

T.C.  
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

## PAUL RİCOEUR'DE ZAMAN KAVRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SEDAT PALA

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Ayşe EROĞLU

GAZİANTEP, HAZİRAN 2024

T.C.  
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

Tezin Başlığı: Paul Ricoeur'de Zaman Kavramı  
Adı ve Soyadı: Sedat PALA  
Tez Savunma Tarihi: 13/06/2024

Doç. Dr. Ayşe EROĞLU danışmanlığında hazırlanan bu tez tarafımızca okunmuş, kapsam ve niteliği açısından oybirliği ile bir Yüksek Lisans olarak kabul edilmiştir.

<u>Jüri Üyeleri:(Unvanı, Adı ve SOYADI)</u>	<u>İmzası</u>
Prof. Dr. Nazım HASIRCI (Jüri Başkanı)	_____
Doç. Dr. Ayşe EROĞLU	_____
Prof. Dr. Necati DEMİR	_____

Bu tezin gerekli şartları sağlayarak yukarıda belirtilen jüri tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edildiğini onaylarım.

Prof. Dr. Nazım HASIRCI  
Enstitü ABD Başkanı

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı

Prof. Dr. Mehmet SOĞUKÖMEROĞULLARI  
SBE Müdürü

## ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

İmza:

Adı ve Soyadı: Sedat PALA

Öğrenci Numarası: 220003962003

Tezin Savunma Tarihi: 13/06/2024

## ÖZET

### PAUL RİCOEUR'DE ZAMAN KAVRAMI

PALA, Sedat

Yüksek Lisans Tezi

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

Felsefe Tarihi Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Ayşe EROĞLU

Haziran, 2024, 134 sayfa

Bu çalışma 20. yy'da yaşamış önemli filozoflarından biri olan Ricoeur'ün zaman kavramını ele almaktadır. Filozofun zaman kavramına geçmeden önce felsefe tarihinde zaman ile ilgili temel görüşleri, Ricoeur ile bağlantılı olarak ele almaya çalıştık. Farklı çağlardaki filozofların zaman kavramlarını ele alan Ricoeur de, bunları özellikle "dünyanın zamanı" ve "ruhun zamanı" şeklinde ikiye ayırmaktadır. Bu iki farklı yaklaşımın zaman konusunda birbirlerine sürekli aporiler ürettiği ve bunun da kısır bir döngünün oluşumuna neden olduğu görülür. Ricoeur, ikisinin de insani olmayan bir zaman anlayışı ile hareket ettiğini, dolayısıyla zaman konusundaki aporilerden asla kurtulamayacağını söylemiştir. Aralarında diyalektik bir bağ kuran Ricoeur, bu iki zıt görüşü sentezlemeye çalışmıştır. Bu nedenle Ricoeur, zamanı farklı bir paradigma ile anlamaya ve açıklmaya çalışmıştır. Zamanın insani olabilmesi için 'anlatı'ya dayanması gerektiğini iddia eden Ricoeur, zamana ilişkin bütün problemlere metin temelli bir çözüm önerisi sunmuştur. Bunun teorik temellerine baktığımızda zamanı bir anlatı formuna dönüştürme imkânı veren olayörgüsü ve mimemmis kavramları karşımıza çıkmaktadır. Olayörgüsü ve Mimesis kavramlarını kendine göre yorumlayan Ricoeur, zamanı bir anlatıya dönüştürme imkânı veren bu kavramlar aracılığıyla hipotezini temellendirmeye çalışmaktadır. Ricoeur'ün projesi; zamanın, anlatı sayesinde insanileşmesiyle birlikte daha anlaşılır ve daha kavranabilir bir yapıya dönüşecek olmasıdır. Anlatı ile önce bir biçim kazandırılmış olan zaman, böylece insan tarafından farklı biçimlere de dönüştürülme imkânı kazanmış olur. Şüphesiz zamanın insan tarafından biçimlendirildiği en büyük yapı tarihtir. Ricoeur, tarihin nasıl yazılacağına ilke ve kurallarının felsefesini yapmaktır. Tarihin de anlatının bir dolayımı olduğunu iddia eden Ricoeur, tarihi doğa bilimleri statüsüne yerleştiren görüşlerle hesaplasmaya kalkışmaktadır. Ricoeur, zamanın anlatı olduğu iddiasını, sanat eserlerindeki kurmaca zaman üzerinden de temellendirmeye çalışır. Ricoeur bu durumda anlatıyı dalga dalga genişleterek zamanın tüm biçimlerinde karşımıza çıkarır. Zamanın anlatı olduğu, tarih tarafından onaylandıktan sonra kurmacanın onayına sunulur. Kurmaca ise, zamanın anlatı olduğunu onaylamakla kalmaz, zamanın estetize edilmiş bir imkanını sunar.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe Tarihi, Zaman, Anlatı, Mimesis, Ricoeur

## ABSTRACT

### THE CONCEPT OF TIME PAUL RICOEUR

PALA, Sedat

MA Thesis

Department of Philosophy and Religious Studies

Specialty in History of Philosophy

Supervisor: Associate professor Ayşe EROĞLU

June, 2024, 134 pages

This study deals with Ricoeur's concept of time, one of the most important philosophers of the 20th century. Before moving on to the philosopher's concept of time, we have tried to deal with the basic views on time in the history of philosophy in relation to Ricoeur. Ricoeur, who deals with the concepts of time of philosophers of different ages, divides them into two, especially “the time of the world” and “the time of the soul”. It is seen that these two different approaches to time constantly produce aporia for each other and this leads to the formation of a vicious circle. Ricoeur says that both of them act with an inhuman understanding of time, and therefore can never get rid of aporias about time. Establishing a dialectical link between them, Ricoeur tried to synthesize these two opposite views. Therefore, Ricoeur tried to understand and explain time with a different paradigm. Claiming that time must be based on 'narrative' in order to be human, Ricoeur offered a text-based solution to all problems related to time. When we look at the theoretical foundations of this, we come across the concepts of plot and mimesis that allow us to transform time into a narrative form. Ricoeur, who interprets the concepts of plot and mimesis in his own way, tries to justify his hypothesis through these concepts that allow time to be transformed into a narrative. Ricoeur's project is that time will turn into a more comprehensible and graspable structure with its humanization through narrative. Time, which is first given a form through narrative, thus gains the possibility of being put into different forms by human beings. Undoubtedly, history is the greatest structure through which time is shaped by human beings. Ricoeur's aim is to philosophize the principles and rules of how to write history. Claiming that history is also a mediation of narrative, Ricoeur attempts to come to terms with views that place history in the status of natural sciences. Ricoeur also tries to justify his claim that time is narrative through the fictional time in works of art. In this case, Ricoeur expands the narrative wave by wave and presents it in all forms of time. That time is narrative is confirmed by history and then submitted to the approval of fiction. Fiction, on the other hand, not only confirms that time is narrative, but also offers an aestheticized possibility of time.

**Keywords:** History of Philosophy, Time, Narrative, Mimesis, Ricoeur

## ÖNSÖZ

Ricoeur, 20 yy.'in önemli filozoflarından biridir. Ricoeur, anlatı kavramından hareketle felsefe tarihindeki bütün büyük meselelere doğrudan ya da dolaylı olarak temas etmiş ve bu problemlere yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Zaman da Ricoeur'ün felsefe tarihinde yeni bir bakış açısı kazandırdığı kavramlardan biridir. Zamanın anlatı olduğunu iddia eden Ricoeur, anlatıyı büyük felsefi problemlerden biri haline getirmiştir. Böylelikle anlatının henüz keşfedilmemiş olanakları bize başka bir felsefe yapma imkânı verebilir. Çünkü anlatı, bizi praksis kavramına yani insan eyleminin derinliğine götürür.

Bu çalışma biri giriş, birinci bölüm, ikinci bölüm ve sonuç olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, araştırmanın konusu ve problemi ele alınmakta ve zamanın kendine has problemleri çerçevesinde bir araştırma yapılmaktadır. Çalışmanın amaç kısmında, Ricoeur'ün zaman kavramı bütüncül olarak ele alınmaya çalışılmıştır. Araştırmamızın önemi, felsefe tarihinde zaman kavramı üzerine yapılan tartışmalara Ricoeur üzerinden yeni bir bakış açısı getirebilmektir. Araştırmamızın yöntemi, zaman kavramının felsefe tarihindeki izlerini sürerek karşılaştırmalı bir okuma yapmaktır. Ricoeur'un birincil kaynakları ve yapılan literatür taramasıyla zaman kavramı bütüncül bir şekilde ele alınmaya çalışılmıştır. Araştırmamızın, kapsamını Ricoeur'ün zaman kavramı oluşturmaktadır. Sınırlılıklarda ise Ricoeur'ün etik, siyaset, din vb. konularla ilgili görüşlerine yer verilmemiştir. Ayrıca dinde, bilimde zaman konularını çalışmaya dahil etmedik. Çalışmamızın birinci bölümünde Ricoeur'ün hayatı, eserleri ve felsefesi ele alınmıştır. Ricoeur'ün hayatı kısmında, genel olarak kendisiyle yapılan söyleşilerden hareketle arada boşluklar olsa da kronoloji hassasiyetiyle bir biyografi oluşturmaya çalıştık. Ricoeur'ün eserleri kısmında ise oldukça üretken olduğu görülen filozofun bütün çalışmalarının yine kronolojik olarak bir dökümünü vermeye çalıştık. Ricoeur'ün felsefesi kısmında ise temelde kendisine has hermeneutik bir fenomenoloji felsefesi yürütmüş olduğu söylenmektedir. Çalışmamızın ikinci bölümünde ise zaman kavramının felsefe tarihindeki uzantıları ana hatlarıyla verilmeye çalışılmıştır. Antik Yunan düşüncesinden başlayıp Heidegger'e kadar uzanan bir zaman araştırması yapmaya çalıştık. Ayrıca kimi filozofların zaman kavramını doğrudan ya da dolaylı olarak Ricoeur'ün zaman kavramı ile ilişkilendirmeye çalıştık. Çalışmamızın üçüncü bölümünde doğrudan doğruya Ricoeur'de zaman kavramını ele aldık. Bu bölümde ayrıca Ricoeur'ün zaman kavramını herhangi bir bağlamda ele alıp kavramı sınırlandırmadan, Ricoeur'deki zamanın genişliğine sadık kalmaya çalıştık.

Bu çalışmada üzerimde çok fazla emeği olan yüksek lisans ders ve tez dönemlerinde desteğini benden hiç esirgemeyen değerli danışmanın Doç. Dr. Ayşe EROĞLU hocama, teze değerli katkılarından dolayı bölüm başkanımız Prof. Dr. Nazım HASIRCI hocama, yine teze değerli katkılarından dolayı Prof. Dr. Necati DEMİR hocama, tezin biçimsel olarak hazır hale gelmesinde bana büyük bir sabırla yardım eden Muhammed ALGAN'a ve son olarak tez süresince manevi olarak yanımda olan ve beni hep destekleyen kıymetli eşim Mizgin DEMİR'e teşekkür ederim.

Haziran 2024  
Sedat PALA

## KISALTMALAR

- BK.** : Bakınız  
**ÇEV.** : Çevirmen  
**ED.** : Editör  
**MÖ.** : Milattan Önce  
**MS.** : Milattan Sonra  
**YY.** : Yüzyıl  
**VB.** : Ve benzeri  
**VS.** : Vesaire  
**AKT.** : Aktaran

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
ÖNSÖZ.....	iii
KISALTMALAR.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	v

## GİRİŞ

A. Araştırmanın Konusu ve Problemi .....	1
B. Araştırmanın Amacı ve Önemi .....	5
C. Araştırmanın Yöntemi .....	6
D. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları .....	7
E. Kavramsal Çerçeve .....	9
F. Konu ile İlgili Ulusal ve Uluslararası Tezler/Çalışmalar .....	19

## I. BÖLÜM

### ZAMAN KAVRAMININ TARİHSEL ARKA PLANI

1.1. Antik Yunan'da Zaman Kavramı .....	23
1.1.1. Pythagoras'ta Zaman Kavramı .....	27
1.1.2. Platon'da Zaman Kavramı .....	31
1.1.3. Aristoteles'te Zaman Kavramı .....	34
1.2. Augustinus'ta Zaman .....	39
1.3. Immanuel Kant'ın Zaman Anlayışı .....	45
1.3.1. Mekan.....	47
1.3.2. Zaman .....	48
1.4. Henri Bergson'da Zaman Kavramı .....	53
1.4.1. Süre/düree .....	55
1.5. Martin Heidegger'de Zaman Kavramı.....	61

## II. BÖLÜM

### PAUL RİCOEUR'DE ZAMAN KAVRAMI

2.1. Ricoeur'de Zaman.....	66
2.1.1. Ricoeur'ün Hayatı, Eserleri ve Felsefesi.....	67
2.1.1.1. Hayatı.....	67
2.1.1.2. Eserleri.....	71
2.1.1.3. Felsefesi.....	76
2.1.2. Ruhun Zamanının Doğurduğu Aporiler: Augustinus Örneği.....	82
2.1.2.1. Zamanın Ontolojik Aporisi .....	83
2.1.2.2. Zamanı Ölçmenin İmkani-İmkansızlığı .....	85
2.1.2.3. İntentio/Yönelim ve Distentio/Yayılim Aporisi .....	86
2.1.2.4. Zamanın Karşıtı Olarak Sonsuzluk: Zamanın Buharlaşması .....	87
2.1.3. Dünya ve Ruhun Zamanından Eylem Zamanına Geçiş: Olayörgüsü .....	88
2.1.3.1. Mythos/Olayörgüsü ve Mimesis/Temsil .....	89

2.1.3.2. Uyumsuzluğun Uyumu Olarak Olayörgüsü.....	91
2.1.3.3. Olayörgüsünün Kendine İçkin Uyumsuzluğu.....	92
2.1.3.4. Poetikanın Mimesis Üzerinden Okunuşu: Üçlü Mimesis'in Teorik Temelleri .....	94
2.1.4. Üçlü Mimesis Teorisi.....	97
2.1.4.1. Mimesis I.....	98
2.1.4.2.Mimesis II .....	100
2.1.4.3. Mimesis III.....	103
2.1.5. Bir Anlatısal Zaman Örneği Olarak Tarih .....	107
2.1.5.1. Anlatıyı Reddedenler: Fransız Tarihyazımı ve Nomolojik Model .....	109
2.1.5.2. Anlatıya İlimli Yaklaşımlar .....	116
2.1.5.3. Anlatıyı Savunanlar.....	121
2.1.6. Zamanın Estetize Edilmiş Biçimi OlarakKurmaca.....	122

## SONUÇ

<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>129</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>135</b>

## GİRİŞ

### A. Araştırmanın Konusu ve Problemi

20. yüzyılda yaşamış en önemli filozoflardan biri olan Paul Ricoeur (1913-2005)<sup>1</sup> felsefede tartışılan neredeyse bütün büyük meselelerde kendisine has yaklaşımı ile karşıt fikirler arasında hassas bir denge kurarak felsefi problemleri yorumlamaya çalışmıştır. Ricoeur, kurduğu bu hassas denge ile bir tarafı bütünüyle reddetmek yerine bir konuda birbirinden farklı fikirleri hermeneutiğin potasında eritmeye çalışmıştır. Ricoeur'ün felsefesini bu anlamda yapıcı eleştirinin felsefesi şeklinde adlandırmak da mümkündür. Ricoeur, adına büyük felsefi meseleler dediğimiz felsefenin alt disiplinlerinden olan, bilgi felsefesinden ahlak felsefesine, siyaset felsefesinden sanat felsefesine kadar birçok konuda görüş ortaya koymuştur. Bunu yaparken tâli olandan aslı olana minör ve mikro olandan majör ve makro olana sıçrayarak düşüncesini genişletmeye çalışmıştır. Yani spekülâtif felsefeye bulaşmadan, yoluna somut problemlerle devam etmiştir. Hiçbir zaman “felsefe nedir” şeklinde kocaman sorular sormadığını<sup>2</sup> ifade eden Ricoeur, nitekim özgür irade konusundan ahlak felsefesine, tarih yazımının ilkelerinden tarih felsefesine, Hafıza, Tarih ve Unutuş ile zihin felsefesine, söylem meselesinden hermeneutiğe doğru bir yol izlemiştir. Bu yolda karşılaştığı problemlere kendisine has getirdiği çözümler ile birçok filozoftan etkilendiği gibi birçok filozofu da etkilemiştir. Özellikle Husserl'in fenomenolojisi ve Gadamer'in hermeneutiğinden oldukça etkilenmiştir. Ricoeur felsefeye yeni bir sistem getirmemiş olsa da felsefeye yeni bir soluk getirmeyi başarmış olduğu söylebilir. Bu açıdan bakıldığında onun anlatı kavramı, felsefede bir kısır döngü haline gelen tartışmalar için bir can suyu olmuştur. Ricoeur, anlatıyı, bir felsefi bağlamın içine

---

<sup>1</sup> Özellikle fenomenoloji, hermeneutik ve felsefi antropoloji üzerine yaptığı çalışmalar ile bilinen 20. yüzyılda yaşamış Yahudi kökenli Fransız filozof.

<sup>2</sup> Paul Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*, çev. Mehmet Rifat (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 116.

oturtturmuş ve yalnızca ‘anlatıyı büyük felsefi temalar arasına yerleştirmiş’<sup>3</sup> olmasıyla rüştünü kanıtlamıştır.

Günümüze dek belirsizliğini sürdüren bu zaman kavramı felsefeden dine, bilimden sanata birçok farklı disiplinlerin konuyu kendilerine göre açıklama gayretleri ile birlikte daha da karmaşık bir hale gelmiş olduğu söylenebilir. Belirli konudaki felsefi problemlere taraf olanlar arasında deyim yerindeyse bir düşünce muhbirliği yapmış olan Ricoeur, zamanın tek bir disiplin ile ele alınamayacak kadar geniş olduğunu iddia etmiş, zaman ile ilgili tartışmaya da ‘anlatı’ kavramı sayesinde yeni bir soluk getirmiştir. Bu çalışmanın temel hipotezi, Ricoeur’ün ‘anlatı’ kavramı ile zaman arasında nasıl bir ilişki kurduğunu açıklamaya çalışmaktır. Başlı başına anlatı, zaman aporisini bütünüyle çözmeye, onu aşma gücüne sahip olmasa da en azından zamanın anlatılan bir şey olduğunu bize göstermeye çalışması açısından oldukça önemlidir. Tali problemler ise, “Zaman nedir, zamanı salt mantıksal olarak tanımlamanın aporileri nelerdir, zaman kavramını tek bir disipline bağlı kalarak tanımlamak yeterli midir, zaman meselesine hermeneutik olarak nasıl anlaşılabilir?” sorularıdır.

Felsefe tarihinde süregelen üzerine hala tartışılan konular ve felsefe tarihinde farklı görüşlerin de hesaba katılmasıyla dallanıp budaklanan bu konular giderek içinden çıkılmaz bir hal almıştır. Bu anlamda zaman kavramının da mahiyeti, doğası ve özü gereği net bir tanımı yapılamamıştır. Ricoeur de problemin ele alınması gereken önemli aporiler<sup>4</sup> barındırdığını fark etmiştir. Bu sözü edilen aporilerin neler olduğuna baktığımızda karşımıza ilk olarak zamanın var olup-olmama aporisi çıkmaktadır. Ricoeur, Aristoteles ve Augustinus’un zaman kavramına ilişkin düşünmeye, zamanın gerçekten var olup olmadığını sorarak başladığını ifade eder. Ricoeur için busorunhem zamanın nasıl ölçüleceği hem de zamanın ne şekilde var olduğu sorularıyla birlikte ele alınması gerekir. Augustinus, Aristoteles’in üçlü zaman anlayışını kendisine göre yorumlamış ve bu yorumdan hareketle zamanı ölçmenin yeni aporiler doğurduğunu fark etmiştir. Aristoteles’in üçlü zaman anlayışı kabaca; geçmiş, gelecek ve şimdiki zamandır. Bu üçlü zaman anlayışı ile kozmoloji arasında henüz kopmamış bağlar mevcut iken Augustinus’un üçlü zaman anlayışı kozmolojiden kopmuş ve ruha ait bir kavram haline gelmiştir. Augustinus, sorgulama sürecinin başında işe kozmolojik

<sup>3</sup>Mehmet Rifat, “Daha İyi Anlamak İçin Daha Fazla Açıklamak”, *Cogito* 56 (Güz 2008), 52.

<sup>4</sup> Çıkmaz, çözümsüz, tıkanıp kalan anlamında kullanılan bu sözcüğü çalışmamızın, kavramsal çerçeve bölümünde daha detaylı bir şekilde açıklayacağız.

olarak başlamış, yani zamanı evrenin yaratımı ile eş zamanlı olarak değerlendirmiş olsa da zamanı giderek ruha ait bir alanda konumlandırmıştır. Ruh ile ilintili olan zaman kavramı sonsuzluk kavramı ile birlikte ele alınmıştır. Bu durum zamanın aporetik oluşuna farklı bir boyut kazandırmıştır ve zamanın mekânsallığını iyiden iyiye yitirmesine neden olmuştur. Ricoeur'e göre Augustinus'un bu aporetik üslubu ve spekülatif düşünme biçimi 'hiçbir çözüme ulaşamayacak olan, kafa içinde evirip çevirmeden başka bir şey değildir.'<sup>5</sup> Aristoteles ise işe, öncelikle zamanın var olanlardan mı; var olmayanlardan mı olduğunu sorarak başlamaktadır. Daha ilk cümlede Aristoteles'in zamanı varlık ile ilişkilendirdiği bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Her ne kadar Aristoteles, zamanın ruh ile ilişkisine şöyle bir değinip geçmiş olsa da aslında felsefe tarihinde zamanın en temel aporisi olan: var olup olmama aporisine dair sistemli bir düşünce ortaya koymaya çalışan ilk filozoftur. Aristoteles, ruh olmadan bir zamandan söz edilemeyeceğini kabul etmiş olmakla birlikte ruhtan bağımsız bir zamanın varlığını da kabul etmektedir.<sup>6</sup>

Ricoeur ise, felsefî sınırlar<sup>7</sup> içinde kaldığımız sürece zaman sorununa bir çözüm bulamayacağımızı göstermek için kendisine rehber olarak Augustinus ve Aristoteles'i seçmiştir. Bakıldığında bu filozoflar düşünce dünyasına ait olsa da Ricoeur, onları edebiyat dünyasına mal olmuş bir kavram olan anlatı kavramı ile birlikte ele almıştır. Kabaca bir ayırım ile söylemek gerekirse zaman, Aristoteles'te dünyaya ya da kozmolojiye ait bir kavram iken; Augustinus'ta ruha ait bir kavramdır. Bu durumda Ricoeur için, Augustinus'un ruha ait olduğunu savunduğu zaman tez iken; Aristoteles'in kozmolojiye ait olduğunu savunduğu zaman ise antitez olur. Ricoeur, bu iddiasının temelini iki sacayağı olan bu filozofların, zaman ile ilgili görüşlerini çaprazlama bir okuma ve yorumlama gayretine girmektedir. Bu iki filozof, Ricoeur için zamandan anlatıya geçişin teorik ilk adımıdır. Ricoeur'ün bu teorik adımı aynı zamanda onların üstüne bir şeyler söyleme ve probleme yeni bir çözüm getirme iddiasında olduğunu söylemek mümkündür. Böylece Ricoeur, felsefe tarihinde zaman problemine, anlatı kavramıyla daha da kapsamlı bir açıdan ele almaktadır.

<sup>5</sup>Paul Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı Bir*, çev. Sema Rifat - Mehmet Rifat (Yapı Kredi Yayınları, 2016), 30.

<sup>6</sup>Aristoteles, *Zaman Kavramı*, çev. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1996), 223a-25, 35.

<sup>7</sup> Burada 'felsefî sınırların dışı' derken kastedilen şey edebi bir kavram olan anlatıya felsefî bir gömlek giydirilmesidir.

Ricoeur'ün anlatıbilimi, zamanı anlamamızın bir yol haritasıdır. Denilebilir ki Ricoeur'ün felsefesinin merkezinde eylem yer alırken, felsefesinin temel paradigmasını ise anlatı oluşturmaktadır. Zira ona göre insanın varoluşu bir anlatıdır. Buna göre insanın eylemi ile anlatı arasında 'anamlı bir irtibat'<sup>8</sup> olduğunu söyleyen Ricoeur, anlatının bir tür diyalektik olduğunu, nitekim ruhun zamanı ile dünyanın zamanı arasında bir sentez oluştuğunu iddia eder. Sonuçta ise anlatı, karşımıza kategorik olarak 'üçüncü zaman' şeklinde çıkmaktadır.

Ricoeur için asıl önemli olan şey zaman ile ilgili iki farklı düşünceye sahip olan bu filozofların birinin öbürünün antitezini üretiyor olmasıdır.<sup>9</sup> Zira Augustinus'ta uyumun uyumsuzluğu, Aristoteles de ise uyumsuzluğun uyumu vardır. Uyumluluk ve uyumsuzluk İtiraflar ve Poetika arasındaki karşılaştırmanın ana konusudur. Ve bunu kronolojiyi çiğneme pahasına yaptığını söyleyen Ricoeur, bu yüzden öncelikle zaman ile ilgili bolca aporiler taşıdığını iddia ettiği Augustinus'un İtiraflar'ından başlayıp Aristoteles'in Poetika'sına doğru yol aldığını söyler.<sup>10</sup>

Ricoeur, felsefe tarihinin en çetrefil meselelerinden biri olan zaman kavramını hermeneutik bir bakışla ele alıp onun "anlatı" ile ilişkisini incelemektedir. Ona göre zaman kavramının ürettiği kendine has aporilerin çözümü ve zamanın anlaşılması için öncelikli olarak onu, insana ait bir kimlik ve kavram haline getirmeyi amaçlamaktadır. Başka bir deyişle zaman kavramının insanileşmesi gerekmektedir.<sup>11</sup> Zaman ancak ve ancak onu yeniden şekillendirebildiğimizde insani olması mümkündür. Peki, bu nasıl mümkün olmaktadır? Ricoeur bunu, olayörgüsüne dayandırarak yapmaya çalışmıştır.

Zamanı anlayabilmenin, doğasını kavrayabilmenin en önemli şartı olan anlatının, zamanı kurgu olarak da sunabiliyor olması ile birlikte artık zamanın kurmaca anlatıdaki yeri ve önemi yadsınamaz bir gerçeklik haline gelmiştir. Ricoeur, Tarih ve Anlatı'nın daha da derinleştirildiği üçüncü cildi de bu sözü edilen gerçekliği ele almıştır. Fransızca orijinal metinde üç cilt olan Zaman ve Anlatı Türkçe'ye dört cilt olarak çevrilmiş ve sonuncu cildi Öykülenen/Anlatılan Zaman'dır. Nihayetinde

<sup>8</sup>Jerome Poree - Olivier Abel, *Ricoeur Sözlüğü*, çev. Atakan Altınörs (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 17.

<sup>9</sup>Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı: Bir/Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis*, çev. Sema Rifat - Mehmet Rifat (Yapı Kredi Yayınları, 2016), 79.

<sup>10</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı: Bir*, 24.

<sup>11</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı: Bir*, 108.

Ricoeur'ün zaman kavramı ile ilgili düşüncelerinin teorik alt yapısını sunduğu birinci kitapta ortaya attığı savları temellendirdiği, problem üzerine makul çözümlere ulaştığı, iddiasını desteklediği son kitap olan Öykülenen Zaman'da aporiler üzerinden çok ciddi bir zaman anatomisi çıkarttığı iddia edilebilir. Ayrıca zaman ile giderek organik bir bağ kurduğu anlatısallık ile onun estetiği meselesini, tarih, kurmaca ve zaman kavramları ile yoğuran Ricoeur'ün bu iç içe geçmiş kavramlarının bir analizini yapmaya çalışacağız.

## B. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Yapılan literatür taramasından sonra Ricoeur üstüne zaman kavramının doğrudan doğruya ele alınmadığı gözlemlenmiştir. Bu gözlemden hareketle çalışmamızın amacı, Ricoeur'ün zaman ile ilgili en temel iddiasının ne olduğunu değerlendirmekle birlikte Ricoeur için zamanın ne olduğunu açıklamaya çalışmak ve zamanla ilgili problemleri ortaya koymaktır. Felsefe tarihi açısından zaman kavramını Ricoeur penceresinden yorumlamak ve zamana karşı sunulan bu farklı bakış açısının analiz edilmesi hedeflenmektedir. Zaman kavramı, tüm belirsizliğine rağmen Ricoeur'ün konuyu ele alış biçiminin özgünlüğü, felsefe tarihi açısından ayrı bir önem arz etmektedir. Gerçekten de zamanı, anlatı kültürünün önemli bir kavramı olarak görmek ve zamanı anlatı kavramı ile birlikte ele almak oldukça özgün bir yaklaşım biçimi olduğu söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında zaman kavramının kompleks bir yapısı olduğu görülmektedir. Zamanın gerçekten ne olduğu sorusu, farklı disiplinleri de hesaba katarak temellendirilmesi gereken bir sorudur.

Zaman kavramı, felsefe tarihinde, Ricoeur ile birlikte gerçekten de geniş bir perspektiften ele alınması gereken bir kavram haline gelmiştir. Amacımız, felsefe tarihinde Ricoeur'ün zaman kavramına ilişkin yaklaşımlarda bir dönüm noktası olduğunu, onun zaman anlayışının zaman ve anlatı kavramları ile birlikte değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktır. Ayrıca Ricoeur'ün amacı her ne kadar zamana ait aporileri tüketmek değil, bilakis ona işlevsellik kazandırmak olsa da son kertede zaman üzerine temellendirilmiş bir felsefi söylem geliştirmeyi başarmış olduğunu söylemek çalışmamızın temel iddiasıdır.

Literatürde zaman kavramı üzerine bir çok çalışma mevcuttur. Bunlar genelde nesnel zaman ve öznel zaman olarak ikiye ayrılmıştır. Kendisinden önceki zaman felsefelerini yeterli bulmayan Ricoeur'e göre, bu iki yaklaşım birbirlerine sürekli aporiler üretmiştir. Felsefi kavramların dışına çıkılmadığı sürece bu kısır döngüden kurtulamayacağımızı söyleyen Ricoeur, zaman felsefesine yeni bir paradigma çerçevesinden bakmamız gerektiğini söyler. Bu üçüncü paradigma 'anlatı'dır. Ayrıca Ricoeur, anlatı'ya bağlı olarak bütün felsefi problemlere 'metin' temelli çözümler getirmektedir. Kanatimize göre, felsefe tarihinde zaman kavramına Ricoeur kadar geniş perspektiften bakan, zaman üzerine detaylı bir sorgulama yapan başka bir filozof olmamıştır. Çünkü Ricoeur zamanı, ortaya koyduğu anlatı felsefesinin merkezine yerleştirmiş, buradan ahlak, sanat, siyaset felsefelerine geçiş yapmıştır.

### C. Araştırmanın Yöntemi

Öncelikle Ricoeur'ün zaman kavramını anlayabilmek için Augustinus ve Aristoteles'in zaman ile ilgili fikirlerini, Ricoeur'ün düşüncelerinin teorik alt yapısını inşa etmiş olmasına istinaden iyi bilmek ve zaman kavramının Ricoeur tarafından nasıl yorumlandığına dikkat etmek gerekmektedir.

Ricoeur'ün zaman kavramına bütüncül bir bakış açısı ile yaklaşmanın yanı sıra onu, hermeneutik bir yöntem ile değerlendirmek daha yerinde olacaktır. "Onun okuma felsefesi, fenomenoloji üstüne gelen, onunla eklemlenen bir hermeneutiktir. Yani betimleme üstüne gelen yorumlamadır."<sup>12</sup> Bu nedenle, fenomenoloji ve hermeneutiği, ana hatlarıyla bilmenin Ricoeur'ü anlamamızı kolaylaştıracağı kanaatindeyiz. Ricoeur, hiçbir vakit, zamanı açıklamak iddiasında olmamıştır. Ona göre asıl yapılması gereken zamanı anlamaktır. Ricoeur için hermeneutik, anlama meselesinin arka planında yatan felsefi duruşun adıdır. Bu duruş Ricoeur için belirleyici bir yöntemdir. Bu yöntem, Ricoeur felsefesini bütünüyle şekillendirmiş ve diğer felsefi problemlere yaklaşımını belirleyen bir bakış açısı olmuştur. Bu yöntem, çalışmamızda bize kılavuzluk edecektir.

Ayrıca Ricoeur üzerine yapılan çalışmalar da ikincil kaynak olarak kullanılacaktır. Ricoeur'ün, doğrudan ve/veya dolaylı olarak zamanla ilgili yazdıkları

<sup>12</sup>Rifat, "Daha İyi Anlamak İçin Daha Fazla Açıklamak", 52.

birincil kaynaklarreferans alınacaktır.Ricoeur'ün farklı disiplinlerden beslenerek geliştirdiği zaman anlayışı ele alınıp literatür taraması ile birlikte analiz edilmeye çalışılacaktır.

#### **D. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları**

Zaman kavramının tarihsel arka planını, Antik Yunan felsefesinden günümüze kadar getirmeye çalıştık. Zaman kavramı oldukça geniş bir alana ve kapsama sahip olduğu için Antik Yunan öncesi düşünce tarihi, çalışmamızın dışında kalmıştır. Farklı disiplinlerin konusu olma özellikleri taşıyan zaman, hem felsefi bir kavram hem de bilimlerde ele alındığı şekliyle açıklanabilen ve ölçülebilen bir kavram olduğu için araştırılması oldukça geniş bir alana sahiptir. Yine zaman kavramının arz ettiği bu genişlikten dolayı kavramı, düşünce tarihi açısından bütünsel olarak ele almamız mümkün görünmemektedir. Ayrıca felsefe tarihinde çok özel bir konuma sahip olan zaman kavramı, birçok filozof tarafından ele alınmış ve giderek karışıklığa düştükleri bir kavram olması hasebiyle çalışmamızda bütün filozofların zaman kavramını ele almak yerine, zaman kavramının yarattığı kendine has aporilere odaklanmayı tercih ettik.

Zamanın aporileri, çalışmamız açısından müspet ve menfi yönlerine dair birkaçkelam etmemiz gerekirse: Ricoeur için aporiler, düşüncemizi daha derinleştirmenin bir yoluolabilir. Başka bir deyişle aporiler, bizi düşünceye davet eden felsefi çağrılardır. Zamanın aporileri, Ricoeur için zihnimizi harekete geçiren başlangıç noktalarıdır. Ricoeur, refleksiyon için oldukça işlevsel bir yönü olan buaporileri, Zaman ve Anlatı 1'de sık sık karşımıza çıkarmaktadır.Ayrıca kendisi bu aporiler ile ilgili çözümler üretmeye çalışmaktadır. Bu anlamda Ricouer için apori, şayet apori doğuruyorsa zaten işlevini ve amacını yerine getirmiş demektir.

Ricoeur zaman sorununa ve barındırdığı aporilere kesin ve mutlak bir biçimde çözüm getirdiğini, probleme son verdiğini hiçbir vakit iddia etmeyecektir. Ricoeur'ün amacı aporileri işlevsel hale getirmek, deyim yerindeyse onları çalıştırmak, çalışır hale getirmektir. Ricoeur'ün bu amacına ulaşmayı başarmış olması ile zaman sorunu, felsefe tarihinde bir sorun olarak kalmaya devam edeceği söylenebilir. Dolaylı olarak söylemek gerekirse Ricoeur, zamanın sorun olarak kalması için bir çba göstermektedir.

Ricoeur üzerine yaptığımız bu çalışma esasında ‘zaman’ kavramı açısından sınırlandırılmış bir Ricoeur çalışması gibi görünse de zaman kavramının bizatihi kendisi onun felsefesinde çok geniş bir alana sahiptir. Zaman kavramının aporetik oluşu, ayrıca bu aporilerin aşılması için onun bu felsefi probleme felsefi olmayan/non-philosophie<sup>13</sup> ‘anlatı’ kavramını dâhil etmesi, zamanın anlatısal olduğu iddiasından, anlatının felsefesine kadar evrilen geniş bir tartışma alanı sunmaktadır. Zira anlatı kültürünün unsurları, düşünce tarihimizin başlangıcından günümüze kadar ona eşlik etmiş ve insanı, doğayı, evreni anlamamızı sağlamıştır. Söz konusu felsefi olmayan kaynaklar şunlardır: hukuk, kutsal kitaplar, tarih, edebi türler, söz gelimi roman, mitoloji, tragedyalar, vs.<sup>14</sup> Başka bir deyişle burada kastedilen “felsefi olmayan” ifadesi ile felsefenin semboller, mitler, şiirler ve dinsel metinler gibi farklı beslenme kaynaklarına vurgu yapmaktadır.

Ricoeur çok katmanlı bir filozoftur. Ricoeur, ele aldığı felsefi bir tartışmada, probleme ilişkin çözüm sunan her filozofun düşüncesini değerlendirmeyi ‘sanki her seferinde araştırmayı en çok ilerleten filozoflara başvurmak’<sup>15</sup> gibi bir durumu kendisine vazife edinmiştir. Bu da onun metinlerinin karmaşık bir yapıda olmasına neden olmaktadır. Mesela tarih yazımının ilkeleri ve tarih felsefesinin ele alındığı Zaman ve Anlatı 2’de P. Aries, R. Aron, M. Bloch, F. Braudel, A. Danto, W. Dray, G. Duby, Ch. Frankel, F. Furet, W. B. Gallie, P. Gardiner, C. G. Hempel, E. Husserl, E. Labrousse, J. Le Goff, M. Mandelbaum, H.-I. Marrou, L. O. Mink, E. Nagel, G. Ryle, F. Simiand, P. Veyne, M. Vovelle, M. Weber, H. White, H. von Wright gibi isimlerden bahsetmiş olması iddiamızı destekler niteliktedir.

Biz zaman kavramını da başka bir kavram ile ilişkilendirip sınırlayabilir ya da başka bir bakış açısı ile problemi daha minimal bir çerçevede ele alabilirdik. Çalışmamızın kapsamını Ricoeur’ün zaman kavramı oluşturur. Literatürde Ricoeur’ün zaman kavramını farklı kavramlar ile ilişkilendirip, zaman kavramından hareketle başka problemler devşirilmiş çalışmalar mevcuttur. Ricoeur’ün zaman kavramının farklı çalışmalara aracılık ettiği gözlenmiştir. Biz ise zaman kavramını genel bir bakış ile ele alıp onu başka bir kavram ile değerlendirmedik. Sadece zaman kavramına odaklanarak onu araştırmayı amaç edindik.

<sup>13</sup>Selami Varlık, *Paul Ricoeur’de Temellük ve Tahayyül* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 39.

<sup>14</sup>Poree - Abel, *Ricoeur Sözlüğü*, 27.

<sup>15</sup> Poree ve Abel, *Ricoeur Sözlüğü*, 11.

Ricoeur'ün sadece zaman anlayışına odaklanıp, hermeneutik anlayışını konumuzun dışında tuttuk, zira Ricoeur'ün hermeneutiği başlı başına bir mesele ve ayrı bir araştırmanın konusudur. Zaman konusunun dışsal anlamda sınırlılıklarına baktığımızda, Ricoeur'ü başka bir bağlamda ya da başka bir filozof ile ilişkilendirmedik. Çünkü Ricoeur'ün zaman kavramı, oldukça geniş bir alanı kapsayan çok katmanlı bir kavramdır. Bu anlamda tezimizin bir perspektiften yoksun olduğu söylenebilir. Zaman konusunun içsel anlamda sınırlılıklarına baktığımızda ise burada yine birtakım ayıklamalar yaptık. Yaptığımız ayıklamanın Ricoeur için en önemli ölçütü, zamanın insani olup-olmadığıdır. Ricoeur'e göre insani olan zaman anlatsal zamandır. Metaforik olarak söylemek gerekirse, insanın diline doladığı, insanın elinin değdiği, anlatma gereği duyduğu zaman, insani zamandır. Bu ölçütten hareketle tarihte zaman, sanatta zaman, her türlü anlatsal zaman konumuz dahilinde iken; bilimde zaman, dinde zaman, doğada zaman meselelerini konumuz dışında tuttuk. Zaman kavramını içsel anlamda sınırladığımız diğer bir konu ise “hafıza” ve “unutuş”tur.

### **E. Kavramsal Çerçeve**

Felsefe tarihine baktığımızda, neredeyse bütün filozofların kendine has bir dil ve anlam dünyası oluşturdukları görülmektedir. Dilde ve düşüncede yeni anlamlar ve kavramlar yaratmak filozoflar tarafından hep farklı şekillerde tezahür etmiştir. Bunu, kimi filozoflar gündelik dili deforme ederek, kimi mevcut kavramlara felsefe gömleği giydirerek, kimi ise yeni kavramlar yaratarak gerçekleştirmiştir. Ricoeur'ü saydığımız tüm alanlara dâhil etmek mümkündür. Zira görece anlamda basit kavramlar, onun hermeneutiğinden geçtikten sonra felsefi bir kimliğe bürünürler. Anlatı, çeviri, tanıma, tanıklık vs. Bu hermeneutik yöntem bize hem anlam belirsizliklerini görme ve giderme hem de anlamı yeniden keşfetme adına onu değiştirme ve dönüştürme imkânı vermektedir. Ricoeur, “bir terimin kavramsal alanını veya söylemin sentaksını sabırla bozmak ve yeniden yaparak, içsel eklemlenişler, sınırları ya da çıkmazları her seferinde yeniden aramaktan hiç çekinmez.”<sup>16</sup>Kavramların mevcut anlamı ile olağan anlamının dışında oluşan boşluk diyalektik sürecin başladığı yerdir. La Methaphora Viva/Canlı Eğretileme bunun uygulamalı alanıdır. Zira Ricoeur, Canlı Eğretileme'de anlamı, sözüne ettiğimiz boşlukta metaforlar aracılığıyla evirip çevirip böylece

<sup>16</sup>Poree ve Abel, Ricoeur Sözlüğü, 10.

aralarından hiçbir neden sonuç ilişkisi olmayan iki kavramı yan yana getirmeye çalışır. Kavramlar yana yana gelmekle kalmayıp iç içe de geçmekte ve böylece çok katmanlı bir yapıya dönüşmektedir. “Sözcüklerin karmaşıklığı ve birbiriyle iç içe geçen yanları karşısındaki bu saygı uyandırıcı esneklik, bir yandan herkesin mesafeli durduğu dil dünyalarıyla yüzleşmedeki bu cesaret, diğer yandan bu noktada Ricoeur’ün dilinin yaşayan bir dil olabileceğini bize sezdirir.”<sup>17</sup> Ricoeur felsefesinde kavramların böyle bir kaderi vardır ve kanaatimize göre Ricoeur’ü okumanın meşakkatli bir uğraş oluşu buradan kaynaklanmaktadır. Bu bakış açısından hareketle, Ricoeur’ü daha iyi anlamamız için kullandığı kavramları ve bu kavramların ne anlamda kullandığını bilmenin faydalı olduğunu düşünmekteyiz.

Felsefe tarihine baktığımızda hiçbir filozof zaman kavramını Ricoeur kadar geniş bir açıdan ele almadığını söylebiliriz. Onun zaman kavramı, farklı kavramlar tarafından inşa edilmiş bileşik ve bütüncül bir yapıya sahiptir. Bu kavramlar onun hermeneutik anlayışıyla bir araya getirilmiştir. Ayrıca onun bu kavramları arasında organik bir ilişki kurulmuş ve birbiriyle uyumlu bir hale getirilmiştir. Bu sebeple Ricoeur’ün zaman anlayışını kavrayabilmek için apori, hermeneutik, anlatı, olayörgüsü ve mimesis kavramlarının iyi bilinmesi gerekmektedir.

**Apori/Aporetique:** Felsefedeki aporilerüzerine düşünmek şayet bir gelenek ise Ricoeur bu geleneği Husserl’den devralmıştır diyebiliriz. “Bu apori teması, kuşkusuz Ricoeur’ün Husserl ile uzun süren görüşmesinden kaynaklanır.<sup>18</sup> Çünkü Ricoeur’e göre zaman ilişkin tüm aporilerin kaynağında Husserl’in sözüne ettiği “içsel zaman bilinci fenomenolojisi” sıfatı vardır.<sup>19</sup>

Kelimeye etimolojik olarak bakıldığında grekçe, poros kavramı ve ona a-olumsuzluk öneki getirilerek türetilmiştir. Poros; çıkış, yol, bağlantı, köprü, çözüm anlamına gelmekteyken, aporos çıkışsız, çıkmaz yol, bağlantısız, çözümsüz, sıkışıp kalma anlamında kullanılmaktadır.<sup>20</sup> Bu kavram “antik Yunan felsefesinde nesnenin kendisinde ya da kavramındaki çelişkidenden ileri gelen, çözülmesi güç bir probleme, bir

<sup>17</sup> Poree ve Abel, Ricoeur Sözlüğü, 12.

<sup>18</sup> Olivier Abel, “Paul Ricoeur Kuşkucu Mu?”, *Cogito* 56 (Güz 2008), 65.

<sup>19</sup> Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı: Dört/ Anlatılan (Öykülenen) Zaman*, çev. Atakan Altınörs - Umut Öksüzan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 42.

<sup>20</sup> Bedia Akarsu (İstanbul: İnkılap, 1998), “Felsefe Terimler Sözlüğü”, 46.

düşünce faaliyetinde söz konusu olan aşılmaz çelişmeye verilen ad” olarak ifade edilmektedir.<sup>21</sup>

Halledilmesi mümkün olmayan anlamında kullanılan aporia kelimesi, Ricoeur söz konusu olduğunda mevcut anlamlarından farklı bir şekilde değerlendirilmelidir. Zira Ricoeur için aporiler onu yorumlama biçimine bağlı olarak sorgulamanın nihayetinde kendisine tekrar başvurmak için, kapının açık bırakıldığı düşünce dinamolarıdır. Başka bir deyişle zihni harekete geçiren verimli refleksiyon noktalarıdır. Onun Zaman ve Anlatı eserlerini, apori kavramı üzerinden özetlemek mümkündür. Zira bu eser, zamanın aporik oluşuyla anlatının ona bir çözüm sunduğu iddiasına ilişkindir. Aporiler, Ricoeur felsefesinde son derece önemli bir etkiye sahiptir. Aporiler, felsefeyi mahkûm eden, felsefi düşüncüyü donduran bir yönü olsa da aslında düşüncenin donup kaldığı yerden ona tekrar canlılık ve hareket katan bir özelliğe sahiptir. Kısacası Ricoeur için apori, düşünmenin her seferinde biraz daha üzerine koyarak yayıldığı ve daha da derinleştiği dinamik bir süreçtir.

**Zaman/Temps:** Arapça dehr, Yunanca kronos, İngilizce time, Fransızca temps, Almanca zeit olan zaman kavramı, genelde nicelik olarak ölçülebilen süre anlamına gelmektedir.<sup>22</sup> Daha özeldir ise değişim ile birlikte bölünebilen, parçalara ayrılabilen; sözgelimi önce, sonra, başlangıç, son, ayrıca şimdi, gelecek ve geçmiş zaman şeklinde bölümlere ayrılabilen bir bütün olarak düşünülmektedir. Bunun yanında parçalanamayan, bölünemeyen, ölçülemeyen ve zihin tarafından topyekün olarak kavranabilen bir bütün olarak ‘süre’ ise zamana farklı bir yaklaşım ortaya koymaktadır.<sup>23</sup> Felsefe ile bilimin zaman telakkisi birbirinden büyük farklılıklar arz etmektedir. Klasik bilim dünyası daha çok insandan bağımsız bir zaman anlayışı ile hareket edip zamanı mutlak olarak değerlendirmeye çalışırken felsefe ise zamanı insana ve zihne ait bir kavram olarak görme eğilimindedir. Buradan çıkaracağımız kabaca sonuç nesnel zaman ve öznel zaman ayrımıdır. Kısacası ruha ait zaman ile kozmolojiye ait zamanın birbirine indirgenemeyen iki varlık sahasına sahip olduğu gerçeği zaman ile ilgili problemlerin ana kaynağını oluşturur.

Ricoeur’de zaman kavramına baktığımızda, problemin açıklanması ve anlaşılması onun için öncelikli meseledir. Onun zamana, hermeneutik bir perspektiften

<sup>21</sup>Ahmet Cevizci (İstanbul: Say Yayınları, 1999), “Say Büyük Felsefe Sözlüğü (Ciltli) (2 Cilt Takım)”, 67.

<sup>22</sup>Cevizci, “Say Büyük Felsefe Sözlüğü (Ciltli) (2 Cilt Takım)”, 943.

<sup>23</sup>Cevizci, “Say Büyük Felsefe Sözlüğü (Ciltli) (2 Cilt Takım)”, 943.

baktığı yer burasıdır. Onun için zamanı açıklama çabası, anlamaya hizmet ettiği ölçüde aralarında bir çatışma değil, uyumluluk söz konusudur. Zira zamanı açıklamak da, onu anlamak ve daha fazla anlamak ile mümkündür. Zamanı anlamının meşruluğu ise onu yeniden şekillendirebilme imkânı vermesinden kaynaklanmaktadır. Her şeyden önce Ricoeur için zaman ne salt ruha ait ne de salt kozmolojiye ait bir kavramdır. Başka bir deyişle zaman ne öznel ne de nesnel. Ricoeur, zamana ilişkin yapılan öznel ve nesnel ayrımını bir antinomi olarak görmektedir.<sup>24</sup> Ricoeur, diyalektik süreci aktif bir hale getirerek zaman ile anlatı arasında organik bir bağ kurmuş ve hermeneutik bir yöntem ile bunları sentezlemeye çalışmıştır. Kısacası Ricoeur için zaman, anlatının ta kendisidir. Ricoeur'ün yenilikçi ve özgün yanı, anlatı kavramı ile birlikte zamana üçüncü bir kategoriden yaklaşıma çalışmasıdır. Anlatı, içinde farklı zaman katmanları barındırdığı için anlatı zamanın, zaman da anlatının ta kendisidir. Bu sonuç, zamanı ruh ya da kozmoloji ile açıklayan görüşlere karşılık anlatının imkânları, nimetleri ve tuzakları<sup>25</sup> ölçüsünde zamanı, zaman ile açıklayan ve daha sonra zamanı zaman üzerine döndüren bir anlayış şeklinde değerlendirilebilir.

Görüldüğü gibi Ricoeur, zamanı anlamayı merkeze yerleştiren bir tutum sergilemektedir. Zamanı yorumlamanın apori ile ilişkisi meselesine kısaca değinmek bizim için faydalı olacaktır. Bu nedenle, zamanı anlamak için zamanın kendine has ürettiği aporilerden başlamak gerekmektedir. Aporiler, problemin analiz edilmesi adına işlevsel bir role sahiptir. Aporiler barındıran zaman kavramı da böylelikle yorumlanmaya daha müsait bir kavramsal kimliğe dönüşmektedir. Denilebilir ki yorumlamanın meşruluğu, gücünü aporiden almaktadır.

*“Dönüştürücü bakış açısının seçimi, zamanın kökenini kozmik hareketle açıklayan Aristotelesçi görüşün polemik içinde reddine bağlıdır. Hafızanın özel ya da kamusal niteliği çevresindeki tartışmamızla ilgili olarak, Augustinus'a göre sahici ve kökensel iç zaman deneyiminin özellikle kamusal zamanla; anma zamanıyla değil de dünyanın zamanıyla zıtlığı dikkat çekicidir.”*<sup>26</sup>

Ricoeur, Zaman ve Anlatı adlı dört ciltlik eserinde Aristoteles ve Augustinus'un zaman ile ilgili görüşlerinden devşirdiği bu sorulara cevap bulmaya çalışmaktadır. Ricoeur'e göre zamanı anlamak için onun insanileşmesi gerekir.

<sup>24</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı*, 2016, 106.

<sup>25</sup>Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*, 125.

<sup>26</sup>Paul Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, çev. Mehmet Emin Özcan (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 120.

“Zaman, bir öyküleme biçimine eklemlendiği ölçüde insana özgü bir zamana dönüşür; anlatı ile zaman varoluşun bir koşulu olduğunda tam anlamına kavuşur.”<sup>27</sup> İnsanileşerek anlaşılan zaman Ricoeur’a göre, iki şekilde anlaşılır: kamusal zaman ve özel zaman. Zamanın insanileşmesi için de öncelikli olarak anlatının anlaşılması gerekmektedir. Bunların birbirine zıt olduklarını, mesela kabaca bir ayırım ile özel zamanın ölümlü, kamusal zamanın ise insanın ölümünden sonra da sürüp gidecek olmasından dolayı ölümsüz olduğunu söylemektedir. Ricoeur, ölümlü zaman olarak ifade edilen zamanı, Heidegger’in “varolmak, ölüme doğru varolmaktır” sözüne dayandırmaktadır. Böylece ölüme doğru varolan insanın zamanı kendisine ait kılmakla mükellef olduğu farklı zamansal bir yapı tezahür etmektedir. Bu da kamusal zamandır. Ricoeur, kamusal alandan fiziksel ya da doğal zamanı değil, “birey öldükten sonra bile süregiden dilin kendisinin zamanı”<sup>28</sup> nı anlamaktadır. Tarihe bakıldığında da, zamanın kendisini bu formda sunmuş olduğu bir gerçektir. Beşeriyet, zamanı anlatılan bir konuma getirerek ona temellük etmeye, onu kendisine katmaya çalışmıştır. Tarih olarak anlatı, tamamen buna yönelik bir okumadır. Anlatı, aynı zamanda kendisini kurmaca dünyasında da karşımıza çıkarmaktadır. Son olarak insana özgü zaman olarak anlatı, belki de anlatının en çetrefil meselelerinden biridir. Böylelikle zamanı anlamak adına girilen her eylem doğal olarak gelip anlatıya dayanmaktadır. Ricoeur’ün zaman problemine bakış açısının özgünlüğü de onun, anlatıyı tabiri caizse zaman sorununa yedirmiş olmasından ileri gelmektedir. Ricoeur için zaman, artık anlatıdır yani anlatılan bir şeydir. Zamanın mahiyeti anlatıdır. Zaman, anlatılmış, dile getirilmiş ve bir söylem biçiminde vücuda gelmektedir. Anlamamız gereken şey, anlatı formunda vücut bulan zamandır. Dolayısıyla Ricoeur için zamanın anlamı, onun anlatı formunda aranmalıdır.

**Mimesis/Taklit/Temsil:** Mimesis kavramı Grekçede taklit ya da temsil anlamlarına gelmektedir. Ricoeur, taklit etme kavramını kullanmak durumunda taklidi yaratıcı bir manada taklit olarak değerlendirdiğini söylemektedir. Burada mimesis Platoncu bir taklit değil daha çok Aristoteles’in yaratıcı taklit anlayışına daha uygundur. Aslında mimesisin en makul karşılığı ‘temsil etme’dir. Gerçekten de Aristoteles için temsil etmek daha çok sanat alanında yaratma anlamı olan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Poetika’ya baktığımızda ister komedyaya ister tragedya

<sup>27</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 108.

<sup>28</sup>Richard Kearney, “Dilin ve Mitin Poetikası”, *Cogito* 56 (Güz 2008), 144.

olsun Aristoteles için bunlar genelde bir taklit olarak görülmektedir. Tragedya, bir eylemin taklididir. Bir eylemin mimetik hali ise mythos/olayörgüsü ile oluşturulmaktadır. Buradan hareketle Ricoeur mimesis kavramını üç farklı anlamda ele almaktadır. Esasında Ricoeur'ün mimesis kavramı, hem her iki filozofun görüşlerinin bir sentezi konumunda hem de Aristoteles'in mimesis görüşünün çok daha detaylı bir versiyonu olduğubu ifade edebiliriz. Ricoeur, özellikle Aristoteles'in Poetika'sından esinlenerek, diyalektiğe dayalı bir mimesis teorisinin temellerini ortaya koymaktadır. Bunlar üçlü mimesis, yani Mimesis I, Mimesis II ve Mimesis III şeklinde adlandırmaktadır.

**Üçlü Mimesis:** Anlatılan zaman, önceden şekillenmiş bir zamandan etkilendiği gibi, içinde zaman ile birlikte şekillenmiş bir zamanı da barındırmaktadır. En önemlisi de anlatılan zaman; zamanı yeniden şekillendiren bir özellik taşımaktadır. Bu durum, bizim için onun anlatı kavramının iyi analiz edilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu da zamanın üç farklı durumda şekillendiğini/biçimlendiğini gösterir. Ricoeur, zamanın bu üç farklı biçimini üçlü mimesis teorisi ile açıklamaktadır.

Ricoeur, zamanın anlatsal özelliğini üçlü mimesis teorisine göre açıklamaktadır. Bir kalkış noktası olan Mimesis I, şu kabule dayanmaktadır: Olayörgüsü şayet bir eylemin taklidi ise bunun bir yeteneğe dayanması gerekir. Bu da eylemi 'genel olarak' saptayabilme yeteneğidir. Taklit etmek, aynı zamanda eyleme eklenilen bir simgesel dolayım sağladığı için, eyleme katılan bu özelliği saptayabilme yeteneğine de sahip olmalıdır. Ve son olarak eyleme eklenilen bu simgesel dolayım aynı zamanda, zamansal özellikler taşımaktadırlar. Dolayısıyla bir eylemi taklit etmek ya da temsil etmek her şeyden önce insan eyleminin yapısı, simgeselliği ve kendi zamansallığı içinde ne olduğunu önceden kavramak demektir.<sup>29</sup>Olayörgüleştirme ve onun vücuda getirdiği yazınsal metin, hem okuyucu hem de yazarda ortak olan bu ön kavrayış üzerine kurulur. Kısacası Mimesis II, gündelik hayatta tecrübe edilen anlatının niteliği ve onun ön-kavrayışı olan Mimesis I üzerine inşa edilmektedir.

Ricoeur burada özellikle Mimesis II'ye ayrı bir önem atfetmektedir. Çünkü Mimesis II, I ve III arasında mekik dokuyarak bir köprü vazifesigörmektedir. Ayrıca Mimesis II, kalkış noktasını varış noktasına taşıyıp aynı şekilde biçimlendirme gücü

<sup>29</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 127.

sayesinde kalkış noktasını varış noktasında döndürebilmektedir.<sup>30</sup> Mimesis II yazın dünyasına ait bir alandır. Olayörgüsünün yapılandırıldığı yerdir. Fenomenolojik anlamda işlemsel karşılığı olan şey, yani yazınsal bir metindir. Fenomenoloji Mimesis II’de sıkışıp kalmakta iken hermeneutik ise bu üçlüde kendine bir varlık sahası bulup Mimesis II ile kendini dolayımına fırsatı elde etmektedir. Buradan hareketle dolayımına, olayörgüleştirme özelliği ile en yetkin işlemci olan Mimesis II’in yol haritası Ricoeur tarafından şöyle ifade edilir:

*“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, dolayımıyla izliyorum.”*<sup>31</sup>

Mimesis II, kendisinden önceki bir zaman ile ama aynı zamanda onu da şekillendiren bir zaman içermektedir. Bunu olayörgüsü aracılığıyla bir metne dönüştürerek gerçekleştirmektedir. Kısacası olayörgüsü, mimemis-mythos arasındaki ilişkisinin fenomenal alanıdır. Bu nedenle ele alacağımız bir diğer kavram olayörgüsüdür.

**Anlatı/ Recit:** Anlatı ve hayat arasındaki dolayımı sağlayabilmek için anlatı alanını, elden geldiğince geniş bir perspektiften ele almak gerekir. Anlatı ve hayat arasındaki boşluğu insan eylemleri doldurur. Anlatının olmadığı bir hayat nasıl ki mümkün değilse; içinde insan eyleminin olmadığı bir hayat da mümkün değildir. İnsan, eylem dünyasına ait deneyimi sayesinde bir kitap gibi ortasından açtığı hayat ile karşılaşır. Hayatın, anlatıdan önce bir gerçekliği ve varlığı yoktur.

Anlatı ile zaman kavramı arasında organik bir bağ kuran Ricoeur’e göre anlatı, ancak bir zaman ile kurulup anlamlı bir hale gelmekte iken; zaman da anlatı ile anlaşılır bir mahiyet kazanmaktadır. Ricoeur felsefesinin merkezi kavramlarından biri olan anlatı, geniş bir anlam alanına sahiptir. Anlatıyı “genel olarak veya yalın bir biçimde bir durum ya da bir takım olayları aktaran öykü”<sup>32</sup>olarak görmek mümkündür fakat Ricoeur için anlatı bununla sınırlı değildir. Bir durumu ya da bir takım olayları bir anlatı formuna sokmak demek onları yan yana getirmekten ibaret değildir. Başka bir deyişle anlatı, söz ya da yazı ile aktarılan salt bir öyküleme aracı değildir. Benzer ya da farklı durumların, aynı şekilde olayların nedenlerinin de bilinmesini

<sup>30</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 109.

<sup>31</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 111.

<sup>32</sup>Cevizci, “Say Büyük Felsefe Sözlüğü (Ciltli) (2 Cilt Takım)”, 57.

gerektirmektedir. Anlatı Ricoeur için en temelde zamanı anlamının ve onu yeniden şekillendirmenin bir enstrümanıdır.

Ricoeur, anlatının felsefe tarihindeki arka planına baktığımızda, bu kavramın izlerini, Aristoteles ve Augustinus'un zaman ile ilgili görüşlerinde bulmaktadır. Farklı çağlarda yaşamış, farklı kültürlere ve farklı anlayışlara sahip olan bu iki filozofu anlatı kavramı aracılığıyla birlikte okumanın mümkün olduğunu iddia etmiştir. İtiraflar'da filozofun şahsi zaman deneyiminin bir anlatıya dönüşmemiş olması, sözelimi zaman ile ilgili önemli sorgulamalardan biri olan bir dizenin ya da şiirin ezberden okunuşunun anlatıya pratikte bu kadar yaklaşmışken bu ne yazık ki bir teoriye dönüşmemiştir. Aynı şekilde Aristoteles, Tragedyalar'da olayörgüsü çözümlemesini fizik alanına ait bir zamandan tamamen bağımsız bir şekilde ele almış olması da filozofun, anlatıyı pratikten ayrı olarak değerlendirdiğini göstermektedir.<sup>33</sup> Böylece zaman ile ilgili farklı görünümeler sunan bu iki yaklaşımın anlatı kavramı ile birleştirilmesi Ricoeur için bir zorunluluk haline gelmiştir.

Ayrıca Ricoeur için anlatıyı önemli kılan bir diğer özellik de anlatsal ifadelerin hep bir zaman içeriyor olması, zamanın ise ancak anlatsal bir formda anlaşılır ve kavranabilir olmasıdır. Çünkü Ricoeur'e göre insan eylemleri ile anlatı arasında anlamlı bir irtibat vardır. Anlatı, zamanı anlaşılır ve anlamlı kılar, onu insana ait bir hale getirir, insanın onu temellük etmesini sağlar, onu yeniden biçimlendirmenin imkanını verir. Çünkü her şey bir anlatı içerisinde vücuda gelmektedir. Ricoeur'e göre felsefi problemlere anlatı çerçevesinden farklı bir bakış açısı geliştirilebilir. Özellikle zamana ilişkin aporiler üreten görüşler, Ricoeur'e göre, bir süre sonra kısır döngüye dönüşmüştür. Halbuki anlatı, içerisinde aporilere de cevap verebilecek özellikler barındırmaktadır. Sonuç olarak anlatı, Ricoeur için varoluşumuzun bir gereği olarak anlatma ihtiyacından doğan insani bir özelliktir.

**Olayörgüsü/Plot:** Anlatı, bir olayörgüsü kurma işidir. Olayörgüsü ise taklit ya da temsile dayanan eylemlerin düzenlenişidir. Eylemin temsili de olayörgüsüdür. Aristoteles için taklidin yaratıcı bir boyutu vardır ve Aristoteles bu taklidin üç farklı biçiminden söz etmektedir: birincisi nesnelere olduğu gibi, ikincisi nesnelere insanların inançlarına göre ve üçüncüsü nesnelere, nasıl olmaları gerekiyorsa öyle betimlenmesi gerektiğini iddia eder.<sup>34</sup> Ricoeur'ün olayörgüleştirme kavramı da temelde

<sup>33</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 108.

<sup>34</sup>Aristoteles, *Poetika* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2001), 76.

Aristoteles'in *Poetika*'sına dayanmaktadır. Olayörgüsü bir eylemin taklidi olduğu için bize belli bir zaman diliminde aralarında neden-sonuç ilişkisi bulunmayan eylemleri dahi bir arada ve bir bütün olarak sunma imkânı vermektedir. Birbirinden kopuk gibi görünen birden çok olayı öyküleştirme işlemi sayesinde, birlikte kavranacak bir hale getirip onlardan yeni bir anlam yaratır. Olayörgüsünün etkisiyle, amaçlar, nedenler, rastlantılar bütün ve eksiksiz bir eylemin zamansal birliği içinde bir araya getirilmiş olur.<sup>35</sup> Böylece eylemlerin kavranabilir oluşu olayörgüsüne bağlanmış olur.

Olayörgüsü, zamanın *Mimesis II* aracılığıyla yapılandırıldığı yerdir. Bu olayörgüleştirme Augustinus'un "distentio animi'sinin" başka bir deyişle Augustinus'taki uyumun uyumsuzluğuna karşı, uyumsuzluğun uyumudur. Aristoteles için öykü denilince anlaşılan şey olayörgüsüdür.<sup>36</sup> Olayörgüsü, nihai olarak zamanın dile taşınmasıdır. Olayörgüsü zamanın, öyküleştirme aracılığıyla birlikte şekillendiği bir zamana işaret eder. Olayörgüsü "zaman ve anlatı arasındaki bağıntı sorununun anahtarıdır."<sup>37</sup>

**Tarih/Histoire:** Grekçe *historia*, Fransızca *histoire*, İngilizce *history* kelimeleri ile ifade edilen tarih, genel anlamda geçmişte olup biten tüm şeyleri bilmek ve anlamaya çalışmaktır.<sup>38</sup> Geçmiş bilmek, geçmişte olanların nedenlerini bilmek ve geçmiş anlamaya çalışmak birbirinden farklı olgulara işaret etmektedir. Ricoeur'e göre tarih, yukarıda verdiğimiz klasik tanımı ile sınırlanması mümkün olmayan bir genişliktedir. Geçmiş farklı bakış açıları, geçmiş farklı şekillerde ele alınmasına neden olmuş ve bunun sonucu olarak tarih ile ilgili farklı görüşlerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Geçmiş, gelenek yoluyla aktarma, olayların belgelenmesi ve araştırma, eleştirel bir tavırla eleştirilmesi ve son olarak betimleyerek yorumlanması meselelerine konu olmuştur.

Ricoeur, tarih kavramı ile ilgili görüşlerini *Zaman ve Anlatı 2* adlı eserinde ortaya koymaktadır. Tarih kavramı, tarih felsefesi ve tarihle ilgili diğer tartışmaların ele alındığı bu eserde Ricoeur'ün amacı tarihin anlatı ile ilişkisini ele alıp tarihin aslında anlatıya dayanması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Ricoeur'ün temel iddiası tarihin anlatı olduğudur. Ortaya koyduğu bu iddia ile tarih felsefesi ile hesaplaşan

<sup>35</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 16.

<sup>36</sup>Aristoteles, *Poetika*, 123.

<sup>37</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 110.

<sup>38</sup>Akarsu, "Felsefe Terimler Sözlüğü", 169.

Ricoeur, tarihi anlatıdan uzak tutmaya çalışan görüş ve yaklaşımları temelde ikiye ayırmaktadır. Annales Okulu ve tarihi doğa bilimler alanına sokmaya çalışan pozitivist görüşler anlatı ile aralarına mesafe koydukları için Ricoeur tarafından eleştirilmiştir. Ricoeur'ün anlatıya dayanan tarih felsefesi, bu eleştiri üzerine inşa edilmektedir. Ricoeur'e göre bir eylem ya da bir olay tarihsel olabilmesi için, söyleme, söylem ise bütünüyle anlatıya dayanmaktadır. Anlatı ile zaman arasındaki ilişkinin teorik alt yapısını Zaman ve Anlatı 1'de ortaya koyan Ricoeur bunu, anlatı ile tarih arasında yapısal bir bağ olduğunu söyleyerek sınamaya tabi tutmaktadır. Anlatı, zamanın bekçisi ve koruyucusu<sup>39</sup> olduğu için aynı zamanda insan eyleminin zamansal deneyimi ile birlikte tarih de anlatı ile meydana gelen bir özelliktedir. Anlatı genel olarak bir olayörgüsü kurma işlemidir. Çünkü “tarihsel olaylar ile olayörgüsünün çerçevelediği olaylardan köklü bir biçimde farklılık göstermez.”<sup>40</sup> Görüldüğü gibi Ricoeur, birbirinden yapısal olarak farklı gibi görünen olayların yapısal olarak özdeş olduğunu iddia etmektedir.

Peki bu tarihi olayörgüleştiren anlatıya dökmemizin nedeni nedir? Başka bir deyişle anlatı olarak tarihin kaynağı nedir? Bu soruların cevabı yine aynı ayrımaya dayanmaktadır. Büyük kozmolojik zaman ile bireyin zamanı birbirinden farklıdır. “Kozmolojik zamanın şimdisi yoktur, insanı yok eden bir zamandır bu. Hâlbuki buna karşılık insana ait zamanın varlığı şimdidedir.”<sup>41</sup> Birinin sınırsızlığı ya da aşkınlığı karşısında diğerkinin sınırlı oluşu bir tezat oluşturmakta ve ‘ölüme doğru varlık olan insanın’ durumunu göstermektedir.

**Hermenutik/herméneutique:** Hermeneutik, felsefede farklı anlamlara gelen bir kavramdır. Hermeneutik kelimesinin kökeni Antik Yunan'da Hermes'ten gelir. Hermes, tanrının buyruğunu insanlara kendi yorumunu katarak aktarmaktadır. Grekçede ‘hermeneia’ kelimesi “bilgece açıklama”, bu kelimenin fiil hali olan ‘hermeneus’ ise “açıklayan” ve “çeviren” olarak geçmektedir.<sup>42</sup> Hermeneutik, hakikatin bir yorum olduğu iddiası ile kimi zaman bir öğreti olarak karşımıza çıkmakta iken kimi zaman da öğretinin felsefi bir yöntemi şeklinde karşımıza çıkar. Doğa bilimlerine karşı olarak yorumlayıcı bilimler, “tarihsel-tinsel bilimlerin yöntem

<sup>39</sup>Rifat, “Daha İyi Anlamak İçin Daha Fazla Açıklamak”, 56.

<sup>40</sup>Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı: İki/ Tarih ve Anlatı*, çev. Mehmet Rifat (Yapı Kredi Yayınları, 2022), 198.

<sup>41</sup>Rifat, “Daha İyi Anlamak İçin Daha Fazla Açıklamak”, 55.

<sup>42</sup>Hans-Georg Gadamer, “Hermeneutik”, *Cogito* 89 (Güz, 2017), 42-43.

öğretisi”dir. Özellikle modern felsefede genel olarak bir metnin, eylemin, sanat eserinin açıklanması, anlaşılması ve yorumlanması olarak görülmektedir. Ayrıca “insanın varoluşuna yönelerek felsefe yoluyla açıklanması ve yorumlanması”<sup>43</sup> yöntemi olarak da bilinir.

Ricoeur, yaşadığı dönem itibariyle hermenütik gelenekten etkilenmiş ve bu onun felsefi problemleri ele alış biçimi haline gelmiştir. Hermeneütik geleneğin birikiminden iyi bir şekilde faydalanmış olan Ricoeur için yorumlama pratiği, bir metin üzerinden gerçekleştirilen bir eylemdir. Bu yorumlama, sadece metin sınırları içerisinde kalmayıp insan hayatı ile ilgili olan sanattan siyasete, etikten dine kadar geniş bir yayılma alanına sahiptir. Böylece yorumlama, içinde bir çok disiplini barındıran bir anlama ve açıklama gayretidir. Ricoeur için hermeneütüğün bir diğer görevi ise Husserl’den etkilenerek benimsediği fenomenolojinin eksikliğini gidermek ve onu ıslah etmektir.<sup>44</sup>

Son olarak Ricoeur, felsefi problemlere metin temelli çözümler üreten bir filozof olduğu için onun hermeneütik tartışmalarda metinden ne anladığına bakmakta fayda vardır. Ricoeur’e göre metin, yazardan çıktıktan sonra artık sadece yazara ait değildir. Aynı şekilde metin, kendisini temellük eden okuyucuya da ait değildir. Bu yönüyle metin, Ricoeur’e göre özerk ve dilsizdir. Metnin dilsiz oluşu ise onun açıklanmaya ve anlaşılmaya muhtaç olduğunu gösterir. Ricoeur’e göre yorumlama, hayatın yazılı ifadelerine uygulanan bir anlamadır.<sup>45</sup> Burada yorumlama terimi, içinde açıklama ve anlamayı da barındırır. Ricoeur, konuşmacının ya da yazarın kastettiği anlamı anlama sürecini, önce tahmin dediği naif bir kavrayış ile başlatır. Yani Ricoeur’e göre biz anlamı, önce tahmin ederiz. Buradaki tahmin, neyin önemli olduğuna dair yargının kendisidir. Açıklama sürecinde ise önermeler ve anlamlar serisini açar ve tahminimizi teyit ederek son kertede anlamı kuşatmış ve böylece tahminden geçerliliğe ulaşmış oluruz. Bu tahmin ve geçerlilik “metne, subjektif ve objektif yaklaşımlar olarak”<sup>46</sup> dairesel bir şekilde birbirleriyle ilişkilendirebilir. Son olarak Ricoeur’de hermeneütüğün yazarın niyeti ve yazıldığı bağlam ile ilişkili olarak özerk bir yapıda olan metnin problemini anlamaktır.

<sup>43</sup>Akarsu, “Felsefe Terimler Sözlüğü”, 201.

<sup>44</sup>Mehmet Büyüktuncay, *Paul Ricoeur ve Hermeneütik Fenomenoloji Kendilik, Başkalık, Edilginlik* (İstanbul: Minör Yayınları, 2020), 36.

<sup>45</sup>Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2007), 96.

<sup>46</sup>Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, 103.

## F. Konu ile İlgili Ulusal ve Uluslararası Tezler/Çalışmalar

Ricoeur ile ilgili, Türkçe kaynaklarda doğrudan Ricoeur üzerine yazılmış ve bir kitap haline gelen özellikle üç önemli çalışma göze çarpmaktadır. Bunlar: Selami Varlık'ın Paul Ricoeur'de Temellük ve Tahayyül, Mehmet Büyüktuncay'ın Paul Ricoeur ve Hermeneutik Fenomenoloji ile Recep Alpyağıl'ın Ricoeur üzerinden yaptığı Türkiye'de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi adlı çalışmalarıdır. Temellük ve Tahayyül adlı eser, Ricoeur'ün anlama ve açıklama arasında bir arabulucu olarak tanımladığı “mesafeli konum alma” söylemine paralel olarak temellük kavramını, bireyin kendisine yabancı olduğu şeyleri kendisine ait kıldığı, kendisine yaklaştırdığı aidiyetler olarak görmekte iken, tahayyül kavramını ise bireyin kendisinden uzaklaştırdığı, değişimin aracı olarak görmeyi sunar. Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi, ülkemizde kendi kültür dünyamıza göre şekillendirilebilecek özgün bir din felsefesinin olanaklarını ele almaktadır. Ricoeur'ün özellikle din felsefesi açısından değerlendirildiği bu eser, Ricoeur üzerinden yeni bir din felsefesi anlayışının ortaya konulabileceği iddiasını taşımaktadır. Paul Ricoeur ve Hermeneutik Fenomenoloji adlı eser ise Ricoeur'ün ‘Başkası Olarak Kendisi’ adlı eserini ‘kendilik’ ‘başkalık’ ‘edilginlik’ kavramları aracılığıyla etik bağlamında yapılan bir okumadır.

Ayrıca Cogito'nun 56. Paul Ricoeur Özel sayısı Türkiye'de Ricoeur üzerine çalışma yapacaklar için bir başucu kaynak niteliğindedir. Yasin Aktay, Erol Göka ve Abdullah Topçuoğlu'nun ortak çalışması olan Önce Söz Vardı<sup>47</sup> adlı eserde Ricoeur', hermeneutikçi kimliği ile ele alınmış ve “Ricoeur'ün Fenomenolojik Yorumlaması” adlı bölüm ile Ricoeur felsefesi adına önemli tespitler yapılmıştır.

Bunların yanı sıra farklı dergiler ve platformlarda Ricoeur üzerine yazılmış birçok lisansüstü tez karşımıza çıkmaktadır. 1998 yılında Ahmet Selim Tümkaya'nın “Ricoeur Felsefesi ve Psikanaliz” adlı yüksek lisans tezi, Ricoeur'ün psikanaliz ile kurmuş olduğu dirsek temasını hermeneutik açıdan ele almakta ve psikanaliz bilginin felsefi bir söylem açısından önemine değinmektedir. 2013 yılında Onur Şahin'in “Paul Ricoeur'de Dil ve Hermeneutik adlı yüksek lisans tezi, dil ve hermeneutik kavramlarının tarihsel arkaplanlarını ayrı ayrı ortaya koyarak, bu kavramları son kertede Ricoeur açısından ele almaktadır. Bu çalışma, Ricoeur'ün dil ve hermeneutik

<sup>47</sup> Erol Göka - Abdullah Topçuoğlu, *Önce Söz Vardı* (Ankara: Vadi Yayınları, 1995).

kavramları bağlamında beşeri bilimlere yaklaşımını ele almaktadır. 2015 yılında Mehmet Büyüktuncay'ın "Paul Ricoeur'ün Anlatısal Etik Düşüncesinde Edilginlik ve Başkası Üzerine Bir İnceleme,"2015 yılında Şilan Ceren Ceylan'ın "Paul Ricoeur'un Hermeneutik Kuramında Metaforun İşlevi" adlı yüksek lisans tezi, Ricoeur'ün metafor kavramının hermeneutikte yeri ve önemi üzerine bir çalışmadır.2018 yılında Selin Kaya'nın "Paul Ricoeur'de Geleneğin Dini düşüncenin Teşekkülündeki Rolü" adlı yüksek lisans tezi, Ricoeur'ün din ve gelenek kavramları üzerinden dinin; geleneğin hermeneutiğinden ve hermeneutik gelenekten büyük ölçüde etkilendiği ve belli oranda ona göre şekillendiği iddia edilmektedir.Konumuzla bağlantılı olarak, 2019 yılında Hasan Bayam'ın "Marcel Proust'un 'Geçmiş Zamanın Peşinde' Adlı Yapıtının Paul Ricoeur'ün Zaman Kavramı Bağlamında İncelenmesi" adlı yüksek lisans çalışması, Ricoeur'ün kurmaca anlatıda zamanın nasıl biçimlendiğine dair Ricoeur'ün kendi verdiği örnek üzerinden bir araştırmadır. Fakat bu çalışma, Ricoeur'ün yalnızca kurmaca anlatıda zaman görüşünü merkeze alan bir çalışmadır. 2019 yılında Hazarcan İdil Tufantoz'un, "Paul Ricoeur'de Sembol ve Metin Hermeneutiği" adlı yüksek lisans çalışması, 2020 yılında Osman Özbey'in "Din Felsefesinde Yorumcu Yaklaşımlar: Paul Ricoeur Üzerine Bir Araştırma" adlı yüksek lisans tezi, 2021 yılında Arzu Hasançebi'nin "Paul Ricoeur'de Dil, Etik ve Politika" adlı yüksek lisans çalışması, 2022 yılında Özge Açıık'ın "Paul Ricoeur'de Bellek, Kendilik ve Başkalık İlişkisi" adlı yüksek lisans çalışması, konumuz açısından önemli çalışmalardır.

2008 yılında Fiona Tomkinson'un "Ricoeur'ün Metaforik Gönderme Kuramında Metaforun Fenomenolojik Bir Ontolojisine Doğru" adlı doktora tezi, Ricoeur'ünmetafor kavramını özgün bir şekilde ele alarak Ricoeur'e bir eleştiri yöneltmektedir. Bu tez, Ricoeur'ün metafor eleştirisi üzerinden yeni bir ontolojinin imkanı sorgularken aynı zamanda özgün bir metafor kuramı geliştirmektedir. 2011 yılında Sengün Meltem Acar'ın "Paul Ricoeur'de Kendiliğe İlişkin Bir Sorgulama Olarak Anlatısal Kimlik Sorunu" adlı doktora tezi, Ricoeur'ün "kendi" kavramını hermeneutik bir açıdan ele almaktadır. Çalışma, Ricoeur'ün bu kavramını "kendi kimdir" şeklinde bir soru üzerinden etik ile bağlantılı olarak felsefi bir mesele haline getirir ve soruya "anlatı" kavramı üzerinden cevap bulmaya çalışır. Bu cevap "anlatan kim" sorusuna evrilerek "anlatısal kimlik"sorununa dönüşür. 2016 yılında Duygu Onay Çöker'in "Paul Ricoeur Felsefesinin Habercilik Pratikleri Bağlamında Etik Olanakları"adlı doktora tezi, Ricoeur etiğinin, gazetecilik etiğinin problemlerine

çözüm bulma olanaklarını ele almaktadır. Yine 2020 yılında Cansu Akoğlan'ın “Daniel Dennett ve Paul Ricoeur'de Özgür İrade Problemi” adlı doktora çalışması, 2023 yılında Demet Konur Şen'in “Heidegger, Gadamer ve Ricoeur Hermeneutiğinde Metafor” adlı doktora çalışması, yine 2023 yılında Ezgi Yüksel Yılmaz'ın “Paul Ricoeur'ün Zaman ve Anlatı İncelemesindeki Kavramların Sanat Ürünü Oluşturma Pratiği Açısından Uygulanabilirliğinin Araştırılması” adlı sanatta yeterlilik çalışması başvurulacak kaynaklar arasındadır.

Özellikle konumuz ile ilgili olduğunu düşündüğümüz diğer çalışmalara baktığımızda ise Ulaş Bilge'nin “Paul Ricoeur'ün Hermeneutik Projesi”<sup>48</sup>, Zeynep İrem Özata'yın “Ricoeur'ün Zaman Felsefesi Bağlamında Yaşama Sanatı Olarak Anlatı ve Bir Örnek: Mrs. Dalloway”<sup>49</sup> adlı çalışması, 2019 yılında Esra Akaş'ın “Fotoğrafta Zaman ve Anlatı, Paul Ricoeur'ün Üçlü Mimesis'i Odağında Nan Goldin ve Jeff Wall Örnekleri” adlı yüksek lisans çalışması, Mustafa Temizsu'nun “Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis”<sup>50</sup> adlı çalışması, Didem Delice'nin, “Annales Okulu ve Ricoeur'un "Anlatı" Bağlamında Annales Okulu Eleştirisi”<sup>51</sup> adlı çalışması, Serpil Durğun'un “Paul Ricoeur: Anlatı Olarak Tarih”<sup>52</sup> adlı çalışması, Ayça Demir'in “Ricoeur ve Gadamer”<sup>53</sup> adlı çalışması, Mehmet Büyüktuncay'ın “Otobiyografi ve Paul Ricoeur: Tarihsel Anlatıda Zamanın Biçimlendirilmesi”<sup>54</sup> adlı çalışması bizim için ayrı bir önem arz etmektedir.

<sup>48</sup> Ulaş Bilge, “Paul Ricoeur'ün Hermeneutik Felsefesi”, *Dört Öğe Dergisi* 17 (2020), 25-36.

<sup>49</sup> Zeynep İrem Özata, “Ricoeur'ün Zaman Felsefesi Bağlamında Yaşama Sanatı Olarak Anlatı ve Bir Örnek: Mrs. Dalloway”, *Düşünme Dergisi* 11 (2017)

<sup>50</sup> Mustafa Temizsu, “Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü- Üçlü Mimesis”, *Söylem Dergisi* 1/2 (2016)

<sup>51</sup> Didem Delice, “Annales Okulu ve Ricoeur'ün ‘Anlatı’ Bağlamında Annales Okulu Eleştirisi”, *History Studies, International Journal of History* 3/2 (2011), 101-124.

<sup>52</sup> Serpil Durğun, “Anlatı Olarak Tarih”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 7/1 (2017), 165-204

<sup>53</sup> Ayça Demir, “Ricoeur ve Gadamer”, *Sosyoloji Dergisi* 8/9 (2001)

<sup>54</sup> Mehmet Büyüktuncay, “Otobiyografi ve Paul Ricoeur: Tarihsel Anlatıda Zamanın Biçimlendirilmesi”, *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2014)

## I. BÖLÜM

### ZAMAN KAVRAMININ TARİHSEL ARKA PLANI

#### 1.1. Antik Yunan'da Zaman Kavramı

Zaman kavramı, Antik Yunan filozoflarının zihnini kurcalamış önemli bir kavramdır. Antik Yunan'da zaman/kronos<sup>55</sup> henüz bir değişim ya da ölçülebilen, sayılabilen, parçalanabilen bir şey olarak görülmeden önce ete kemiğe bürünmüş ve kişileştirilmiş olarak mitolojilerde ve tragedyalarda işlendiği<sup>56</sup> görülmektedir. Kronos'un doğuş hikayesi Hesiodos'un Teogoni'sinde anlatılır ve bu hikaye Timaios'ta da geçer. "Uranos ile Gaia'nın son oğulları Kronos, Titanlar soyundandır ve babası Uranos'u erkeklikten yoksun etmekle birinci kuşak tanrıların egemenliğine son verip ikinci kuşağı başa geçirmiştir."<sup>57</sup> Zeus'un babası olarak da görülen Kronos, böylece Zeus'un da üstünde bir tanrıdır. Bu durumda, Antik Yunan'da Kronos tanrısından hareketle, zamanın mutlak bir mahiyette görüldüğü söylenebilir. Kronos'un İslam felsefesindeki karşılığına baktığımızda, Allah'ın bir sıfatı olan "dehr" olarak görülmektedir. Ayrıca "farklı uzunluktaki süreler için ân/şimdiki zaman, asır, emed/belirli veya sonlu süre, dehr/kesintisiz, sonsuz zaman gibi kelimeler kullanılır."<sup>58</sup> Mevsimlerin dönüşü, zamanın akışını düzenleyen tanrısal güç Kronos'tur. Bu da "zaman dilimi" anlamına gelen krhonos ile aynı olarak görülmüştür. Rivayete

<sup>55</sup>Kronos adı zaman anlamına gelen "khronos" sözcüğüyle birlikte anılır fakat aslında hiçbir ilişkisi yoktur. Sonraki efsanelerde bu iki kavram birlikte anılmıştır. Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü* (Remzi Kitabevi, 2019), 182.

<sup>56</sup>Francis E. Peters (İstanbul: Paradigma Yayınları, 31 Aralık 2004), "Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü". 188.

<sup>57</sup>Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 182.

<sup>58</sup>İlhan Kutluer, "Zaman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Mayıs 2024).

göre “Kronos, kendi çocuklarını yutar; zaman da zaman dilimlerini yutar ve yılların geçmesiyle bir türlü doymak bilmezmiş.”<sup>59</sup>

Şüphesiz ki çağdaş felsefenin de yörüngesinde olan bu kavram; mitolojilerde, tragedyalarda doğrudan ya da dolaylı olarak işlenmesi çağdaş zamanlara göre daha az felsefi değildir. Arkaik zamanlarda kişileştirilen ve buna bağlı olarak fail olduğu düşünülen zaman anlayışının içinde bolca telmihler, benzetmeler, mitler ve metaforlar bulunmaktadır. Örneğin, Herakleitos’un zamanı “oyun oynayan bir çocuğa benzetmesi”<sup>60</sup>Thales’in ona her şeyi ortaya çıkaran “en bilge şey”<sup>61</sup> demesi, yine aynı şekilde Pindaros’un “zamanın her şeyin babası olduğunu” söylemesi günümüzde de devam eden bir düşünme şeklidir.<sup>62</sup> Burada önemli olan içinde benzetmelerin olduğu bu tür ifadelerin hangi kısımlarının felsefi bir malzeme mahiyetinde olduğunu ayıklamaktır. Fakat zamanın mitolojilerden ayıklanması meselesi ve analizi başka bir araştırma konusudur.

Özellikle adına presokratikler dediğimiz arkeci filozoflar, zamanı sadece mitler ve inançlar ile açıklayan görüşleri yeterli bulmamış, zamanı akıl ile kavramaya çalışmışlardır. Onlar için zaman “bir problem olarak”<sup>63</sup> görülmemiş olsa da zamanın kozmoloji ile ilişkisine karşı hep ilgili olmuşlardır. Antik Yunan’da birbirinden farklı kozmoloji tasarımlarına genel olarak baktığımızda ister mitlerde ister felsefede olsun kozmolojilerin bir yaratım olmadığı, yoktan var edilmiş bir evren tasavvuruna yabancı oldukları görülmektedir. Antik Yunan kozmoloji anlayışlarını yaratıcı ve evrimci olduğunu iddia eden Guthrie’ye göre evrenin maddi tözlerden oluştuğunu, örneğin havanın Tanrılar tarafından yaratılmadığını, tersine Tanrıların havadan kaynaklandığını bu nedenle teogoni yazarlarının evrenin oluşumunda hiçbir vakit bir tasarım/tekhne kavramına başvurmadıklarını söylemektedir.<sup>64</sup> Çünkü yaratıcı ve evrimci kozmolojilerde buna ihtiyaç da yoktur. Çünkü nihayetinde kozmoloji, doğa ya da evreni belli bir sistem ile açıklama gayretidir. Doğa ise zaten physis yani ruhu olan, canlı, nefes alabilen, içinde değişimleri başlatan ve dünyanın kendisinden meydana

<sup>59</sup>Cicero, *Tanrıların Doğası*, çev. Çiğdem Menzilioğlu (Kabalcı Yayınları, 2012), 227.

<sup>60</sup>İhsan Oktay Anar, *Antik Yunan Felsefesinde Zaman Kavramı* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), blm. Önsöz.

<sup>61</sup>Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 25.

<sup>62</sup>Anar, *Antik Yunan Felsefesinde Zaman Kavramı*, 5.

<sup>63</sup>Anar, *Antik Yunan Felsefesinde Zaman Kavramı*. Ösöz.

<sup>64</sup>W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi I. Cilt Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. Ergün Akça (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2021), 154.

geldiği maddi bir töz olarak görülmektedir.<sup>65</sup> Farklı kozmoloji tanımları ve çeşitleri olsa da biz, kozmoloji<sup>66</sup> derken genel olarak fiziki evrenin yapısını, kaynağını, özelliklerini ve gelişimini, bilimsel yöntemi kullanarak evreni yöneten genel yasaları deney ve gözlem ile açıklamaya çalışan bir disiplin olarak tanımlayacağız. Zaman düşüncesi de işte bu türden bir kozmolojinin doğal uzantısı olacaktır. Arkaik dönemlerin zaman anlayışı, bizi doğal olarak bir kozmoloji tasarımına götürmektedir. Gerçekten de zaman ve mekan tasarım Antik Yunan’da birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak değerlendirilmiştir. Başka bir deyişle her türden hareketin özellikle kozmolojik hareketin zaman ile özdeş olduğu anlayışı bu dönemlerin hâkim düşüncelerinden biridir. Bu özellik, presokratiklerde de görülmektedir. Nitekim “Sokrates öncesi dönemde yaşayan herhangi bir filozof zaman ile hareketi özdeşleştirmektedir.”<sup>67</sup> Ayrıca Presokratikler zamanı, kozmolojinin düzenli ve belirli olan hareketlerinden yola çıkarak açıklamaya çalışmaktadırlar. Belirsiz olabilecek süreyi belirgin kılabilen olan gök cisimlerinin düzenli hareketleridir. Sürenin en temel belirlenmiş biçimleri olan gün, ay ve mevsimlerin düzenli olarak tekrarı neticesinde Antik Yunan zaman anlayışının döngüsel ve ölçülebilir olana daha yakın olduğu görülmektedir.

Burada özellikle Antik Yunan düşüncesinde zaman ile ilgili kavramlar hakkında birtakım bilgileri paylaşmakta fayda vardır. İlk ele alacağımız kavram khronos’tur. Grekçede khronos, daha çok nicelik olarak ölçülebilen süre anlamına gelmekte iken kairos ise zamanın daha çok niteliksel yönünü vurgulamak için kullanılan bir sözcüktür. Ne zaman, hangi vakit sorusuyla ilgili olan karios’u içerdiği anlam itibarıyla ‘uygun vakit’ olarak değerlendirebiliriz. Bu iki kavramdan farklı olarak aion ise daha çok ‘dönem’, ‘devir’, ‘çağ’ ya da ‘ömür’ anlamında kullanılmaktadır. Aion, ezelden ebede uzanana süre ya da iç içe geçen süreler halkasını çağrıştırmaktadır. Aion’un ezelden ebede uzanması Antik Yunan düşüncesi açısından ayırt edici bir konumdadır. Zira zaman kavramı genel olarak Antik Yunan düşüncesinde ex nihilo<sup>68</sup> değil, yani yoktan yaratılmadığı için ezeli ve ebedi olarak görülmüştür.

<sup>65</sup>Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi 1. Cilt Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, 155.

<sup>66</sup> Kozmoloji kavramını tezimizin bundan sonraki bölümlerinde zamanı genel anlamda evren, doğa ve onların hareketleri ile açıklayan görüşlerin ortak anlayışlarını nitelemek adına kullanılacaktır.

<sup>67</sup>Anar, *Antik Yunan Felsefesinde Zaman Kavramı*. 3.

<sup>68</sup> Yaratım, yoktan var etmek anlamında kullanılan latince sözcüktür.

Antik Yunan için zaman kavramı, içinde mekân<sup>69</sup> kavramını da akılda tutmamız gereken bir yapı arz etmektedir. Özellikle zamanın düzenli, ölçülebilir ve mekâna yapışık özellikleri, bir gelenek olarak Aristoteles'te topyekûn görmek mümkündür. Aristoteles, zamanı kozmoloji ile açıklayan ve belki de bunu belli bir felsefi sistem ile açıklayan ilk filozoftur. Başka bir deyişle felsefe tarihinde zamanı bir felsefi mesele ve kategori olarak ele alıp onun üzerine derinlemesine düşünen ilk filozof Aristoteles'tir. Felsefe tarihinde kimi zaman birlikte ele alınan, iç içe geçen, kimi zaman ayrı ayrı ele alınan, kimi zaman birbirine bağlı ve biri olmazsa diğeri olmayacak olan, kimi zaman birbirine koşut, kimi zaman birbirine zıt olarak ele alınan kavramlar olmuştur. Zaman ve mekan kavramları da onlardan biridir. Zamanı kozmolojik olarak açıklamak, zamanı mekâna hapsedmektir. Fakat zamanı mekandan bağımsız olarak değerlendirmek beraberinde birtakım problemler getirmektedir. Zaman tek başına kavranabilir mi, mekandan bağımsız bir zamanın algılanması mümkün mü, mekan denilen kavram aslında zaman denilen şey midir? Zamanın mekâna hapsedilmiş olması Antik Yunan düşüncesinin tipik bir özelliği olsa da esasında zaman tartışmaları ve zaman ile ilgili felsefeler açısından son derece verimlidir. Antik Yunan için, zamanın, gök küre ile birlikte var olduğunu düşünmek, zamanı mekan ile özdeş görmektir. Başka bir deyişle “geleneksel zaman teorilerini zamanın mekâna koşut olarak ele alınması ve böylece onun uzamsallaştırılması”<sup>70</sup> olarak değerlendirebiliriz. Modern düşünce ve bilimsel gelişmelerle birlikte düşünce tarihinde zaman ve mekân kavramlarına bakış açısı değişmiş ve bu iki kavram birbirinden tamamen koparılacak noktaya gelmiştir. Zaman ve mekan kavramları doğal olarak bir kozmoloji tasarımı vadetmektedir. Filozofların zaman ve mekana bakışları arasındaki farklılıklar onların aynı zamanda farklı kozmoloji anlayışları geliştirmelerine neden olmuştur. Bu anlamda özellikle kimi filozofların zaman kavramının daha iyi anlaşılması için filozofun mekan düşüncesine de başvurulmaktadır. Bu açıdan bakıldığında felsefe tarihini zaman ve mekan kavramları üzerinden okumak mümkündür. Bir kavramın sınırları ne kadar genişlerse kendine içkin problemler de o nispette genişler. Nitekim mekan kavramı felsefede ontolojiden epistemolojiye siyasetten estetiğe kadar yayılan bir genişliğe sahiptir.

<sup>69</sup> Khora: yer/topos, arazi, mekan, uzam, uzay anlamlarına gelen bu kavram bütün var olanları içine alan sonsuz genişlik, her şeyin içinde bulunduğu büyük kap.

<sup>70</sup>Joan Stambaugh, "Giriş", çev. Deniz Kanıt, Zaman ve Varlık (Ankara: A Kitap, 2001).10.

Bunun doğal bir neticesi olarak zaman kavramı da bilim, felsefe, din, sanat ve siyasette farklı şekil ve bağlamlarda karşımıza çıkmaktadır.

Presokratikler, evrenin arkhesi problemiyle ilgilenmişlerdir. Bu dönem, düşünce tarihinde fiziğin ayak seslerinin bir kitle halinde ilk defa duyulduğu dönemdir. Fiziğe verdiği ayrı bir önemle Aristoteles'in bu alanda iddia ettiği kimi tezler, Newton fiziği ve sonrakiler tarafından yanlışlanmış olsa da felsefi değerinden hiçbir şey kaybetmemiştir. Fizik, onun felsefi sisteminin temelini oluşturmaktadır. Çünkü diğer kavramlar bu fizik sistemine göre açıklanıp anlaşılabilirlik kazanmaktadır. Bu sebeple bir olgu ancak nedenleri araştırıldığında anlaşılabilir olacağından dolayı Aristoteles'e göre bir şeyi bilmek demek o şeyin nedenlerini tanımak demektir.<sup>71</sup> Kuşkusuz, nedenlerin bilgisini bize verecek olan yegâne alan fiziktir/doğadır. Bu nedenle, Aristoteles için, doğa ile ilgili olarak nedenlerin araştırılması her şeyden önemlidir. En önemsiz olguları bile açıklamaya çalışan Aristoteles, bu yüzden doğa ile ilgili notların toplandığı çok sayıda eser vermiştir.<sup>72</sup> Değişimi, oluşu, hareketi, varlığı anlamadan zamanı anlamak, zamanı anlamadan değişimi, mekânı, oluşu anlamak mümkün değildir. "Fizik ya da doğa felsefesinin onun sisteminde bu kadar yer tutması fiziğin temel kavramlarından biri olan hareket-kuvvet, itme-çekme vb. gibi kavramların zaman kavramıyla ilgili olması Aristoteles'in bu kavramı yakından incelemesine sebep olmuştur. Çünkü "fiziğin en önemli kavramlarından biri zaman, diğeri mekândır."<sup>73</sup> Aristoteles'ten önce zamanın sayılabilen, ölçülebilen, parçalanabilen bir hüviyet kazanması Pythagoras ile başlamıştır.<sup>74</sup> Böylece zamanın düzenli olarak sayılabilen bir kimliğe kavuşması yerleşik bir anlayış haline gelmiştir. Platon ve Aristoteles de bu geleneği devam ettirmiştir.

### 1.1.1. Pythagoras'ta Zaman Kavramı

Zaman konusunda Platon ve Aristoteles'i etkilemiş olan Pythagoras'ın sayı ile ilgili görüşleri bizim için önemlidir. Pythagoras ve Pythagorasçılığı bir arkhe felsefesi olarak görmek mümkündür. Pythagoras için de arkhe sayıdır. Arkhe

<sup>71</sup>Afşar Timuçin, *Aristoteles Felsefesi* (İstanbul: Kavram Yayınları, 1976), 103.

<sup>72</sup>Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 222.

<sup>73</sup>Arslan Topakkaya, "Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2012), 224.

<sup>74</sup>Peters, "Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü", 189.

anlayışlarına genel olarak baktığımızda bunun zaman ve evren ile ilişkili olduğu görülmektedir. Örneğin Anaksimandros'un arkhe olarak gördüğü aperion kavramı nicelik olarak sınırsız, nitelik olarak sonsuz anlamında kullanılmıştır. Aperion denildiğinde burada zamanın sınırsızlığı da kastedilmektedir. Antik Yunan dünyasına baktığımızda zamanın bir başlangıcının olmadığı göze çarpmaktadır. "Yoktan hiçbir şey var olamaz" anlayışı, kosmos<sup>75</sup> olmadan önce hiçlik değil; bir kaos olduğu fikrine dayanmaktadır. Kosmos ile birlikte düzenlenmiş ve belirlenmiş olan zaman, kaosun hüküm sürdüğü evrende de varlığını düzensiz ve belirsiz olarak sürdürmüştür. Bu anlamda zaman ve mekân ezeli ve ebedidir. Çünkü başlangıcı ve sonu olan bir şey aperion olamaz. Aperion hem zaman hem de mekan için temel bir yaklaşımla sonsuz ve sınırsızdır. Benzer bir durum Pythagoras için de geçerlidir. "Evren tektir ve zamanı nefesi ve boşluğu sınırsız olandan içine çeker."<sup>76</sup> ifadesi Pythagoras felsefesini genel hatlarıyla yansıtmaya açısından işlevseldir. Çünkü Pythagoras, aperion kavramının karşısına peras/sınırlı olan kavramını eklemektedir.<sup>77</sup>Pythagoras için evrenin kurucu ilkeleri karşıtlıklardır. Pythagorasçı düşünce dünyasında karşıtlıklar önemli bir yer tutmaktadır. Sözü ettiği karşıtlıklara baktığımızda tek ile çift, bir ile çok, sağ ile sol, dişi ile erkek, duran ve kıvıldağan, doğru ile eğri, ışık ile karanlık, iyi ile kötü, kare ile çember, rasyonel ve irrasyonel gibi... Sınırsız ve sınırlı ise en temel karşıtlıktır. Sınırsız, sınırlayan sayıdır. Bu nedenle Pythagoras'a göre evrenin arkhesi sayıdır. Sayı tüm varlıkların özü ve ilkesidir. Evren sonsuzluktan beslenen sayılar ve uyumdan oluşan kosmosdur. Sayılar zihnin formel olarak doğrudan kavradığı bir şey değil gizemli bir yönü bulunan bağımsız bir gerçekliğe sahiptir. Her ne kadar Aristoteles, Pythagorasçılar adına sayının, nesnelere maddi nedeni mi yoksa formel nedeni mi olduğunu sormuş olsa da Pythagoras için böyle bıçak sırtı bir ayırım söz konusu değildir.<sup>78</sup>Çünkü onlar sayı ile sadece "sevgi, adalet, evlilik gibi soyut kavramları değil; hava, toprak, su gibi somut şeyleri de sayılarla bir tutmuşlardır."<sup>79</sup> Var olan her şey sayıların bir yansıması ve taklididir.<sup>80</sup> Her şey sayıların değişim ve dönüşümünden ibarettir. Her şeyin kökünde sayı vardır. Bu sayı yalnızca nesnelere özünde değil ahlak, estetik, sanat ve siyasette de görülmektedir. Örneğin Pythagoras'ın armonide

<sup>75</sup> Kaosun karşıtı olarak kosmos, Grekçede süslendirilmiş olan, birbiriyle uyumlu ve düzenli hale getirilen her şeyin oluşturduğu bütünlüklü yapı.

<sup>76</sup>Orhan Hançerlioğlu (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1970), "Felsefe Sözlüğü", 222.

<sup>77</sup>Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi 1.Cilt Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, 254.

<sup>78</sup>Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi 1.Cilt Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, 122.

<sup>79</sup>Anar, *Antik Yunan Felsefesinde Zaman Kavramı*, 59.

<sup>80</sup>Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi 1.Cilt Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, 230.

kullanılan tellerin uzunluğu ve kısalığına göre seslerin değiştiğini tespit etmiş olması günümüzde de geçerliliğini sürdüren çok büyük bir argümandır. Pythagoras bu argüman ile bize nitelik ve niceliğin özdeş olduğunu, nitel olanın esasında niceliğe dayandığını göstermektedir. Ayrıca Pythagoras için sayıların şekil olarak taşıdıkları anlamların haricinde öz olarak taşıdıkları anlamlar da mevcuttur. Böylece sayıların metafizik ile bağlantısı Pythagorasçılık için muhakkaktır.

Burada özellikle dekad/on olma kavramından söz etmeliyiz. Pythagoras için sayıların ontolojik bir karşılığı ya da izdüşümü olduğu belirtmiştik. Sayıları ontolojik olarak temellendirme amacıyla dekad kavramına başvurulmuştur. Çünkü dekad/on olma, bütün sayıların temeli olarak görülmüştür. Dekad, sonuncu, eksiksiz ve mükemmele<sup>81</sup> layık olan sayıdır. Diğer bütün sayılar ve sayıların meydana getirdiği varlıklar dekad içerisinde meydana gelirler. Dekad/on olma'nın gücü her şeyi tamamlayan her şeyi işleyen, tanrı, evren ve insan hayatının belirleyicisidir.<sup>82</sup> Nitekim bir sayısı noktadır, her şeyin başı birliktir, birlikten sonsuz ikilik çıkar,<sup>83</sup> nokta, çizgi olmamasına rağmen çizginin başlangıcı, boyut olmamasına rağmen boyutun başlangıcıdır.<sup>84</sup> İki sayısı bu noktalar arasındaki çizgi, üç noktayı birleştiren çizgi, bir üçgen oluşturur. Üçgen ise en temelde bir düzlem ve hacmi meydana getirir. Dört sayısı bir karedir. Kare ise biçimsel anlamda eşit çizgilerden meydana geldiği için özü itibariyle de adaleti simgelemektedir. Dekad işte bu dört sayısının toplamından oluşmaktadır. Beş sayısı evliliği temsil etmektedir. Ayrıca kozmosu vücuda getiren parçaların her biridir: ateş, hava, toprak, su ve kürenin ruhu olan harmonia.<sup>85</sup> Benzer anlayışla diğer sayılar ve aralarındaki harmonik oran, orantı diğer şeyleri meydana getirir. Zaman da bu kavramlardan biridir. Zira dekad/on olma kavramı evrendeki her şey ile ilişkili olan merkezi bir kavram olduğu için onun zaman ile de bağlantılı olduğu söylenebilir. Bu sebeple dekad/on olma ile Aion kavramı arasında makul bir ilişki kurmak mümkündür. Daha önce aion kavramı “ömür, çağ, kader” anlamlarına gelmesi bakımından kronos'a karşıt olduğunu ifade etmiştik. Nitekim aion kavramı ezeli ve ebedi bir anlam taşımasına karşın kronos ise daha çok gök cisimlerinin hareketi ile ilgili bir zamana işaret etmektedir. Pythagorasçılar'ın aion kavramı ile kastettikleri şey

<sup>81</sup>Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi 1.Cilt Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, 268.

<sup>82</sup>Walther Kranz, *Antik Felsefe* (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994), 130.

<sup>83</sup>Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 389.

<sup>84</sup>Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi 1.Cilt Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, 269.

<sup>85</sup>Kranz, *Antik Felsefe*, 131.

evrenin ömrü, evrenin kaderi diyebileceğimiz bir yakıştırmaya daha uygundur.<sup>86</sup> Evren, yaratılmış en mükemmel küredir. Şekil ve doğası itibariyle sonsuz bir döngü içerisindedir. Evrenin kaderi de onun döngüsel olmasıdır. Bu durumda zaman doğası gereği döngüsel bir mahiyettedir.

Sayılar sınırsız ve aşkın olandan beslenerek varlığı bilinir ve görünür kılar. Bu sebeple Pythagorasçılar, matematikçileri tek tek nesnelerin yaratılışı üzerine yetkin düşünen kişiler olarak görmüşlerdir. Çünkü, onlara göre tüm nesnelerin yaratılışı matematikselidir. Evrenin bütünsel bilgisine sahip olan ve insan bilgisinin tümünü kuşatan matematik; kardeş ilimler olarak görülen musikide, geometride, aritmetikte kendisini göstermektedir. Bu ilimler sayıların harmonia'sına dayanmaktadır. Harmonia ise kozmosun ruhudur.<sup>87</sup>Bütün evren sayının ilkelerine ve bunlar arasındaki harmonia'ya dayanır. Harmonia, evrende birbirinden tamamen farklı gibi görünen nesnelerin çokluğu ile bu çokluktaki birliğe dayanmaktadır. Pythagoras için sayı hem öz hem de biçim itibariyle nesnelerin özünde bulunan ilkedir.

Sayı, varlığın bilinmesi ve görünür kılınması için bir araç değil sınırsızdan beslenen varlığın bizatihi kendisidir. Pythagoras için sınırsız hem zaman hem de mekân için geçerlidir. Sınırsıza sayı yüklenerek hem madde hem de zaman haline dönüştürülür. Kosmos, sınırsızlardan ve sınırlandırıcılardan kurulmuştur.<sup>88</sup> Sınırsız ancak sınırlayarak bilebiliriz. Bilmenin imkânını bize veren sayıdır, hatta doğruluğun dayanağı da odur. Sınırsız sayı ile sınırlandırıldığında, “o artık sayı ya da sayısız olan bir figür olacak, dolayısıyla belirlendiği için bilinebilir olacaktır.”<sup>89</sup> Her şey sınırsız olsaydı, hiçbir şey tanınmaz ve bilinmez olurdu.<sup>90</sup> Sınırlama işlemi sayı ile mümkündür ve bunun zamandaki tezahürü ile mekândaki tezahürü farklıdır. Zamandaki karşılığı gökcisimlerinin ve onların düzenli, yinelenen ve uyumlu devinimlerinin yaratılmasıyla zamanın ölçülmesi ölçülmesi ve zamanın salt ardaşıklıktan kurtulması<sup>91</sup> ile Pythagoras, güçlü bir kozmolojik tasarım ortaya koymuştur. Eksik ve anlaşılmaz kimi yönleri olsa da bu tasarımı, sayı kavramı, karşıtlık fikri ve diğer kendisine has kavramlarla temellendirmeyi başarmıştır. Ebedi düzenlilik ve kusursuz dairesel hareket fikri ilk defa Pythagoras tarafından sistemli bir

<sup>86</sup>Anar, *Antik Yunan Felsefesinde Zaman Kavramı*, 62.

<sup>87</sup>Kranz, *Antik Felsefe*, 131.

<sup>88</sup>Kranz, *Antik Felsefe*, 130.

<sup>89</sup>Anar, *Antik Yunan Felsefesinde Zaman Kavramı*, 59.

<sup>90</sup>Kranz, *Antik Felsefe*, 130.

<sup>91</sup>Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi 1. Cilt Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, 267.

kozmozoloji ile ortaya konmaya çalışılmıştır. Platon ve Aristoteles bu görüşlerden kaçınılmaz olarak etkilenmişlerdir. Platon, Pythagoras'ın sayılar ve kozmozoloji arasında kurduğu ilişkiye daha ılımlı bir yaklaşım sergileyip kendi felsefesine entegre ederken, Aristoteles'in daha temkinli yaklaşarak Pythagoras'ı eleştirdiği görülecektir.

### 1.1.2. Platon'da Zaman Kavramı

Platon, Pythagoras'ın sayı ve evrene dair görüşlerinden etkilenmiştir denilebilir. Platon'un, özellikle geç dönem diyaloglarından biri olan *Timaios*'ta<sup>92</sup> zamana ilişkin Pythagoras'çı birçok referans bulmak mümkündür. *Timaios*, Platon'un diğer diyaloglarından hem yapısal hem de biçimsel anlamda farklı bir diyalogdur. Nitekim, bu eser diyalogun neredeyse hiç olmadığı ve diğer diyaloglardan farklı olarak konuşmacının Sokrates değil, *Timaios* olduğu görülür.

Platon, bu eserde Pythagorasçı bir evren modeli sunmaktadır. Evrenin neden ve nasıl yaratıldığı üzerine bir inceleme olan bu eserde Platon, Pythagorasçı düşünceye uygun olarak evreni, geometri ve matematik ile açıklamaya çalışmıştır. Platon, evrenin tek oluşundan ruh göçüne, insanı mikrokosmos olarak gören düşünceden kaos-kosmos ayırımına varan bir genişlikte Pythagorasçı felsefeden etkilenmiştir. Bu eserin merkezinde evrenin neden-nasıl yaratıldığı sorusu ve buna makul cevaplar verme gayreti vardır. Evrenin neden yaratıldığı meselesinde konu, insanın kalbinin, karnının, karaciğerinin, gözünün neden yaratıldığına evirilmektedir. Bu organik akrabalık, evren ile insanın uyum ve benzeşimi, insanı mikrokosmos olarak gören bir anlayışın sonucudur. Çünkü Platon'a göre "ruhun devinimi ile evrenin devinimi ve gezegenlerin dönüşümü ile aynıdır."<sup>93</sup>Burada özellikle zaman ile bağlantılı olması açısından kaos ve kosmos ayırımından bahsetmek gerekmektedir. Bu ayırım, Antik Yunan düşüncesinde evren modelleri ve zamana yaklaşımda belirleyicidir. Nihayetinde Platon da zamanı, kozmozolojik bir model ile açıklamaya çalışmaktadır. Bu düşünce biçiminin zaman ile ilişkisi, Platon'da zaman kavramını anlamamız açısından önemlidir.

<sup>92</sup> İtalya'da Lokres'te doğmuş ve Pythagorasçı olduğu düşünülen matematik ve gökbilimci filozof

<sup>93</sup>Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 137.

Platon için zaman ve mekân kavramları, sonsuzluk arz etmektedir. Zaman ve mekân hiçbir vakit birbirinden ayrı ve bağımsız olarak ele alınmamıştır. Evrende kaosun hüküm sürdüğü vakitlerde madde ve zaman karmaşık ve düzensiz bir halde bulunmaktadır. Bu anlamda “evren hiç doğmamıştır.”<sup>94</sup> Başka bir deyişle evren ex nihilo olarak yaratılmamıştır. “Gök, bütün zaman boyunca vardı, vardır ve olacaktır.”<sup>95</sup> Hiç doğmadığı halde hep var ola gelmiştir. Burada kastedilen kosmostan önce kaosun varlığıdır. Evrenin doğmuş olduğunu ya da Tanrı tarafından yaratılmış olduğunu söylemek de kaostan kozmosa geçişten ibarettir. Burada Platon’un, evrenin yaratıcısı olarak sözünü ettiği Demiurgos’un özelliklerine baktığımızda, karşımıza yaratan bir tanrı profili çıkmaktadır. Fakat bu yaratım kavramı günümüzde anlaşıldığı şekliyle ve özellikle tek tanrılı dinlerde görülen bir yaratım değildir. Demiurgos’un yaratım faaliyeti daha çok bir sanatçı tavrıyla gerçekleşen bir yaratımdır. Sanatçı nihayetinde var olan bir şeyi değiştirmek ve ona yeni bir form kazandırmak suretiyle yaratır. Hiçlikten hiçbir şey yaratılamayacağı ya da hiçlikten hiçlik doğacağı için Demiurgos da hiçten bir şey yaratamaz. Onun rolü, mevcut ama her tarafa gelişigüzel dağılmış ve yayılmış olan kaostaki şeylere yeni formlar kazandırarak kosmosu gerçekleştirmektir. "Tanrı kuralsız düzensiz bir devinim içinde olan gözle görülür olan şeylerin bütünü aldıkları düzenin her açıdan daha iyi olduğunu düşünerek onu düzensizlikten düzene koydu."<sup>96</sup> Demiurgos’un kosmosa geçişi, düzeni nasıl ve neden sağladığı önemlidir. Bu yaratım faaliyetinin ilkesi, ideal olan formlara göre gerçekleştirilmiştir. Başka bir deyişle yaratıma kılavuzluk edecek olan idealardır. Evrenin/kosmosun neden yaratıldığı meselesine baktığımızda ise Platon’un bunu iyi ideası ile açıkladığı görülmektedir. İdealar ezeli ve ebedi olduğu için, Demiurgos yarattığı bu evreni daha da ölümsüzleştirmek için onu bu ezeli ve ebedi olan idealara göre yaratmaya çalıştı. Evrenin maddesi olan khora dahi idealar aracılığıyla biçimlendirilmiştir. Evrenin düzensiz maddesinin belli bir biçim ve form kazanmış en büyük yapısıdır. Topos/yer ve mekân/uzay kavramları bazen khora yerine kullanılan sözcükler olsa da aslında khora bu sözcüklerden daha geniş bir anlama sahiptir. Mekan ve yer daha sınırlı bir bölge için kullanılagelen kavramlar olmasına rağmen khora onları da kapsayan daha genel bir kavramdır. Khora, uzay ve zamanın uyumlu bir birlikteliğidir. Her türlü oluşun, değişimin, hareketin içinde meydana geldiği bir

<sup>94</sup>Platon, *Timaios* (İstanbul: Cumhuriyet, 2001), 27.

<sup>95</sup>Platon, *Timaios*, 38.

<sup>96</sup>Platon, *Timaios*, 30.

“kap”tır. Demiorgos, ölümsüzlüğün, ezeli ve ebediliğin bir benzerini, kopyasını yapmaya çalışmış ve “göğü kurarken bir yandan da devinimsiz, biricik ölümsüzlükten, belirli sayıların orantısına göre ilerleyen bir dünya tasarlamıştır.

Platon'a göre zaman, gök küre ile birlikte var olmuştur. Tersinden bakılacak olursa, gök ve zaman birlikte yaratıldıkları gibi yine birlikte yok olacaklardır.<sup>97</sup> Kosmos ile birlikte gök düzenlendi ve böylece zaman evren ile birlikte uyumlu bir bütün haline geldi. Günler, aylar ve yıllar belli bir düzen ve tekrar ile hareket etmeye başladı. Hâlbuki “madde önceden karmakarışık bir şekilde devinirken”<sup>98</sup> dağınık ve düzensiz halde devinen bu maddeler, aynı zamanda dağınık ve düzensiz devinen bir zaman doğurmaktadır. Gök doğmadan önce haftalar, aylar ve yıllar yoktu.<sup>99</sup>Çünkü zamanın bu düzen kazanmış olan formları, kozmos ile birlikte mümkün hale geldi. Platon'a göre bizim bilme yetimizin gücü düzensiz yani kaotik olan zamanı kavrayamamaktadır. Çünkü belirsiz ve düzensiz olan bir şey ancak belirli ve düzenli bir halde bilinebilmektedir. Belirli ve düzenli olmayı sağlayan Kozmos ile birlikte, onlara idealar ve sayılarla ayrı ayrı biçimler verilmiştir.<sup>100</sup>Kozmosta her şey belli bir oran ve orantıya dayalı olarak sürekli değişim içindedir. Bütün değişimler kozmosta gerçekleşir. Bu değişimler Aion'un bir yansımasıdır. Aion ise değişmeden kalandır. Kozmos'un, ömrü, canlılığı onun kaderidir. Kozmosun kaderi, evrenin sonsuzluk içinde düzenli olarak devinmesidir. Farklı şekilde olması akla ve tanrısallığa uygun düşmez. Kronos ise sürekli değişen varlıklar ve devinim ile ilgilidir. Devinim ise duyular alanına aittir. Bu anlamda Platon'un Aion kavramı ideal alana daha uygun ve akıl ile kavranan bir kavram iken Kronos fenomenler alanına ait ve bizi yanıltabilecek doxa/sanı ile bilinebilir olana daha uygun düşmektedir.<sup>101</sup> Aralarındaki bu karşıtlık, Pythagoras'a dayansa da Platon zamanın farklı formları olan Aion ve Kronosu kendi felsefi terimleriyle açıklamaya çalışmıştır. Platon, bu anlamda, aionu akıl ile bilinebilecek bir kavram olduğu için ideal alana, khronosu ise algılar ile bilinecek olan fenomenler alanına koymaktadır. Bu ayırmadan hareketle kronos, aion'un bir kopyasıdır.<sup>102</sup> Sonsuzluğun bir imgesi olarak oluşan bu zaman hep vardır.

<sup>97</sup>Platon, *Timaios*, 38.

<sup>98</sup>Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 153.

<sup>99</sup>Platon, *Timaios*, 3.

<sup>100</sup>Platon, *Timaios*, 59.

<sup>101</sup>Arslan Topakkaya, “Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2012),s.221.

<sup>102</sup> Arslan Topakkaya, “Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2012),s.224.

Bu açıdan bakıldığında Platon'un idealar üzerine geliştirdiği felsefesinin bir yansımasını zaman konusunda da görmek mümkündür. Evrenin yaratımıyla meydana gelen, sonsuzluğun hareketli bir kopyası olan kronos, içinde sürekli bir oluşu barındıran, sayılabilir ve ölçülebilir özellikte olan bir zaman biçimidir. Platon için gökyüzündeki yıldızların kosmos ile birlikte düzenli olarak hareket etmeye başlamasıyla yeryüzünde zamanın düzenli olarak ölçülebiliyor olması arasında bir paralellik söz konusudur. Aralarındaki temel farklılık gökyüzünde dairesel bir hareket varken yeryüzünde çizgisel/doğrusal bir hareket vardır.<sup>103</sup> Platon, bu hareketin kaynağını da ruha dayandırmaktadır. Nasıl ki insan bedenini hareket ettiren ruh ise, evreni de hareket ettiren bir ruhtur.

Platon, Timaios'ta evrenin doğuşu ve düzeni ile ilgili birbirinden farklı mahiyette ve birbirinden farklı katmanlarda nedenlerin olduğunu söylemektedir. Platon'a göre bu nedenlerin bilinmesi evrenin doğuşunu anlamamıza ve açıklamamıza yardımcı olacaktır. Demiurgos, evreni bir model olarak ideaya göre yaratmıştır. Yaratım olabilmesi için khora'ya ihtiyaç vardır, yani yaratımın maddi nedeni khora'dır. Khora'nın kendisine göre biçim alacağı, ateş, hava, su, toprak denilen dört unsurun biçim alıp cisme dönüşeceği formlara ihtiyaç duyulmaktadır. Evrenin nasıl doğmuş olduğunu anlamak için Demiurgos'un evreni neden ve hangi amaçla yarattığına bakmak gerekmektedir. Sonuç olarak Platon, evrenin doğuşunu dört nedene bağlamaktadır. Bu dört neden, Aristoteles'in, varlığın nasıl meydana geldiğini bir açıklama modeli olarak kullandığı 'dört neden' fikri ile benzer olduğu görülmektedir.<sup>104</sup> Zira Aristoteles, maddi, formel, fail ve ereksel neden dediği bütün kavramların Timaios'ta karşılıklarını bulmak mümkündür. Maddi neden khora, formel neden, khora'nın bir modele göre biçim alması, fail neden Demiurgos ve ereksel neden ise Demiurgos'un evreni ne amaçla yarattığıdır.

### 1.1.3. Aristoteles'te Zaman Kavramı

Aristoteles sorgulamasına, öncelikle "zamanın var olanlardan mı var olmayanlardan mı olduğunu" sorarak başlamaktadır. Daha ilk cümlede Aristoteles'in

<sup>103</sup> Arslan Topakkaya, "Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2012),s.221

<sup>104</sup> "Platon Okumaları I - Timaeus Diyalogu - Sunum - Yrd. Doç. Dr. Cengiz İskender ÖZKAN", haz. Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü.

zamanı varlık ile ilişkilendirdiği bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Çünkü genel olarak Aristoteles'te felsefe, varlıkları var olmaları bakımından ele alan asli bir uğraştır. Zamanın ontoloji ile bağı felsefe tarihi açısından büyük önem taşımaktadır. Her ne kadar zamanın kendine has bir varlığı ve gerçekliği varsa da Aristoteles söz konusu olduğunda nihayetinde o da ontolojinin potasındadır. Özellikle antik felsefe, varlığı ele alış biçimi ve varlığa yaklaşımı her zaman felsefi tavrın belirleyicisi olmuştur.

Aristoteles, varlık gibi zamanı da realist bir şekilde ele almıştır. Fakat o da zaman kavramı ile doğrudan ilgilenen filozoflar gibi zamanın varlığı konusunda temel aporiler ile karşı karşıya kalmıştır. Zaman kavramı ile ilgili en temel apori zamanın var olma- var olmama durumudur. Çünkü “ölçülebilir” olan ancak belli bir biçimde var olabilir. “Parçalanabilen her nesne, varsa, var olduğu sürece onun ya da bütün parçaları ya da kimi parçaları vardır.”<sup>105</sup> Zamanın parçalanması demek genel anlamda üçe ayrılan geçmiş-gelecek-şimdiki zaman/an'dır. Aristoteles, bu ayrımı yaptıktan sonra zamanı analiz etmeye başlamaktadır. Şimdi bu zaman, parçalanmasına rağmen biri olup bitmiştir, diğeri olacak olandır. İkisi de varlık alanını, terk ettiği için; diğeri ise henüz varlık alanına intikal etmediği için yok'tur, yok hükmündedir. Geriye sadece şimdikian kalıyor ki Aristoteles onu zamanın bir parçası olarak görmemekle birlikte yine de şimdikian, onun zaman anlayışının en temel ve en kritik noktasındadır. Acaba zaman dediğimiz, şimdikian'ların bir araya gelmesi ile mi oluşmaktadır? Bu Aristoteles'in reddettiği bir düşüncedir. Çünkü bu hem şimdikianın doğasına aykırı hem de şayet öyle olsaydı geçmiş ve gelecek dediğimiz kavramlar da olmazdı.<sup>106</sup> Geçmiş ve geleceği ayırır gibi görünen şimdikianın değişip değişmediğini soran Aristoteles, şimdikianın mahiyetine yönelik sorgulamalara devam eder. Şimdikianın değiştiğini ya da değişmediğini kabul etmemiz durumunda karşılaşacağımız problemlerden söz eder. Bu problemlerden şimdikianın 'sınırlı' olduğunu kabul etmekle problemi halletmiş gibi görünse de şimdiye dek söylediklerinden zamanın doğasının ne olduğu konusunda yine belirsizlik durumunun devam ettiğinin farkındadır.

Zaman konusundaki temel ilke, kördüğüm noktası, belki de zamanın doğasının ne olduğunun anahtarı olabilecek öneme sahip şimdikianı, bir süreliğine bir

<sup>105</sup>Aristoteles, “Fizik”, çev. Saffet Babür, *Zaman Kavramı*, ed. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1996), md. 218a-3.

<sup>106</sup>Aristoteles, “Fizik”, md. 218a-25.

kenara bırakan Aristoteles, kendisinden önceki görüşleri ele alıp onları teker teker incelemeye başlar. Önce Platon'un zaman ile ilgili yaptığı tanıma başvurur: "zaman, evren bütünüdür devinimidir."<sup>107</sup> Daha sonra Pythagorasçılar, özellikle Arkhytas'tan yaptığı bir tanım ile devam eder: "zaman gökçemberin kendisi." Değerlendirmelerine sonuncusundan başlayan Aristoteles, bu tanımı kabul etmez. Haklı olarak parça-bütün arasındaki ilişkiden hareketle: "çembersel yer değiştirmenin bir parçası da zamanı gösterir fakat yer değiştirmenin kendisi zaman değildir."<sup>108</sup> Aristoteles, yine bu fikri eleştirmek için farklı sayıda gök çember olması durumunda onların hareketleri de pekâlâ 'zaman' olacağından ve böylece zamandaş olan birçok zaman ortaya çıkacağını iddia etmektedir. Buradan çıkacak kayda değer tek şey hareketin/devinimin aynı zamanda bir değişme olduğudur.<sup>109</sup> Bu değişimin de zaman ile gerçekleşmesi, onun zamanın kendisi olduğunu doğrudan göstermez. Fakat değişim olmadan da zamanın olmayacağı aşikârdır. Çünkü değişim olmadığında zamanın de geçmediğini düşünmemiz zaman ile değişme arasında organik bir bağ olduğunu gösterir.

Bu değişim şimdikianda gerçekleşmekte ve 'önce'- 'sonra' dediğimiz kavramlar da buradan doğmaktadır. Zaman dediğimiz şeyin aslı da işte bu önce-sonra kavramlarına göre yapılıdır: "önce ile sonraya göre devinim sayısı"<sup>110</sup> Kendisinden sonraki düşünce dünyasını uzunca süre etkileyecek olan Aristoteles aynı şekilde zaman konusuna özel bir ilgi gösteren filozofların düşüncelerini de bu yaptığı tanımla etkilemeyi başarmıştır.

Zaman devinim değil, devinimin bir sayısıdır. Başka bir deyişle devinimin sayılabilen, ölçülebilen halidir. Zamanın sayılarla ifade edilecek mahiyette olduğunu söylemek-çünkü ölçülebilen şey ancak sayılabilir- Pythagorasçı geleneğin bir uzantısıdır. Pythagorasçılar, sayı denilince her zaman ontolojik bir anlamı ve karşılığı olan şeyi anlamaktadırlar. Aristoteles de Pythagorasçılar'ın sayılara verdikleri önemden ve sayılar ile varlık arasında kurdukları ilişkiden etkilenmiştir. Fakat Aristoteles ile Pythagorasçılar arasındaki en temel farkı amiyane bir tabirle ifade etmek icap ederse biri sayıya varlığı açıklamak hususunda bir araç olarak yaklaşırken;

<sup>107</sup> Platon'un Timaios diyalogunda doğrudan doğruya böyle bir ifade yoktur. Aristoteles'in bunu bir yorum olarak dile getirdiği söylenmektedir. bk:Arslan Topakkaya, Zaman Kavramı Bağlamında Platon ve Aristoteles Karşılaştırması, 226.

<sup>108</sup> Aristoteles, "Fizik", md. 218b-5.

<sup>109</sup> Fizik kitabında hareket ile değişim arasında bir fark görmediğini ifade eden Aristoteles daha sonra devinim(kinesis) ile değişme(metabole) arasında 225 a34-b9'da ayırım yapıyor.

<sup>110</sup> Aristoteles, "Fizik", md. 219b-2.

diğeri varlığın kendisinin sayı olduğunu söylemekle sayıyı amaç olarak kabul etmiştir. Bu ayrımın farklı bir versiyonu da şudur: Sayıyı hem sayılan ile sayılabilir olan hem de onunla saydığımız şeye sayı diyoruz. Zaman onunla saydığımız şey değil, sayılan şey'dir.<sup>111</sup> Pythagorasçıların temel ilke olarak gördüğü sayının doğasıyla hesaplaşmaya devam eden Aristoteles nesnenin sayılabilir bir kimliği olduğunu kabul eder fakat nesnenin kendisinin sayı olduğunu hiçbir suretle kabul etmez. Yine kendi verdiği at örneğinden hareketle bunu anlayabiliyoruz: nitekim sayı aracılığı ile atların çokluğunu biliyoruz, yine bir atla da atların sayısının kendisini biliriz. Aristoteles nesnenin kendisinin sayı olmadığını başka bir deyişle devinen nesneyi nicelik olarak kabul etmeyeceğine, sorgulama boyunca hassasiyet gösterecektir.

Zaman ile devinimde de bu böyledir: zamanla devinimi, devinim ile de zamanı ölçeriz.<sup>112</sup>Buradan hareketle biz, büyüklüğü, küçüklüğü, hızlıyı, yavaşı işte bu devinim sayısına göre ölçüp karar veriyoruz. Nasıl ki yürüyüş uzun sürdükçe yolun uzun olduğunu, yolun uzun olmasından dolayı da yürüyüşün uzun olduğunu söylüyorsak aynı şey devinim ve zaman arasındaki ilişkide de mevcuttur. Yeter ki her şey 'zaman içinde' olsun. Zaman içinde olan her şey sayılabilir. Sayı içinde olan her şey ölçülebilir. Zaman içinde var olagelen her şey zaman tarafından sarılmış, ihata edilmiştir. Bunun tersini de iddia eden Aristoteles, "hep varolanlar, hep varolduklarından dolayı zaman içinde değiller çünkü zamanca sarılmıyorlar, onların varlığı da zamanla ölçülemezler."<sup>113</sup>

Burada Aristoteles'in zaman anlayışında, zamanın öncesiz sonrasız, sonsuz olup olmadığına bakmakta fayda vardır. Aristoteles, Augustinus'un zamana 'sonsuz' kavramı çerçevesinde baktığı gibi bakmaz. Çünkü sonsuz kavramı doğal olarak inanç ile ilişkili olduğundan konuyu aporikleştiren bir yönü vardır. Antik Yunan'da "hiçbir şey yoktan varolmaz" düşüncesi hâkimken ve bu bilime daha yakın, bilimsel olana daha yatkın bu düşünce ve görüşün aksine, daha sonra Ortaçağ'a gelindiğinde ise bu düşünce yerini: "her şey yoktan varolmuştur" inancına bırakmıştır. Aristoteles, zamanı daha akla yatkın şekilde ele alıp zamanın hiç bitmeyeceğini, hep başlangıç içinde olduğunu söylemektedir.<sup>114</sup> Ayrıca Aristoteles'in, 'İlk Devindirici'<sup>115</sup> fikrinden

<sup>111</sup>Aristoteles, "Fizik", md. 219b-5.

<sup>112</sup>Aristoteles, "Fizik", md. 221a-5.

<sup>113</sup>Aristoteles, "Fizik", md. 221b-5.

<sup>114</sup>Aristoteles, "Fizik", md. 222b-7.

<sup>115</sup>Timuçin, *Aristoteles Felsefesi*, 92.

hareketle zamanın bir başlangıcı olduğunu, öncesiz olmadığını anlıyoruz. Bunun yanı sıra Aristoteles, felsefesinin uğradığı değişim ile birlikte devinim sayısı olarak tanımladığı zaman kavramına durağanlığı da eklemiştir. Böylelikle Aristoteles zamanı hem durağan hem de devinen nesnelere olarak görmektedir. Demek ki zaman biri devinen, öteki durağan nesnelere varıldığı için hem devineni hem de durağan nesnelere ölçecektir.<sup>116</sup> Burada sözü edilen durağanlık süreksizdir. Başka bir deyişle hareketsizlik sürekli değildir. Aristoteles, bir adım ileriye gidip önce kimi zaman varolup kimi zaman varolmayanları hatta zamanın hem varolan nesnelere kapladığını hem de varolmayan nesnelere sarıp sarmaladığını iddia etmektedir. Çünkü ona göre zamanın tözü diğerlerinin tözünü aşan bir şeydir. Bu bağlamda zamanın sarıp sarmalamadığı hiçbir nesne yoktur. Tekrar şimdiki'ye geri dönen Aristoteles, onun hem değişen hem de aynı kalan özelliğini vurgulamaktadır. Geçmiş ile geleceği ayırdığı için sürekli değişen ve aynı anda ikisini bağlayan bir şey olduğundan dolayı sürekli aynı kalandır. Şimdi, zamanın en yalın sınırı ve varlığın kendini açıkladığı tek zaman modudur.<sup>117</sup>

Zaman ile ilgili önemli problemlerden diğeri ise ruh ile zaman arasındaki ilişkidir. Aristoteles, zamanın ruh ile ilgisinin ne olduğunu, acaba ruh olmazsa zamanın olup-olmayacağını sorar. Bize göre zamanın en büyük aporilerinden biri de budur. Aristoteles, ruh olmadan zamanın olmayacağını kabul etmiş olsa da açıkça tarafını zamandan yana kullanarak ruhtan bağımsız bir zaman anlayışını kabul etmiştir. "Aristoteles'e göre ruhun olmadığı yerde öncelik sonralık ilişkisine göre bir zaman cevherinin imkânından bahsedebiliriz."<sup>118</sup> Zamanın önemli aporilerinden biri de budur: zaman insan ile mi kaimdir yoksa insandan bağımsız bir zaman var mıdır? Aristoteles, zamanın ölçülebilir bir yönü olduğunu, ölçümün de ruha ait olduğunu söylemesine rağmen son kertede ruhtan bağımsız bir zamanı mümkün görmektedir. Fakat Aristoteles bize, insandan bağımsız bir zamanın ne şekilde ölçüleceği konusunda herhangi bir şey söylememiştir. Bu düşünce kendisinden sonra, ruhtan bağımsız bir zaman anlayışının olup olmayacağı, buna paralel olarak bilimde mutlak, öznel-nesnel zaman tartışmalarını da beraberinde getirecektir.

<sup>116</sup>Aristoteles, "Fizik", md. 221b-15.

<sup>117</sup>Topakkaya, "Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması", 226.

<sup>118</sup>Topakkaya, "Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması", 228.

Aristoteles'in zamana ilişkin bıraktığı bu aporik miras, felsefe tarihinde farklı filozoflar tarafından farklı şekillerde ele alınmıştır. Augustinus, bu mirası hem kronolojik olarak ele almış olması hasebiyle hem de Ricoeur'ün kronolojiden bağımsız olarak Aristoteles ile aralarında kurduğu diyalektik okuma açısından ele alacağımız bir filozof olacaktır.

## 1.2. Augustinus'ta Zaman

Augustinus'u, hem Ortaçağ düşüncesini genel hatlarıyla yansıtan büyük bir filozof olmasından, hem kendisinden önceki zaman görüşlerini, özellikle Aristoteles'in zaman kavramını, kendisine göre yorumlamış ve özgün bir bakış açısı geliştirmiş olmasından hem de perspektifimize uygun olarak Ricoeur'un zaman anlayışında önemle zikrettiği bir filozof olmasından dolayı Augustinus'un zaman anlayışını ele almayı uygun gördük. Geleneksel zaman felsefelerinde zaman ve mekanın bazen birbirine koşul olduğu bazen de birbiriyle özdeş olduğu görülmektedir. Augustinus'u da zaman ve mekanı birbirine koşul olarak gördüğü için bu geleneksel anlayış içerisinde konumlandırmak mümkündür. Fakat İtiraflar'da Aristoteles'in ürkekçe ele aldığı; "zamanın insanın ruhuna ait bir şey olup olmadığı" meselesinde zamanı ilk defa ruh ile ilişkilendiren bir yaklaşım sergilemiştir. Zamanın ruh ile olan ilişkisi Aristoteles için hep aporik bir mahiyette kalmış<sup>119</sup> ve bu Augustinus'un ilgisi çekmiştir. Zamanın ruh ile ilişkisinde meseleye bellek kavramı da dahil edilmektedir. Augustinus da, Aristoteles gibi üçlü zaman anlayışından hareket ederek şimdi'nin ontolojik bir gerçekliğe sahip olmadığını savunarak zamanı kendi perspektifinden bellek ile ilişkilendirmeye çalışmıştır.

Augustinus'un, Tanrı'ya yakarışlarını dile getirdiği eser olan İtiraflar,<sup>120</sup> otobiyografik bir tarzda yazılmış olsa da bu eser onun, hem felsefi fikirlerini içeren, hem belli bir dünya görüşünü yansıtan çok yönlü bir eserdir. Onun zaman gibi anlaşılması zor bir meselede Tanrıya başvurması bu kavramı inanca bulaştırmış olmasındandır. Zira zamanın Tanrı tarafından yaratılmış olduğunu kabul etmek, inanç ile ilişkili olduğunu kabul etmektir. Fakat burada sözüne edilen inanç saf ve yalın

<sup>119</sup>Topakkaya, "Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması", 228.

<sup>120</sup>Betül Çotuksöken - Saffet Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe* (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015), 51.

anlamda kendisini amaç edinen bir şey değil; aynı zamanda bilmenin nesnesini de konu edinen ve bilmeye yönelik bir inançtır. Nitekim Augustinus'un felsefesindeki temel prensip şudur: “anlamak için inanıyorum.”<sup>121</sup> Bu temel prensipten hareketle Augustinus için hem akıl hem inancın at başı gittiğini söylemek gerekir. Birbirini tamamlayan bu iki kavram, hakikate ulaşma açısından son derece önemlidir.

Augustinus için zamanın Tanrı tarafından yaratılmış olması tartışılmaz bir gerçektir. Zamana bu köktenci bakış sadece zaman konusu için değil Ortaçağ'daki bütün felsefi ve dini problemlere yaklaşımı belirlemiş olan ‘her şey yoktan var oldu’ düşüncesi ile büyük bir paralellik arz etmektedir. Bu sebeple zaman da tıpkı diğer tüm yaratılmış olanlar gibi Tanrı tarafından yaratılmıştır. Zamanın hakikatini kavramak için doğal olarak zamanı yaratmış olan Tanrı'ya başvurmak gerekmektedir. Tanrı, en yüce mutluluğun kaynağıdır. Aradığımız bütün soruların cevapları Tanrı'dadır. Tanrı'yı aramak, hakikati aramak, hakikati aramak insanın kendisini aramasıdır. Aslında İtiraf'ın temel mantığı buna dayanmaktadır. Çünkü insan, hakikate ulaşmaya kendini aramakla başlar, kendini aramak da itiraf etmekten geçer. Kendini aramak, temelini itiraf etmekte bulur. Augustinus, bunun için öncelikle zaman ile ilgili yanlış olabilecek bütün görüşleri askıya alıp Tanrı'nın karşısında düşüncenin bütün yalın hali ve samimi bir yüreklilikle: “nedir gerçekten zaman?” diye sorar.<sup>122</sup> Askıya alma, insanın zamanla ilgili neyi bilip bilmediği konusunda kararsızlığın adıdır. Augustinus sorgulamanın başından sonuna kadar bu yöneme sadık kalmış ve aslında zaman ile ilgili “hiçbir şey bilmiyorum” imasında bulunmamıştır. Bu ortada olma hali giderek onun için verimli bir yöntem haline gelmiştir. Bu askıya alma işlemi hem zamanın doğası gereği içinde barındırdığı aporilerden hem de bu sebeple kendisinden önceki filozofların zaman konusunda belli bir sistem geliştirememiş olmasından kaynaklanmaktadır. Augustinus da gerçekten zamanla ilgili bir sistem vaat etmez; fakat bize spekülative akıl yürütme ile gelenekten devraldığı zamanın aporileriyle hesaplaşma cesaretini gösterir. Onun bu aporiler ile hesaplaşmaya kalkışması felsefe tarihinde zaman ile ilgili tartışmalara farklı bir boyut kazandırmış olsa da zamanın kendine has aporilerinde bulduğu spekülative çözümler, kuşkusuz yeni aporiler doğurmuştur. Augustinus'un zamanın aporileri ile hesaplaşmaya kalkışmasına sebep-sonuç ilişkisinden bakıldığında bu aporileri hem sebep hem de sonuç olarak görmek

<sup>121</sup>Çotuksöken - Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, 51.

<sup>122</sup>Augustinus, “İtiraf'lar”, 47.

mümkündür. Zira Augustinus zamana sonsuzluk açısından bakmış olması aporiler doğurmaktayken aynı zamanda bu aporilerden hareket ile zamanın ne olduğunu anlamaya çalışmaktadır. Augustinus'un İtiraflar'da zaman ile ilgili olan Onbirinci Kitap'a da bir apori ile başlaması tesadüf değildir.

Augustinus, tıpkı Aristoteles gibi zamanı değişim ile açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre, değişim ve zaman aynı anda vücuda gelen kavramlardır. Değişim, evrenin yaratılmasıyla başlayan bir süreçtir. Buna göre, evren yaratılmadan önce herhangi bir zamandan söz etmek mümkün değildir. Zaman kavrayışlarının tümünde bir evren görüşü yatmaktadır. Zira evren, zaman anlayışını etkileyen önemli kavramlardan biridir. Nasıl bir evren tasavvuru kurulursa, zaman anlayışı da buna göre şekillenmektedir. Zamanın evren ile birlikte oluştuğu, olageldiği kadim bir düşüncedir. Nitekim, Timaios'ta Platon'un da zamanı evren ile birlikte ele aldığı görülmektedir. Augustinus kendisinden önceki zaman kavramlarının ele alışılışından farklı olarak probleme doğrudan doğruya bellek ve sonsuzluğu da dâhil etmiştir.

Augustinus zaman ile ilgili görüşlerini ortaya koymak için zekice seçilmiş bir soru ile başlamaktadır. Soru, Tevrat'ın ilk kitabının birinci bölümündeki "Başlangıçta Tanrı, yeri ve göğü yarattı" ifadesine atıfta bulunarak oluşturulmuştur. Augustinus, zaman ile ilgili felsefi muhakemeye ve spekülatif akıl yürütmelere "Yeri göğü yaratmadan önce ne yapıyordu Tanrı?" sorusuyla başlamaktadır. Augustinus, yanlış olabilecek bütün fikirlerini askıya alarak 'bilip bilmediğimi bilmiyorum' demektedir. Zamanın, yerin ve göğün yaratılmasıyla başladığını düşünerek basit bir akıl yürütme ile başlangıçta sorduğu sorunun yapısal olarak mantıksız olduğunu iddia etmektedir. Çünkü zaman henüz yaratılmamışken 'yaratmadan önce' şeklindeki bir ifade anlamını zorunlu olarak yitirmektedir. Ona göre, yaratmadan önce, ancak ve ancak yine bir yaratım olduğu söylenebilir. Tanrı sonsuzluktur ve zaman dışıdır. Augustinus için sonsuzluk ve zaman birbirinin tamamen karşıtıdır. Yaratım ise bu karşıtlıktan doğmuştur. Tanrı bütün zamanların yaratıcısıdır fakat zamana ait olmadığı gibi zamanın kendisi de değildir. O zamanın olmadığı sonsuzluğa aittir. Tanrının bu günü, geçmişi ve geleceği yoktur. Başka bir deyişle bunlardan ayrı değil, bilakis Tanrı bunlarla bileşiktir. O, bu güne bakarak hem geçmişi hem de geleceği görür. Burada sözü edilen 'bu gün' sonsuzluktur. Zamanın var olup- olmama aporisine 'sonsuzluk' çerçevesinden bir çözüm bulan Augustinus, onun yaratılmış olduğunu, böylelikle sonsuzluğun bağrından çıktığını düşünmektedir.

Tekrar başa dönerek tekrarlayacak olursak ‘yaratılan zaman’ zamanın var olup olmama aporisinden doğan ve içinde yine aporiler barındıran bir çözüm modelidir. Augustinus da tıpkı Aristoteles gibi zamanın var olup olmama aporisinden üçlü zaman anlayışıyla kurtulmak istemektedir. Yukarıda Aristoteles’in zamanın varlık koşulu olarak şimdikian’ı kabul ettiğini ifade etmiştik. Zamanın varolduğunu bu üçlü zaman anlayışı ile ortaya koyup, merkeze şimdikian’ı almıştır. Şimdikian’a odaklanan Aristoteles, geçmiş ve geleceği ontolojik bir zemine oturtmakta zorlanmıştır. Çünkü geçmiş ve gelecek zaman yoktur deyip bu zamanın iki farklı görünümünü konunun dışına çıkarmıştır. Bu üçlü zaman anlayışı zorunlu olarak zamanın ölçümü konusuna evrilir. Zamanın ölçümü konusunda etkili bir teori ortaya konulmadığı takdirde üçlü zaman anlayışı hala bir apori olarak varlığını sürdürmeye devam edecektir. Augustinus’un, Aristoteles’ten devraldığı aporik miras bunlardır.

Aristoteles, zamanı ‘önce ve sonraya göre devinim sayısı’ olarak tanımlamıştır. İçinde bir ölçüm de barındıran bu tanımlama şimdikiana göre yapılmaktadır. Sayma işini ve ölçümü yapan ruh olsa da Aristoteles, zamanın ruhtan bağımsız olduğunu kabul etmektedir. Fakat Aristoteles, ruhtan bağımsız bir zamanın nasıl mümkün olduğunu ve bu zamanın ölçümünün ne şekilde olacağını ile ilgili hiçbir şey söylememektedir. Augustinus, ise zamanı sonsuzlukta arayıp onun ruha ait bir şey olduğunu kabul etmekle “peki bu zaman nerededir?” sorusundan belleğe, oradan da “zaman nasıldır” sorusuna geçmektedir. Üçlü zaman anlayışında, şimdikian’a odaklanan Aristoteles gibi Augustinus da üçlü bir zaman anlayışını savunmuştur. Bu anlayışa göre geçmiş ve gelecek zamanı ontolojik bir zemine oturtmakta zorlanan Aristoteles salt şimdikian üzerinden zamanı tanımlamaya çalışmıştır. Augustinus, Aristoteles’in üçlü zaman anlayışındaki bu aporinin farkındadır ve üçlü zaman anlayışına bütüncül bir bakışla, bu güçlükten şöyle bir formülle kurtulmaya çalışır: “geçmişe ilişkin şimdiki zaman, şimdiye ilişkin şimdiki zaman, geleceğe ilişkin şimdiki zaman.”<sup>123</sup> Bu manevra ile Augustinus, zamanın var olup olmama aporisinden sıyrılmaya çalışmıştır. Fakat bu çözüm etkili olsa bile “zamanın ölçümü sorunu çözümlenmediği sürece, dayanaksız bir çözüm olarak kalacaktır.”<sup>124</sup>

<sup>123</sup>Augustinus, “İtiraflar”, 55.

<sup>124</sup> P. Ricoeur’e göre, Husserl, Heidegger ve Merleau-Ponty de zamanı tıpkı Augustinus gibi, ruhun şimdiki zamandaki yayılımı olarak görmüştür.bk. Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 46.

Augustinus, Aristoteles gibi ölçme işinin ruha ait bir özellik olduğunu kabul etmiştir. İtirafların zaman ile ilgili olan bölümlerinde belleğe doğrudan ve dolaylı olarak sayısız göndermeler yapması Aristoteles'in aksine onun, ruhtan bağımsız bir zamanı kabul etmediğini göstermektedir. "Uzun, kısa, uzun oldu, uzun zaman, kısa zaman" ruhun şimdiki zamanda dile getirdiği zaman kipleridir. Zamanın ruh ve bellek ile ilişkisi, kişiden bağımsız olup olmadığı felsefe tarihinde önemli bir yere sahiptir. Heidegger konuya ilişkin olarak: "Ben kendim 'şimdi' miyim ve benim var olmam zaman mı? Yoksa sonunda bizim içimizde kendisi için saat yapan zamanın kendisi mi?"<sup>125</sup> diye sormuştur. Ona göre Augustinus, İtiraflar'ın XI. Kitabında bu soruyu, tinin kendisinin zaman olup olmadığına dek götürdüğünü iddia etmiştir:

*"Sende, tinim, zamanları ölçüyorum; seni ölçüyorum, böylece zamanı ölçüyorum. Şu soruyla karşıma çıkma: nasıl oluyor bu? Yanlış bir soruyla gözlerimi senden başka yere çevirmem için yoldan çıkarma beni. Sana ilişkin olanların karışıklığı ile kendi yolunu tıkama. Sende, hep yeniden söylüyorum, sende ölçüyorum ben zamanı. Karşıımızdaki gelip geçici nesnelere kendileri yitip giderken seni kalıcılık taşıyan bir duruma getiriyorlar. Ben şimdiki varolmada bu durumun ortaya çıkabilmesi için gelip geçen neşeleri değil durumun kendisini ölçüyorum. Yineliyorum, zamanı ölçtüğümde kendi bulunduğum durumu ölçüyorum."*<sup>126</sup>

Heidegger'in ifadesiyle, "zaman nedir" sorusu artık "zaman kim" soruna evirilmiştir. Bu durumda Augustinus'un zaman aporisi dediğimiz şey Ricoeur'ün de dediği gibi büyük ölçüde 'ben aporisi'ne dönüşür. Zira metinde şimdiki zaman denilen şeyden bellek anlaşılır. Augustinus'a göre anımsayış ve bellek zaman geçtikten sonra ortaya çıkan zihinsel bir faaliyettir. Bellek, hem zamanı üçe ayırmada hem de onları birleştirmede yegâne insani güçtür. Bu belleği geçmişin deposu, geçmişin saklandığı yer olarak görmek mümkündür. Augustinus "Peki aynı şeyi gelecek için söyleyebilir miyiz" diye bir sorular. Geçmişin alamet-i farikası bir anımsayış gerektiriyor olmasıdır. Gelecek zaman söz konusu olduğunda ise bize bir ön deyi gereklidir. Biz nasıl ki geçmişi şimdiki zamanın formuna döküyorsak, onu şimdiki zaman aracılığıyla bilebiliyorsak, geleceği de ön deyide bulunarak, onu yine aynı şekilde şimdiki zamana getirmiş, onun formuna uydurmuş oluruz. Aynı durum şimdiki zaman için de

<sup>125</sup>Martin Heidegger, "Zaman Kavramı", çev. Saffet Babür, *Zaman Kavramı*, ed. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1996), 67.

<sup>126</sup>Heidegger, "Zaman Kavramı", 69.

geçerlidir. Augustinus'a göre şimdiki zamanın alamet-i farikası ise bir anlık görüdür. Aristoteles'in üçlü zaman anlayışında bir çırpıda yok sayılan geçmiş ve gelecek zaman, Augustinus'ta ise şimdiki zaman üzerinden ayrı bir derinlik kazanmaktadır. Bu yönüyle Augustinus'un daha bütüncül bir üçlü zaman anlayışın sahip olduğunu söyleyebiliriz. Augustinus. Bunu da yukarıda ifade ettiğimiz gibi: "geçmişe ilişkin şimdiki zaman, şimdiye ilişkin şimdiki zaman, geleceğe ilişkin şimdiki zaman" şeklinde formüle etmiştir.

Augustinus'ta zaman, ruha ve zihne bağlıdır. Ricoeur'e göre, Husserl, Heidegger ve Merleau-Ponty de zamanı tıpkı Augustinus gibi, ruhun şimdiki zamandaki yayılımı olarak görmüştür.<sup>127</sup> Aristoteles, her ne kadar zamanın ölçülmesi için zamanın ruha ait bir şey olduğunu kabul etmemiz gerektiğini söylemiş olsa da zamanın, farklı ruhlarda farklı algılanıp, farklı düşünüleceğinden korktuğu için ruhtan bağımsız bir zamanın olduğunu kabul etmiştir. Augustinus, zamanın var olup olamama aporisine getirdiği çözüm, Aristoteles'in korktuğu aporiye denk düşmektedir. Zamanı, tamamen ruha ait bir şey olarak kabul etmek beraberinde yeni aporiler doğurur. Ruhtan bağımsız, mutlak zaman anlayışı, modern fiziğin günümüzde kabul ettiği bir iddiadır. Ayrıca zamanın tamamen ruha ait olduğunu kabul etmek, ruh sayısınca farklı zaman anlayışları doğuracaktır. Adına 'zamanın göreliliği' dediğimiz bu durumda herkes kendi zamanının taşıyıcısı konumundadır. Böylece, varsa şayet, ortak zaman anlayışı tamamen buharlaşıp uçmaktadır. Bu da zaman ile ilgili başka bir aporidir.

Sonuç olarak, Augustinus zaman kavramına sonsuzluk çerçevesinden yaklaşmıştır. Bu tavrın zamanı aporikleştiren bir yönü vardır. Çünkü zamanı sonsuzluk olarak tanımlamak başka bir aporiye doğurmaktadır. Augustinus'un zamanı bu şekilde değerlendirmesi yaptığı zaman üzerine spekülative bir patinaj çekmektir. Augustinus'un zamanı sonsuzluk kavramıyla ilişkilendirmesi durumu, Ricoeur'ün ifadesiyle, tabiri caizse zamanı "kafa içinde evirip çevirmeden başka bir şey değildir."<sup>128</sup> Ricoeur'e göre, yine de Augustinus, Aristoteles'in karşı karşıya kaldığı güçlüklerle karşı, özgün çözümler ve farklı bakış açıları geliştirmeyi başarmıştır. Fakat nihayetinde, Aristoteles'ten devraldığı aporilere getirdiği çözüm, zaman ile ilgili görüşlerine koyduğu son noktada, probleme yeni aporiler eklemiştir. Zamanın ruhtan bağımsız

<sup>127</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 46.

<sup>128</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 30.

olup olmadığı, mutlak zaman tartışmaları, zamanın göreliliği meselesi Augustinus'ta zamanın mahiyetinin henüz net olarak anlaşılmadığını göstermektedir.

### 1.3. Immanuel Kant'ın Zaman Anlayışı

Kant'ın zaman kavramını ele aldığı “Saf Aklın Eleştirisi” nden önce 1770 yılında bir doktora çalışması olarak yayınladığı “Duyulur ve Akledilir Dünyanın Form ve Prensipleri Üzerine Bir İnceleme” onun zaman felsefesiyle ilgili ilk sistematik çalışması olduğu söylenmektedir.<sup>129</sup> Kant'ın bu doktora çalışmasında zaman ile ilgili ortaya koyduğu tespitler, Saf Aklın Eleştirisi'nde daha sistemli bir şekilde ele alınmıştır. Biz de zaman kavramının daha kapsamlı ve sistematik olarak ele alındığı “Saf Aklın Eleştirisi” adlı kitabını merkeze alarak ilerlemeye çalışacağız.

Kant'tan önceki zaman felsefelerine genel olarak baktığımızda zamanın kozmolojiden koparılamayan organik bağları olduğu göze çarpmaktadır. Kant ile birlikte zaman felsefesine bu geleneksel bakış açısının değiştiği söylenebilir. Kant, zaman kavramının dış dünyadan elde edilemeyeceğini iddia etmektedir. Çünkü Kant'a göre zaman, kozmolojiye ait değil; insan zihnine ait bir tasarımdır. Zaman, her türlü duyu ve deneyimden bağımsız olarak insan zihninde var olan bir kavramdır. Kant'a göre zaman kavramı, kendisiyle zamanı deneyimleyip kavrayabildiğim a priori bir kavramdır. Kant, a priori denilince mutlak olarak tüm deneyimden bağımsız bilgilerin anlaşılması gerektiğini söyler. Buna karşın görgül/görüye dayalı, bilgiler dediği ise a posteriori yani tamamen duyu ve deneyimlere dayanan bilgileri kastettiğini ifade etmektedir.<sup>130</sup> Kant'a göre a priori, zorunlu olarak öyle olan evrensel önerme ya da bilgilerdir. Örneğin  $7+5=12$  önermesi hiçbir deneyimin veremeyeceği türden bir zorunluluktur. Aynı şekilde zaman kavramı, dış dünyadan edindiğim bir kavram olarak değil; zaten doğuştan zihinde bulunan bir kategori ile deneyimlenebilmektedir. Zaman kavramı zihinde bir tasarım olarak hâlihazırda mevcuttur. Bu tasarım zamana ilişkin bütünsel bir tasarımdır. Bu bütünsellik sayesinde zamanın parçaları, deneyimin konusu haline gelmektedir. Dış dünyaya ait duyu ve deneyimler ise hiçbir vakit zamana ait parçaları bütün olarak verememektedir. Zamanı bütünsel olarak bize veren

<sup>129</sup> Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 169.

<sup>130</sup> Immanuel Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, çev. Naci Pektaş (Ankara: Gece Kitaplığı, 2022), 31-32.

ise sezgidir. Burada özellikle zamanın Kant tarafından a priori olmasının saf sezgiye dayandırılması ve nihayetinde deneyim ile ilişkilendirmesi zamanın metafiziksel yönüne denk düşmektedir. Zamanı salt aklın bir kategorisi ve her türlü deneyimden bağımsız olarak ele almak ise zamanın düşünülür alanına denk düşmektedir. Her iki durumda da ortak olan şey zamanın a priori oluşudur. Buradan hareketle zamanın a prioriliği deneyimle ilişkili olan ile deneyimden tamamen bağımsız olmak şeklinde ikiye ayrılmaktadır.

Kant'ın mekan ve zaman kavramları arasında büyük bir paralellik söz konusudur. Kant için mekan ve zamanı “örtüşmeyen eşler ya da eş olmayıp örtüşen parçalar”<sup>131</sup> olarak görmek mümkündür. Mekân, Kant'ın zaman anlayışını daha iyi kavrayabilmek için önemli bir kavramdır. Kant her ne kadar zaman ve mekan birbirinden ayırmış olsa da yaptığı bu ayırım daha çok kategorik bir ayırımdır. Fakat mekan ile ilgili söyledikleri teorik ve ilkesel olarak zaman için de geçerlidir. Zaman ve mekan zihnin kategorileri bağlamında teorik benzerliği her türlü özdeşlikten bağımsızdır. Kant söz konusu olduğunda zaman ve mekân arasında ne birbirlerine koşul olma ne de birbirlerine zıt olma durumu söz konusudur. Ricoeur, zaman ve mekan kavramları arasında Kant'ın bir analogi kurduğunu iddia eder.<sup>132</sup> Bu tespitten hareketle Kant'ın mekân hakkında söylediklerini zaman ile bağlantılı olması bakımından ele almak gerekir.

Buradan hareketle Kant'ın zaman anlayışını daha iyi kavrayabilmek için onun mekan kavramına bakmak gerekmektedir. Kant'ın mekan kavramı belli dönemlerde bazı değişmelere uğramış bir kavramdır. Kant'ın eleştiri öncesi dönemdeki mekan kavramı ile eleştiri dönemindeki uzay kavramı arasında farklılıklar olduğu gözlenmektedir. Kant'ın eleştiri öncesine ait düşünceleri onun felsefesine temel oluşturması açısından burada kısaca eleştiri öncesi dönemi ele almakta fayda vardır. Eleştiri öncesi döneme baktığımızda Kant'ın özellikle Newtoncu bir kozmoloji ile Leibnizci bir felsefeden etkilendiği görülmektedir. Kant'ın eleştiri öncesi dönemdeki uzay ve zaman anlayışı, büyük ölçüde bu birbirine zıt olan iki görüş üzerine temellendirilir. Kant'ın burada yapmaya çalıştığı şey bu iki zıt görüşü uyumlu bir şekilde birleştirmek olacaktır. Newton, uzay ve zamanı matematiksel bir düzlemde

<sup>131</sup>Büşra Açıık, “Kant'ın Eleştiri Öncesi Dönem Uzay ve Zaman Anlayışı Üzerine Bir İnceleme”, *Felsefe Arkivi* 48 (Ocak 2018), 67.

<sup>132</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı*, 2016, 78.

açıklanabilir olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca Newton için uzay ve zaman mutlak bir niteliktedir. Bunun aksine Leibniz ise “fenomenlerden soyutlanmış ideal ardışıklık ilişkileri olarak”<sup>133</sup> görmüştür.

### 1.3.1. Mekan

Kant, mekân ile ilgili birbiriyle bağlantılı beş analiz yapmakta ve bu beş analizden hareketle iki genel sonuca varmaktadır.<sup>134</sup> Biz, nesnelere hep kendi dışımızda bir mekân olarak tasavvur ederiz. Her şeyden evvel mekan kavramı duyu deneyimlerden ya da dış dünyadan çıkarılacak bir kavram değildir. Kant’a göre zihinde yatan mekan tasavvuru sayesinde dış dünyada mekanı deneyimleme imkanı elde edilebilmektedir. Kant’a göre akledilebilir olan algılanabilenden, düşünülür olan deneyimlenebilir olandan, numenal olan fenomenal olandan önceliklidir. Dolayısıyla mekan kavramı deneyimden devşirilmiş ya da ondan ödünç alınmış bir kavram değildir.<sup>135</sup> Mekan kavramı a priori olarak vardır. Fakat algı ve deneyden tamamen bağımsız olarak var olan mekan kavramının içinde hiçbir nesnenin bulunmadığını düşünmek bizi yanılgıya düşürebilir. Zira bir a priori olarak zihinde doğuştan bulunan mekan kavramı nesnelere var olma koşuludur; fakat nihayetinde onlara bağlıdır. Kant, mekan kavramına ilişkin yaptığı üçüncü analizde matematik ve geometriden elde edilen tespitlerin mantıksal olarak akla dayalı olan zihinsel ürünler olduğunu iddia etmektedir. Başka bir deyişle Kant, mekan kavramının deneyimden önceye dayanan a priori olduğunu temellendirmek için yine deneyimden önceye dayanan matematik ve geometriden örnek vererek iddiasını desteklemek istemiştir. Sonuç olarak Kant için, mekan tasavvuru deneyimlere dayanan a posteriori bir kavram olamaz. Kant dördüncü analizde ise mekan kavramının genel bir kavram olmadığını, onun saf sezgi/aschaung olduğunu söylemektedir. Mekan tasavvuru da işte bu sezgiden türetilmiştir. Kant, son analizde ise mekânın bize sonsuz büyüklükte verilmiş olduğunu ve bizim mekan buna göre tasavvur ettiğimizi iddia etmektedir. Kant’ın bu beş analizden çıkardığı sonuçlara baktığımızda mekan kavramı dış dünyadaki herhangi bir şeyin/dinge hiçbir özelliğinden çıkarılamaz. O, nesneye yapışık olmayan, fenomene bulaşmamış olandır.

<sup>133</sup>Phillip Turetzky, *Zaman*, çev. Mustafa Çağlar Atmaca (Otonom Yayıncılık, 2020), 134.

<sup>134</sup>Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, 27.

<sup>135</sup>Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, 25.

Fakat bununla birlikte mekan dediğimiz dış duyguların tüm görünümünün bir biçimi olmaktan ibarettir. Kant bunu şöyle bir önerme ile açıklamaya çalışmaktadır: “mekanda her şey yan yanadır.” Bu önerme geçerli olsa da kısıtlıdır. Çünkü dünyadaki bütün nesnelere yan yana olduğunu deneyimlemek imkânsızdır. Fakat buna karşılık akletme ve kavrama sayesinde “her şey yan yanadır” denildiğinde bu önerme herhangi bir kısıtlama olmaksızın geçerli sayılmaktadır.<sup>136</sup>

Algı ve deneyimden bağımsız herhangi a priori bir kavram tasavvur edilemez. Mekan kavramı da deneyimden bağımsız bir kavram olmamakla birlikte ampirik olana yapışıktır. Kant, kavramlar ile duyular arasındaki bu uyumu şöyle ifade etmiştir: “algısız kavramlar boş, kavramsız algılar kördür.”<sup>137</sup> Kant’ın eleştirel felsefesini özetleyen bu ifadeye göre kavramlar, deney öncesine yani zihinde doğuştan a priori olarak bulunan aklın kalıpları/kategorileri şeklinde değerlendirilmektedir. Bu kategoriler, duyu ve deneyimden gelen malzeme ile uyumludur. Akıl, duyu ve deneyimlerden kendisine uygun bir şekilde gelen bu malzemeyi işlemektedir. Duyu ve deneyimlerden gelen malzeme aklın kategorileri tarafından işlenmeden ham halde kalırsa bu durumda algılarımız düzensiz, bulanık ve bilgiden yoksun kalır. Bu anlamda, Kant’ın kritik felsefesini, fenomenal alan ile numenal alanı, duyulur olan ile düşünülür olanı, akıl ile deneyimi uzlaştırma, uygun bir teorik düzlemde sentezleme gayreti olarak görmek mümkündür.

Burada açıkça görülmektedir ki Kant’ın eleştirel felsefesi, mekan kavramını ele alış biçimine de yansımıştır. Zaman kavramı ile bağlantılı olduğunu düşündüğümüz ve genel hatlarıyla vermeye çalıştığımız mekan kavramından sonra Kant’ın zaman kavramını ele alacağız.

### 1.3.2. Zaman

Kant, Doğaüstü Estetiğin birinci bölümünde mekan kavramını ikinci bölümde ise zaman kavramını ele almaktadır. Bu ikinci bölüm, birbiriyle bağlantılı olan beş maddeden oluşmakta ve bu beş maddeden çıkarılan üç sonuç ile bir açıklama kısmından oluşmaktadır. Kant, birinci maddede zaman kavramının herhangi bir

<sup>136</sup>Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, 28.

<sup>137</sup>Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, 40.

deneyimden ya da deneyime ait bir özellikten çıkmayacağını iddia etmektedir. Zaman, deneyimin hiçbir ampirik unsuruna dayanmamaktadır. Bu tezin temellendirilmesi adına “aynı zamanda olma” ile “birbirini takip etme” dediğimiz zaman tasavvurumuz şayet a priori olmasaydı Kant’a göre zaman kavramı bilinemez ve anlaşılmaz olurdu. Zaman, deneyimi mümkün kılan bir kavramdır fakat hem deneyim olamaz hem de deneyimden türetilemez.

Kant, ikinci maddede zamanı tüm sezgilerin/anschaungen temelinde olan zorunlu bir tasavvur olduğu söylemektedir. Görüldüğü gibi bu madde de zamanın a priori oluşu ile ilgilidir. Fenomenal alana ait tüm duyulur nesnelere ya da görüngülerin ortadan kalması durumunda dahi zaman Kant’a göre bertaraf edilemez, ortadan kaldırılamaz. Bu nedenle zaman a priori olarak zorunlu bir tasavvurdur.

Kant, üçüncü maddede zamanın metafizik yönüne işaret etmektedir. Zamanın deneyimden çıkarılacak bir kanıtı ihtiyaç duymayan bir boyutu vardır. Farklı zamanların birbiri ardına gelişi deneyimden çıkarılamaz. Tam tersi mekân için geçerlidir. Farklı mekânlar birbiri ardına gelmez fakat onlar da aynı zamanda bir arada bulunur. Deneyim bize zaman konusunda ne kesinliği olan bir genelleme; ne de karşı çıkabileceğimiz bir kesinlik verebilir.

Kant, dördüncü maddede zamanın genel bir kavram olmadığını ve sezgiye dayandığını söylemektedir. Farklı zamanlar bütün olarak aynı zamanın sadece birer parçasıdır. Bu bütün olarak zaman parçalardan önce gelir. Fenomenler aracılığıyla nihayetinde görüşe dayanan bir tasavvurdur. Kant, zamanın genel bir kavram olmadığını iddiasını desteklemek için “farklı zamanlar aynı anda olamaz”<sup>138</sup> önermesini ortaya koymaktadır. Kant’a göre bu doğru ve geçerli olan önerme zamanın genel bir kavram olmadığını bize göstermektedir. Çünkü Kant’a göre bu önerme salt kavramlardan çıkarılamayacak sentetik/yapay bir önermedir. Sonuç olarak zaman hem görüye hem de tasavvura dayalıdır.

Bu beşinci madde esasında yine zamanın a priori bir sezgi olduğuna ilişkindir. Kant, bu beşinci ve son maddede zamanın sonsuz bir nitelikte olduğunu söylemektedir. Daha önce mekan kavramının da Kant için sonsuz bir mahiyette olduğunu belirtmiştik. Sonsuz bir uzay doğal olarak sonsuz bir zaman anlayışını gerektirir. Ayrıca zaman, a priori bir sezgi olduğu için tekil bir kavrayıştır. Kavramlar

<sup>138</sup>Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, 30.

genel, sezgi ise tekil bir tasavvur olduğu için aralarında bir zıtlık vardır. Zaman, sezgi olarak sonsuzdur. Zamanın sonsuzluğu “tüm zaman aralıklarının bütün halinde olan zamanı sınırlamasıyla gerçekleşir.”<sup>139</sup>

Bu beş maddeden çıkarılacak sonuçlara baktığımızda zaman, tüm fenomenlerden ya da öznel koşullardan soyutlandığında ya kendisi için var olacak ya da şey/dinge olarak kalacak. Kant burada zamanın insandan tamamen bağımsız bir şey olup olmadığı üzerinde durur. Kant, zamanın fenomenlerden ayrı ve algılardan bağımsız olarak insan zihninde a priori bir sezgi olarak bulunacağını iddia etmekle onun öznel olmasa da özne'ye ait bir kavram olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla zaman, insanın içsel durumunun bir biçiminden, içimizdeki bir histen başka bir şey değildir.<sup>140</sup> Bununla birlikte zaman, bizdeki tasavvur yetisinin biçimini ve tasavvur ettiklerimiz arasındaki ilişkiyi belirleyen bir şeydir.

Kant'ın felsefesi, daha önce zikrettiğimiz filozoflardan farklı olarak öznel zaman ile nesnel zamanın tam orta yerinde durmaktadır. Kant, büyük bir titizlikle aldığı konumdan dolayı zamanın aporilerinden sıyrılmış görünmektedir. Fakat Ricoeur, Kant ile Husserl'in zaman görüşleri arasında tersine bir okuma ile karşılaştırma yapmış ve Kant'ın Husserl'i eleştirdiğini öne sürmüştür. Benzer bir okumayı daha önce Augustinus ve Aristoteles arasında yapan Ricoeur'e göre Husserl ve Kant'ın zaman görüşleri arasındaki ilişki klasik diyalektiğin modern bir versiyonudur. Ricoeur'ün bu yapacağı yeni karşılaştırma ise bizi, Augustinus ve Aristoteles arasında yaptığı karşılaştırmanın sonucunda ortaya çıkan benzer bir aporiye götürecektir.<sup>141</sup>

Ricoeur'e göre Husserl, bilinç ve zaman arasında hiçbir boşluk bırakmadığı için nesnel zamanı tümüyle devre dışı bırakmıştır.<sup>142</sup> Halbuki içsel zaman fenomenolojisinin, nesnel zamanı hem devre dışı bırakan hem de onu oluşturan bir yönü vardır. Ricoeur, Husserl'in nesnel zamanı dışarıda bırakmış olsa da nesnel dünyadan sürekli ödünç almak zorunda kaldığını iddia eder. Ricoeur, buna karşılık Kant'ın ise zamanı, “tüm nesne belirlenimlerinin bir ön kabulü” olduğunu söylemiştir. Husserl, içsel zamanın belirmesi için fenomenlere ihtiyaç duyarken Kant ise; zamanın belirmediğini, buna rağmen her türlü belirmenin bir ön koşulu olduğunu söylemektedir.

<sup>139</sup>Maruf Udul, *Aristoteles ve Kant'ın Zaman Düşüncesi* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 123.

<sup>140</sup>Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, 34.

<sup>141</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı: Dört*, 2016, 96.

<sup>142</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı: Dört*, 2016, 42.

Ricoeur, G. Martin'den aktararak Kant'ın uzay ve zamana ampirik olmayan bir karakter tesis etmesini “Platonlaştırıcı” bir tavır olarak görürken; iki olay arasında eş zamanlı veya ardışık bir algıya sahip olmayı da “Aristotelesleştirici” bir tavır olarak değerlendirir.<sup>143</sup>

Ricoeur, Husserl'in sözüne ettiği “bilincin, nesnel dünyadan ödünç alma” durumunun, Kant'ın görüye dayanmayan “görünmez zaman” engeline takıldığını söyler. Burada Kant ve Husserl arasındaki karşıtlığı şu şekilde ifade edebiliriz: Kant için zaman, görü'ye dayanmayan bir zaman yani görünmez bir zaman iken Husserl için zaman ise görünmeyen fakat görünme arzusu taşıyan bir zamandır. Ricoeur'e göre Kant, uzay ve zamanın idealliğine ilişkin kanıtlamayı yöneten düşünce deneyiminde örtük bir biçimde bulunan fenomenolojiyi gizlemiştir. Kant'ın zamanı fenomen olarak görmemesi Husserl'i zor durumda bırakır. Çünkü “uzaydaki nesnelere uygulanan hem imgelem hem de anlama içeren işlemler sayesinde zamana dair sadece “dolaylı bir temsile” sahip olabileceğimiz sonucu çıkar. Bu sonuçtan hareketle Kant, zamanı bir temsil olarak görmektedir. Bu temsilin “dolaylı” ve “belirlenmiş” olmak üzere iki temel karakteri vardır. Ricoeur, Kant'ın bu nedenle zamanı fenomen olarak görmediğini söyler.<sup>144</sup> Ayrıca Ricoeur, Kant'ın zaman kategorisini şemalaştırması, onu fenomenolojiden daha da uzaklaştırdığını söyler. Ricoeur, fenomenolojiyi savunanların Kant'ın kategori-ilke-şema sürecini, keşif sürecine göre tersine çevirmekle kendilerine bu şekilde destek bulabileceklerini söyler. Yani süreci tersine çevirirsek; kategorilerin zamansal olarak belirlenmesiyle şemalar, soyutlama aracılığıyla da kategoriler oluşur.<sup>145</sup> Ricoeur, Heidegger'in Kant'ı okuma kaynağını buradan aldığını, nitekim onun da süreci tersine çevirerek bir Kant okuması yaptığını söyler.

Ricoeur, Kant'ın zaman konusuna “temsil” kavramını dahil etmesini önemser. Ricoeur, Kant'ın temel iddiasını bir kez daha hatırlatır: “zaman kendinde algılanamaz sadece nesnelere zamanda algılanır.” Ricoeur bu ifadenin temsile doğru bir sapmaya olanak verdiğini söyler. Kant için zamanın üç kipi vardır: Eş zamanlılık, ardışıklık ve süreklilik. Gerçekten de Kant için zaman içinde eş zamanlılık ve ardışıklıktan başka

<sup>143</sup> Ricoeur, Kant'ı zaman ideasının tüm zamansal deneyimleri öncelediği ileri sürülen Platoncu kanıt ile tüm olayların içeriklerinden arındırılmış bir zaman düşüncesinin deneyimden destek aldığı ileri süren Aristotelesçi kanıtın ortasında konumlandırır.

<sup>144</sup> Ricoeur, *Zaman ve Anlatı: Dört*, 2016, 84.

<sup>145</sup> Ricoeur, *Zaman ve Anlatı: Dört* 2016, 91.

hiçbir şey yoktur. Kant kalıcılığı ya da sürekliliği ise bu iki kipten ayrı ve bir töz olarak kabul eder. Bu töz, değişime rağmen, zamanda değişmez ve sabit olana işaret eder. Bu nedenle Kant, zamanın algısının olmadığını söyler.

Ricoeur, Kant için kategorilerin genel anlamda nesnelere uygulandığının “kendiliğindenlik olarak” anlama yetisinin “içsel duyuyu belirlemesini” gerektirdiğini söylemiştir. Bu ifade, kendimize dair algımız ve düşüncemiz ile ilgilidir. Yani, acaba biz; kendimizi sadece ampirik bir nesne olarak mı bilebiliriz? Kant için nasıl ki dışsal nesnelere kendinde bilinmez şeylerse, biz de kendimizi içsel duyumuz aracılığıyla kavrayamayız ve bilemeyiz. Ricoeur, böylece Kant'ın içsel duyumuzun kendimize dair öz-kavrayışımızı veremeyeceğini iddia ettiğini söyler. Ricoeur bu durumu şöyle özetler; edilgen olarak ben, kendime yönelik davranışta nasıl bulunabilirim? Ricoeur, burada kullanılan “ben” kavramının Kant'ta üç farklı anlamda kullanıldığını söyler.<sup>146</sup> Etkileyen ve etkilenen ‘ben’ kavramına “çizgi çekmek” gerektiğini söyleyen Ricoeur'e göre, “çizgi çekmek” zamanı görünür kılmaz ya da zamana bir ‘görüş’ kazandırmaz; fakat zaman temsiline katkıda bulunur. Böylece çizgi çekmek; “anlama yetimin etkinliğini artırır ve bu etkinlik beni ne kadar etkiliyorsa o kadar şeyi bilebilirim.” Bu durumda görüşe dayanmayan bir zamanı ancak çizdiğimiz bir figür ile temsil edebiliriz. Böylece edilgen olan ben, kendimi etkileyerek zamanı belirlemiş, belirgin hale getirmiş olurum. Bu durumda anlama yetisi hazır halde bulunmaz, içsel duyuyu etkileyerek ona işlerlik kazandıran da yine benim. Ricoeur, Kant'ın; öznenin kendi edimlerinden etkilenmesini bir paradoks olarak görmekte haklı olduğunu söyler.<sup>147</sup> Sonuç olarak Ricoeur, Kant'ın zamana ilişkin aşkın bir çözümleme ortaya koyduğunu ifade eder. Ayrıca Ricoeur, Kant'ın zaman ile ilgili bu görüşünden hareketle Kant'ın zamanının “görünmez” olduğunu iddia eder. Ricoeur'e göre Kant'ın zaman'ı, hiçbir fenomende kendini açmayan görünmez bir zamandır. Ricoeur bunun nedenini de anlatı kavramından hareketle temellendirmeye çalışır. Ona göre Kant'ın sözüne ettiği zihnin kategorileri, anlatının atıl unsurlarıdır. Yapılması gereken, anlatının unsurları olan bu zihin kategorilerini bir anlatı formuna dökerek onlara hayat vermektir. Bu anlamda Ricoeur'ün yaptığı şey Kant'ın oluşturduğu kategorileri, anlatı işleminin içerisinde sergileyerek anlaşılır kılmaya çalışmaktır.<sup>148</sup> Çünkü Ricoeur'e göre

<sup>146</sup> ‘Düşünüyorum’ diyen aşkınsal özne, mutlak özne ve fenomenal özne.

<sup>147</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı*, 2016, 94.

<sup>148</sup>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, 39. akt. Büyüktuncay, *Paul Ricoeur ve Hermeneutik Fenomenoloji Kendilik, Başkalık, Edilginlik*, 99.

anlatısal işlevsellik, fenomenolojik bir rasyonellikten önce gelir.<sup>149</sup> Bu da anlatının, kategorilerden ve kategorilere ilişkin kavrayıştan önce geldiğini gösterir.

#### 1.4. Henri Bergson'da Zaman Kavramı

Henri Bergson'da zaman kavramı felsefe tarihinde özgün bir yere sahiptir. Bergson'un zamana yaklaşımı, zaman felsefeleri içinde Kant'tan sonra önemli bir kavşak noktasında durmaktadır. Bergson'un yaşadığı döneme bakıldığında bilimsel gelişmelere paralel olarak pozitivizm akımının hâkim olduğu, bu akımın insanı, evreni, toplumu, kısacası her şeyi olgusal olarak açıklayabileceğini iddia etmesi ile felsefe tarihinde önemli bir yer işgal ettiği görülmektedir. Bu doğrultuda yöntemsel olarak deney ve gözleme bağlı ve olgulara dayalı olan bilimsel açıklamaları kabul edip olgusal olmayan her türden bilgiyi değersiz ve safsata olarak gören pozitivizm, özellikle metafizik açıklamaları topyekûn reddetmektedir. Bir çağa damgasını vuran bu anlayışa göre bilimin gelişmesiyle birlikte felsefenin gerekliliği tartışılmış ve metafiziğe bağlı felsefe iyice kıymetten düşmüştür. Özellikle pozitivist anlayışın yaygınlaşmasıyla zaman kavramına bakış açısı değişmiş böylelikle zaman nesnel ve mutlak bir şey olarak değerlendirilmiştir. Mustafa Şefik Tunç, zamanı bir yaratım olarak gören ilk filozofun Herakleitos olduğunu, sonrakilerin zamanı yalnızca varlık ve evrenin yaratılışı ile sınırlı tuttukları için Kant'a gelinceye kadar felsefede zaman kavramını olmadığını iddia etmiştir.<sup>150</sup> Daha önce zikrettiğimiz gibi Kant'a gelindiğinde ise zaman genel olarak öznel bir kimliğe kavuşmuştur. Her ne kadar Aristoteles'in zamanı genel olarak nesnel; Kant'ın ise öznel telakki ettiği ile ilgili kaba bir ayırım yapmış olsak da aslında pekâlâ Aristoteles'te sübjektif unsurlar, Kant'ta ise objektif unsurlar görmek de mümkündür.<sup>151</sup>

Bergson'un zaman kavramına baktığımızda salt bu kavram üzerinden bile çağın hâkim görüşüne aykırı bir anlayış geliştirdiği görülebilir. Kaldı ki Bergson bunu çağın hakim enstrümanlarından hareketle, sözgelimi insanın evrimi, zihinsel tekamülü, biyolojik donanımları ve kimi psikolojik olgularla gerçekleştirmektedir. Ayrıca Bergson'un felsefesi bununla sınırlı olmayıp kendisinden önceki felsefeler ile de bir

<sup>149</sup>Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı: Üç /Kurmaca Anlatıda Zamanın Biçimlenişi*, çev. Mehmet Rifat (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 34.

<sup>150</sup>Henri Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, çev. Mustafa Şekib Tunç (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 25.

<sup>151</sup>Udul, *Aristoteles ve Kant'ın Zaman Düşüncesi*, 127.

hesaplaşma içerisinde olduğu söylenebilir. Bergson'un asıl özgünlüğü, onun zamanı hem metafizik ile ilişkilendiren felsefelerle yönelttiği eleştiriden hem de zamanı insanın dışında cereyan eden bir olguya indirgeyen pozitivistlere yönelttiği eleştiriden ileri gelmektedir. Bergson, kendisinden önceki hemen hemen bütün zaman felsefelerini eleştirmiştir. Her şeyden evvel Bergson zamanı belli bir düzene göre işleyen ve bir mekanizmaya indirgenen sözgelimi akrep ve yelkovan ile farazi olarak ölçülebileceği söylenen soyut bir kavram olarak asla görmemiştir. Buna karşılık Bergson, kimi filozofların değişmez ve mutlak olan bir hakikate ulaşma çabası uğruna zamanı sonsuzluk ve metafizik ile soyut bir nitelikte görmelerini de kabul etmeyecektir. Bu görüşlerden farklı olarak Bergson, zamanı her an oluş halinde akmakta olan her an keşfedilen ve sürekli olan bir değişme olarak görmektedir. Bu sürekli olarak değişimin gerçekleştiği mekân ise şuurdur.

Zaman şuur ile kavranan ruh halleridir. Yani gerçek zaman şuur hallerinden başka bir şey değildir.<sup>152</sup> Bu anlamda Bergson için zaman şuur ve sezgi ile bilinebilen canlı ve yaşam ile sıkı sıkıya bağlı bir 'süre'dir. Süre, zamanın öznel, içsel ve özel bir formudur. Böylece Bergson, mekaniğe indirgenen matematiksel ve ölçülebilen zaman ile yaşanan zaman arasında temel bir fark olduğunu iddia etmiştir. Çünkü Bergson'a göre şuur halleri doğası gereği ölçülebilen bir mahiyette değildir. Ayrıca onun zaman konusunda her an oluş ve değişimi savunmasının Herakleitosçu bir yönü olduğu söylenebilir. Nitekim Herakleitos da varlığı değişim ve hareket ile açıklamaktadır. Denilebilir ki Bergson için zaman anlayışı şuur ve sezgi ile bilinebilen Herakleitosçu varlık anlayışının gelişmiş bir biçimidir. Bergson kendisinden önceki zaman anlayışlarından farklı bir zaman anlayışı ortaya koymak için süre/düree kavramını ele almaktadır. Bu süre anlayışı onun felsefi sisteminde merkezi bir konumdadır. Bu anlamda en temel eseri olan *Yaratıcı Tekamül*'e 'süre' kavramı ile başlaması tesadüf değildir. Ayrıca sürekli bir oluş ve değişim fikri Bergson felsefesinin en temel karakteristik özelliğidir. Süreklilik arz eden devinim, dönüşüm, hareket ve oluş onun tüm felsefesine yansımıştır. Örneğin Bergson, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*'nda hem ahlakı hem de dini statik ve devingen olarak ikiye ayırmıştır.<sup>153</sup>Bergson'un felsefesinde belirgin bir şekilde kendisini gösteren bu düalist eğilimi onun bütün felsefesinde görmek mümkündür. Ruh-beden, madde-bellek, bilgi teorisi-hayat teorisi, statik-

<sup>152</sup>Henri Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, çev. Mustafa Şekib Tunç (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 27.

<sup>153</sup>Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, 91,185.

dinamik vs. Bergson için bu birbirine zıt gibi görünen kavramlar şayet birlikte ele alınırlarsa hakikate ulaşmak böylece mümkün olur. Fakat yapılan bu ayırım kabaca bir tarafı savunup diğer tarafı olumsuzlayan bir durum değildir. Bergson, her ne kadar statik ile devinen arasında zekâ anlamında yapısal bir fark olduğunu söylese de Bergson'a göre dinamik olan statik olanı da kapsamaktadır. Ona göre, Antik Yunan felsefesinde oluşu, hareketi ve değişimi inkâr eden filozoflar bunun tam tersini iddia etmişlerdir. Çünkü Bergson'a göre onlar hareketsizde hareketten daha fazla bir şey olduğunu düşünmüşlerdir.<sup>154</sup> Bergson buna Platon'un idealar öğretisini örnek vermektedir. Bu görüşe göre, hareketsiz olanın hareketli olanı da kapsadığı ve hareketin bir eksiklik doğurduğu düşünülmektedir. Sonuç olarak Bergson'un bu eseri onun zaman anlayışının ahlak ve dine bir yansıması olarak da okumak mümkündür.

#### 1.4.1. Süre/düree

Bergson'un süre kavramı, içinde bellek, algı, şuur, zeka, sezgi vb. kavramlarını da ihtiva eden oldukça geniş ve karmaşık bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla Bergson'un süre kavramı ele alındığında konu doğal olarak zekaya, şuura, belleğe ve sezgiye evrilmektedir. Ayrıca süre/düree kavramının karmaşık olmasının diğer bir sebebi Bergson'un yaptığı farklı süre tanımlarıdır. Ayrıca süreyi daha iyi anlamamız için edebi bir dil kullanmayı tercih eden Bergson, yaptığı teşbihlerle meseleyi daha zorlaştırmıştır. Ayrıca saf ve yalın olan bir sürenin kendisinden kaynaklı olarak tanımlanmasının güçlüğü söz konusudur.<sup>155</sup>

Bergson, zamanı nesnel, mutlak, farazi olarak ölçülebilen, belli ilke ve kavramlara göre parçalanabilen bir şey olarak gören tüm yaklaşımları reddeder. Sözelimi pozitivistlerin ve bilimin savunduğu zaman anlayışlarını eleştirmiştir. Çünkü Bergson'a göre onlar zamanı olguya indirgeyerek aslında zamanı mekanlaştırma yanlısına düşmüşlerdir. Zira zamanın sayılması ya da ölçülmesi zamanı mekanlaştırmaktan başka bir şey değildir. Bergson'un zaman tasavvuru kendisinden önceki işte bu zaman anlayışlarına yönelttiği eleştiri tarafından şekillenmektedir. Bergson, çağın hakim görüşünün aksine zamanı insanın dışında bir olgu olarak değil insanın içinde arayan bir görüşü savunmuştur. Çünkü Bergson'a göre mekanik/olgusal

<sup>154</sup>Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, 362.

<sup>155</sup>Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 218.

zaman ile yaşanan zaman birbirinden tamamen farklıdır. Yaşanan zaman süre ile ilgilidir. Bergson'a göre zaman ve süre bu anlamda mahiyet olarak birbirinden ayrılır. Süre, zamanı bütün olarak kavrayabilmeyi sağlayan sezgisel bir güçtür. Sezgi, içsel süre ile bağlantılıdır. Bergson'a göre insanın, zaman, mekân ve hayat atılımında sıçrayışlar vardır ve bu sıçrayışlar determinizmin vazettiği bütün belirlenimleri alt üst etmektedir.

Bergson'a göre zaman, insanın şuuru ile ilgilidir. Çünkü şuur uyanık bir bilinç ile kendimizin farkında olduğumuz her şeydir. Dolayısıyla şuur olmadan bir şeyin gerçekliğinden bahsedemeyeceğimiz gibi süreden de bahsetmek mümkün değildir.<sup>156</sup>Ruhumuzun özel bir biçimi olan zaman şayet şuurumuz olmazsa farkına varamayacağımız bilemeyeceğimiz bir şey olur. Olgusal zaman insanın şuuru ile ilgili bir şey değil tamamen mekanlaşmış ve gerçek zamandan bambaşka bir şeydir. Bergson'a göre yaşanan zaman da şuurumuza ulaşan ve şuurumuzu etkileyen bir şeydir. Dolayısıyla gerçek zamanın yeri şuur halleridir. Ayrıca mekanlaşmış olgusal zaman, bölünüp parçalanıp ölçülebiliyorken şuurun bölünüp parçalanması söz konusu değildir. Başka bir deyişle içsel zamanın bilinci olan süre de niceliksel olarak bölünüp ölçülemez. Burada sorulması gereken soru şudur: biz kendimizin farkına nasıl varırız? Bilinçli olduğumuzun bilincine nasıl varırız? Bergson süre konusunu ele almadan önce Descartes'in bilincin kendisini doğrudan doğruya kavrayabildiğini iddia ettiği o meşhur "düşünüyorum, o halde varım" ifadesi Bergson için "değişiyorum, o halde varım" ifadesine dönüşmektedir. Bergson'un süre kavramı esasında değişimin karmaşık yapısının insana yansması ile ilgilidir. Ayrıca Bergson, Madde ve Bellek'te Descartes'in üstesinden gelemediği ruh ve beden etkileşimi meselesini ele almakta, Berkeley ve Kant'ın görüşleriyle de hesaplaşmaktadır.

Bergson süre kavramını ele alırken öncelikle parça bütün ilişkisi üzerinden ilerlemekte ve insan hayatının bütünlüklü bir yapı arz ettiğini söylemektedir. Buna karşılık insan hayatı parça parça an'ların, bölünebilen zaman dilimlerinin ya da insan hal'lerinin bir toplamı değildir. Anı, ruh ve madde arasındaki kesişim noktasıdır.<sup>157</sup> Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere Bergson'un felsefesi esasında Descartes ile bir hesaplaşma felsefedir. Onun felsefesinin en temel başlığı Descartes'in modern

<sup>156</sup>Henri Bergson, *Süre ve Eşzamanlılık Einstein'in Teorisi Hakkında*, çev. Erdem Baykal (Ankara: Fol Kitap, 2021), 63.

<sup>157</sup>Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, çev. Işık Ergüden (Ankara: Dost Kitabevi, 2007), 10.

felsefeyi başlatan özne-nesne ayırımına dayanmaktadır. Felsefesini bir Descartes eleştirisi üzerine inşa eden Bergson, Descartes'in özne-nesne ayırımını kabul etmekle birlikte bu kavramların aralarında tek taraflı ve sabit bir ilişkinin olmadığını iddia etmektedir. Bergson'daki şuur ile Descartes'in şuur ya da bilinç dediği şey aynı değildir. Descartes'ta şuur kendi üzerine kapaklanan, yalıtılmış, maddeden tamamen ayrı, muhkem ve kudretli bir cogito'dur. Bergson'daki şuur ise dışsal etkilere açık, mekana ve maddeye temas eden, onlarla etkileşim içinde sürekli olarak değişendir. Buna bağlı olarak zeka denilen şey, maddeyle çarpışmanın sonunda şekli bozulmuş şuurdur.<sup>158</sup> Bergson'a göre özne yani düşünen ben sabit kalan bir şey değildir. Özne de nesne de zamansal olmalarından dolayı değişime tabidir. İkisi de bir oluş içerisinde. Kısacası Bergson, tözü, Descartes'in düşünen ben'inden alıp oluşa teslim etmektedir.

Oluş ve değişim, insanı bir durumdan başka bir duruma sokmakta ve insan zihni bu değişimi teker teker ele aldığı anda sanki bunlar hiç değişmeden kalıyormuş gibi hissetmektedir. Şayet öyle olsaydı zaman denilen şey bu değişimlerin bir toplamı olabilirdi. Hâlbuki değişim sürekli ve hiç kesintiye uğramaz. Fakat değişimdeki şiddetin azlığı ya da algıdaki zayıflıklar bize sanki değişimin olmadığını söylemektedirler. Bergson bu durumun psikolojik hallerdeki farklılıklardan, örneğin algıdaki dikkat eşiklerindeki farklılıklarından kaynaklandığını söylemektedir. Fakat sonuçta biz algılasak da algılamasak da, bir şeyin dikkatimizi aşırı celbetmesiyle hiç celbetmemesi durumlarında da değişim vardır ve sürekli. Bergson bunu meşhur senfoni örneği ile temellendirmeye çalışır. Senfoni süresince kimi melodiler ya da nağmeler daha fazla ilgilimizi çekebilir, kimi seslere daha fazla dikkat kesilebilir, kimi sesleri es geçiyor olabilir ya da senfonideki uyumlu akışı bozan yabancı seslere daha fazla odaklanabiliriz. Nasıl ki senfonideki ayrı ayrı sesler ya da nağmeler senfoninin uyumlu bütünlüğü içinde algılanıyorsa; bir şeye yönelik olan dikkatim bütünü parçalara ayırıyor gibi görünmesine rağmen insanın senfoni karşısında girdiği hallerin de ayrı ayrı parçalar olmadığı ve "sonsuz bir akışla birbirlerinin içinde devam ettikleri" <sup>159</sup> söylebilir. Sonuç olarak, Bergson'a göre "varım" diyebilmek için "ben" dediğim kavramın ayrı ayrı ve kesik kesik şuur hallerinin birleşip toplanması şeklindeki tasavvuru bir kenara bırakılmalıdır. Bergson, böyle bir durumda yani insanı

<sup>158</sup>Ayşe Eroğlu, *Henri Bergson'un Şuur-Sezgi Kavramları Üzerine Bir Deneme* (İstanbul: Hiper Yayın, 2019), 83.

<sup>159</sup>Bergson, *Madde ve Bellek*, 77.

birbirinden farklı hallerin toplamı olarak görmenin ya da öyle tanımlamanın süreyi inkâr etmek anlamına geldiğini söylemektedir.

Süre ise insanın içindeki bir an'dan diğerine geçmek gibi bir şey değildir. Zira böyle olsaydı geçmiş ve gelecek yine aynı şekilde bu birbirinden farklı anların toplamından başka bir şey olmazdı. Böylece zaman homojen bir yapıda olurdu. Homojen zaman, olayları nitelik ya da özü itibarıyla birbirinden ayırmayıp nicelik olarak ardı ardına gelen bir kronolojiden ibaret görmektir. Yani olayların zamanı etkilememesi, tam tersine zamanın olayları kendine içkin ilke ve kurallar içerisinde eritmesidir. Pozitivist görüş, zamanı farklı disiplinlerin farklı formlarında, onun bütün maddi ve manevi süreçlerde farklı seyredebileceğini hiç hesaba katmaz. Hâlbuki buna karşılık Bergson için süre, düz bir çizgi üstünde kesintisiz ilerleyen noktaya bağlı bir olgu değil "geleceği kemiren ve ilerledikçe büyüyen geçmişin daimi bir ilerlemesidir."<sup>160</sup> Bergson yaptığı bu benzetme onun süre anlayışını daha iyi anlamamız adına yol göstericidir. Geçmiş hafızaya birikip yığılarak ilerler. Bu anlamda geçmiş, Bergson için yitip gitmiş ve pasif bir durumda değildir. Geçmiş, geçmişin üzerine hiç durmadan yığılmaktadır. Ölçülen zaman yitip gitmekte iken süre bellekte devinmeye devam ederek kendini dışa açık bir şekilde muhafaza eder.<sup>161</sup>Hâlbuki bilim ve pozitivist görüş zamanı, geçmişini ayrı ayrı bölümlere ayırıp bu bölümleri pasif olarak değerlendirmektedir. Onlara göre hafıza yeri ve zamanı geldiğinde büyük bir kitaplıktan çekip çıkarılan atıl bir kitap gibidir. Bergson, Madde ve Bellek'te bu duruma şöyle bir benzetme ile açıklık getirmektedir: hafıza, bir çekmecenin farklı gözlerine hatıraları yerleştiren ya da deftere geçiren bir güç ya da kabiliyet değildir.<sup>162</sup>

Bergson'a göre geçmişin bizi her daim etkileyen aktif bir yönü vardır. Her ne kadar beyin mekanizması geçmişini gayr-ı şuura<sup>163</sup> itse de irademiz, benliğimiz, düşüncemiz, karakterimiz bizim geçmişimizdir. Geçmiş ile sürekli yeni haller yaşar, yeni haller yaşadıkça da hafıza bunu geçmişe ekler. Oysa dünyayı mekanik bir düzen olarak görenler, dünyayı her an ölen ve yeniden doğan bir varlık olarak

<sup>160</sup>Bergson, *Madde ve Bellek*, 78.

<sup>161</sup>Eroğlu, *Henri Bergson'un Şuur-Sezgi Kavramları Üzerine Bir Deneme*, 96.

<sup>162</sup> Bergson, *Madde ve Bellek*, Dost yay. Ankara, 2007 s.

<sup>163</sup> Ricoeur, Bergson'un sık sık bilinçdışı yaptığı göndermeler ile Freud'un bilinçdışı kavramının sınırlarında dolaştığını vurgulamaktadır. (bk. Hafıza, Tarih, Unutuş, 478) Ricoeur ikisi arasında hiçbir ayırım gözetmediğini, birinin geçmişin tamamını kapsadığını, diğerinin ise 'bastırma engeliyle sansürlenmiş anılar bölgesini' kapsadığını söylemektedir.(Hafıza, Tarih, Unutuş, 489)

görmektedirler.<sup>164</sup> Hâlbuki Bergson'a göre geçmiş zaman, şimdiki ve gelecek zaman kadar süreklidir. Geçmiş ile gelecek özü itibariyle birdir. Geçmiş bir fikir olarak görürsek şimdiki zaman da olsa olsa devindirici bir fikirdir.<sup>165</sup> Geçmiş ile ilgili bu tavır Bergson'un süre kavramı açısından önemlidir. Bergson, geçmiş özü itibariyle etkisi olmayan, etkide bulunamayan olarak gören tüm yaklaşımları reddetmektedir.

Her an tektir, her an kendine özgüdür. Kaba bir ayrımla zamanı mekanlaştıran görüşe göre zaman niceliksel olarak homojen, süre ise niteliksel olarak heterojendir. Niteliksel çeşitliliğin değişimlerin ve bunların birbirlerini etkilediği olaylar süre içerisinde gerçekleşir. Bu süre, her daim bir yaratım içerisinde. Süre içerisinde an'lar ya da diğer zaman formları hiçbir surette birbirine benzemez. Her algı hafızaya bir şey ekler. Geçmiş, her algı ile kendisini farklı formlarda göstermektedir. Gelecek zaman ise pozitivistlerin iddia ettikleri gibi belli yasalara göre önceden belirlenebilecek, tahmin edilecek bir şey değildir. Algı, anı, bellek ve geçmiş heterojen bir çeşitlilik arz ettiği için geleceğe hiçbir vakit muayyen çizgiler çizilemez. Ayrıca zamanı, noktalar arasındaki hareket ve sabit hız üzerinden açıklamaya çalışan pozitivist zaman anlayışına karşılık süre/düree'de bir hayat atılımı ile birlikte bir hızlanma ya da tam tersine bir yavaşlama söz konusu olabilir. Böylece geleceği belirlemeye çalışmak imkansızdır.

Görüldüğü üzere Bergson'un, süre kavramının temelleri esasında pozitivist bir zaman anlayışına yapılan reddiyeler bütünüdür. Bergson'un en temel eleştirisi zamanın mekana hapsedilmiş olmasıdır. Bergson, sadece pozitivist anlayışı değil; zamanı mekana yapışık gören tüm yaklaşımları reddetmektedir. Örneğin Bergson, Augustinus'un "evren yaratılmadan önce zaman var mıydı?" sorusunu süre kavramı üzerinden yorumlamaktadır. Ona göre süre ile şuur eş zamanlıdır. Şuur maddeden önce yani evren yaratılmadan önce yaratılmıştır. Dolayısıyla evren yaratılmadan önce bir zaman mefhumundan bahsetmek olanaksız iken süre ise hep vardı.<sup>166</sup>

Bergson'un zaman anlayışı Heidegger tarafından eleştirilmiştir. Heidegger'in Bergson'un zaman anlayışına yönelttiği eleştirilere baktığımızda Heidegger, öncelikle Bergson'un zaman anlayışının Aristoteles ile başlayan geleneksel bir zaman anlayışı olduğunu söylemektedir. Heidegger'in Bergson'u geleneksel olarak kategorize

<sup>164</sup>Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, 93.

<sup>165</sup>Bergson, *Madde ve Bellek*, 51.

<sup>166</sup>Eroğlu, *Henri Bergson'un Şuur-Sezgi Kavramları Üzerine Bir Deneme*, 105.

etmesinin sebebi Bergson'un zamanı mekana hapsedmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Gerçekten de Arslan Topakkaya Heidegger'in Bergson'u zamanı mekanlaştırmakla suçladığını fakat bunda haksız olduğunu söylemektedir.<sup>167</sup> Süre konusunda ortaya koyduğumuz tespitlerden hareketle Bergson'un zamanı mekanlaştırmadığını aksine bu tür yaklaşımları eleştirdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Ricoeur, Bergson'un zaman anlayışında özellikle onun geçmiş zaman ve hafıza kavramları üzerinde durur. Ricoeur, 'geçmiş zaman'ı pozitivist anlayışın aksine yitip giden ölü bir zaman olarak görmemesi konusunda Bergson ile tamamen aynı fikirdedir. Ricoeur'e göre de geçmiş, geçip gitmiş/passé değildir. Ayrıca Ricoeur, geçmişin hafıza kavramı ile ilişkisi konusunda da Bergson'un söylediklerine itiraz etmemiştir. Fakat Ricoeur, Bergson'dan farklı olarak geçmişini bir anlatısal kimlik sorunu üzerinden ele alıp geçmişe daha kapsamlı bir bakış açısı geliştirmiştir. Ricoeur geçmişini, zamanın yeniden şekillendirilmesine imkan vermesi açısından değerlendirmiştir. Geçmişini anlatı kavramı üzerinden geleceği temin etme biçimi olarak gören Ricoeur'e göre anlatısal bir kimliğe sahip olmak, kurmaca ve tarihsel zamanı toplama kabiliyetidir.<sup>168</sup> Bu anlamda Ricoeur'ün geçmiş zaman anlayışı, hafızayı, tarihi, unutmayı, tarihyazımını, kurmayacağı, dili, anlatıyı, kültürü vb bir çok üst yapıyı ilgilendiren çok katmanlı bir kavram iken Bergson'da bu referansları görmek mümkün değildir. Bergson, her ne kadar geçmiş zaman ile hafıza konusunda özgün bir yaklaşım sergilemiş olsa da onu anlatı kavramı üzerinden hermenütik fenomenolojisi Ricoeur'e özgüdür. Ricoeur'e göre Bergson hafızayı tıpkı Augustinus gibi ezberden okunan bir şey örneği üzerinden açıklar ve Augustinus'tan farklı olduğu nokta ise anımsanan "şey"i tekrarı olmayan, münferit bir olay ile özdeşleştirmiş olmasıdır.<sup>169</sup> Hiçbir alışkanlık göstermeyen bu olay, yaşamımdaki bir tarihi olan herhangi bir olay gibidir ve bir daha hiç yinelenmez.<sup>170</sup> Ricoeur bunu, anı ile algılamayı bir birine ekleme çabası olarak değerlendirip geçmişini "yeniden üretilen bir şimdi" olarak gören bu yaklaşımı da "ikincil yönelmişlik" demektedir.<sup>171</sup> Çünkü Bergson'a göre anı, temsil edilen değil, harekete geçirilen bir şey olarak görmektedir.<sup>172</sup> Bu anı zihni harekete geçirir. Zihin, ezberlediğim şeyi anımsadığımda bu saf anıya yönelir ve bu

<sup>167</sup>Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 222.

<sup>168</sup>Kearney, "Dilin ve Mitin Poetikası", 152.

<sup>169</sup>Paul Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, çev. Mehmet Emin Özcan (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 41.

<sup>170</sup>Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, 2017, 44.

<sup>171</sup>Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, 2017, 54.

<sup>172</sup>Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, 2017, 77.

saf anı zamanıyla birlikte kavranır. Bu da anı ile imge ayırımına dayanır.<sup>173</sup> Burada sözü edilen saf anı, potansiyeldir. Ricoeur, Bergson'un unutuş kavramını doğrudan doğruya ele almadığını, fakat "beynin yararlı anıyı hatırlamaya, yararsız olanı da bir yana atmaya katkıda bulunduğunu" iddia etmekle unutmayı bir silme olarak görmüş olabileceğini söyler.<sup>174</sup>

### 1.5. Heidegger'in Zaman Anlayışı

Heidegger kendisinden önceki zaman felsefelerinden farklı bir anlayışı geliştirmiştir. Onun zaman görüşü "varoluşsal fenomenoloji" ifadesi çerçevesinde değerlendirilebilir. Özellikle Heidegger, Augustinus'un zamana ilişkin Aristotelesten devşirdiği fakat özgün olan görüşleri üzerinden bir zaman anlayışı ortaya koyar. Augustinus'un zamanı sonsuzluk ile ilişkilendirilmiş olması Heidegger'in kabul edebileceği bir yaklaşım değildir. Zira ona göre felsefe, sonsuz olanı kuşatmaz, onu elde edemez. Zamanı anlamak için sonsuzluk bizi Tanrı'ya götürür. Bu durumda zamanı bilmek Tanrı'yı bilmek anlamına gelir. Tanrı'yı bilmek ise inançla mümkündür. Heidegger'e göre bu durumda zamanın gerçek uzmanı bir teologdan başka kimse değildir.<sup>175</sup> Heidegger bu durumun felsefeyi aciz bıraktığını ve bizi aporiye götürdüğünü söylemektedir. Heidegger yaptığı keskin bir ayırım ile "filozof inanmaz" der. Ona göre filozof zamanı ne Tanrı ile ne de sonsuzluk ile ne de inançla açıklar. Filozof zamanı ancak ve ancak zaman ile açıklamak mecburiyetindedir.

Heidegger'e göre zaman, hiçbir şey değildir. Bu olumsuzlama, zamanın kendisini doğrudan doğruya vermemesi, zamanın kendisini yalıtılmış bir şekilde açmamasından dolayıdır. Çünkü zaman, yalnızca içinde geçen olaylar sonucu vardır. Bu durumda mutlak zaman da yoktur. Heidegger Aristoteles'ten bir alıntı yapar: "Zaman, içinde olayların geçtiği şeydir." Heidegger bu görüşün fizikteki zaman görüşüne kapı açtığını ve bu görüşün belirleyici olduğunu söyler. Çünkü ona göre fizikteki zaman kavrayışı, bugüne kadar zamanın açıklanması için temel olarak görülmüş.<sup>176</sup> Fizikteki ölçme, zamanın eşit aralıklarla sürekli yenilenip tekrarlanan bir işlemi gösterir. Kısacası her aralık, her dönem eşit zaman süresi taşır ve bu

<sup>173</sup>Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, 2017, 176.

<sup>174</sup>Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, 2017, 483.

<sup>175</sup>Heidegger, "Zaman Kavramı", 59.

<sup>176</sup>Heidegger, "Zaman Kavramı", 71.

değişmemektedir. Bu durumda saat, zamanı ölçer denilebilir. Bu saat zamanı Heidegger için şüphesiz sığ bir zaman anlayışıdır. Çünkü Heidegger'e göre zamanı, saat zamanı olarak görmek durumunda, zamanın özgün anlamına ulaşma imkanını yitirmiş oluruz.<sup>177</sup> Saat, aslında her an şimdiyi ölçer. Heidegger'e göre o halde sorulması gereken şey “şimdi”dir. Heidegger şimdi'ye dair birtakım sorgulamalar yapar: “Şimdi ne? Şimdi benim elimde mi? Ben şimdi miyim? Her başka kişi şimdi mi?” der. Vaolmayı şimdi'ye ait<sup>178</sup> olarak gören Heidegger, şimdi ile insanın varlığını ilişkilendirerek “öyleyse ben zaman olurum” demektedir. Ölüme doğru yaşayan varlık ya da ölüme doğru yaşadığının farkında olan tek canlı türü olarak insan, tam da bu sebeple varlığı anlamlı kılmasının olanağına sahip olur. O halde varlığı sormak yerine, varlığın anlamı sorulmalı, varlığın anlamını soran insan olduğu için insanın varolmasının anlamı sorulmalı böylece buna verilecek cevap ise “zamansallık”tır. Burada Heidegger'in “ben” kavramı şüphesiz birinci tekil şahıs değil, genel bir kavram olan insanın varoluşudur. O halde “zaman nedir?” şeklinde bir soru Heidegger'e göre bizi ister istemez “zaman kim?” sorusuna yönlendirir.<sup>179</sup> Heidegger benzer bir durumun Agustinus'ta da görüldüğünü şu pasaj ile bildirir: “Ruhum/tinim, zamanları sende ölçüyorum. Gelip geçici nesnelere sende bir etkilenim/imge yaratıyor ve o nesnelere ortadan kalkınca bu etkilenim/imge kalıyor. Ben o imgeyi/etkilenimi yaratan yitip gitmiş nesnelere değil, şimdi olan bir etkilenimi/imgeyi ölçüyorum. Zamanları ölçtüğümde bir imgeyi/etkilenimi ölçüyorum.” Heidegger'in zaman kavramına varoluş kapısından girdiği yer burasıdır. Denilebilir ki Heidegger Augustinus'un insan ruhuna ait kılmaya çalıştığı zamanı, varoluşa ait kılmaya çalışmaktadır. Heidegger “zaman vardır” ifadesini doğru bulmaz. Ona göre zaman var olur. Zamanın var olması benim var olmamdır. Heidegger'e göre “ben varım” önermesi de “insanın” varolmasının asıl varlık ifadesidir.<sup>180</sup> İnsanın bu varoluşu da şüandalığıyla, şimdisiyle benimki olarak vardır. O halde insan varoluşu, özel bir anlamla ifade edecek olursa zamanın içinde ve zaman da anlamını onun içinde bulur. Heidegger'in daha yalın ve edebi ifadesiyle “zamanın ne olduğu” ancak onda okunabilir.<sup>181</sup> Çünkü varolmak, varoluş, insanın varlığıyla ilgili temel bir ifadedir. Heidegger'e göre bu durumda var olmanın temel özelliklerini bilmek gerekir. Heidegger'e göre varolmanın en temel özelliği, ‘dünyanın

<sup>177</sup>Heidegger, “Zaman Kavramı”, 95.

<sup>178</sup>Heidegger, “Zaman Kavramı”, 77.

<sup>179</sup>Heidegger, “Zaman Kavramı”, 101.

<sup>180</sup>Heidegger, “Zaman Kavramı”, 69.

<sup>181</sup>Heidegger, “Zaman Kavramı”, 71.

içinde olmak'tır, 'dünyanın içinde olarak var olmak'tır. Heidegger burada "dünyanın içinde" dediği şey, ontik anlamda bir şeyi, bir şeyin içine koymak değildir. Çünkü "dasein" için dünyaya gelmek, dünyanın içinde olmak özel bir uğraş gerektirmeyen bir durumdur. Ayrıca burada sözü edilen "dünya" "doğa" anlamında değil, "tüm şeylerin bütününden fazla olan bir şeydir."<sup>182</sup> Başka bir deyişle ontik dünya yani içinde kosmos, evren, kişiler, hayvanlar bitkilerin bulunduğu dünya değil; ontolojik yani felsefi bir dünyadır. Heidegger'in, Husserl'den ödünç aldığı Lebenswelt/yaşam-a dünyası" kavramı, içinde dolaylanmanın olduğu, insanın anlam yarattığı, kendi varoluşunu sergilediği, kendi varoluş tarzlarını olanaklı kıldığı bir alana işaret eder.

Varolmanın şimdiye ait olması, varolmanın sürekli olmasıdır. Heidegger bunu yol metaforu ile ifade eder. Çünkü varolmak henüz sonuna gelmediğimiz bir yolda olmaya devam etme halidir. Heidegger'e göre sona varmak, var olmanın sonudur. Heidegger'in burda "varolmanın sonu" olarak ifade ettiği şey insanın maddi ve fiziki olarak gerçekleşen ölümü değil; varolmayı yakalayamamak, varlığının anlamını bulamamak şeklinde görülebilir. Bu anlamda Heidegger felsefesinde önemli bir yere sahip olan "ölüme doğru yaşayan insan" ölümüyle kendi anlamını bulma olanağına sahip insandır. Ölmek, varolmanın bir parçasıdır. Çünkü Heidegger'e göre varolmanın kendisi, kendi ölümünü savuşturma olanağına sahiptir.<sup>183</sup> Başka bir deyişle ölüm, dasein'nin varlık tarzlarından biridir.<sup>184</sup>Buna göre 'zamanın ne olduğu' sorusu Heidegger'e göre 'varolmanın zaman içinde olmasının ne anlama geldiği' sorusuna evrilir. Varolmanın zaman içinde olması, insanın içinde kendi ölümünü de varolduğu sürece taşıyor olmasıdır. İnsan varlığını bütünlüklü kılan da işte bu ölüme doğru yaşayan insanın kaygısıdır. Kaygı ve bu kaygının günlük yaşamda gösterilmesi kendine has zamansal bir karaktere sahiptir. Ve bu anlamda Dasein'nin gerçek anlamda var olmasını mümkün kılan temel unsurlardan biridir. Kaygı, var olmanın anlamının ne olduğu olarak geleceğe doğru bir koşu iken, geçmiş ise varolmanın anlamının nasıl olduğu olarak geriye doğru bir koşudur. Heidegger'e göre kişinin geçmişine doğru yaptığı koşu, onun kendi varolmasının anlamını bulması adına geleceğine yöneliktir. Bu zaman aralıkları içinde varolma, dasein'nin zaman içinde olduğunu göstermez, onun bizzat zaman olduğu anlamın gelir.

<sup>182</sup>Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology, Revised Edition* (Bloomington (Ind.), 1988), 165.

<sup>183</sup>Heidegger, "Zaman Kavramı", 81.

<sup>184</sup>Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 279.

Ricoeur, Heidegger'in Varlık ve Zaman'da hermeneutik bir fenomenoloji yaptığını söyler. Bu nedenle Ricoeur de Heidegger'in zaman görüşünün daha iyi anlaşılması için hermeneutik fenomenolojinin ne olduğunun anlaşılması gerektiğini ifade eder. Ricoeur'e göre Heidegger, Augustinus ile Husserl'in zaman görüşlerindeki aporileri zamana getirdiği yeni bir bakış açısıyla çözmüş görünmektedir.<sup>185</sup> Çünkü Heidegger, aşkın olanın metafiziğini reddetmiş dünya içinde var olma derken ruh ile dünyayı karşıt kutuplar olarak konumlandırmamıştır. Bu bakış açısı, Ricoeur'e göre bu hem Aristoteles'in fizik görüşünü hem de Augustinus'un ruh görüşünü aşar. Gerçekten de Heidegger, kozmolojik destekten uzak olan distentio animi/ruhun yayılımı aporisini aşmış gibi görünür.<sup>186</sup> Ricoeur, benzer bir durumun Husserl'in içkin zaman bilincinin doğurduğu aporiler için de geçerli olduğunu iddia eder. Çünkü Ricoeur, Heidegger'in, 'dünyada olmak' kavramı ve yarattığı anlam ile esasında özne ile nesne ayırımı ve bu ayrımın getirdiği felsefi krizleri paramparça ettiğini iddia eder. Bu ayrım ile Heidegger'e göre varlık, 'unutulmuş'tur. Oysa unutilan, gizlenen ve giderek anlamını yitiren varlık kavramını, hermeneutik fenomenoloji ile tekrar bulmaya çalışmak gerekir. Ricoeur, Heidegger için sözüne edilen hermeneutik fenomenolojiyi şöyle tarif eder: "hermeneutik fenomenoloji görmek yerine anlamayı gerektirir, bu anlamı ise unutilmuş ve gizlenmiş olanın örtüsünü kaldıran bir yorumdur."

Ricoeur'e göre Heidegger'in zaman meselesine, kaygı kavramını dahil etmesiyle zamanı epistemolojik bağlardan koparmış ve buna karşılık zamanın iplerini varlığın ellerine teslim etmiştir. Zaman, varolmaktır; varolma ise şimdiye ait varolmanın zamansallığıdır. Bu durumda zaman, zamansaldır. Burada kastedilen ne bir totoloji ne de A=B türünden bir eş sözdür. Zamanın zamansal olması, nesnenin kendisiyle olan yakınlığından ortaya çıkan, nesneye uygun yaklaşımın kendisinden kaynaklanır.<sup>187</sup> Yani zaman, zamana uygun olarak zaman kavramının kendisinden hareketle ele alınmalıdır.

Ricoeur, Heidegger'in zaman aporilerinin kaynağını, varlığın unutiluşundan ve yapılan özne nesne ayrımından ileri geldiğini söyler. Dasein'in, dünya içinde varolması ile varlık, özne-nesne ayrımını aşarak, zamana ilişkin aporileri kökünden

<sup>185</sup> Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı: Dört/ Anlatılan (Öykülenen) Zaman*, çev. Atakan Altınörs - Umut Öksüzan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 104.

<sup>186</sup> Ricoeur, *Zaman ve Anlatı*, 105.

<sup>187</sup> Heidegger, "Zaman Kavramı", 101.

söküp atar. Çünkü Heidegger'e göre Descartes, varolmanın ölçütünü kuşkuya dayandırmıştır. Bu kuşku duyma hali öyle bir duygu ki bizi her türlü varlığa ve onun kesinliğine götürmektedir. Descartes için “düşünüyorum” ile “kuşku duyuyorum” arasındaki kesinlik, bizi aynı zamanda varlığın kesinliğine götürmektedir. Heidegger'e göre “cogito ergo sum” bir sabitlemedir. Kuşku ile varlığı sabitleyen Descartes felsefesi, kesinliği bir tür onaylama felsefesine dönüşür.<sup>188</sup> Heidegger'e göre böylece bilgiye ulaşma ve onun kesinliğine duyulan güven çağdaş felsefenin arkhe'si ve pathos'u haline gelmiştir.

Ricoeur'e göre benim var olmam olarak dasein ile birlikte zaman aporileri yine bir 'ben aporisi'ne dönüşmüştür. Zamanın fenomenolojik ilerlemesi aporileri arttırmış. Fenomenolojik zamanı/şimdiki zamanı, yeniden yapılandırmadığımız sürece, kozmolojik zaman/an da düşünülemez.<sup>189</sup> Bu durumda Heidegger'in “zamansallık” kavramı da pekala aporetik olabilir.

Sonuç olarak zaman kavramına tarihsel bir bakışla Antik Yunan düşüncesinden Heidegger'e kadar getirmeye ve bu zaman felsefelerini, Ricoeur'ün zaman anlayışı ile ilişkilendirmeye çalıştık. Ricoeur'ün zaman görüşünü daha iyi anlayabilmek; bizi zorunlu olarak bir felsefe tarihi bilmeye ve zamana bakış açılarının tarihsel süreçte nasıl değiştiğine bakmaya mecbur bıraktığı kanaatindeyiz. Onun ortaya koyduğu zaman teorisi, felsefe tarihinden beslenen çok katmanlı bir yapıdadır. Özellikle Aristoteles ve Augustinus, Kant ve Husserl gibi isimler arasında kurduğu ilişkiler ve yaptığı ikili okumalar onun zaman görüşü açısından son derece önemlidir.

<sup>188</sup>Martin Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, çev. Dürrin Tunç (Logos Yayınevi, ts.), 41.

<sup>189</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı: Dört*, 2016, 165-166.

## II. BÖLÜM

### PAUL RİCOEUR'DE ZAMAN KAVRAMI

#### 2.1.RİCOEUR'DE ZAMAN

Ricoeur, kendi zaman teorisini Augustinus ve Aristoteles üzerinden yaptığı çapraz bir okuma ile inşa eder. Ricoeur benzer bir okumayı Husserl ve Kant üzerinden de gerçekleştirir. Ricoeur, bu çapraz okuma ile zamana ilişkin bolca aporiler tespit etmiştir. Bu iki filozofu sırasıyla “ruhun zamanı” ile “dünyanın zamanı” şeklinde kategorileştirir.

Ricoeur, bizim öznel-nesnel zaman şeklinde ifade edeceğimiz bu ayrımı bir antinomi olarak görmektedir. Ricoeur'e göre felsefi sınırlar içerisinde kaldığımız sürece, zamanı insani olarak değerlendirmedığımız sürece zamana ilişkin aporilere bir çözüm taslağı oluşturulamaz. O halde üçüncü kategoriye ihtiyaç duyulmaktadır. Ricoeur için zaman, artık anlatsal bir kimliğe dönüşür. Ricoeur, zaman felsefelerinde yeni bir paradigma haline gelen anlatı kavramını Aristoteles'in Poetika'sına dayandırmaktadır. Ricoeur'ün zamanı üçüncü bir paradigma üzerinden ele almasının nedeni aslında iki paradigma ile sınırlı kalan bir bakış açısının aporiler üreten ve bu durumun zaman felsefelerinde giderek kısır bir döngüye dönüşmüş olmasındandır.

Ricoeur için aporiler üzerinden bir zaman okuması yapmak, hem zamanın iyi bir anatomisini çıkarmak hem de kendinden önceki zaman anlayışlarının aporiler doğurduğunu göstermektir. Bunlardan farklı olarak hermeneutik bir yöntemle zamanı bir metin gibi gören Ricoeur, zamanın anlatı olduğu iddiasından hareketle bir anlatı felsefesi ortaya koymaya çalışmış ve bu anlatının aporilere bir çözüm olarak değerlendirilebileceğini iddia etmiştir.

Ricoeur'ün hayatını ve eserlerini bilmek felsefesini daha iyi anlamamıza yardımcı olabileceği gibi felsefesini genel hatlarıyla bilmek de onun zaman anlayışını daha iyi kavramamızı sağlayacağı kanaatindeyiz. Bu yüzden onun zaman anlayışına doğrudan doğruya geçmeden önce sırasıyla hayatı, eserleri ve felsefesini ele alacağız.

## 2.1.1. Paul Ricoeur'ün Hayatı, Eserleri ve Felsefesi

### 2.1.1.1. Hayatı

Paul Ricoeur, 1913'te Fransa'nın Valence şehrinde doğdu. 1915'te birinci dünya savaşında babasını, aynı yıl ise annesini kaybetti. Özellikle on bir on iki yaşlarında kendisinin ifadesiyle barışsever bir Katolik olan ev sahibinden etkilenmiş ve bunun sonucunda Fransa'nın savaşta saldırgan taraf olduğunu öğrenince babasının boş yere öldüğünü anlamıştır. Hem öksüz kalıp hem de babası savaşta şehit düşünce ablasıyla birlikte büyükbaba ve büyükannenin nezaretine verilmiştir. Eğitimi ile halası ilgilenmiş olsa da okuma zevkini kendi kendisine edinmiştir.

Protestanlığa bağlı kalan Ricoeur, yakın akrabalarının bolca kutsal kitap okumalarına şahit olmuş ve ilerleyen yıllarda kendisi de pratik anlamda bunu devam ettirmiştir. Hayatı boyunca inançlı biri olarak yaşayan Ricoeur için bunun felsefesine de yansdığı söylenebilir. Hatta Ricoeur için en temelde bir din felsefesi yapmış olduğunu savunan görüşler de vardır.<sup>190</sup> Yaptığı okumaların giderek hep iki kutba dönüştüğünü ve hayatı boyunca bundan etkilendiğini söylemiştir. Kutsal kitap ile akılcı ve eleştirel kutup arasında, Yahudilik ile Dostoyevski arasında, Henri Bergsoncu bir din felsefesi ile Karl Barthçı<sup>191</sup> bir radikalizm arasında kalmıştır. Bu sürüncemede kalma durumu, şahsi dünyasında bu iki taraf ile bağlılığını koparmaya kadar gidebilecek bir çatışmaya neden olsa da sonunda iki tarafa da hep sadık kalmıştır.

Fransa'da yetim öğrenciler devlet koruması altında ücretsiz ve yatılı okuma imkânına sahiptirler. Ricoeur de bu imkândan yararlanmış ve liseyi devlet koruması altında sürdürmüştür. Onun felsefe ile tanışması ise lise yıllarında, skolastik olan ve

<sup>190</sup>Recep Alpyağıl, *Türkiye'de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi Paul Ricoeur Örneği Üzerinden Bir Soruşturma* (İz Yayıncılık, 2018).

<sup>191</sup>Karl Barth (1886-1968), Basel'li [İsviçre] Calvin'ci ilahiyatçı

daha sonra usta diye nitelendireceği Ronald Dalbiez sayesinde olmuştur. Bunu, okul hayatının en büyük olayı şeklinde ifade etmiştir. Ona en büyük minnettarlığı ise felsefe mesleğini seçeceği sırada bu seçimin kesin inançlarını yıkacağını konusunda yaşadığı korkuya karşılık, Dalbiez'in ona bu yüzleşmeden çekinmemesi gerektiğine yönelik tavsiyesi olmuştur. Bakaloryasını<sup>192</sup> verip liseden mezun olduktan sonra Ricoeur, 1933'te Saint Briec lisesinde öğretmenlik yapmaya başlamıştır. Haftada 18 saat ders veren Ricoeur aynı zamanda Paris'te Leon Brunschvig yönetiminde Lachelier ve Laginaeu adlı yüksek lisans tezi hazırlamaktadır. Ricoeur, lise öğretmenliği ile felsefedeki çalışmaları arasında bağ kurabilmek için, kişisel görüşünü derslere uyumlu bir hale getirip ona göre bir çerçeve yaratmaya çalışmıştır.<sup>193</sup> Saint Briec Lisesi'nden sonra 1933 ve 1934'te devlet korumasında olmasının da etkisiyle aldığı bir agregasyon<sup>194</sup> bursu ile Sorbonne'da bir yıl daha felsefe öğrencisi olma imkânına kavuşmuştur. Bu bir yıllık agregasyon süresinin felsefe ile meşgul olduğu en yoğun yıllar olarak gören Ricoeur, bunun felsefe eğitiminde eksik ya da yarım kalmış boşlukları doldurduğu hissine kapılmıştır. Böylelikle "Dalbiez'in ona öğretmediği" birçok şeyi öğrenme imkânı bulmuştur. Nitekim yeni hocası Leon Robin'nin sayesinde daha önce bilmediği Stoacılar, Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi onun eğitimindeki önemli boşlukları dolduran filozofları öğrenme imkânı bulmuştur. Ricoeur'ü etkileyen önemli isimlerden bir diğeri de Gabriel Marcel'dir. Ricoeur'ün sık sık görüştüğü ve Karl Jaspers'ı keşfetmesine vesile olan Gabriel Marcel'in iki yazısı onun gelişiminde önemli bir rolü olmuştur. Ayrıca Ricoeur, aynı yıl Husserl'in *Salt Fenomenoloji Üzerine Düşünceler*'ini okumaya başlamıştır.

Agregasyonun hemen akabinde 1935'te evlenip Colmar'a yerleşmiş ve burada da öğretmenlik yapmaya devam etmiştir. Ertesi yıl ise askere çağrılan Ricoeur için askerlik, gerçekten hep can sıkıcı bir şey olarak değerlendirilmiştir. Onun hem diğer askerlerden yaş olarak büyük olması hem de entelektüel hayatını kesintiye uğrattığı için bu askerliğe ve o çevreye sevgisizliğini daha da arttırmıştır. Saint Cry askeri okulunda yedek subaylık yaptığı dönemlerde ise kendisine karşı kötü davranan subaylar onu iyice dik kafalı biri haline getirmiş, hatta sırf bu karşı çıkma huyundan

<sup>192</sup> Bakalorya/Baccalauréat: Bazı batı ülkelerinde üniversiteye girebilmek için lise sonrası yapılan bir tür olgunluk sınavıdır.

<sup>193</sup>Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*, 22.

<sup>194</sup>Agregasyon: Fransa'da lisede öğretmenlik yapmak ya da üniversitede öğretim üyesi olmak isteyen adayların katıldığı bir tür yarışmalı sınav. Bu sınavı geçenler, *agraje* ünvanını almaktadır.

dolayı Henri Man ve bol bol Karl Marx okuduğunu söylemiştir.<sup>195</sup> Askerden sonra, 1937-1939 yıllarında Fransa'nın Bretagne bölgesine bağlı Lorient Lisesi'nde felsefe öğretmenliği yapmıştır. Bu süreçte alman diline merak salan Ricoeur, okulda bir meslektaşı ile birlikte Almanca dersleri almaya başlamıştır. Aslında Ricoeur, 1935'te yerleştiği Colmar şehrini, Alman felsefesine yöneleceğini için tercih etmiştir. Alman felsefesine duyduğu ilgiden dolayı Münih üniversitesinde yoğun bir dil öğrenimi görmeye başlamıştır. Fakat 1939 yılında kendisini yavaş yavaş hissettiren ikinci dünya savaşından dolayı Münih'ten ayrılmak zorunda kalmıştır. Yine aynı yıl, 1939'da savaştan dolayı Saint Malo'da bir alaya gönderilmiştir. 1940'ta katılmış olduğu birlik Almanlara karşı bir süre direnmiş ve böylece Almanları durdurmuş olsa da esir düşmekten kurtulamamıştır. Esir olarak Pomeranya'ya<sup>196</sup> gönderilmiş ve bu esir kampında beş yıl kalmıştır. Ricoeur, kampta geçireceği bu beş yıllık zaman zarfında entelektüel yaşamını, kampta tanıdığı önemli isimler ve okuduğu kitaplar ile bir şekilde beslemeyi sürdürmüştür. Öyle ki, Kızıl Haç'ın kitap göndermesi ve bazı iyiliksever Alman komutanlarının üniversite kütüphanelerinden bu kampa kitap getirilmesine göz yumması ile bu kampta büyük bir kütüphane kurulabilmiştir.<sup>197</sup> Ricoeur, K. Jaspers ve Husserl'i kampa gelen bu kitaplar sayesinde okuma imkânı bulmuştur. Ayrıca burası Ricoeur'ün Husserl'den çeviri yapabileceği,<sup>198</sup> konferansa katılabileceği sıra dışı bir kamptır. Ders kayıtları, ders programları, kitaplar, sınavlar, ders saatleri olan bir üniversite benzeri bir kurum oluşturulmuştur. Bu kamp, zamanla bir eğitim ve felsefe merkezi haline gelmiştir. Hatta burası, içinde Rusça, Çince, İbranice, Arapça gibi yabancı dil eğitimi veren bir özelliğe sahiptir. Nitelikli bir üniversite mahiyetinde olan bu kurumun etkisini gören dönemin Vichy hükümeti, burayı resmi bir eğitim kurumu olarak kabul etmiş ve burayı diploma veren resmi bir devlet okuluna denk tutmuştur.<sup>199</sup> Bu kamp, batıya kaydırıldıktan ve Rusların Stalingard'ta Almanları yenmesinin de etkisiyle kendiliğinden dağılmış ve böylece Ricoeur de özgürlüğüne kavuşmuştur.

<sup>195</sup>Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*, 22.

<sup>196</sup>*Pomeranya*: Almanya ve Polonya'nın kuzeyinde kalan bölgeye verilen isim. Almanların, Yahudileri gönderdikleri esir kamplarından biri.

<sup>197</sup> Kitap gönderen üniversitelerden biri de Greifswald'tır. O zamanlar Polonya'ya ait olan ve daha sonra Almanlara geçecek olan bu üniversitede K. Jaspers gibi filozoflar ders vermişlerdir.

<sup>198</sup>Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*, 33.

<sup>199</sup>Mehmet Büyüktuncay, *Paul Ricoeur ve Hermeneutik Fenomenoloji Kendilik, Başkalık, Edilginlik* (İstanbul: Minör Yayınları, 2020), 15.

Savaştan hemen sonra 1945-1948 yıllarında Fransa'da Chambon-sur-Lignon'a yerleşip bir yıl içerisinde C.N.R.S'e (Bilimsel Araştırma Ulusal Merkezi'ne) seçilmiş ve burada yarı hizmetli olarak az da olsa felsefe dersi verme imkânı bulmuştur. Bu sürecin sonunda yani 1948'de doktorasını bitirip Strasbourg Üniversitesi'ne atanan Ricoeur, sekiz yıl kaldığı bu üniversite için hayatının en güzel yılları<sup>200</sup> diyecektir. *Esprit* dergisinin kurucusu Emmanuel Mounier ile ve bu derginin kurucularıyla tanışan Ricoeur, derginin çalışmalarına ve düzenlediği kongrelere katıldı. 1956 yılında ise Sorbonne'a profesör olarak atanan Ricoeur, Strasbourg'daki rahatlığı ve samimiyeti burada bulamamıştır. Ricoeur için, 'Sorbonne, Starsbourg'un negatifi gibi bir şey'dir.<sup>201</sup> 1966-1967 yılları arasında Sorbonne'dan ayrılan Ricoeur, felsefe bölümüne öğretim üyesi olarak gittiği Nanterre üniversitesinde bir süre dekanlık yapmış, 1969'da başlayan öğrenci hareketleri ve şiddet olaylarından sonra ise 1970'te istifa etmiştir. 1970-1973 yıllarında ise Belçika'da Louvain Üniversitesi'nde<sup>202</sup> Felsefe Bölümü'nde ders verdi. Çok geçmeden, on beş gün sonra, ABD'nin Philadelphia yakınlarında Haverfort Quaker Koleji'ne oradan da Chicago üniversitesine geçmiştir.<sup>203</sup> Aslında Ricoeur daha önce ABD'de 1954'ten beri düzenli olarak altı hafta, üç ay, altı ay hatta bütün yıl boyunca ders verdiği zamanlar olmuştur.

*Burada Paul Ricoeur'ün kırk yılı aşkın bir süre içinde ders verdiği öğretim kurumların şunlardır: Montreal Üniversitesi, New York'ta The Union Seminary [Columbia Üniversitesi], Yale Üniversitesi, Toronto Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü, Kuzey Carolina'daki The National Humanities Center, ve Chicago Üniversitesi (1967-1992).*<sup>204</sup>

Ricoeur'ün ABD'deki eğitim-öğretim süreci, özellikle Chicago Üniversitesi'nin 1967'de Rymond Aron ve Claude Levi-Strauss ile birlikte kendisine fahri doktora ünvanı verilmesiyle tam olarak başlamıştır. Divinity School ise onu, John Nuveen kürsüsüne, adaşı olan Paul Tillich'in halefi olarak seçmiştir.<sup>205</sup> Ricoeur bu daveti şöyle ifade etmektedir: "burada 'kıta felsefesi' diye adlandırılan ve Kant ile Alman idealizminden Nietzsche'ye, Husserl'e, Kierkegaard'a, oradan da Levinas'a ve Derrida'ya uzanan felsefe boyutuna bir ses vermek için Chicago'ya davet

<sup>200</sup>Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*, 37.

<sup>201</sup>Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*, 47.

<sup>202</sup>Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*, 114.

<sup>203</sup>Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*, 63.

<sup>204</sup>Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*, 63.

<sup>205</sup>Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*, 64.

edilmiştim.”<sup>206</sup>1985’te Zaman ve Anlatı’nın üçüncü cildini bitirdikten sonra 1986’da İskoçya’nın Edinburg Üniversitesinde adına Gifford dedikleri bir dizi konferanslar vermek için davet edilmiştir. Edinburg’tan döndükten birkaç hafta sonra oğlu Olivier’in intihar etmesiyle derinden sarsılmış olan Ricoeur, yaşadığı acı ile verdiği konferansların özgün metninde birtakım değişikliklere gitmiştir.<sup>207</sup> Oğlunun intiharından bir iki hafta sonra yaşlı ve kadim dostu olan Mircea Eliade’nin ölümü ile iyice bunalmıştır. 1998’de ise eşi Simone Lejas öldü.1999 yılında felsefe alanında Balzan ödülü ile 2004 yılında ise sosyal bilimler alanında John W. Kluge ödülüne layık görülmüştür.<sup>208</sup> Ayrıca Ricoeur, Fransa dışındaki dokuz akademinin üyesidir ve çeşitli ülkelerdeki üniversiteler tarafından verilmiş otuzdan fazla onursal doktora payesine sahiptir.<sup>209</sup> Ricoeur, 20 Mayıs 2005’te Chatenay-Malabry’deki evinde doksan iki yaşındayken hayata gözlerini yumdu.

Onun hayatını üç evreye ayırmak mümkündür. “1950 ile 1960 yıllarını kapsayan evre onun daha çok fenomenoloji ile ilgili olduğu bir dönemdir. 1960’lı yıllar ile 1990’lı yılları arası hermeneutikten oldukça etkilendiği bir dönemdir. 1990’dan 2005’e ölümüne dek geçen sürede ise daha çok etik ve siyaset felsefeleri üzerine durmuştur.”<sup>210</sup>

### 2.1.1.2. Eserleri

1947 yılında arkadaşı Mikel Dufrenne ile birlikte *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*/Karl Jaspers ve Varoluş Felsefesi adlı kitabı yazmıştır. Henüz Türkçeye çevrilmemiş olan bu eser, Ricoeur’ün, felsefe tarihine kazandırdığı ilk önemli eser sayılabilir. Ricoeur bu eserde Jaspers’in varoluş felsefesinin temel özelliklerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Ayrıca Açıklama ve Anlama arasındaki ilişkiyi de değinir. Jaspers, kendisiyle ilgili yapılan bu çalışmayı aşırı sistematik bulduğu için pek beğenmemiş olsa da kitaba bir önsöz yazmayı kabul etmiştir.

Neredeyse bütün içeriğinin 1940-1945 yılları arasında, yani toplama kampında kaldığı dönemlerde şekillendiği ve ileride tez olarak savunabileceğini

<sup>206</sup>Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*, 73.

<sup>207</sup>Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*, 130.

<sup>208</sup>Büyüktuncay, *Paul Ricoeur ve Hermeneutik Fenomenoloji Kendilik, Başkalık, Edilginlik*, 17.

<sup>209</sup>Paul Ricoeur, *Söz Edimleri Kuramı ve Etik*, çev. Atakan Altınörs (Bursa: Asa Kitabevi, 2000), 58.

<sup>210</sup>Eren Rızvanoğlu, *20. Yüzyıl Filozofları*, ed. A. Kadir Çüçen (Sentez Yayınları, 2016), 3/443.

düşündüğü ve daha sonra “asıl doktora tezi” (devlet doktorası tezi) olarak kabul edilecek olan **Philosophie de la volonte /İrade Felsefesi I: İradeli Olan/İradedışı Olan** 1950-1960 yılları arasında üç cilt olarak yayınlandı. 1960’da **Finitude et culpabilite/Sonluluk ve Suçluluk İradeFelsefesinin** ikinci cildi olarak yayınlandı. Yine aynı yıl **La Symboliquedu mal/Kötülüğün Sembolü** yayınlanmıştır. Bu eserde iradenin özünü incelemeye çalışan Ricoeur’ün iradeyi fenomenolojik olarak ele aldığı görülmektedir. İrade ile ilişkili olduğunu düşündüğü kötülüğü, kötülüğün biçimleri ve kaynağını ele almaktadır. II ve III ciltte insanın irade zayıflığı, suçluluk psikolojisi ve buna bağlantılı olarak insanın yanılabilirliği ile kötülük simgeselliğini birbirinden ayıran Ricoeur, iradenin özünü daha iyi anlayabilmek için özellikle kötülüğün simgeselliği üzerinde durmaktadır. Kötülük simgeselliği, kötülüğün anlatısal boyutudur. Mitler, Yunan tragediyaları ve kutsal kitaptaki anlatıların temsil ettiği bir kötülüktür bu. İradenin bilinç ile organik bağı için fenomenoloji makul bir yöntem olsa da “irade dışı” için yeni bir yöntem gerektiğın düşünen Ricoeur, bir yöntem manevrası yaparak bilinçaltı için fenomenolojiye alternatif olarak gördüğü psikanalize yönelmiştir.

Husserl’den Fransızcaya çevirdiği **Ideen I** 1950 yılında yayımlandı: **Idees directrices pour une phenomenologie/Bir Fenomenoloji İçin Temel Düşünceler** Bu eserde Husserl’in bilincin yönelimselliği fikrinden etkilendiğini gösteren Ricoeur; aynı zamanda Husserl’i eleştirmiştir. Bu çalışma daha sonra “ikinci doktora tezi” olarak kabul edilmiştir.

1955 yılında yayınlanan **Historie et verite/Tarih ve Hakikat** adlı eserde Ricoeur, felsefedeki hakikat arayışlarının politik anlamlardan bağımsız olarak düşünülmemeyeceğini iddia etmektedir. Sembolik söylemlerin dolayımı ile politik dilin dolayımsızlığı arasındaki ilişkinin incelendiği bu kitapta Ricoeur, dilin, hemeneutik aracılığıyla bütünselleştirilemeyen ve totalize edilemeyecek olan bir yorum çeşitliliği ve çoğulluğu sağladığını söylemektedir. Buna karşılık totalitarizm ise politikada evrensel bir doğrunun mümkün olabileceği “yalanına”<sup>211</sup> dayanmaktadır. Politik dilin bir ikna sistemi ve gücü ile hareket ettiği anlaşıldığında aslında insanların özgürce tartışacağı bir durum söz konusu olur. Bu noktada politik tartışmanın kendini yenileyen sürekliliği ve giderek daha şeffaf yapılacağı gerçeğinden hareketle Popper’in “açık toplum” kavramını kullanan Ricoeur, böylece hakikat, siyaset, toplum

<sup>211</sup>Kearney, “Dilin ve Mitin Poetikası”, 153.

ve tarih arasında hemeneutik bir bağ kurmuş olur. Ayrıca Ricoeur, bu eserde “tarihçinin zanaatının ilgilendiği geçmişin tarihi ile, bilimlerde ulaşılan nesnel düşünce türünün niyet ve kurallarına uygun gerçek bir bilgiye kendini borçlu mudur?”<sup>212</sup> sorunu üzerinden bir tarih sorgulaması yapar.

1965 yılında *De l'interpretation. Essai sur Freud/Yorumu Dair: Freud ve Felsefe* adlı eserinde her şeyden önce Freud'u bir felsefeci ve bir klasik olarak gören<sup>213</sup> Ricoeur, yaptığı özne-nesne ayrımı ile modern felsefeyi başlatan Descartes'ın özne'si ile Freud'un özne'sini karşılaştırmalı olarak yorumlamaya çalışmıştır. Öznelliğin hiçbir formundan vazgeçmek zorunda kalmadan şeffaf bir cogito ya da klasik özne yerine kendisini semboller ve metinlerle ifade eden mat bir öznelliğin var olduğunu göstermeye çalışmıştır.<sup>214</sup>

1969 yılında *Le Conflitdesinterpretations. Essaisd'hermeneutique/Yorumların Çatışması* Ricoeur'ün psikanaliz, yapısalcılık ve yorumbilim üzerine incelemelerinden oluşur. Eserde ayrıca semiyoloji, söylem analizi ve varoluşçuluk gibi bazı akımlar ve disiplinlerle de hesaplaştığı görülmektedir.<sup>215</sup>

1975 yılında *La Metaphorevive/Canlı Eğretileme* adlı eseri Chicago'da geçirdiği yıllarda dil çözümlemeci felsefe üzerine çalışmalarının bir meyvesidir.<sup>216</sup> Temel mesele dilin kendi sınırlarını nasıl oluyor da son raddeye kadar götürebildiği ve bunu nasıl oluyor da kendi içinde kendini *vive/canlı* olarak daima keşfettiğidir.<sup>217</sup> Bu eser, birbirinden bağımsız sekiz incelemeden oluşmaktadır. Eğretilemeyi, birbirinden farklı eğretileme yaklaşımlarından faydalanarak açıklamaya çalışan Ricoeur, bu yaklaşımların bütünüyle terk edilmemesi gerektiğini iddia etmektedir. Bu eser, eğretileme yaklaşımlarını üç aşamada inceler: eğretilemeyi sözcük düzeyinde işleyen sözbilgisi, eğretilemeyi cümle düzeyinde işleyen anlambilgisi, eğretilemeyi söylem düzeyinde işleyen yorumbilgisi.<sup>218</sup>

1976 yılında, *Interpretation Theory: Discourseand the Surplus of Meaning/Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, Ricoeur'ün Freud ve Felsefe ile

<sup>212</sup>Paul Ricoeur, *History and Truth* (America: Northwestern University Press, 1965), 5.

<sup>213</sup>Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*, 50.

<sup>214</sup>Kearney, “Dilin ve Mitin Poetikası”, 155.

<sup>215</sup>Büyüktuncay, *Paul Ricoeur ve Hermeneutik Fenomenoloji Kendilik, Başkalık, Edilginlik*, 16.

<sup>216</sup>Şeyda Öztürk, “Paul Ricoeur”, *Cogito* 56 (Güz 2008), 5.

<sup>217</sup>Kearney, “Dilin ve Mitin Poetikası”, 141.

<sup>218</sup>Fiona Tomkinson, “Ricoeur'ün Eğretileme Kuramı”, *Cogito* 56 (Güz 2008), 162.

Yorumların Çatışması eserlerinde ortaya attığı fikirlerden hareketle bir dil teorisi kurmaya çalıştığı bir eserdir. Bu eserde Ricoeur özellikle açıklama ve anlama diyalektiğinden hareketle *bir eser* olarak dil problemi ile ilgilenmektedir. Ricoeur, söylemin, yazılı bir eser haline dönmüş olmasıyla birlikte yazarın niyeti ve metnin bağlamı arasındaki ilişki üzerine hermeneutik bir bakış açısı geliştirmektedir.

1983 yılında *Temps et recit I/Zaman ve Anlatı I: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 1984 yılında *Temps et recit II/Zaman ve Anlatı II: Tarih ve Anlatı* 1985 yılında *Temps et recit III/Zaman ve Anlatı III: Kurmaca Anlatıda Zamanın Biçimlenişi* Fransızca üç cilt; Türkçeye ise dört cilt olarak çevrilmiştir. Ricoeur'e asıl ün kazandıranın bu büyük eser olduğu söylenebilir. Bu büyük eserin her bir cildi birbiriyle bağlantılı ve birbirinin uzantısı olarak bütüncül bir özellik arz etmektedir. Sonraki ciltlerin konusuna bakıldığı zaman birinci ciltte ortaya koymaya çalıştığı teorik yaklaşımın sınındığı ve örneklendirildiği görülmektedir. Zaman ve Anlatı 1'de zamanı, diyalektiğe dayanan hermeneutik bir anlayışla ele alan Ricoeur, zamanın anlatı olduğu iddiasının teorik temellerini ortaya koymaktadır. Felsefi meselelere metin temelli çözümler üretmekte usta olan Ricoeur, zamanın aporilerini Augustinus ve Aristoteles üzerinden ortaya koyarak yine onların görüşlerinden hareketle yeni bir zaman anlayışı geliştirmeye çalışmaktadır. Zamanın anlatı olduğu iddiasını Olayörgüsü ve Üçlü Mimesis üzerinden kuran Ricoeur, zamanın metne dönüşmüş en büyük formu olan Tarihi de yine anlatı kavramı ile ilişkilendirmektedir.

İkinci cildi tarih meselesine ayıran Ricoeur, bu eserde zamanın tarih ile ilişkisini anlatı kavramından hareketle ele almaktadır. 'Tarihin bilim olma problemi ve tarihin gerçekten hangi noktaya kadar anlatı olduğu'<sup>219</sup> sorunu bu cildin temel meselesidir. Tarihin, olayörgüsüne dayanan bir anlatı olması gerektiğini savunan Ricoeur, anlatıdan uzaklaşan birçok tarih yazımı kuramıyla da bir hesaplaşma içine girer ve onları eleştirir. Tarih yazmanın ilkelerini sorgulayan Ricoeur, tarih felsefesi yapmaktan uzak durarak tamamen tarihçilerin alanında kalmaya özen göstermiştir.<sup>220</sup>

Üçüncü cilt, 'olayörgüleştirme sayesinde dilin yeniden biçimlendirme özelliği, kendi deneyimimizi nasıl oluyor da anlatısal olarak yeniden okuma imkânı veriyor' sorunu ile ilgilidir. Kurmaca anlatıda zamanı ele alan Ricoeur, ortaya koyduğu görüşleri desteklemek için özellikle edebi metinlere yönelmiştir. Özellikle 'dönemin

<sup>219</sup>Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*, 119.

<sup>220</sup>Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*, 120.

üç romanı' adını verdiği: Marcel Proust'un Yakalanan Zaman, Virginia Woolf'un Mr. Dollaway<sup>221</sup> ve Thomas Mann'ın Büyülü Dağ adlı eserleri, Ricoeur'e göre kurmaca anlatıda zamanın nasıl yeniden biçimlendiğini göstermesi açısından son derece önemlidir. Ayrıca bu eserler Ricoeur'ün "anlatılan öykü ile anlatı kişinin aynı anda olayörgüleştirilmesine ilişkin anlayışı"<sup>222</sup> hareketle seçilmiş örneklerdir.

Dördüncü cilt olan Anlatılan/Öykülenen Zaman, Zamanın Aporetigi ve Anlatının Poetikası: Tarih, Kurmaca, Zaman şeklinde iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Kant, Hegel, Husserl ve Heidegger gibi filozofların görüşlerinden hareketle zamanın fenomenolojik hermeneutiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. İkinci bölümde ise merkezde yine zaman kavramının olduğu bir tarih ve kurmaca ilişkisi ele alınmaktadır.

1990 yılında *Soi-meme comme un autre/Başkası Olarak Kendisi* aslında Zaman ve Anlatı adlı eserin bıraktığı boşluklardan devşirilmiş felsefi sorunları ele alan tamamlayıcı bir eserdir. Ricoeur, Zaman ve Anlatı'nın son bölümlerinde taslağını çizmiş olduğu "anlatısal kimlik/anlatısal özdeşlik"<sup>223</sup> meselesini Başkası Olarak Kendisi adlı eserinde felsefi bir problem olarak ortaya koymaktadır. 'Eyleyen, konuşabilen, yapabilen kim?' sorularını soran Ricoeur için asıl mesele bir kişinin hem aynı kişi olarak kalıp aynı zamanda nasıl değişebildiğidir? Bu sorudan hareketle *kendi/ipse* ile *aynı/idem* arasındaki özdeşliğe meşru bir zemin bulmaya çalışmaktadır.

1995 yılında yayınlanan *La critique et la conviction/Eleştiri ve İnanç* adlı eser, Ricoeur'ün François Azouvi ve Marc de Launay ile birlikte yaptığı uzunca bir söyleşiden oluşmaktadır. Bu söyleşide Ricoeur, hayatını etkileyen olaylar, felsefi teorisinin arka planı ve yazdığı eserler hakkında samimi bilgiler paylaşmaktadır. 1993-2005 yıllarını kapsayan bu çalışma, onun hem özel hayatı hem de entelektüel yönlerinin ortaya koyulduğu bir tür otobiyografik eserdir.

1997 yılında *Ce quinousfaitpenser: la nature et la regle/Neyi Nasıl Düşünürüz?* adlı eser, Ricoeur ve Fransız bir biyolog olan Jean-Pierre Changeux arasında yapılan bir söyleşidir. 'Etik', 'insan doğası' ve 'beyin' üzerine bir filozof ile bilim insanının hararetli tartışmasına şahit olduğumuz bu söyleşide ele alınan

<sup>221</sup> Bk. Zeynep İrem ÖZATAY, Ricoeur'ün Zaman Felsefesi Bağlamında Yaşama Sanatı Olarak Anlatı ve Bir Örnek: Mrs. Dalloway, adlı makalesi, 2017

<sup>222</sup>Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*, 122.

<sup>223</sup>Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*, 127.

problemlerin felsefi ve bilimsel bakış açıları arasındaki benzerlik ve farklılıklar açısından son derece verimli bir çalışmadır.

1997 yılında *L'Idéologie et l'utopie/İdeoloji ve Ütopya* adlı eserde, bu iki klasik kavramı araştırma gayretine giren Ricoeur, özellikle ikisi arasında karşılaştırmalı bir okuma yapar. Ricoeur'e göre ideoloji koruyup kollayan ve gerçeği meşrulaştıran bir şey iken ütopya ise mevcut gerçekliğe bir eleştiri olarak ön plana çıkar. Ricoeur'e göre her ikisi de insani yönümüzün izdüşümleri şeklinde görülebilir. İdeoloji daha çok muhafaza etmeye yönelik iken ütopya ise yeniliğe yöneliktir, "yeniden doğuştur."<sup>224</sup> Ricoeur, bireyin 'aidiyet' kavramı üzerinden bu ikisi arasında bir mesafeleşme olması gerektiğini söyler.

2000 yılında yayınlanan *La memorie, l'histoire et l'oubli/Hafıza, Tarih ve Unutuş*, Ricoeur'ün Zaman ve Anlatı ile Başkası Olarak Kendisi kitaplarının ortak bir eksikliğini gideren bir eserdir. Zira daha önce yazılan bu kitaplarda hem zaman hem de anlatma deneyimi doğrudan doğruya birine bağlanmış fakat aralarında köprü vazifesi kuracak olan 'hafıza' ve 'unutuş' eksik kalmıştır. Üç bölümden oluşan bu eserin birinci bölümünde hafızanın özellikle Platon ile başlayan bir felsefe arşivi ortaya konulmaktadır. Ayrıca, hafıza ve ona ait fenomenlerin incelendiği bu bölüm Husserl'ci anlamda bir fenomenoloji mührünü taşımaktadır.<sup>225</sup> Zaman ve Anlatı ile Başkası Olarak Kendisi eserlerinde sorulan "Kim" sorusu bu bölümde yerini "Ne" sorusuna bırakmıştır. İkinci bölümde, hafıza ile ilişkisi de ele alınan tarih, epistemolojik olarak incelenmektedir. Bu eserde Ricoeur, tarihin hafızasından, hafızanın tarihine uzanan geniş kapsamlı bir çalışma ile uzun bir felsefi sorgulamaya girişmektedir.

2004 yılında yayınlanan *Sur la traduction/Çeviri Üzerine* adlı eserinde çeviri edimini felsefi bir açıdan ele almaktadır. "Çeviri eyleminin sorunlarını, dillerin çoğulluğu ve çeşitliliği, çeviri görevi, çevrilemezlik, ve kusursuz dil arayışı, çeviri yapma arzusu, anımsama işi ve yas işi, dillerin konukseverliği, çevirmenin yolculuğu, eşdeğerlik ilişkisi, yabancı'nın ve öteki'nin deneyimi kavramlarını kullanarak yorumbilime özgü bir *kazı* anlayışıyla tartışır."<sup>226</sup>

<sup>224</sup>Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*, 128.

<sup>225</sup>Paul Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, çev. Mehmet Emin Özcan (Metis Yayınları, 2017), 15.

<sup>226</sup>Ayşe Ece, "Paul Ricoeur'ün Yaklaşımıyla Babil Kulesinden Dillerin Konukseverliğine Çeviri Eylemi", *Cogito* 56 (Güz 2008), 98.

### 2.1.1.3. Felsefesi

Ricoeur felsefesini en temelde iki kavram üzerinden açıklamak mümkündür: hermeneutik ve fenomenoloji. Bir felsefi akım ve aynı zamanda yöntem olarak da değerlendirilen hermeneutik ve fenomenoloji, Ricoeur felsefesinin merkezinde bulunmaktadır. Onun felsefesinde özellikle hermeneutik, felsefedeki problemlere yönelik yeni çözümler ortaya koyma fırsatı veren bir alandır. Nitekim bu fırsat ile birlikte hukuk, sanat, siyaset, tarih, edebiyat gibi birbirinden farklı disiplinlere açılma imkânı sunmaktadır. Başka bir deyişle Ricoeur’de hermeneutik farklı disiplinlerle verimli bir çatışma halindedir.<sup>227</sup> Böylece farklı disiplinler ile birleşen eleştirel hermeneutik ona “çoksesli”<sup>228</sup> bir felsefe yapma imkânı sunmuştur.

Onun yöntemi, sırasıyla; eleştirel hermeneutiğin imkânlarını kullanarak çatışmaya dâhil olmak, çözüm bulmak ve nihayetinde çatışmayı daha da derinleştirmektir. Çözüm bulma anlamında bu dâhil olma, çatışmayı bitirmez; aksine onu daha da derinleştiren üretici bir çatışmadır. Bu nedenle Ricoeur felsefesinde çatışmaların her zaman ayrı bir önemi olmuştur. Ricoeur, daha çocuk yaşlarda bir birine zıt kutuplar arasında gidip geldiğini, bir biriyle uzlaşmayan iki düşünce akımının ve bunların kesişme noktasında bulunan durumun yarattığı çelişkilerin nasıl çözülebileceği probleminin bütün yaşamı boyunca devam ettiğini söylemiştir.<sup>229</sup> Ricoeur’ün birbirine zıt fikirler üzerine düşünmeye ve onları aşmaya çalışan bu tavrı, her fırsatta kendisine yakınlığını belirttiği, Kant’tan kendisine geçen bir özellik olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Ricoeur’e göre transandantal ile ampirik olan bir biriyle birleşerek işlev görür. Hatta Ricoeur, “seninki” ve “benimki” kavramlarından hareketle bunun Kant’ın hukuk anlayışına da yansıdığını ifade etmektedir.<sup>230</sup> Bu nedenle kendisini Husserl’den etkilenmiş olsa da “Kant sonrası bir Kantçı” hatta “Hegel sonrası bir Kantçı”<sup>231</sup>olarak değerlendirmiştir. Bu ikili kutuplar Ricoeur’ün hayatında önce iki tarafa da bağlılık, sonra iki tarafı birbirinden ayırma, daha sonra iki taraf arasında tartışma alanı açma, kimi zaman bu tartışma ve çatışmanın etkisiyle iki tarafa olan bağlılıktan kopma noktasına gelme ve nihayetinde bu ikili bağlılığa sadakat

<sup>227</sup>Varlık, *Paul Ricoeur’de Temellük ve Tahayyül*.

<sup>228</sup>OliverAbel, *Ricoeur Sözlüğü*, Say yay. İstanbul, 2011, s. 7

<sup>229</sup>Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*, 48.

<sup>230</sup>Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*, 2017, 90.

<sup>231</sup>Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*, 118.

şeklinde gelişmektedir. Bu, Ricoeur felsefesini özetleyen bir süreçtir. Zira kendisiyle yapılan bir söyleşide “kimsiniz” sorusuna cevap verirken hayatında hep iki cephenin olduğuna dem vurmuştur. Bu farklı iki cepheleri kesiştiren ya da uzlaştırmaya çalışan tavrı aynı zamanda onun hayatının ve felsefesinin de kesiştiğine işaret etmektedir. Bazılarının doğrudan doğruya kitaplarına verdiği isim olan bu ikiliklere ya da kutuplara genel olarak bakacak olursak: Barthçı felsefe ile Bergsonculuk, özgürlük ve gerekçilik, irade ve irade dışı/gayrı iradi, Gadamer ve Habermas, gerçek ve yöntem, kominotarizm ve evrensellik, eleştiri ve inanç, aidiyet ve mesafeleşme, başkası ve kendisi, ontoloji ve epistemoloji, yenilik ve tortulaşma, hafıza ve unutma, açıklama ve anlama, Anglosakson felsefeciler ve Analitik felsefeciler ve buna benzer daha birçok kavram ve/veya kavramlar Ricoeur’ün felsefe yapma biçimini belirleyerek onun hermeneutik süzgecinden geçip daha ahenkli bir bütünlük haline dönüşürler. Zaman, kötülük, dil, özne, anlatı, özgürlük, tarih, adalet, hafıza, gibi kavramlar ve bu kavramların kendine içkin problemleri, hermeneutik fenomenoloji sayesinde farklı disiplinler ile bağlantılı olarak ele alınmıştır. Böylece Ricoeur felsefesi çok katmanlı bir yapı haline gelmiştir.

Hermeneutik ve fenomenoloji meselesine dönecek olursak Olivier Abel’in “Ricoeur Kuşkucu Mu?” adlı eserinde Ricoeur’dan iradi eylemin şahane bir fenomenolojisini yapmış, Fransa’da yorumbilim ekolünün başını çeken biri olarak bahsetmektedir<sup>232</sup> Ricoeur, kuşkucu olsa da inançlı, inançlı olsa da eleştirel bir hermeneutikçidir. Ricoeur’ün fenomenoloji ile mesafesini belirleyen ölçüt İstem/İstemdışı ya da İrade/Gayr-ı İrade adlı çalışmasıdır. Ricoeur’ün bu çalışması, fenomenoloji ile arasına hem bir mesafe koyma hem de ona bir ekleme yapmaya<sup>233</sup> dayanmaktadır. Ricoeur’ün fenomenolojiden uzaklaştığı nokta onun betimleyici yönü değil; bilinci idealleştirmesidir. Başka bir deyişle bilincin kendi üzerine düşünme olgusu, bilincin kendisi üzerine düşünme durumu, fenomenolojinin bilinci bir tür idealize etme biçimidir. Ricoeur’ün Husserl’i eleştirdiği ve fenomenolojiden uzaklaştığı yer burasıdır. Çünkü Descartes’in cogito’su ve Husserl’in fenomenolojisi kuşkusuz etik bir problemi de beraberinde getirmektedir. Zira kendini tamamen kavrama gücünde ve idrakinde olmayan bir öznenin eylemlerinin nasıl ahlaki olacağı, ayrıca eylemlerinin sorumluluğunu nasıl üstlenebileceği etik açısından son

<sup>232</sup>Olivier Abel, “Paul Ricoeur Kuşkucu Mu?”, 60.

<sup>233</sup>Zeynep Direk, “Hafıza, Tarih, Unutma”, *Cogito* 56 (Güz 2008), 196.

derece önemli sorunlardır.<sup>234</sup> Ricoeur, *Bir Başkası Olarak Kendisi* adlı eseri bu problemlere ayırır ve kişisel özdeşliğin imkânını uç noktalara kadar irdeler. Çünkü fenomenoloji, ‘kendi’yi hep bir ‘aynı’ olarak görme eğiliminde olduğu için Ricoeur, bu özdeşliğe yönelttiği eleştiriyile ‘kendilik’i kendi üzerine kapanmaktan kurtarmaya çalışmıştır.<sup>235</sup> İrade konusunda fenomenolojik yöntem makul olsa da bir felsefi mesele olarak işin içine *irade dışı/non-volonté* dahil olduğunda Ricoeur bilincin kendi efendisi olmadığı gerçeğinin ortaya çıktığını söylemiştir. Ricoeur için, bilinç felsefesinde bir kırılma noktası olan Freud ile birlikte artık bilincin kendini kuran o bilindik miti buharlaşmıştır. Böylece Ricoeur, bilinçaltının her daim kol mesafesinde tutulması gerektiğini savunan bir Freud’çu<sup>236</sup> olmuştur. Her şeye rağmen Ricoeur, irade konusunda fenomenolojiyi bir yöntem olarak kabul edip onun betimleyici yönünden hiç kopmadığını söylemiştir.<sup>237</sup>

Ricoeur, fenomenolojiyi başlı başına bir felsefe yapma faaliyeti olarak görmemiştir. Bir yöntem olarak devraldığı fenomenolojinin salt hali, Ricoeur’e göre olanaksızdır. Her şeyin salt fenomenolojisi bizi çözümsüz aporilere götürmektedir. Örneğin, salt fenomenoloji “görünmez” olan zaman karşısında bir yöntem olarak yetersiz kalmaktadır. Bu yüzden Ricoeur, Husserl’in derslerinde zamanın içsel bilincin fenomenolojisi üstüne yaptığı çözümler ve tartışmaların zamana ilişkin aporetik unsurlar barındırdığını iddia etmiştir. Ricoeur için hermeneutik fenomenoloji bir kesişim, üçlü bir konuşma ve anlama bir yenilik katma adına geliştirilen güçlü bir söylemdir. Augustinus ile başlayan fenomenolojinin bu katışıksız hali Husserl’e, oradan anlamının ontolojisi ile Heidegger’e kadar uzanan bir kesişimdir. Hermeneutiği fenomenolojiye aşıl原因 Ricoeur’ün felsefesi, fenomenoloji ile kesişen, ona eklenip ve onun eksikliklerini gidererek onunla uyumlu bir bütün haline gelen hermeneutiktir. Yani *betimleme* üstüne gelen *yorumlamadır*.<sup>238</sup> Ricoeur, kendisini Avrupa felsefesi içinde gelişmiş olan üç farklı akımın bir mensubu olarak gördüğünü söylemektedir. Bunlar refleksif felsefe, fenomenolojik felsefe ve hermeneutik felsefedir.<sup>239</sup>

<sup>234</sup>Büyüktuncay, *Paul Ricoeur ve Hermeneutik Fenomenoloji Kendilik, Başkalık, Edilginlik*, 18.

<sup>235</sup>Büyüktuncay, *Paul Ricoeur ve Hermeneutik Fenomenoloji Kendilik, Başkalık, Edilginlik*, 21.

<sup>236</sup>Direk, “Hafıza, Tarih, Unutma”, 196.

<sup>237</sup>Direk, “Hafıza, Tarih, Unutma”, 196.

<sup>238</sup>Rifat, “Daha İyi Anlamak İçin Daha Fazla Açıklamak”, 54.

<sup>239</sup>Paul Ricoeur - Jean Pierre Changeux, *Neyi Nasıl Düşünürüz?* (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 12.

Ricoeur'ün fenomenolojik hermeneutiğini anlamak için bir üst başlık olarak beşeri bilimler ve doğa bilimler arasındaki münasebete bakmamız gerekmektedir. Doğa bilimlerinin gelişimi karşısında beşeri bilimlerin konumu her daim bir tartışma konusu olmuştur. Genel olarak beşeri bilimlerin, bir bilim olma iddiası taşıması için doğa bilimlerinde bulunan deney ve gözlem metodolojisi ile hareket etmesi gerektiği vurgulanmış ve böylece doğa bilimleri beşeri bilimleri özgül yapısından uzaklaştırarak kendisine katmaya çalışmıştır. Bu anlayışa özellikle hermeneutik gelenek ile başlayan itirazlar, beşeri bilimlerin kendine has bir metodolojisi olduğu yönünde ortak bir kanaat oluşturmuştur. Fakat birbirinden farklı olan beşeri bilimlerin nasıl bir söylem geliştirerek ortak noktada bütünleştirileceği günümüzde hala tartışılan bir felsefi sorundur. Ricoeur, böyle bir kaygı ile hareket etmiş ve beşeri söylemi, sistemli bir bütün haline getirmeye; ayrıca aralarındaki karşıtlığı reddedip keşiştiği noktalara odaklanmaya çalışmıştır. Beşeri bilimler, doğa bilimleri karşısında özellikle hermeneutik gelenek ile birlikte özerk bir kimliğe ve konuma ulaşmıştır. Schleiermacher ile birlikte başlayan bu süreç Husserl ile birlikte daha muhkem bir hale gelmiştir. Husserl'in nesnellik eleştirisi hermeneutiğe daha güçlü bir ses katmıştır. Onun "yaşam dünyası/lebenswelt teması da yaşantı düzeyini özne-nesne ilişkisinin önüne almasıyla Heidegger'in anlama ontolojisine kapı açmıştır.<sup>240</sup> Ricoeur ise bu konuda yapılan tartışmalara kendi perspektifinden dâhil olmuş ve kuşatıcı bir görüş sunmaya çalışmıştır. Ricoeur'e göre beşeri söylemin bütünlüklü bir yapıya kavuşması için felsefenin hermeneutik olarak görülmesi ve bunun da fenomenolojiye aşılması gerekmektedir. Aşılamanın ilk basamağı varlığı dile içkin görmek ve her türlü ontolojik anlamının ilk şartı olarak ortaya koymaktır. Bu noktada özellikle sembol kavramı üzerinde duran Ricoeur'e göre sembol, açık anlamın ardındaki gizli anlamdır ve yorumlama işi de bu gizli anlamı açığa çıkaran bir düşünce faaliyetidir. Daha sonra ise sembollerin dilin, diğer sembol formları olan mecaz, kinaye ve benzetmeler ile bağlantısını kurmaktır. Aşılamanın ikinci ayağı ise refleksiyondur.<sup>241</sup> Özne-Nesne ayırımına dayanan refleksiyon, öznenin ya da saf bilincin kendini her şeyden yalıtması ve fakat kendisi'ni asla yalıtılmayacak bir durumda konumlandırmasıyla bilincin yine kendisine dönmesidir. Ricoeur bu görüşten hareketle öncelikle bilincin kendisini de yorumlamamız gerektiğini tavsiye eder. Yorumlamak, metin ve okur arasındaki özel

<sup>240</sup>Erol Göka - Abdullah Topçuoğlu, *Önce Söz Vardı* (Ankara: Vadi Yayınları, 1995), 66.

<sup>241</sup>Türkçede net bir karşılığı olmasa da dönüşlü düşünce, tefekkür anlamlarına gelen reflexion daha çok düşünmenin kendine yönelmesi, kendine dönmesi olarak görülebilir.

bir kesişim alanıdır. Yorum yapan kişi metne temellük<sup>242</sup> eder, yani kendisine katar. Ricoeur'e göre temellük, kişiye "yabancı" olan şeyi "kendisine ait" kılmasıdır.<sup>243</sup> Ricoeur'e göre temellük etmek, kişiyi bu yabancılaşmaktan kurtarır. Başka bir deyişle, kendini, kendi aracılığıyla değil başka bir bilinci kendisine katarak düşünüm düzeyini arttırır. Ricoeur, kişinin kendisini kendi aracılığıyla tanıyamayacağını, her zaman eleştiri dolambacını değerlendirerek başkalarının dolambacından geçmesi gerektiğini düşünmektedir.<sup>244</sup> Böylelikle bilinç, kendisini de anlamış ve tanımış olur. Burada kendisi/ soi mème ya da kendi/soi kavramları Ricoeur için önemlidir. Çünkü bu kavramlardan hareketle bilinç felsefesine yönelen Ricoeur, Descartes'in yalın ve dolaysız bir bilinç anlayışı yerine Heidegger'in özne-nesne ayırımından ziyade yaşam ile organik bir bağ kuran bir özneye daha yakın durmaktadır. Hâlbuki 17. ve 18. Yüzyıllarda felsefenin merkezinde 'özne' ve onun kurduğu bir hâkimiyet söz konusuydu. 19. yy ile birlikte 'özne'nin felsefi otoritesi sorgulanmaya başlandı. "Özne kim?" sorusu üzerinden modern felsefe tarihine özgün sayılabilecek bir perspektifle bakmamız durumunda, Descartes'in "yüceltilmiş cogito"su ile Nietzsche'nin "aşağılanmış cogito"suna karşılıklı Ricoeur'ün öne sürdüğü "yaralanmış cogito"dur.<sup>245</sup> Bu anlamda Ricoeur'ün, merkezinde öznenin olmadığı/merkez dışı bir 'özne' felsefesi yaptığı söylenebilir.

Doğa bilimler ile beşeri bilimler arasındaki tartışmada Hermeneutik geleneğin safında yer alan Ricoeur, beşeri bilimleri savunmakla kalmaz aynı zamanda doğa bilimlerinin yöntemini de sorgulamaktadır. Ona göre doğa bilimleri her zaman hermeneutiğe açık kapı bırakmalıdır. Aksi takdirde eşyaya nesnel olarak yönelmek imkânsız bir hale gelecektir. Ricoeur'ün kuşatıcı bir söylem geliştirme kaygısı aynı zamanda hermeneutik gelenek içindeki tartışmalarda takındığı uzlaştırıcı tavra da yansımaktadır. Nitekim Gadamer ve Habermas arasındaki tartışmaya dâhil olan Ricoeur kendisini, bu iki karşıt görüşün tam ortasında konumlandırmakta<sup>246</sup> ve buradan bir çözüm bulmaya çalışmaktadır. Yukarıda sözünü ettiğimiz gibi Ricoeur'ün hermeneutik felsefe anlayışındaki bu uzlaştırıcı tavrı esasında bütün felsefesinin

<sup>242</sup> "Temellük etme" meselesine ait bk, Selami Varlık'ın, 'Temellük ve Tahayyül' adlı çalışması

<sup>243</sup>Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, 56.

<sup>244</sup>Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*, 55.

<sup>245</sup>Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*, 129.

<sup>246</sup>Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*, 54.

karakteristik özelliğidir. Bütün felsefe ona göre bir yorumlama işidir ve bütün felsefi anlaşmazlıklar farklı yorumların çatışmasından kaynaklanır.

Son olarak Ricoeur'ün tüm felsefesini, özneyi dilin hakimi değil, dilin öznesi kılma çabası ve özellikle anlatsal dildeki, anlamın dolayımı üzerine hermeneutik bir düşünüm şeklinde özetleyebiliriz.<sup>247</sup>

Ricoeur'ün yukarıda özetlemeye çalıştığımız felsefesinin merkezinde zaman kavramı vardır. Başka bir deyişle Ricoeur, felsefi problemlere zaman kavramı üzerinden bir okuma ile giriş yapmaktadır. Zaman ve Anlatı adlı hacimce büyük bu eser, neredeyse bütün felsefi problemlere giriş mahiyetinde bir çalışmadır. Bu anlamda denilebilir ki Zaman ve Anlatı, Ricoeur'ün prolegomena'sıdır. Ricoeur'ün zaman kavramına yaklaşımı felsefi problemleri ele alış biçimine yön vermiştir. Dolayısıyla zaman kavramını ve onun geçirdiği tarihsel süreci bilmek felsefi problemleri yeniden ele almamızı sağlar. Felsefi problemleri yeniden ele anlamak ise insanı daha iyi anlamaktır.

### 2.1.2. Ruhun Zamanının Doğurduğu Aporiler: Augustinus Örneği

Şimdiye kadar zaman felsefelerinin genel olarak iki kategoriye ayrıldığı görülmektedir. Antik Yunan felsefesinden modern felsefeye kadar olan süreçte insanın dünya ile uyumlu bir varlık oluşu, zamanın insan ruhuna ait olsa da, dünyanın zamanına da uyumlu olduğu sonucu doğurmaktadır. Ruhun zamanı ile dünyanın zamanının kesişim noktası olarak hafıza kavramı karşımıza çıkmakta ve bu üçü birbiriyle uyumlu bir yapı arz etmektedir. Daha sonra zamanı yalnızca ruhun devinimi olarak gören yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Ricoeur'e göre bunlar zamanı fenomenolojiden uzaklaştırmıştır. Ayrıca Ricoeur'e göre zamanı ruha ait bir özellik olarak görenler, onu "kafa içinde evirip çevirmekten"<sup>248</sup> başka bir şey yapmamışlardır. Zamanın tamamen ruhtan bağımsız olduğunu öne süren bilimsel ve pozitivist görüş ise zamanın dünyaya ait bir kavram olduğunu iddia etmişlerdir. Bu görüşe göre zamanın, insandan bağımsız olarak dış dünyada harekete bağlı ontolojik bir gerçekliği vardır.

<sup>247</sup>Kearney, "Dilin ve Mitin Poetikası", 152.

<sup>248</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 30.

Ruhun zamanına yönelik en temel aporileri, ortaya çıkaran Augustinus'tur. Augustinus, zamanın ruha ait olduğunu savunan geleneksel düşünceden hareket eder. Geleneksel zaman anlayışındaki tüm aporiler ile hesaplaşmaya çalışır. Ricoeur, Augustinus'un hesaplaşma boyunca bir tür arayış içinde olma halinden söz eder. Augustinus'un yaptığı zaman sorgulamasında özellikle ruhsal çözümler yaptığı görülmektedir. Bu da zamana ilişkin aporiler üreten bir bataklığa dönüşmektedir. Ricoeur'e göre Augustinus'da zaman, aporiler üreten bir zamandır. Ricoeur, Augustinus'un zamanı sorgulama biçimi üzerinden bir zaman anlayışı ortaya koymaya çalışacaktır. Büyük felsefi meselelere dahil ettiği anlatı teorisi ile bu aporilere teorik anlamda bir çözüm değil daha çok estetik çözümler bulmaya çalışan Ricoeur, bunu zaman ve anlatı metinlerinin tamamında amaç edinecektir.

### 2.1.2.1. Zamanın ontolojik aporisi

Zaman felsefesine ilişkin en temel mesele kuşkusuz zamanın ontolojik mahiyetidir. Aristoteles, zaman ile ilgili görüşlerine ilk önce onun, olan bir şey mi, yoksa olmayan bir şey mi olduğunu sorarak başlar. Zamanın ontolojik mahiyeti bizi dolayısıyla zamanın olan bir şey olup olmadığı meselesine götürmektedir. Bu da bizi zamanın var olup olmama aporisi ile karşı karşıya getirir. Zamanın var olmadığına yönelik argüman şudur: gelecek henüz gelmemiştir, geçmiş yitip gitmiştir. Şimdiki zamanın da ontolojik bir gerçekliği yoktur. Buna karşılık geleceğin geldiğini, geçmiştekilerin eskiden beri var olduğunu şimdinin ise geçmekte olduğunu söyleriz.<sup>249</sup> Ayrıca zamanın dile dökülen ve dile dönüşen ve dilin kullanımından varlığa gelen bir yönünün olduğu da aşıkardır. Ricoeur burada, zamanın var olmadığına yönelik argümanın karşı bir hamle ile “zamanı konuşuyor olma” durumuna “nasıl konuşuyor olma” durumu ile karşılık verdiğini söylemektedir. Augustinus'un “o halde nedir gerçekten zaman?” sorusu Ricoeur'ün dediği gibi bizi yalnızca ontolojik bir paradoksa düşürmekle kalmaz aynı zamanda dili de kendi kendisiyle karşıt duruma sokar.<sup>250</sup> Maddesiz varlık düşüncesinin<sup>251</sup> bir uzantısı olan bu aporiden kurtulmak için yine dil rehberliğinde tümel uzlaşımaya dayalı bir argüman ile “uzun zaman” “kısa zaman” dan

<sup>249</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 31.

<sup>250</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 32.

<sup>251</sup>Çotuksöken - Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, 48.

söz eder.<sup>252</sup> Halbuki zamanın ölçümü ise ayrı bir apori konusudur. Bu apori zamanın var olup olmama aporisinden türemiştir. Dilde zamanın ölçümüne dair sözcükler bulmak pekala mümkündür. Fakat dil zamanı nasıl ölçtüğümüze yanıt veremez. En temel aporiyi bir kenara bırakan Augustinus başka bir aporiye yönelerek zamanı ölçmenin bekleyiş ve anımsayış ile mümkün olabileceğini iddia etmektedir. Fakat burada bekleyiş ve anımsayış Ricoeur'ün dediği gibi yalnızca şimdiki zamanın nitelikleridir.<sup>253</sup> Ricoeur, Augustinus'un şimdiki zamanı, gelecek ve geçmiş zamana karşıt olarak ele aldığını, bu nedenle üçlü zamanın henüz ortaya çıkmadığını ve haklı olarak şimdiki zamana dayalı çözümün geçersiz olmaya mahkum olduğunu söylemektedir.<sup>254</sup> Ayrıca şimdiki zaman kavramının kendine içkin aporisi ise onun mutlak sınırlarının olmamasından kaynaklanır. Elimizde şimdiki zamanın ne olduğu ve neyi kapsadığı ile ilgili bir ölçüt yoktur. Bir gün, bir hafta ya da bir ay da şimdiki zaman olabilir mi? Bu durumda üçlü zaman anlayışına tekrar dönen Augustinus, gelecek ve geçmiş zamanı da hesaba katan yeni bir üçlü zaman formülü geliştirir. *Distentio*/yayılmakavramından yardım alarak şimdiki zamandan gelecek ve geçmiş zamana doğru yol alır. Böylece gelecek bekleyiş, geçmiş anımsayış, şimdiki zaman da dikkattir. Bu durumda da geçmiş ve gelecek karşımıza sıfat olarak çıkar.<sup>255</sup>

Devam eden süreçte Augustinus, geçmişte olan şeyler ve gelecekte olacak olan şeyler gerçekte nerededir diye sorar. Augustinus, zamanın ontolojik paradoksu olan zamanın var olup olmamasından onun nasıl ölçülebileceği aporisine, oradan da zamanın neredede olduğu aporisine uzanır. Ricoeur Augustinus'un geçmişi öyküleme, gelecek için de tahminde bulunma ile zamana ontolojik bir yer bulma arayışında olduğunu iddia etmektedir. Gerçekten de Augustinus tahminde bulunmayı ve öykülemeyi ruhun içine yerleştirmekle şimdiye dek gelmek istediği noktaya böylelikle varmıştır.

Augustinus, “zaman nerededir” aporisine küçük bir manevra ile Aristoteles'ten devşirdiği üçlü zaman anlayışına yaptığı yenilikle cevap vermeye çalışır. Geçmiştekilere ilişkin şimdiki zaman, şimdiki zamana ilişkin şimdiki zaman, gelecekteki zamana ilişkin şimdiki zaman, ruhta bulunan üç farklı zaman kipidir. Augustinus'a göre biz bu zaman kiplerini ruhtan başka hiçbir yerde göremeyiz. Çünkü

<sup>252</sup>Augustinus, “İtiraflar”, 47.

<sup>253</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 33.

<sup>254</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 32.

<sup>255</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 36.

geçmiş “anı”, şimdiki zamana “bir anlık görü”, gelecek ise bir “beklentidir.” Öyküleme bir anımsayışı önceden kestirme ise bir bekleyişi içerir.<sup>256</sup> Ricoeur, Augustinus’un ortaya koyduğu bu yeni üçlü zaman anlayışından taviz vermediği sürece zamanı ölçmenin mümkün olmayacağını ve bir apori olarak kalacağını iddia eder.

### 2.1.2.2. Zamanı ölçmenin imkânı-imkansızlığı

Zamanı ölçmenin imkânı-imkansızlığı, zamanın ontolojik aporisinden türemiştir. Zira zamanın ontolojik gerçekliği temellendirilmediği sürece zamanı ölçmenin imkânı ya da imkansızlığı da bir apori olarak kalır. Ontolojik gerçekliği net olmayan bir şey nasıl ölçülebilir? Ayrıca zamanı ölçme, şimdide var olanı değil; geçip gittikten sonra gerçekleşen bir durumu ölçmedir. Augustinus daha net bir şekilde zamanın “nereden, neyle ve nereye geçtiğini” sorar. Ricoeur, Augustinus’un “aşip gitme” ifadesini mecazlı bularak, Augustinus’un yarı mekansallığa düşürdüğünü söylemektedir.<sup>257</sup> Augustinus, burada zamanı kozmoloji ile ilişkilendiren yaklaşımlara karşı temkinli davranmıştır.

Aristoteles’in devinim ve zaman arasındaki yaptığı yumuşak ayırım, Augustinus’a geldiğimizde kesin bir şekilde birbirinden ayrılmış olacaktır. Antik Yunan’da zamanın devinimi meselesinde insan ruhunun devinimi ile kozmolojik devinim arasında anlamlı bir irtibat kurulmaktaydı. Fakat Augustinus burada devinim derken artık tamamen ruhun devinimini kastetmektedir. Bu tavır, zamanı ölçmeyi daha da zor bir hale getirmektedir. Tam bu noktada Augustinus, zamanın bir yayılım/distentio olduğunu öne sürer.<sup>258</sup> Ricoeur burada üçlü zaman anlayışı ile yayılım arasında şöyle bir karşılıklı etkileşim ve belirleyicilik tespitinde bulunur: “üçlü şimdiki zamanı bir yayılım olarak düşünmek, geriye yayılımı da üçlü şimdiki zamanın yayılımı olarak düşünmek kalır.”<sup>259</sup>

<sup>256</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 37.

<sup>257</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 42.

<sup>258</sup> Ricoeur, Augustinus’tan önce zamanı ruhun devinimi olarak gören kişinin Plotinus olduğunu, fakat bunun Augustinus’un görüşlerinin özgün olmadığı anlamına gelmemesi gerektiğini söylemektedir. Çünkü Platinos dünyanın ruhunu, Augustinus ise insan ruhunu kastetmektedir. Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 46.

<sup>259</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 46.

### 2.1.2.3. İntentio/yönelim ve distentio/yayılım aporisi

Zamanın bu özel aporisi de aslında bir önceki aporiden türeyen ve onun bir devamı niteliğinde olan bir aporidir. İntentio Latince’de ruhun yönelimi” distentio ise “ruhun yayılımı” anlamlarına gelmektedir. Zaman, Augustinus’a göre ruhun bu iki durum arasında yaşadığı gerilimdir. Başka bir deyişle zaman, ruhun sıkışıp yayılmalarıyla deneyimlenen bir olgudur.<sup>260</sup> Augustinus bu toparlanma ve yayılımı üçlü şimdiki zaman formu ile uyumlu bir bütünlük oluşturduğunu temellendirmek adına “titreşen ses” ve “ezberden okuma” örneklerini vermektedir.

İntentio ve Distentio aporisi zamanı ölçmenin imkanına yöneliktir. “Zaman, ancak geçtikten sonra ölçülebilir” ifadesi burada tekrar ele alınır. Titreşmeye başlayan, titreşimi devam eden ve titreşimi bitmiş olan bir ses geçişini düşündüğümüzde Augustinus, ancak titreşimi bitmiş olan bir sesin ölçülebileceğini iddia eder. Her ne kadar sesi titreştiği anda ölçmek daha makul olsa da nihayetinde o da anında yitip gider. Bu durumda “şimdiki zamanın geçişinden bile geçmiş olarak” söz etmek gerekir.<sup>261</sup> O halde noktasal şimdiki zamanı yani mekânı ve yayılımını şimdiki zamanda aramak nafile bir uğraştır. Ricoeur göre buradaki asıl mesele yitip gitmiş olan bir sesi ölçmenin değil, hala sürmekte olan bir sesin akışını ölçmenin imkansızlığıdır. Ricoeur’e göre bir şeyi ölçmek için o şeyin belli bir başı ve sonu olması yani durmuş olması gerekir. Geçmiş artık olmadığı halde Augustinus ölçme işlemini geçmiş zamanda aramaktadır. Ricoeur’e göre Augustinus’un yaptığı şey önceki aporileri yoğunlaştırmaktan başka bir şey değildir. O halde ne geçmiş ne şimdi ne de geleceği ölçebiliriz. Augustinus, peki ama “zamanı ölçüyor olmamız gerçekse, onu nasıl ölçtüğümüzü neden bilemeyiz?” diye sorar. Ardından, zaman yitip gitse de onu ölçmek mümkün olabileceği düşüncesi için bu sefer “ezberden okuma” örneği vermektedir. Bu örnekte aynı zamanda ruhun üç farklı yayılımını da görmek mümkündür. Ezberlenmiş bir ilahi, okunmadan önce bellektedir ve onu ezberleyen kişi ilahinin bütününe yönelik edilgen bir vaziyette bir bekleyiş içerisindedir. Bu, bekleyişin yayılımıdır. Dikkatin yayılımı ise ilahi, okunmaya başladığında dikkat, tüm canlılığıyla gelecekteki şeyleri geçmişe doğru etkin bir vaziyette geçişini sağlar. Anımsayış ise zihnin, ilahinin bölümlerine

<sup>260</sup>Büyüktuncay, *Paul Ricoeur ve Hermeneutik Fenomenoloji Kendilik, Başkalık, Edilginlik*, 95.

<sup>261</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 48.

yönelmesidir. Ruhun bir şeye yönelmiş olması onun aynı zamanda yayılmış olduğunu gösterir.

Böylece Augustinus'a göre ruhta izlenim bırakan şeyleri değil, izlenimin kendisini yani ruhu ölçmek gerekmektedir. Çünkü heceler artık var olmasalar da belleğimde bıraktıkları şeyi ölçmeliyim tespitini Ricoeur, "uzun zaman" ve "kısa zaman" aporisine çözüm üretmediğini iddia etmektedir.

#### 2.1.2.4. Zamanın karşıtı olarak sonsuzluk: zamanın buharlaşması

Ricoeur, Augustinus'un zamanı her ne kadar ruhun içinde olduğunu ve zamanın ölçümünün buna bağlı olarak ruhta mümkün olduğunu iddia ederek aporilerden kısmen kurtulmuş olsa da bütünsel olarak bakıldığında hâlâ bir şeylerin eksik olduğunu söyler. Ricoeur'ün burada eksiklik olarak tespit ettiği şey Augustinus'un sonsuzluk kavramı ile zamanın birbirleri ile olan karşıtlığıdır. Yine de Ricoeur, bu sonsuzluk ve zaman tezatlığı üzerine Augustinusçu spekülasyonun üç işlevi olduğunu söyler.

Sonsuzluk ve zaman tezatlığının birinci işlevi Ricoeur'ün adına sınır kavram dediği; "bizi hem zaman hakkında hem de zamandan farklı olanın ne olduğu hakkında[düşünmeye] zorlayan" şeydir.<sup>262</sup> Ricoeur, bunu İtiraf'ın IX. kitabının, Tekvin'in ilk ayeti ile başlamış olmasına dayandırır. "Başlangıçta Tanrı ... yarattı." Bu boşluğa hangi kavram konulursa konulsun peşinden "nasıl yarattı" sorusu gelir. Ricoeur'e göre sonsuzluk da tıpkı zaman gibi nasıl olduğu belirsiz bir kavramdır. Sınır kavramın işlevi bu belirsizliği verimli yönde kullanmaktan geçer. Sınır kavram, kavram aracılığıyla, kavramın kendisini sınırlama işlemidir. Anlama, kavram aracılığıyla bir sınır çizmedir. Augustinus, "Tanrı yeri ve göğü nasıl yarattı?" sorusuna, "Tanrı yeri ve göğü kendi Söz'üyle yaratmıştır." Şeklinde cevap verir. Çünkü Augustinus'a göreher şey bu ilahi Söz'e içkindir. O halde ilahi Söz'ün içinde beliren sonsuzluğa zaman ile bir sınır çizilmiştir. Bu sonsuzluk ve zaman sınırsız ve sınırlı tezatlığı oluşturur. Ricoeur'e göre bu tezatlığın doğurduğu olumsuz sonuçlar vardır. Her şey söz içinde yaratılmışsa Ricoeur'e göre bu Tanrının inşa ederek yaratma

<sup>262</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 56.

özelliğini inkâr etmek demektir. Ayrıca yoktan yaratma ise Ricoeur'e göre bir tür ontolojik yetersizliktir.<sup>263</sup>

Sonsuzluk ve zaman arasındaki tezatlığın doğurduğu olumsuzluk bununla sınırlı değildir. Bu karşıtlık, beraberinde Tanrısal Söz ile insan sözü arasında da bir karşıtlık doğurmaktadır. Çünkü Tanrısal Söz sonsuz, insan sözü ise sınırlıdır. Ricoeur, Augustinus'un zaman ile ilgili sonsuzluğa yaptığı her referansın zamanı buharlaştırdığının farkındadır. Başka bir deyişle bu zamanın zamansızlık aporisidir.

Ricoeur, Augustinus'un zamanın aporileri ile uğraşması mejderhanın kesilen başının yerine başka bir başın çıkmasına benzetir. Sonuç olarak Ricoeur'ün Augustinus'taki aporilere bu denli yüklenmesi ve onu detaylı olarak analiz etmesinin nedeni, esasında Augustinus'un her karşılaştığı aporinin, Ricoeur'ü kendi teorisine bir adım daha yaklaştırmasıdır. Onun, her aporide, anlatıya yaklaşım onun kıyısından dönmesi Ricoeur'ü daha da heveslendirmektedir. Sonuç olarak Augustinus dünya zamanı ile ruhun zamanı arasındaki kökensel bağı yeterince ortaya koyamamış ve bunu sağlam bir temele oturtamamış olduğu söylenebilir.

### 2.1.3. Dünya ve Ruhun Zamanından Eylem Zamanına Geçiş: Olayörgüsü

Aristoteles, dramatik olayörgüsü kuramını oluştururken bunu zaman ile ilgili olan kısımları üzerinde durmamış ya da farkedememiş ve zamanın incelemesini Fizik'e bırakmıştır. Aristoteles, zamanın dünya ile olan bağlantısına yönelik bir sorgulamaya girmekte ve zamanı hareket ile ilişkilendirmektedir. Aristoteles Fizik'te zamanı ruh ile ilişkilendirilmesinin sakıncalarından bahsetmiş, Hafıza ve Anımsayış'ta ise bizim ister istemez şeyleri bir ardışıklıktan hareketle önce ve sonra kavramlarına göre algılayıp bilebileceğimizi söylemiştir. Bu da doğal olarak bizi hafıza ve hatırlama kavramlarına götürmektedir. Böylelikle Aristoteles için zaman sorgulaması bir hafıza araştırmasına dönüşmektedir. Hafıza ve hatırlama kavramları Aristoteles'in zamanı her ne kadar insan ile ilişkilendirmiş olsa da deneyimin iç dinamiğini anlamakta yetersiz kalmaktadır.

Yani daha açık bir ifade ile, onun dünya ile ve başkaları ile kurduğu kökensel ilişkiyi ifade edememektedir. Birlikte deneyimin 'anlatımı'na kapılarını kapatmaktadır.

<sup>263</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 59.

Ancak Ricoeur'e göre birlikteliğin ruhu, kozmik zamanın eşlik ettiği bir zamanda, 'ortak zaman'da, başka bir ifade ile "anlatısal zaman"da varlık bulmaktadır."<sup>264</sup> Augustinus ise zamanı öz deneyimlerinden hareketle bir inceleme konusu yapmış fakat zamanı anlatı formuna dökme fırsatı yakalamışken zamanı daha çok ruha indirgemeyi ve aporiler ile uğraşmayı tercih etmiştir. Çünkü nihayetinde İtiraflar bir otobiyografi niteliğindedir. Otobiyografi ise zaman deneyimlerinin farklı boyutlarını anlatı formuna uyumlu bir biçimde sunmak zorundadır.<sup>265</sup>

Ricoeur için bu bir birinden bağımsız olan iki filozof ve iki farklı konuda asıl üzerinde durulması gereken şey bunlardan birinin öbürünün ters görünümünü üretiyor olmasıdır. Zira Augustinus'ta uyumun uyumsuzluğu, Aristoteles de ise uyumsuzluğun uyumu vardır. Olayörgüsü ile distentio/ruhun yayılımı birbiri ile tam bir zıtlık içerisindedir. Augustinus'un zaman tasarımıdaki uyumsuzluk "ruha egemen olan uyum arzusunu bastırırken, Aristoteles'te ise "olayörgüsünün biçimlendirici gücü uyumluluğu uyumsuzluğa göre baskın kılar.<sup>266</sup> Uyumluluk ve uyumsuzluk İtiraflar ve Poetika arasındaki karşılaştırmanın ana konusudur. Bu konu Ricoeur için anlatıya meşru bir zemin oluşturacak olan kurmaca anlatı ile tarihyazımında zamanın nasıl biçimlendiği ile ilgili verimli bir tartışmaya kaynaklık edecektir.

### 2.1.3.1. Mythos/olayörgüsü ve mimesis/temsil

Ricoeur, olayörgüsü kavramının Augustinus'un ortaya koyduğu aporilere bir çözüm getirdiğini iddia etmektedir. Olayörgüsü kavramı ile Ricoeur özgün bir Poetika okuması gerçekleştirir. Ricoeur, anlatı teorisinin en önemli bileşenlerinden biri olan olayörgüsü kavramını Aristoteles'in Poetika'sına dayandırır ve olayörgüsünü uyumsuzluğun bir uyumu olarak değerlendirir. Böylece Augustinus'taki uyumun uyumsuzluğu ile Aristoteles'teki uyumsuzluğun uyumu, Ricoeur tarafından bağlantılı bir hale getirilmiş olur.

<sup>264</sup> Zeynep İrem Özatay, Ricoeur'ün Zaman Felsefesi Bağlamında Yaşama Sanatı Olarak Anlatı ve Bir Örnek: Mrs. Dalloway, sayı 11, 2017, 68.

<sup>265</sup> Bu anlamda otobiyografi ham ve kozmolojik gerçeklikten ayrılıp anlatısal gerçekliğe dönüşerek aslında kurmaca ile tarihyazımı arasında bir kesişme noktasında konumlandırılır. Bu konuda bk. Mehmet Büyüktuncay, Otobiyografi ve Paul Ricoeur: Tarihsel Anlatıda Zamanın Biçimlendirilmesi, Cbü Sosyl Bilimler Dergisi, sayı:1, 2014, s.2

<sup>266</sup> Büyüktuncay, *Paul Ricoeur ve Hermeneutik Fenomenoloji Kendilik, Başkalık, Edilginlik*, 96.

Ricoeur, olayörgüsünün, canlı zaman deneyimini yaratıcı bir şekilde taklit etmesi meselesini ayrıca bir sorun olarak ele almaktadır. Çünkü ona göre Aristoteles Poetika'da zaman kavramı ve onun şiirsel etkinlik ile ilişkisi üzerine hiçbir şey söylememektedir. Her ne kadar Aristoteles, Poetika'da "tarih"ten söz etmiş olsa da aslında bu "tarih" içinden "karşıt bir örnek" seçip çıkarabileceğimiz bir alandan ibarettir. Ayrıca olayörgüleştirmede her ne kadar kendi yapısal dinamiği içerisinde bir giriş, gelişme ve sonuç içeriyor ve hatta olayörgüsünün uzunluğu üstüne bir fikir belirtiyor olsa da bu durumlar Ricoeur için yeterli görülmemektedir. Çünkü Ricoeur'e göre Poetika, "zaman konusunda her türlü düşüncenin önünü kesmektedir."<sup>267</sup> Aristoteles anlatı formları arasında trajediyi ayrı bir yerde konumlandırmaktadır. Ricoeur, her şeye rağmen ileride filizlenecek olan olayörgüsü kavramının Aristoteles'ten bir tohum halinde iken aldığını söylemektedir. Ricoeur tarihsel anlatı ile kurmaca anlatı arasında "kesişen" bir alan öngörmekte ve bunların birbirlerine "göndermede" bulunduğunu iddia etmektedir. Ricoeur için olayörgüsünün filizleneceği nokta burasıdır.

Burada küçük ama önemli bir hatırlatma yaparak Ricoeur'ün Aristoteles'in Poetika'sını ele alırken olayörgüsünü mythos'unparantezinde verdiği görülmektedir.Çünkü mythos'u oluştururken olayörgüsünden yararlanır. Aristoteles'in de yaptığı tanıma göre mythos "olayların sistemli bir düzenlenişidir." Ricoeur, bu tanımdan hareketle mythos'un kompoze etmek<sup>268</sup> anlamına gelen bir fiil cümlesi olduğunu söylemektedir. Ricoeur için, olayörgüsünü, olayları biçimlendiren olay örgüleri kurma sanatı olarak görmek, mimesis'i ise; taklit etme anlamında bir fiil cümlesi olarak görmek çok önemlidir. Çünkü Ricoeur, Aristoteles'in tragedyanınaltı ögesinden söz ederken şiirin öğelerini değil, şiir yazma sanatının öğlerini yani eyleme dayalı etkin bir süreci anladığını söyler.Ricoeur, mimesis kavramının Aristotelesiçin kısmenkapsayıcı bir kavram olduğunu, çünkü Aristoteles'in genel bir tanım yapmayıp mimesis derken yalnızca "soylu,tamamlanmış ve belli bir uzunlukta olan eylemin taklidi ya da temsili"ni anladığı görülmektedir. Yani Aristoteles olayörgüsü teorisini yalnızca trajediye dayandırmaktadır. Ricoeur, tragedya/trajedi taklit ya da temsil olan eylemin tragedyanın başlıca ögesi, amacı, ilkesi ve hatta ruhu olarak gördüğünü söyler. Aristoteles, eylemin temsili ile olayörgüsü arasındaki çok kuvvetli

<sup>267</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 109.

<sup>268</sup> Fransızca kompoze etmek kompozisyon olarak bir olayı belli kurallarla düzenli bir forma sokmak anlamına gelmektedir.

bir özdeşlik kurar. Platon söz konusu olduğunda taklit kavramının daha şık duracağı kanaatindeyiz. Çünkü Platon'da mimesis derken varlıkların, ideaların taklidi, sanat eserinin de bu taklitlerin bir taklidi olduğunu söylerken Aristoteles'teki mimesis ise yalnızca insanın düzenleme sanatı alanına giren öğretici bir etkinliktir. Ricoeur burada tercihini Aristoteles'ten yanakullanarak onun mimesis kavramını praksis<sup>269</sup> kavramına daha yakın olduğunu söyler. Tragedya neyi temsil eder? Buradaki temsil etmenin kendisi bir fiil iken neyi temsil ettiğine baktığımızda “eylem halindeki kişileri temsil edenler” de yine bir fiil halinde etkin bir süreç içerisindeyler. Olayörgüsü de deneyimin canlı zamanını anlatı içerisinde yeniden biçimlendirilen şey<sup>270</sup> olduğuna göre bir şeyi temsil eden kişi nihayetinde bir anlatıcıdır ve bu anlatıcı hangi türden bir sanat icra ediyor olursa olsun “eylemde bulunanlar”ı yani temsil olayını yerine getirenleri anlatır.<sup>271</sup>

O halde olayları belli bir düzene koymak teorik olarak bir anlatıyı gerektirir ve demek ki temsil eden her iki tarafın da kesiştiği yer canlı zaman deneyimidir. Ricoeur bunu şöyle ifade etmektedir: “olayörgüsü yapımcısı/eylemin taklitçisi: işte şair budur.”<sup>272</sup> Burada hangi tarafın daha değerli, daha önemli ya da daha güçlü olduğu tartışmalarına girmeden aslolanın eylem olduğunu belirtmek gerekir. Aristoteles için eylem, karakterden önce gelir ve bu yüzden karakter olmadan tragedya olur ama eylem olmadan tragedya olmaz.<sup>273</sup> Çünkü eylemin taklidi olan sanat, nesnesinden koparılamaz.

### 2.1.3.2. Uyumsuzluğun uyumu olarak olayörgüsü

Aristoteles, mythos kavramını tragedyanın tanımına dayandırmaktadır. Bu nedenle Ricoeur, Aristoteles'in teorisini dar anlamıyla sadece trajik mythos ile sınırlı olduğunu söylemektedir. Ricoeur'e göre burada önemli olan bu teoriyi anlatının tüm alanlarına kadar genişletip genişletemeyeceğimizi araştırmaktır. Ricoeur, trajik mythosun daha ilk başta bu dar anlamıyla bile Augustinus'un aporilerine şiirsel bir çözüm ürettiğini söylemektedir. Çünkü mythos, olayları düzenlerken aynı zamanda bir

<sup>269</sup> Praksis:“Yunanca yapmak anlamındaki prag kökünden gelir. Bilimsel çalışmalardan sanat ve politika çalışmalarına kadar her çeşit insan çalışması ve etkinliği praksis kavramı içindedir. İnsanın her türlü yapmak eylemi praksisi verir.” Haçerlioğlu, “Felsefe Sözlüğü”, 224-225.

<sup>270</sup>Büyüktuncay, *Paul Ricoeur ve Hermeneutik Fenomenoloji Kendilik, Başkalık, Edilginlik*, 97.

<sup>271</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 80.

<sup>272</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 90.

<sup>273</sup>Aristoteles, *Poetika*, 24.

uyum vadetmektedir. Olayörgüsü yeni anlamsal yenilikler doğurarak uyumsuzluğu bertaraf edebilir. Çünkü Ricoeur'e göre olayörgüsü sayesinde amaçlar, nedenler, rastlantısallıklar bir bütün içinde eksiksiz bir eylemin zamansal birliği içinde bir araya gelmektedir.<sup>274</sup> Bu anlamda anlatı ile canlı eğretilme benzer yollarla anlamsal yenilik doğurdıkları için farklı yumurta ikizidirler. Ricoeur bunlara ayırıkların bireşimi/sentezi demektedir. Eğretilme benzer olmayanlar arasında benzerlik kurarak üretici hayal gücüyle mantıksal olarak yan yana getirilemeyecek şeyleri yeni bir mantıksal tür üreterek yan yana getirir. Bunu dilin katı kategorizasyonuna rağmen yapar.

Olayörgüsü aracılığıyla olaylar, giriş gelişme ve sonuç olarak düzenli bir kompozisyon şeklinde ele alınır. Aristoteles'in de dediği gibi olayları kompoze etmemizi sağlayan üç özellik: tamamlanmışlık, bütünlük ve uzunluktur. Ricoeur, bu üç özelliğin olayörgüsünde bir araya geldiğinde çok sayıdaki ve dağınık olayları "birlikte kavrayarak" bütün ve eksiksiz bir öykünün içine kattığını ve böylece anlatının kavranabilir anlamının şematize edildiğini söyler.<sup>275</sup> Kavranabilirlik olgusu anlatıda ve eğretilmede kendine özgüdür.

Burada sadece uzunluk özelliğinden bir örnek verecek olursak, olayörgüsü ile birlikle eyleme istediğim kısalık ve uzunlukta bir sınır çizebilirim. Tragedyalarda genelde mutsuzluktan mutluluğa ya da mutluluktan mutsuzluğa doğru bir olayörgüsü kurulur. Olayörgüsünün çizdiği sınırlar arasında kalan zaman, artık eserin zamanıdır. Başka bir deyişle olayörgüsü tarafından biçimlendirilmiş eserdeki zaman ile ruhun ve dünyanın zamanı aynı değildir. Dünyada bir nedenin ömür yettiremediğimiz bir sonucunu görmenin ya da deneyimlemenin, trajik mythostan modern anlatı formlarına kadar tüm anlatısal formlarda bir arada olması mümkün hale gelmektedir. Kurmaca anlatı ve tarihyazımında da durum aynıdır. Çünkü olayörgüsü ile biz, zorunlu, olası, genel, gerçek, gerçeğe yakın her şeyi tümelletebiliyoruz. Yani olayları olguya ya da tümele yedirebiliyoruz.<sup>276</sup>

Olayörgüsü, içinde birbiriyle bağlantılı-bağlantısız, rastlantısal, zorunlu olan olaylar ile deneyim dünyasını sentezleme gayretidir. Ricoer, üretici hayal gücü ile olay ve deneyim dünyası arasında diyalektik bir süreç başlatarak aradaki boşluğu genel anlamda anlatı, daha özel anlamda ise olayörgüsü ile kapatmaya çalışmaktadır. Ona

<sup>274</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 16.

<sup>275</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 16.

<sup>276</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 88.

göre olayörgüsü oluşturmak demek “rastlantıdan kavranabiliri, tikelden tümeli, olanaklı olandan zorunluyu ya da gerçeğe benzeri çıkarabilmek demektir.”<sup>277</sup>

### 2.1.3.3. Olayörgüsünün kendine içkin uyumsuzluğu

Ricoeur, bu bölümde olayörgüsünün bir uyumluluk modeli olsa da kendisine içkin ve kendisine has uyumsuzluklar barındırdığını söyler. Ricoeur, tragedyayı "sonuna kadar götürülüp tamamlanmış soylu bir eylemin temsili" şeklinde tanımladığımızda uyumsuzluğun buradan başladığını ifade eder. Çünkü eylemin tamamlanmışlığı için ölçüt mutluluk ve mutsuzluk olsa da bunu etki eden faktörlerin ne kadarının olayörgüsünün dahilinde olup olmadığı ayrı bir sorun teşkil etmektedir.

Ricoeur'e göre uyumsuzluk yaratan bir diğer kavram ise katharsis'tir. Olayörgüsü tarafından yaratılan katharsis, ara olaylarla okuyucuda acıma ve korku uyandırarak bir uyumsuzluk yaratır. Ayrıca metinde şaşırtıcı bulunan şey ise Ricoeur'e göre uyumsuzluğun doruk noktası olarak nitelendirilir. Çünkü şaşırtıcı olanda bir zıtlık vardır. Şaşırlan şey "hiç beklenmedik bir anda" olsa da şaşıracak noktaya gelmemizi sağlayan da nihayetinde “birinin öbürünün nedeni” olmasıdır. “Birinin öbürünün nedeni” olmasını kısaca bir neden-sonuç ilişkisi olarak baktığımızda olayörgüsünün kurduğu bu karmaşık neden-sonuç ilişkisi, yapının zamanını belirler. Karmaşık neden-sonuç ilişkisinin düğümleri çözüldükçe mutluluktan mutsuzluğa doğru ya da tersi yönde bir yol alınır. Ricoeur burada tragedyaların doğası gereği başka bir deyişle korku veren ya da acıma uyandıran ara olayların rolü nedeniyle mutluluktan mutsuzluğa doğru bir yol alma durumunun daha makul olduğu fikrini kabul eder. Çünkü uyumsuzluk gerçek hayatta yıkıcı olabilirken tragedya sanatında durum farklıdır.<sup>278</sup> Kısacası iyiden kötüye giden bir durum sanat eserinde güzel olabilmektedir.

Olayörgüsünün diğer uyumsuzluğu ise peripeteia/baht dönüşü, anagnorisis/tanıma ve pathos/şiddetli etki arasında yaratılan gerilimdir. Aristoteles, bu üç kavramın, aynı anda bir araya gelerek yarattığı güçlü gerilime Oidepus<sup>279</sup> tragedyasını örnek verir. Oidepus örneği üzerinden verilen olayörgüsünün yarattığı bu

<sup>277</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 90.

<sup>278</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 92.

<sup>279</sup>Oidepus:MÖ. 495 – MÖ. 406 yılları arasında yaşadığı söylenen Sophokles tarafından yazılmış olan bir tragedyadır.

uyumsuzluğu olgu ile değer ya da olan ile olması gereken arasındaki çatışma olarak görebiliriz. Bu çatışmanın getirdiği “şiddetli etki” ile ilgili Ricoeur üst üste sorular sorar. Bu beklenmedik etkilerin rolü bizi bir sapkınlığa götürebilir mi, çatışma bizi olayörgüsü dışına çıkarır mı, bu durum tragedyanın tümelliğini aşar mı? Bunlar olayörgüsünün kendine içkin yarattığı ve etikle de bağlantılı olan uyumsuzluklardır.

#### **2.1.3.4. Poetikanın mimesis üzerinden okunuşu: üçlü mimesis’in teorik temelleri**

Ricoeur, Poetikayı olayörgüsü üzerinden yaptığı okumada eylemin temsili ile “olayların düzenlenişini” arasındaki eşdeğerliliği yeterli bulmadığını, bunlara bir de mimesis kavramının eklenmesi gerektiğini iddia eder. Mimesis kavramı en geniş manada “gerçekliğin sanat eserinde estetize edilerek temsil edilmesidir.”<sup>280</sup> Ricoeur mimesis kavramını taklit olarak çevirmemiz durumunda bunu, gerçeğin kopya edilmesinin tam tersi anlamında yaratıcı bir taklit olduğunu söyleyecektir.<sup>281</sup> Ricoeur, mimesisi taklit değil de temsil olarak çevirmemiz durumunda ise bunun var olanı salt yinelemek değil kurmaca alanına atılan ilk adım olması hasebiyle değerli kabul eder. Gerçekten de sanatçı basitçe söylemek gerekirse sadece şeyleri kopya eden biri değil aynı zamanda şeyler gibi olanları da üretendir. Sanatçı, bu anlamdan hareketle bir eylemi, bir eylemden hareketle bir anlamı taklit etmekle kalmaz, yeni bir eylem ile yeni bir anlam, yeni bir anlam ile yeni bir eylem yaratır. Kısacası Ricoeur’e göre şiirsel biçimlendirmenin varış noktası, kalkış noktasından bir tür kopmadır. Bu kopma, kurmaca dünyaya geçişi mümkün kılmaktadır. Oysa Aristoteles mythos ile mimesis arasında kurduğu eşitlik mimesis ile praksis deneyiminin alanını tam olarak sağlayamamakta ve kurmaca anlatıya pek imkan vermemektedir. Praksis hem etik ile bağlantılı olması hasebiyle pratik alana hem de imgesel alana ait olması mimesisin yalnızca kopma işlevi değil, ona aynı zamanda mythos tarafından “eğretileme”<sup>282</sup> imkanı da doğurmaktadır.<sup>283</sup>

<sup>280</sup> Mehmet Büyüktuncay, “Otobiyografive Paul Ricoeur: Tarihsel Anlatıda Zamanın Biçimlendirilmesi”, *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (03 Ağustos 2014), 2.

<sup>281</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 97.

<sup>282</sup> Eğretileme: Metaforlaştırma, alegorik konuşma, bir şeyi benzetmeler aracılığıyla ifade etme.

<sup>283</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 98.

Ricoeur üçlü mimesisin teorik temellerini bu noktada atmaktadır. Şiirsel biçimlendirmenin kalkış noktası olan temsil/taklit etmeye Mimesis I olarak adlandırılmakta ve kurmacanın imkanını sunan yaratma olarak gördüğü mimesiseise Mimesis II, metnin yalnızca bir metin olarak kalmayıp okuyucu ile girdiği karşılıklı ilişkinin yarattığı dünyanın yeniden biçimlendiren yönü ve şiirsel biçimlendirmenin varış noktasına ise MimesisIII demektedir.Ricoeur’e göre poetikada bu farklı mimesis özelliklerini üstü kapalı bir şekilde görmek mümkündür. Örneğin tragedyalarda eylemde bulunan kişilerin nasıl olduklarına baktığımızda bu kişiler zorunlu olarak ya soylu kişiler ya da bayağı kişiler oldukları için, “bütün insanlar” denilirken Ricoeurbunun mimesis I’e işaret ettiğini söylemektedir. Ayrıca tragedya ve komedyanın karakter seçimindeki ölçütlere baktığımızda Ricoeur bunun etik ile bağlantılı olarak “günümüz insanlarından daha iyi ya da günümüz insanlarından daha kötülerini temsil etmek” amacı taşıdığını söylemektedir. Ricoeur’e göre bu Mimesis I’in ikinci işaretidir. Çünkü hem eylemin karakteri hem de karakterin eylemi şair için bir ön kabule dayanmaktadır. Ricoeur, etik ile poetika arasındaki bu gidiş gelişleri bir kopma değil; bir bağ olarak düşünmemiz gerektiğini vurgular. Bunu bir bağ olarak kabul ettiğimiz sürece bu Mimesis I’in sınırları içerisinde kaldığımızı gösterir. Mimesis I’de şair ister geleneğin kendisine aktardığı öyküler isterse kendi düzenlediği olayörgüleri ile oluşturduğu öykü olsun şairin her iki durumda bir önkabulü ve bir önkavrayışı vardır. Şairin, yaşanmış ya da olayörgüsü ile düzenlenmiş bir öyküyü gerçeğe benzetme ve onu inandırıcı kılma gayreti onun önceden tasarlanmış bir zaman anlayışından hareket ettiğini göstermektedir.

Ricoeur, Aristoteles’in sözüne ettiği şairin “inandırıcı olma” meselesini şiirsel kompozisyonun varış noktası olarak kavramlaştırdığı Mimemis III ile bağlantılı olup olmadığını sorgular. Yapıt ile okuyucu birlikteliğinin yarattığı anlamsal yeniliğin Poetika’da pek yeri olmadığını ve bunun önemli bir kategori olarak ele alınmadığını iddia eden Ricoeur’e göre Poetika, yapıtı alımlayacak okuru hiç önemsememiştir.<sup>284</sup> Ricoeur, Poetika’nın her ne kadar bir yapıdan çok, yapılandırma olduğunu, eyleme dayalı bir fiile dayandığını söylese de Aristoteles’in bunu ne yazık ki okuyucu ya da seyirciyi hesaba katmadan düşündüğünü söylemektedir. Aristoteles, eser ile mythosun tamamlanması için aralarındaki dinamik bağı yalnızca tragedyayı okuyanın duyacağı “özel haz”a indirger. Ricoeur, bu özel haz kavramı üzerinden bir alımlama estetiği

<sup>284</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 102.

fikrine, oradan da Mimesis III'ün temellerine ulaşmaya çalışır. Taklit ya da temsilin verdiği yani metne özgü olan haz, Aristoteles için öğrenme ve tanıma hazzıdır. Olayörgüsünün olanaklı olanın inandırıcılığı ve gerçeğe benzerliği Ricoeur'e göre eser ile seyircinin kesişmesinden doğar.<sup>285</sup> Seyircide yaratılan acıma ve korku hissi eserde olayların içine kompozisyon aracılığıyla konulduğu için seyircide uyandırılan bu hisler her şeyden önce eserin içinde oluşturulmuştur. Böylece katharsis ile seyirci ya da okuyucu arınmış ve temizlenmiş olur. Ricoeur'e göre katharsis, "acı çekmenin hazza dönüşmesinden ibarettir."<sup>286</sup> Ayrıca Ricoeur, metnin içi ile dışı yani eser-okur arasındaki bir diyalektik ilişki olduğunu bunun doruk noktasının da katharsis olduğunu iddia eder. Ricoeur, katharsis'in de eğretilen yapma sürecinin ayrılmaz bir parçası olarak ele almayı önermekte ve bununla ilgili niyetini şöyle ifade etmektedir: "zaten ben de tragedyanın mythos'undan hareket edip olayı genelleştirerek, mythos ile yeniden betimlemeyi birleştiren şiirsel gönderme kuramını geliştirdim: Gerçekten de çözümlenmesi en kolay olan da eylemde bulunmanın ve acı çekmenin/katlanmanın eğretilmeli biçimleridir."<sup>287</sup>

Sonuç olarak olayörgüsü, mimetik süreçler içermektedir. Zamanın nasıl insani olarak şekilleneceği böylece Ricoeur tarafından mimesis olarak ele alınmaktadır. Olayörgüsü süreçleri üçlü mimesis yöntemine dayanmaktadır. Bizim farklı taklit etme biçimlerimize dayanan bu üçlü mimesisi kabaca tanımlayacak olursak: Mimesis I, önceden şekillenmiş bir zaman/figure'dür. Başka bir deyişle kurgu öncesine ait mimesis I, eylemde bulunulan ve yaşanan zamanla bağlantılıdır. Burada eylem düzeni hakkında alışık olduğumuz ön kavrayışa yapılan gönderme söz konusudur. Olayörgüsünün başladığı yer olan Mimesis II ise kurgulanan zaman aittir ve Ricoeur buradan kurguya dünyasına giriş yapmaktadır. Çünkü Mimesis II, Mimesis I'den bir tür kopmadır. Buradaki zaman, farklı türden olayların bir araya getirilerek düzenlenmesi anlamında, birlikte şekillenmiş bir zamana/configure atıfta bulunur. Mimesis III ise yeniden şekillenmiş bir zaman yazgısının/refigure izini sürme tasarısına dayanmaktadır. Başka bir deyişle eylemin ön kavrayış düzeninin kurguya aracılığıyla yeniden biçimlendirilmesidir. Burada eser, okurun benimseyeceği bir dünyayı gözler önüne serer. Ricoeur buna kültürün dünyası demektedir. Ona göre eserin varacağı, gerçek anlamını bulacağı varış noktası, nihai hedefi burasıdır.

<sup>285</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 105.

<sup>286</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 106.

<sup>287</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 156.

#### 2.1.4. Üçlü Mimesis Teorisi

Ricoeur, anlatısal zamanın temellerini, ortaya koyduğu üçlü mimemesis teorisine dayandırır. Ricoeur'ün açtığı üçüncü kategori olan anlatısal zaman yani insanileşen zaman, üçlü mimesis ile mümkün bir hale gelmektedir. Çünkü üçlü mimemesis, zaman ile anlatı arasındaki dolayımı sağlar. Zaten Ricoeur'ün Zaman ve Anlatı I' de ortaya koymaya çalıştığı şey zaman ve anlatı arasında köprü vazifesi gören olayörgüsünün üçlü mimesis sürecidir. Buna göre zaman ve anlatı kavramları üç mimesis türüne kökten bağlıdır.

Ricoeur, üçlü mimesisi biçimlendirme/düzene koyma kavramı üzerinden açıklamaktadır. Kendi aralarında bir döngüsellığı bulunan mimesisin farklı biçimlendirme özelliklerine baktığımızda Mimesis I önbiçimlendirme, Mimesis II birlikte biçimlendirme, Mimesis III ise yeniden biçimlendirme'dir. Ricoeur burada biçimlendirme derken dilin kendi sınırları içerisinde kendi kendisini biçimlendirebilir olmasını, yeniden biçimlendirme derken ise yapıtın okurun dünyasını yeniden inşa ediyor olmasını kastetmektedir. Çünkü Ricoeur'e göre bir eser, okuyucuda muhakkak surette bir değişim yaratır. Ricoeur'e göre eser, bunu yaparken "okuyucunun beklentilerini alt üst ederek, ona karşı çıkararak, onları yeniden düzenleyerek gerçekleştirir."<sup>288</sup>

Ricoeur, takındığı hermeneutik bir tavırdan hareketle anlatısal bir eseri yorumlarken bu üçlü mimesise göre hareket edilmesi gerektiği söyler. Çünkü bir eser meydana getirilirken eserin dolayım işlevini, yarattığı anlamsal yenilikleri bilmek gerektiği gibi şairin anlatma edimi ve zamanı ile okuyucunun eseri yeniden biçimlendirme süreçlerini de bilmek gerekir.<sup>289</sup> Bir kültür anlatısı içerisine doğup önceden biçimlendirilmiş olan şair, bu miras ile ortaya koyduğu eser ile bu eseri anlayan okuyucun anlatı kültürü ile değişen dünyası içinde üç mimesisi de barındıran diyalektik bir süreç vardır. Ricoeur bu süreci şöyle özetlemektedir: "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, dolayımıyla<sup>290</sup> izlemekte olduğunu söyler.

<sup>288</sup>Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*, 235.

<sup>289</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 110.

<sup>290</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 111.

### 2.1.4.1. Mimesis I

Ricoeur'ün üçlü mimesis teorisini iyi anlamak için, Mimesis I'in önkavrayış ile ilişkisine bakmak gerekir. Yazar, bir eseri oluşturmadan önce deneyim ve eylemleriyle her ne kadar yeni anlamlar yaratma gücüne sahip olsa bile, o, nihayetinde kavrayışını belirleyen bir yapı içine yerleşir. Ricoeur'e göre yazarın kavrayışını belirleyen unsurlar, eylem dünyasının kavranabilir yapıları, eylemin simgesel kaynakları ve eylemin zamansal niteliğidir.<sup>291</sup> Burada ortak olan şey eylemdir. Çünkü "başlangıçta eylem vardı."<sup>292</sup> Bu unsurlar herkese açık ve ister istemez herkesi etkileyen güçlü yapılardır. Bu eylem dünyası ön kavrayışımızı belirlediğine göre bu dünyayı taklit ya da temsile dökmek de bir ön yetenek gerektirir. Eylemleri genel yapısal bir temelde ortaya koyabilmek, bu ön yeteneğe sahip olan sanatçılar aracılığıyla gerçekleşir. Sanatçı karmaşık eylemleri olayörgüsü dediğimiz bir düzenleme ile anlamlı bir hale getirir. Bu yapılar sayesinde eylemlermetin içerisinde kavranabilir. Anlatıyı olanaklı kılmanın ilk adımı olan Mimesis I'i şayet yaratıcı bir taklit olarak görüp eyleme yeni anlamlar eklemek olarak görürsek bu Ricoeur'e göre şairde ayrı bir yeteneği gerekli kılar. Ricoeur'e göre eylemler tek anlamlı ve yalın değildir. Eylemlere anlamını veren dilin, bu anlamı değiştiren ve bozan bir gücü de vardır. Ricoeur buna eylemin simgesel dolaylıları demektedir. Burada asıl önemli olan şey Ricoeur'ün eylem ile ilgili "her simgesel eklememenin bir zamansal özellik taşıdığı" tespitidir.<sup>293</sup> Çünkü Ricoeur, eylemi anlatma imkanımızı ve ihtiyacımızı bu tespite dayandırır. Buraya kadar olan kısımda genel olarak eylemin üç özelliğinden söz edildi: Eylemin yapısal, simgesel ve zamansal özelliği.

Eylemin yapısal özelliğinden başlamak gerekirse, Ricoeur öncelikle eylemin olayörgüsüyle kavranabilir bir mahiyette olması için fiziksel hareket alanına ait bir eylemi değil, anlamlı eylemlere yönelik olması gerektiğini söyler. Ricoeur'ün, burada fiziksel bir eylem ile anlamlı eylemi birbirinden ayırdığı görülmektedir. Eylemi, en dar anlamıyla "bir kimsenin yaptığı şey" olarak görmeyen Ricoeur, eylemi fizik alanına hapseden ve tarihi "temel eylem" olarak gören görüşleri de eleştirir. Tarih ve Anlatı adlı eseri, tümüyle bu eleştiriye yöneliktir. Bu anlayışta eyleme ilişkin, "ne", "neden", "kim", "nasıl", "kimile" ya da "kime karşı" şeklinde sorulan sorular

<sup>291</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 111.

<sup>292</sup>Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*, çev. İclal Cankorel (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2021), 70.

<sup>293</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 112.

eylemi sınıflandırma amacıyladır. Ricoeur'e göre bir şeyi bütüncül olarak kavrayabilmenin iki yolu vardır: eylemin tüm öğeleri anlamsal açıdan karşılıklı bir ilişki içerisinde ele almaktır ki Ricoeur buna anlatsal kavrayış demektedir. Bundan farklı olarak pratik kavrayış ise anlamlı eylemin yapısını bilmek için kavramsallığın bütününe egemen olmak ve bu sayede eylemlerin yapısının herögesi üzerinden eylemin bütününe hâkim olmaktır. Ricoeur'a göre bu iki tür kavrayış arasında ikili bir bağlantı vardır: önvarsayım ve dönüştürüm. Bir anlatıda yazar ya da okuyucu“eden, amaç, araç, durum, yardım, düşmanlık işbirliği, çatışma, başarı, başarısızlık vb.” öğelere karşı bir yakınlık ya da uzaklığının olduğunu önceden kabullenir.<sup>294</sup> Ricoeur en basit anlamıyla bir anlatı cümlesini şöyle tarif eder: “X şu ya da bu koşullarda A’yı yapar ve bu sırada da Y’nin benzer ya da farklı koşullarda B’yi yapması gerçeğini de hesaba katar.” Ricoeur burada eylemlerin iki farklı yönüne işaret eder. Zira eylem, tek yönlü bir yapıda olmayıp hem eylemde bulunan hem de eyleme maruz kalmayı da kapsamaktadır. Kısacası olayörgüleştirmenin kuralları ile eylemin öğeleri arasında önvarsayım ve dönüştürme bizim bir öyküyü anlamız için bir yol göstericidir.

Eylemin simgesel özelliğine baktığımızda ise Ricoeur'e göre eylemin anlatabiliyor olması onun, göstergeler, kurallar ve normlarla eklemlenmiş olmasının bir göstergesidir. Kısacası bir eylemi anlatmak demek, onu simgesel dolayımına uğratmak demektir.<sup>295</sup> Bu sebeple anlatıda gönderme yapılan insan eylemi, “hiçbir zaman ham ve dolaysız bir gerçeklik değil” sürekli olarak sembolleştirilen bir eylemdir.<sup>296</sup> Ricoeur, simge kavramının farklı anlamları olduğunu belirtmiş olsa da Ernst Cassirer'nin<sup>297</sup> simge tanımını kabul ettiğini söyler. Cassirer, başlangıçta, imgeyi, her türden bilimsel düşüncenin bir formu olarak görmüş ve giderek bu simge tasavvurunu tüm kültür olgularına yaymıştır.<sup>298</sup> Böylelikle Cassirer'e göre doğa dahi; insan zihni ve simgeler tarafından inşa edilmiştir. Ricoeur'de de benzer bir anlayışı görmek mümkündür. Zira Ricoeur'e göre simge, en temel anlamıyla, deneyimin üzerine bütünüyle eklemlenen kültürel süreçlerdir. Ricoeur, eylemin ilk anlamlı olduğu yerinkültür olduğunu söylemektedir. Kültürü de sözlü ya da yazılı şeklinde

<sup>294</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 114.

<sup>295</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 116.

<sup>296</sup>Kearney, “Dilin ve Mitin Poetikası”, 148.

<sup>297</sup> Ernst Casirer: 1874-1945 yılları arasında yaşamış olan Yeni- Kantçı Alman filozof (Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 172)

<sup>298</sup>Necati Demir, *Ernst Cassirer'de İnsanın Anlamı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 19.

birayrım yapmadan herkese ait bir şey olduğunu kabul eder. Böylece kültür herkese ait olduğu gibi simge de herkese aittir. Ricoeur topluma mal olan simgesel süreci şu şekilde açıklar: “bir riti anlamak demek, onun bir ritüel içinde, ritüeli de bir kült içinde ve giderek kültürün simgeler ağını oluşturan uzlaşmalar, inançlar ve bunlar içine yerleştirmektir.”<sup>299</sup> Simgesel olarak zincirlenen, yani birbirine eklemlenen eylemleri böylece betimleme imkânı da elde ederiz. Örneği, kol kaldırma eylemini simgesel bir uzlaşmaya göre selam vermek olarak yorumlayabildiğimiz gibiyoy vermek olarak da görebiliriz. Böylece simgeler bize eylemi yorumlama imkânı verdiği gibi eylemi okuyabilme imkânı da vermektedir. Ricoeur ortaya koyduğu bu yaklaşımdan hareketle eylemi bir yarı metin olarak görmektedir.<sup>300</sup> Ricoeur, önkavrayışı belirleyen simgesel dolayımın kültürü oluşturduğunu, kültürel kodların da tıpkı genetik kodlar gibi davranışın programları olduğunu iddia eder. Ricoeur burada yaptığı bir tür kültür antropolojisi ile Poetika’daki etik önvarsayımlarla benzer sonuçlara ulaşmayı amaçlamıştır. Çünkü Poetika’nın vazettiği tragedya ile komedi arasındaki ölçüt ortalama insandan daha iyi ya da daha kötü insana işaret eder. İyi ve kötü ise yazar ve okuyucunun paylaştığı simgesel bir pratiktir.

Eylemin zamansal özelliği ise anlatı zamanıyla ilgilidir. Eylemin anlaşılması için simgesel özellikler yetmez, eylemin aynı zamanda, zamansal özelliklere de sahip olması gerekir. Örneğin: “yapıyorum, katlanıyorum...” eylemleri hem anlaşılır bir halde hem de zamansal bir yapıdadır. Ricoeur, bütün eylemlerin doğası gereği bir zamnsallık taşıdığını, eylemin bir taklidi olarak görülen mythosun da bu zamnsallığın deneyimlerinin bir taklidini üretir. Anlatılan zaman, zamanın anlatısından mahiyet olarak değil; biçimsel anlamda bir farklılık arz eder. Bu da adına birlikte “şekillenmek dediğimiz” Mimesis II’yi doğurmaktadır.

#### 2.1.4.2. Mimesis II

Mimesis II, en genel anlamıyla yazarın hem kültür dünyasından etkilenmesi hem de bu dünyayı simgeler ve anlamlarla şekillendirmesidir. Ricoeur’e göre “-miş gibi” ya da “sanki” kurmaca dünyasına bir kapı açmaktadır. Yani Mimesis II, -miş gibi yapma sanatının kurgusal bir metne dönüşmesidir. Fakat Ricoeur, “-miş gibi”

<sup>299</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 117.

<sup>300</sup>bk. Ricoeur’ün yazdığı “Anlamlı bir Eylemi Metin Gibi Görmek”

sözcüğünü, son derece işlevsel olsa da belli sebeplerden dolayı kullanmaktan imtina ettiğini söylemektedir. Kısacası kurmaca anlatı, Ricoeur için bir “hayali biçimlendirme”<sup>301</sup> değildir. Bunun sebebi, anlatısal türlerin sanki tamamı kurmacaya dayanıyor algısı ile kurmacanın, tarihsel anlatıya karşıt gibi görülmesidir.

Mimesis II’nin Mimesis I’den bir kopma olduğunu daha önce belirtmiştik. Gerçekten de Mimesis II, olayörgüsünün başladığı zamanın kurmaca ile biçimlendiği alandır. Burada önemli bir hatırlatma yapmak gerekirse Ricoeur tarafından kurmaca, anlatının nasıl şekillendiğini gösteren işlevsel bir kavram ve bunun yanında olayörgüsü ise bir paradigma olarak kabul edilse de aralarında doldurulmayacak bir boşluk her zaman kalacaktır.

Kurmaca anlatı, esasında olayörgüsünün düzenlediği olayların gerçekliği ile ilgilenmeyen bir anlatı türüdür. Burada kurmaca ile tarihsel anlatı arasında olayörgüsüne dayalı teorik bir bağ kuran Ricoeur için tek ölçüt olayörgüsünün gerçekliğe göndermede bulunup bulunmamasıdır. Buna göre tarihsel anlatı gerçeğe dayalı olayların olayörgüsü ile bir anlatı formuna dökülmesidir.<sup>302</sup> Bu anlamda kurmaca ile tarihsel anlatı birbirine karşıt olarak görülür. Kendi olayörgüsü kuramını Aristoteles’in *mythos*’una dayandıran Ricoeur, kurmaca ile tarih yazımı arasındaki karşıtlığın Aristoteles’in modelini kökten bir değişikliğe uğratmadığını söylemektedir.

Ricoeur’e göre Mimesis II olayörgüsü aracılığıyla bir tür dolayımamadır.<sup>303</sup> Bu dolayım, zamanı biçimlendirmenin bir dinamosudur. Zaten Ricoeur’e göre dilin hermeneutik amacı fark edilmemiş bir dolayım keşfetmek değil; sürekli olarak ve yeni yaratımlarla dolayım elde etmektir.<sup>304</sup> Ricoeur’e göre, olayörgüsünün dolayım işlevi üç farklı biçimde gerçekleşir. Bunlar, olaylar ile öykü arasındaki dolayım, türdeş olmayan etkenler arasındaki dolayım ve son olarak da dolayımın kendine özgü zamansal özelliklerin dolayımıdır.

Ricoeur, olayörgüsünü Aristoteles’in dediği gibi olayları basitçe bir düzene koyma olarak görmemektedir. Başka bir deyişle olayların sıraya basit bir dizilişi değil; bu dizilişten aynı zamanda bir biçimlendirmeye gitmektir. Olayörgüsü bize farklı

<sup>301</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı*, 2022, 229.

<sup>302</sup> Tarihin bir anlatı olduğu iddiası, *Zaman ve Anlatı 2*’de Tarih ve Anlatı olarak detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Tezimizin bundan sonraki bölümünde buna yer vereceğiz.

<sup>303</sup> Dolayımama: dolaylama, bir sözcüğü, daha etkin ve güçlü bir şekilde ifade etmek için birden fazla kelime ile anlamaya çalışmak iken; dolayımama ise bir anlamı ya da kelimeyi daha iyi anlaşılması için kendisinden çok farklı bir sözcük veya anlam ile anlaşılır kılmaya çalışmaktır.

<sup>304</sup>Kearney, “Dilin ve Mitin Poetikası”, 148.

olayları bir araya getirmekle kalmaz aynı zamanda öykü haline getirip anlamlı bir bütüne dönüştürebilir. Bu dönüştürme ya da biçimlendirme sayesinde öykünün bir tema'sı olduğundan söz edebiliriz. Ricoeur'e göre bu tema, tüm olayörgüsünün esasında zamansal bir "düşünce" olmasından başka bir şey değildir. Çünkü tema da nihayetinde zamansaldır. Ricoeur bu tema ya da düşünceyi, olayörgüsünün tepe noktası olarak görür.<sup>305</sup>

Ayrıca olayörgüsü, Ricoeur'e göre "edenler, amaçlar, araçlar, etkileşimler, koşullar, beklenmedik sonuçlar vb." gibi birbirinden tamamen farklı bu etkenleri, birlikte düzenler.<sup>306</sup> Bu noktada olayörgüsü, biçimlendirme ile eşittir. Olayörgüsünün bu dolayım işlevi Mimesis I'den Mimesis II'ye geçişin başka bir göstergesidir.

Son olarak olayörgüsünün kendisine özgü zamansal özelliklerine baktığımızda, Ricoeur buna türdeş olmayanların sentezi demektedir. Ricoeur, Aristoteles'in, olayörgüsünün zamansal özelliklerini dikkate almadığını halbuki olayörgüsünün Augustinus'taki zamanın aporilerine çözüm getirebileceğini bir kez daha iddia etmektedir. Ricoeur'e göre olayörgüsü olay ile öykü arasında bir dolayım kurarak aporiye bir çözüm getirir. Çünkü şiirsel edim kendisini olayörgüsü aracılığıyla kavranabilir ve izlenebilir bir forma dönüştürür. Olayörgüsü içinde hem kronolojik zamanı hem de kronolojik olmayan zamanı içinde barındırır. Biri, anlatının olaylar ile ilgili, diğeri ise biçimlendirme ile ilgili boyuttur. Yazarın içinde yaşadığı zaman ile metnin zamanı iç içe geçer. Biri, içinde türdeş olayların olduğu bir zamana, diğeri de türdeş olmayan zaman işaret etmektedir. Bu anlamda, olayörgüsü bu iki zamanın sentezi olarak düşünülebilir. Olayörgüsü, bu biçimlendirme özelliği ile olaylar yazarın biçimlendirici edimi ile bir öykü haline dönüşür. Ricoeur'ün "biçimlendirici edim" dediği şey olaylar, ayrıntılar, rastlantıları da hesaba katarak oluşturulan sadece bir öykü değil; tüm anlatsal kavrayış alanına yayılan geniş bir kavramdır. Ricoeur, burada biçimlendirici edimin, estetik bir açıdan ele alınabileceğini Kant'ın "belirleyici yargı" ile "düşünücü yargı" arasında yaptığı ayrıma dayandırır.<sup>307</sup> Olayörgüsünün de benzer bir işlevi vardır, zira olayörgüsü bir dizilişten bir biçimlendirme elde etme işidir. En geniş anlamda bir öykü oluşturma dağınık, düzensiz ve türdeş olmayan olayların önce düzene sokulması ve daha sonra estetik bir kaygı ile biçimlendirilmesi ve anlamlı bir

<sup>305</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 133.

<sup>306</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 130.

<sup>307</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 132.

bütün haline getirilmesidir. Bu anlamlı bir bütüne dönüşen zaman, metnin zamanı, başka bir deyişle “mühürlenmiş zaman”dır.<sup>308</sup> Bir metne dönüşerek mühürlenmiş zaman, bize zamanın yeni niteliklerini doğurur. Bir öykünün “izlenebilir” oluşu, sonuç içinde başlangıcın, başlangıcın içinde sonucun olduğu, tersten okumanın, başka bir deyişle zaman okunu ters çevirmenin mümkün olduğu bir zaman niteliği sunmaktadır.

Ricoeur’e göre biçimlendirici edimin tamamlayıcı diğer iki özelliği ise “şemalaştırma” ve “geleneksellik”tir. Şemalaştırma ve geleneksellik kendisine has özellikler ile zamana bağlıdır. Şemalaştırma, geleneğin tarihi içerisinde şekillenen ve geleneğin özelliklerini yansıtan bir üretici hayal gücü ile bu üretici hayal gücü sayesinde de yeni kategoriler yaratarak bir anlama yetisi yaratmaktadır. Olayörgüsü ile zaman arasında geleneğe dayalı bir etkileşim vardır. Gelenek, bu etkileşime bir dinamizm kazandırır. Çünkü kültürün kendisi de dinamik bir yapıdadır. Ricoeur’e göre bir geleneğin oluşması için her daim bir yinleme ile çökme arasında etkileşimin olması gerekir. Bize yenilik sunma imkanı veren dünya, halihazırda hep var olan, deneyimimizle önceden var olan bir dünyadır. “Biçim, tür ve tip” paradigma olarak görülmesi durumunda bunun üretici hayal gücünün yenilik doğuran bir yönü olsa da Ricoeur, nihayetinde bu hayal gücünün hiçten doğmadığını ve geleneğin paradigmalarına bağlı olduğunu söyler.<sup>309</sup> Ricoeur, yeniliğin çökme ya da tortuya karşı bir sapma olabileceğini söyler. Tip düzeyinde bir sapmaya az da olsa rastlandığını söyleyen Ricoeur, biçim ve türde de sapmalar görülebileceğinden söz eder. Ricoeur, tip düzeyindeki sapmayı, bir eserin başka bir esere göre sapma olduğu fikri üzerinden örneklendirir.

### 2.1.4.3. Mimesis III

Mimesis III ile kastedilen şey okurun metni alımlama sürecidir. Ricoeur daha önce eylemde bulunmayı iki boyutlu olarak ele alıp eylemden hem eylemde bulunmayı hem de eyleme maruz kalmayı kastettiğini söyler. Ricoeur’e göre anlatı kendisini Mimesis III’de yani hem eylemde bulanma hem de eyleme maruz kaldığında tam anlamıyla ortaya koyar. Başka bir deyişle anlatı, ancak zamanı yeniden biçimlendirdiğinde gerçek anlamına kavuşur.

<sup>308</sup> Öykü ile izlenebilirlik kavramlarının teknik olarak kesişim noktasını sinema sanatı olduğu söylenebilir.

<sup>309</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 137.

Ricoeur, bu üçüncü evrenin Gadamer'in "uygulama" dediği şeyle aynı olduğunu iddia eder. Aristoteles, tragedyada seyirciyi ya da okuyucuyu ayrı bir kategori olarak görmeyip onları korku ya da acıma uyandıran olaylar karşısında haz duymakla sınırlandırmış ve böylece mimetik sürecin seyirci ya da okurda son bulduğunu söylemiştir. Ricoeur ise Mimesis III'ü eserin dünyası ile seyirci ya da okuyucu dünyasının kesişmesi olarak görür. Ayrıca Ricoeur, Aristoteles'ten farklı olarak mimetik sürecin hiçbir vakit son bulmadığını ve bu üçlü mimesisin döngüsel olduğunu söyler. Ricoeur, şairin ya da yazarın eylemleri biçimlendirdiği dünya ile gelecek eylem dünyasının, başka bir deyişle eserin dünyasının okuyucuya da seyircinin dünyası ile kesişmesi meselesini dört aşamada ele almaktadır. Birincisi, zaman ve anlatı arasındaki döngüsellik sorunudur. Kısacası zaman anlatı, anlatıda zamandır. Ricoeur, Mimesis I'den Mimesis II'ye, oradan da Mimesis III'e varan ve sürecin bir döngüsellik taşıdığını kabul etmekle birlikte, üçlü Mimesisin bir kısır döngü olduğunu eleştirisini kabul etmemektedir. Çünkü Ricoeur'e göre anlatı uyumsuzluğun olduğu yere uyumluluk getirir, biçimi olmayan şeye ise biçim verir. Ricoeur'e göre burada uyumluluğu anlatının yanına, uyumsuzluğu ise zamanın yanına tek taraflı yazmamız durumunda, ikisi arasındaki ilişkiyi diyalektik özelliğinden uzaklaştırmış oluruz. Çünkü zamansallık basit bir uyumsuzluğa indirgenemeyeceği gibi, anlatı da basitçe bir uyuma indirgenemez. Anlatının içinde kendine içkin uyumsuzluklar da mevcuttur. Buna tekvin/yaratılış/başlangıç ile apokalips/kıyamet yani başlangıç ve kıyamet üzerinden örnek veren Ricoeur'e göre nihayetinde bu daanlatıyı asla tüketmeyecek olan bir paradigmadır. Kıyamet gerçek anlamda bir son olsa bile, Ricoeur, bunu anlatısal bir paradigma olarak sürekli farklı şekillerde üretebilir bir şey olduğunu söyler. Anlatının paradigmaları da paradigmanın anlatıları da değişebilir.<sup>310</sup> Ricoeur anlatı paradigmasını eleştirenlerin de geleneğin deneyiminin başka bir biçimi olmakla yine geleneğe bağlı olduğunu iddia eder. Ricoeur'e göre onlar "geleneği taklit etmeme çabaları nedeniyle" yine geleneği taklit etmiş olurlar.<sup>311</sup> Buradaki döngü kaçınılmaz olsa da Ricoeur'e göre asla bir kısır döngü değildir. Kısır döngüde başlangıç bir son, son ise bir başlangıçtır. Oysa zaman ve anlatı arasındaki döngü ise helezonik bir döngüdür.

<sup>310</sup>Kearney, "Dilin ve Mitin Poetikası", 146.

<sup>311</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 142.

İkinci olarak zaman ve anlatı arasındaki döngüsellik karşımıza bu sefer de “yorumlamanın her zaman yinelemeli bir şey olduğu” fikri olarak çıkmaktadır. Ricoeur bu sorunu üçlü mimesis üzerinde şöyle ifade etmektedir. “Mimesis I, Mimesis III’ün eseridir.”<sup>312</sup> Ricoeur bu eleştiriye karşı her deneyimin ön anlatsal bir yapısı olduğunu öne sürer.<sup>313</sup> Çünkü tarihe ait olması bakımından insan, hiçbir şeye mutlak bir noktada başlamaz.<sup>314</sup> Ayrıca bu eleştiriye karşı olarak psikanaliz üzerinden bir “anlatılmamış öykü” fikri ortaya atar. Henüz anlatılmamış olan öykü, yinelemeli anlatım eleştirisine karşı bir eleştiridir.

Ricoeur’e göre nihayetinde insan öykü anlatan ve eylemlerini de anlatma gereksinimi duyan bir varlıktır. Anlatılmamış öykü fikri kulağa saçma gelse de Ricoeur’e göre tarih, bunu başaramayan insanların çektiği acıların, intikamların dile getirilmemiş ve yitip gitmiş anlatısı ile doludur. Başka bir deyişle tarih, “adalet için haykıran ölülerin öyküsü anlatılmayı talep eder.”<sup>315</sup> Ricoeur, burada anlatılmamış öykü üzerinden başka birbakış açısı geliştirir. Bazı anlatıların aydınlatmayı değil, gizlemeyi ya da karartmayı amaç edindiklerini söyler.<sup>316</sup> Bu iddiaya yönelik İncil’den ve Kafka’dan örnek veren Ricoeur, anlatının içinde anlatılmamış olanın da bulunabileceğini söylemektedir. Sonuç olarak anlatı ve zaman arasında ölü ve gereksiz bir totoloji<sup>317</sup> değil, sağlıklı bir döngü vardır.

İkinci olarak zaman ile anlatı arasındaki hermeneutik döngü mimesis döngüsüne dayanmaktadır. Mimesis II bir biçimlendirme ise okuma edimi olan Mimesis III ise yeniden biçimlendirmedir. Yeniden biçimlenmiş zaman meselesi, metin dünyası ile dinleyicinin dünyasının iç içe geçmişliği ile ilgilidir. “Algılanmış nesneden farklı olarak, yazınsal nesne bu beklentileri sezgisel bir biçimde karşılamaz, olsa olsa değiştirir.” Ricoeur’ün bu ifadesi, Marx’ın, Feurbach üzerine yazdığı 11. teze çokça benzemektedir: “Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır, oysa sorun onu değiştirebilmektir.”<sup>318</sup> Denilebilir ki Ricoeur’ün bütün felsefesi, böyle bir değişimi metin aracılığıyla gerçekleştirme gayretidir.

<sup>312</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 143.

<sup>313</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 144.

<sup>314</sup> Olivier Abel, Ricoeur Sözlüğü, 144.

<sup>315</sup>Kearney, “Dilin ve Mitin Poetikası”, 142.

<sup>316</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 146.

<sup>317</sup> Totoloji, yüklem özneyi tekrar ettiği, özne hakkında yeni bir bilgi vermediği, kendini aynı şekilde tekrar eden önermelerdir.

<sup>318</sup>Friedrich Engels - Karl Marx, *Alman İdeolojisi* (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2013), 17.

Nitekim, Mimesis III bize bu imkânı sağlayabilmektedir. Ricoeur, Marx'a nazire yaparak şöyle söyleyecektir: "Filozoflar zamanı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır, oysa sorun onu metin aracılığıyla değiştirmektir." Zira okumak bir eylemdir. Okuma, eylemin akışındaki bir kesinti olarak ve eyleme bir yeniden atılış olarak tezahür eder. Okumak, refleksiyonun mola verdiği gerçek dışı bir yere dönüşür.

Buradaki 'yeniden biçimlendirme' Ricoeur'e göre gerçeği yeniden keşfetmek değil, okur ile eserin dünyasının yeniden yapılandırılmasıdır.<sup>319</sup> Ricoeur, metin ile okurun kesişen dünyasını Aristoteles'ten örnek verir. "Heyecan, hissedilen ile hissedenin ortak ürünüdür." Bu durumda okurun yaşam dünyası, metin aracılığıyla, esasında okurun dünyayı, insanı ve kendisini anlamasıyla gerçekleşen bir süreç ile şekillenir.<sup>320</sup> Olayörgüleleştirme, metin ile okuru aynı potada birlikte şekillenmelerine imkân sunar. Böylece metin, ancak okurun onu alımlayıp kendi yaşam dünyasında yorumlayarak tamamlanır. Yani okur, metnin anlamını taşıyan ve tamamlayandır. Okurun metinde yorumladığı şey, potansiyellerini açığa çıkaracağı, kendisine has güçlerini gösterebileceği ve içinde özgür bir şekilde yaşayabileceği bir dünya önerisidir.<sup>321</sup> Bu ifade en az Marx'ınki kadar güçlü bir metin temelli ideal dünya tasavvurudur. Metin aracılığıyla dünyayı, insanı ve nihayetinde kendini sorgulama fırsatı yakalayan okurun hayatı yaşanmaya değer bir hale gelir. Zaman varlığın evi, metin ise, 'ölüme doğru varlık' olan insanın durup soluklandığı yurdudur. Metni alımlayan okur, felsefenin en yüksek ülküsü olan 'kendini bil'me noktasına varma imkânı bulur.<sup>322</sup> Bu 'kendini bil'me aynı zamanda 'kendini bul'ma eylemine dönüşür. Okur metne temellük eder. Metin, öznenin varoluşu mümkün kılar. Okur metinde kendini görür. Özne, bu anlamda doğaya, topluma ve kendine karşı edilgin oluşunu telafi eden bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Metin özne için ondan bir varoluş modu olarak kendisini gördüğü bir aynadır.<sup>323</sup> Ricoeur'e göre özne, metin aracılığıyla kendisini yorumlama imkanı bulan öznenin bir bütün olarak elde ettiği bir bilinç değil, tamamlanması gereken bir tasarıdır.<sup>324</sup> Buna bağlı olarak, Descartes'in cogito merkezli felsefesinin karşısına metin merkezli bir felsefe koyan Ricoeur, bilincin, kendi

<sup>319</sup>Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*, 236.

<sup>320</sup>Büyüktuncay, *Paul Ricoeur ve Hermeneutik Fenomenoloji Kendilik, Başkalık, Edilginlik*, 103-104.

<sup>321</sup>Ricoeur, *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı*, 2016, 155.

<sup>322</sup>Büyüktuncay, *Paul Ricoeur ve Hermeneutik Fenomenoloji Kendilik, Başkalık, Edilginlik*, 105.

<sup>323</sup>Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, 123.

<sup>324</sup>Büyüktuncay, *Paul Ricoeur ve Hermeneutik Fenomenoloji Kendilik, Başkalık, Edilginlik*, 23.

bilincine sahip olmaya indirgenemeyeceğini savunur.<sup>325</sup> Özneye kendini anlama imkanı veren ve özneyi kuran metin, bu durumda öznenin ustası ve efendisidir. Bu durumda Ricoeur, metin ve özne arasında diyalektik bir ilişki kurar. Bir tür özne felsefesi yapan Ricoeur, böylece özneyi merkezde tutan geleneksel felsefeye karşı özneyi merkezin dışına itmiştir. Hatta Ricoeur'e göre özneye 'ben'i yani egoyu veren metindir.<sup>326</sup> Ricoeur'ün yapmaya çalıştığı şey egzistansiyalist filozofların "varoluş özden önce gelir" söylemini "metin varoluştan önce gelir." şeklinde değiştirmektir. Ricoeur'ün anlatı felsefesinin bize vadettiği şey budur.

### 2.1.5. Bir Anlatısal Zaman Örneği Olarak Tarih

Ricoeur, Zaman ve Anlatı 2 adlı eserde tarih kavramını ve onun anlatı ile ilişkisini irdelemeye, tarihin yazılma biçimi ve tarihyazımının ilkeri üzerine felsefi bir görüş geliştirmeye çalışmaktadır. Daha önce, zamanın, olayörgüsü üzerinden bir anlatı olduğunu iddia eden Ricoeur, bu önvarsayımdan hareketle tarih ve kurmacanın da anlatsal olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Ricoeur'ün, buradaki en temel hipotezi tarihin, bir anlatı olduğudur. Kendi ifadesiyle söyleyecek olursak "tarih eninde sonunda anlatsaldır."<sup>327</sup> Buradaki "eninde sonunda" ifadesi Ricoeur'ün en sonunda söyleyeceği şeyin en başta söylemiş olmasındandır. Çünkü ister Fransız tarihyazımı olsun ister Nomolojik model olsun, nihayetinde anlatıya kapılarını açmak zorunda kalacaklardır.

Ricoeur'e göre şayet tarih, bir anlatıya dayanıyorsa, bunu şüphesiz gündelik dilin doğrudan ve dolaysız anlatımından tamamen farklı bir anlatım biçimiyle yapıyor olmalıdır.<sup>328</sup> Çünkü tarih metinlerinde, dolaylı ve olayörgüleleştirilmiş bir biçimde anlatıya rastlamak mümkündür. Ricoeur'e göre tarih, bir öykünün anlatımıyla başlar ve son bulur.<sup>329</sup> Ona göre tarihin anlaşılır ve kavranabilir oluşu da işte bu öykü anlatımına dayanır. Amaç tarih ile kurmaca anlatımın birbirlerine paralel bir şekilde işlediğini göstermektir. Ricoeur'ün, kısacası Tarih ve Anlatıda'da yapmaya çalıştığı şey "tarihin yazılışı ile Aristoteles'in bir eylemi taklit eden yapıtlar oluşturma

<sup>325</sup>Direk, "Hafıza, Tarih, Unutma", 197.

<sup>326</sup>Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, 124.

<sup>327</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı/ Tarih ve Anlatı*, 9.

<sup>328</sup>Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*, 120.

<sup>329</sup>Kearney, "Dilin ve Mitin Poetikası", 144.

sanatında diğerlerinden daha değerli gördüğü olayörgüleştirme işlemi arasındaki bağlantıların araştırılmasıdır.”<sup>330</sup>

Ricoeur tarihin anlatı olduğunu söylerken aynı zamanda tarihi, anlatıdan uzak tutmaya çalışan bazı tarih kuramları ile de hesaplaşma içerisindedir. Ricoeur tarihyazımı kuramlarını, anlatıyakınlık ve uzaklıkları ya da anlatı kavramına karşı takındıkları tavra göre tasnif eder. Tarih ve Anlatı adlı eserde anlatıyı reddedenler, anlatıya giderek ılımlı yaklaşanlar ve anlatıyı savunanlar şeklinde bir ayrım söz konusudur ki bu ayrım eserin birinci, ikinci ve üçüncü bölümlerini oluşturmaktadır. Ricoeur, özellikle anlatıyı tarihten ayıran iki farklı görüş arasındaki benzerlikleri bulmayı amaçlamaktadır. Bu iki görüşü, birini epistemolojik olmaktan çok metodolojik, diğerini ise metodolojik olmaktan çok epistemolojik şeklinde ayırmaktadır. Ricoeur’ün temel hipotezi olan “tarih anlatıdır” ifadesine dönecek olursak, Ricoeur’e göre tarihçi daha önce sözüne edilen Mimesis II’de olduğu gibi bir anlatsal biçimlendirme ile anlamı dolaylı olarak üretmektedir.<sup>331</sup> Ricoeur’e göre tarih ile anlatı arasındaki detaylı bağların yeniden inşa edilmesi için “tarihçinin düşüncesindeki yönelmişliği” iyi anlamak gerekir. Ancak bu vesileyle tarihin insan eylemlerine ilişkin olduğunu ve bu eylemlerin zamansallığı dolaylı olarak kavrayabildiğini söyleyebiliriz. Ricoeur’e göre tarihçi de tarihyazımı da mimesis döngüsü içine yerleşmelidir. Çünkü tarihyazımı mimesis I’den hareket edip olaylara düzen verme işi olduğu için mimesis II’ye ulaşır. Tarihçi böylelikle zamanı biçimlendirir. Praksis alanını yeniden biçimlendirilmesi ile de mimesis III’e varır. Bu anlamda tarih, bir yeniden anlatıya dönüşür. Yeniden okunan tarih, yeniden anlatılan ve yeni olayörgüleriyle yeni anlamlar üreten bir alan haline gelmektedir.<sup>332</sup> Ricoeur’ün, tarihin anlatı olduğu iddiasının doğal bir sonucu olarak tarihyazımı, anlatılan öykünün bir türünden başka bir şey değildir.<sup>333</sup>

Ricoeur’ün tarih ve anlatıda en temel hipotezlerinden bir diğeri ise tarihsel anlatı ile kurmaca anlatının teorik birleşimi ve benzerliğidir. O halde tarihçi de tıpkı kurmaca yazarı gibi türdeş olmayan eylemler ve olaylar çokluğuna olayörgüsüyle bütünlük kazandırır. Başka bir deyişle, “nasıl ki romancılar, kurgularının malzemesini anıtsal bir düzene sokmak için belirli bir olayörgüsü seçiyorsa, tarihçiler de geçmişteki

<sup>330</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı*, 2022, 231.

<sup>331</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı/Tarih ve Anlatı*, 10.

<sup>332</sup>Kearney, “Dilin ve Mitin Poetikası”, 142.

<sup>333</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı*, 2022, 232.

olayları belirli bir anlatısal yapılara veya olayörgülerine göre düzenler.”<sup>334</sup> Anlatısal yapı bakımından kurmaca ve tarih aynı sınıfa aittir. Kurmacada imgesel alanın nasıl ki dünyada karşılığı yoksa; tarihsel geçmişin de artık gözlenemeyen boş bir yeri vardır.<sup>335</sup> İkisi de olayörgüsüyle aracılığıyla bu boşluğu doldurmaya çalıştığı için nitelik olarak benzer durumdadırlar. Zaten Ricoeur de, zamanın anlatı tarafından şekillenmesinden tarihsel ve kurmaca anlatının birbirine bağlı olarak yaratacakları bir çalışmayı anlamaktadır.<sup>336</sup> Dolayısıyla tarih ve anlatı zamanın anlatı olduğu iddiasının sadece bir ayağıdır.

### 2.1.5.1. Anlatıyı reddedenler: Fransız tarihyazımı ve nomolojik model

Birbirinden çok farklı eğilim ve dünya görüşleri olan bu iki yaklaşımın, Ricoeur'e göre ortak noktası tarihin anlatısallığına karşı çıkmalarıdır.<sup>337</sup> Başka bir deyişle onların anlatıyı reddetmeleridir. Fransız tarihyazımı “olay tarihçiliği”ne karşıdır. Bu olay tarihçiliğine yöneltilen eleştiriler, Ricoeur’e göre anlatıya yöneltilen eleştiriler ile eşdeğerdir. Bu yaklaşımdaki olay kavramına yönelik eleştiriler olayın gerilemesine neden olduğu gibi anlamının da gerilemesine neden olmuştur. Fransız tarihyazımı, “olay tarihçiliği” yerine “tarihsel olayı” ikame etmiştir. Ricoeur, “tarihsel olay” söylemini hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan sakıncalı bulur. Fransız tarihyazımı, tarihsel olaydan yalnızca geçmişte gerçekten yaşanmış ve olup bitmiş şeyleri anlar. Ayrıca Ricoeur’e göre bu görüşü savunanların tarihsel olay derken yalnızca eylemde bulunan kişilerin meydana getirdikleri ya da maruz kaldıkları şeyi anladığını söyler. Kısacası tarihi, yalnızca eylemde bulunan insanlara yüklemekle sınırlandırmışlardır.

Tarih ve Anlatı’da, tarihin bir anlatı olduğunu, nihayetinde bir olayörgüsüne dayandığını söylemek; tarihi, doğa bilimleri gibi gören düşünürlerin şiddetle eleştireceği bir iddiadır. Böylelikle Ricoeur, tarihi, felsefi bir problem olarak gören yaklaşımlar arasındaki tartışmalara bu noktadan dahil olmaktadır. Geçmiş bir olayın dil aracılığı ile aktarımının anlatıya dayandığını, tarihin bir anlatı tarihi olduğunu iddia

<sup>334</sup>Kearney, “Dilin ve Mitin Poetikası”, 142.

<sup>335</sup>Büyüktuncay, *Paul Ricoeur ve Hermeneutik Fenomenoloji Kendilik, Başkalık, Edilginlik*, 101.

<sup>336</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı/Tarih ve Anlatı*, 13.

<sup>337</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı/Tarih ve Anlatı*, 16.

eden Ricoeur, özellikle Annales Okulu<sup>338</sup> ve beraberinde birçok tarihyazımı kuramı ile çatışma halindedir. Bu bağlamda Ricoeur, Marc Bloch ile birlikte Annales okulunu kurmuş olan Lucien Febvre'nin tarihin atomu şeklinde tasarlanan tarihsel olgu kavramını şiddetle eleştirdiğini fakat bunun yeterli olmadığını söylemektedir. Çünkü Ricoeur'e göre Annales Okulu, "tarih tarafından yaratılmış tarihsel gerçekliğin, anlatıcı tarafından yaratılmış kurmaca anlatıya yaklaştırdığını hiç düşünmemiştir."<sup>339</sup>

Ricoeur'e göre ayrıca Annales Okulu'nun, tarihi "uzun" bir plan şeklinde ele alışı ile birlikte, tarihte olay kavramını dışlayan, onu buharlaştıran tutumu olayörgüsünü olanaksız kılmaktadır. Zaman ve anlatı arasındaki diyalektiği ele alıp yorumlarken tarih yazımındaki temel tartışmalardan biri olan tarihi anlamak mı yoksa açıklamak mı meselesini de uzun uzadıya tartışarak tavrını açık ve seçik bir biçimde açıklamayı da hesaba katan bir anlatıdan yana kullanmaktadır. Başka bir deyişle Ricoeur, anlatının tarih ile olan ilişkisini, tarih yazımı kuramları eleştirisi üzerine inşa etmektedir. Bu nedenle Ricoeur, Zaman ve Anlatı adlı eserinin ikinci cildini tarih yazımının ilkelerini ayırıp bu ilkeler üzerine bir felsefi söylem geliştirir. Başka bir deyişle kendine özgü bir hermeneutik ile bir tarih felsefesi yapar. Bunu yaparken aynı zamanda tarihin bilim olma meselesi ile de hesaplaşmaya çalışır. Bu noktada Ricoeur, Fransız tarihyazımının öncüsü, kuramın temellerini, ilke ve kurallarını belirleyen ve giderek bir ekol haline gelen Annales okulunu ele alır.

Annales okulu Fransa'da geleneksel tarihyazımına karşı çıkmış ve tarihyazımına yönelik yeni iddialar ortaya koymuştur. Tarihi, olayların basitçe bir anlatımına indirgenemeyeceğini, tarihin asıl üzerinde durması gereken şeyin yapılar olduğunu iddia etmektedir. Tarihte olgu, belgelerde hazır olarak verili değildir. Ayrıca tarihin diğer disiplinler ile birlikte hareket etmesi gerektiğini, bu anlamda tarihte disiplinlerarası bir yaklaşımı savunmuşlardır. Tarihte birey ya da olay değil önemli olan "uzun süre"li olan yapılardır.

Ricoeur tarihin tarihsel olay ile sınırlı olmadığını gerçekten geçmiş olanın indirgemeci bir yaklaşım olduğunu tarihte inisiyatifin belge değil bir tarihinin sorduğu soruya ait olduğunu iddia eder.<sup>340</sup>Bu okulun yol haritasını takındığı tavrı ve üslubunu büyük ölçüde etkilemiş olan ve Annales okulunun birinci dönemini temsil

<sup>338</sup> L. Febvre, M. Bloch ve F. Braudel gibi Fransız toplum tarihçisi ve düşünürleri tarafından, 1929 yılında kurulmuş olan çağdaş düşünce okulu. (Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, 57)

<sup>339</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı*, 2022, 27.

<sup>340</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı/Tarih ve Anlatı*, 22.

eden Bloch ve Febvre, tarihyazımı tartışmalarının neredeyse tüm üst başlıklarını atmış ve bunlar üzerine özgün fikirler sunmuş olan iki tarihçidir. Tarihi, ‘uzun dönem’li bir bakış olarak gören Bloch, doğrusal tarih anlayışını terk edip onun yerine şimdiden geçmişe doğru, geçmişten tekrar şimdiye gelen bir gidiş-geliş tarihini savunur.<sup>341</sup> Bloch’a göre tarihi ancak bu şekilde tersten bir okuma yaparak bilinenden bilinmeyene doğru gidilebilir. Kısa dönemli bir tarih anlayışını eleştiren Bloch’a göre ‘kuşaklar’ bir kısa dönem tarih konusudur. Halbuki tarihin ilgilenmesi gereken ‘uygarlık’lardır. Çünkü uygarlıklar daha yavaş değişen yapılardır.

Ayrıca Annales okulunun bu erken döneminde tarihin, ancak izler aracılığıyla bilinebileceği iddia edilmiş ve bu izleri de tanıkların anlattıklarına dayandırılmıştır. Tanıklık kavramı zamanla tarih yazımı için önemli bir kavram haline gelmiştir. Çünkü tarihsel gerçeklik ya da tarihsel olayın gerekliliği belgeyi de kapsayan bir tanıklık eleştirisine dönüşmüştür. Tanığın anlattığı şey gerçek olmayanın düzmece olanın karşıtı olarak değerlendirilirken tanığın bu tanıklığı istemeyerek yaptığı tanıklıktır. Bu nedenle tanıklık kavramına yöneltilen eleştiriler esasında tanıklığın yetersizliğini ortaya çıkarmak amacıyla.<sup>342</sup> Bloch’a göre arkeolog, iktisatçı toplumsal yapılar tarihçisi ise istemeyerek yapılan tanıklıklardır.

Bloch'a göre tarihsel açıklama olgulara ve onların birbirine eklenmesi ve olgular arasındaki ilişkiye dayanır. Ricoeur bunun için bir olgular sınıflandırmasına ihtiyaç duyulduğunu söylemekte olguların sınıflandırılması fikrini de problematik bulur. Çünkü belgelerde hali hazırda mevcut olan eski olguları çağdaş terimlerle adlandırmak sakıncalıdır ve Ricoeur’e göre bu bizi anakronizme götürebilir.

Ricoeur, Annales Okulu'nun anlatı ile arasına koyduğu mesafenin ölçütünü “anlama ve açıklama” olarak belirlemiştir. Annales Okulu’nda özellikle L. Febvre ve Marc Bloch’un anlatı ile aralarına koyduğu mesafe anlatı kavramından uzaklaşmalarına neden olmuştur. Onlara göre tarihsel gerçeklik, tarihçi tarafından oluşturulmuştur. Ricoeur burada bu eleştirinin tarihsel gerçekliğini anlatıcı tarafından yaratılmış kurmaca anlatıya yaklaştırdığını Annales Okulunun hiç fark etmediğini söylemiştir. Annales okulunun bu erken dönem tarihçileri, anlatıya karşı mesafeli duruşlarına rağmen “açıklama” kavramına da karşı çıkmışlardır. Özellikle olguyu

<sup>341</sup>Didem Yıldırım Delice, “Annales Okulu ve Ricoeur’un”, *History Studies International Journal of History* 3/2 (ts.), 107.

<sup>342</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı/Tarih ve Anlatı*, 24.

tarihin atomu olarak görmeyi şiddetle eleştirmişlerdir. Bloch ve Febvre'nin pozitivizm karşıtı mücadele ettiğini söyleyen Ricoeur; gerçekten de Annales Okulu kurucularının karşı koymak istedikleri şey, önce yinelenmesi olanaksız tekil olayın büyüleyici yanı üzerine durmak, ayrıca tarihte olgu diye kabul edilen şeylerin hazırlanmasındaki seçme ölçütünün, dolayısıyla zorunsallık ölçütünün yokluğunu savunmaktır. Açıklama ise Nomolojik<sup>343</sup> modelin benimsediği bir tutumdur. Ricoeur, anlama ve açıklamayı “tarihçinin açıklaması ile anlatının anlaşılması” arasındaki epistemolojik kopukluktan kaynaklandığını söylemektedir.<sup>344</sup>

Annales okulunun üçüncü önemli ismi Fernand Braudel'dir. Ricoeur, Annales okulunun ikinci dönemini temsil eden Braudel'i diğerlerinden ayrı bir yerde konumlandırmaktadır. Nitekim Ricoeur ondan, Annales okulunda anlatının tarih yazımındaki işlevsel yönünü fark eden ve anlatıyı örtük bir şekilde savunan biri olarak söz etmektedir. Çünkü Ricoeur, Braudel'in başyapıtı dediği ‘Akdeniz ve II. Felipe Dönemindeki Akdeniz Dünyası’ adlı eserinin anlatıya karşıt bir örnek gibi dursa da aslında eserin, büyük bir anlatı örneği ortaya koyduğunu fark etmiştir.<sup>345</sup> Çünkü Ricoeur, anlatının kahramının II. Felipe değil; Akdeniz olduğunu tespit etmiş ve bu tespitten hareketle Braudel'in bir tür olayörgüsü kurduğunu iddia etmiştir.<sup>346</sup> Ricoeur, Akdeniz'in kişileştirilmiş ve tıpkı tragedyalarda olduğu gibi tipik bir karakter gibi ele alınmış olması örneğini “yarı-olay” şeklinde adlandırıp bunu bireylerin zamanı ile uygarlıkların zamanı arasında yapılan bir tür analogiden kaynaklandığını söyler.<sup>347</sup>

Braudel'in Annales okulundaki tarihçilerin kimi temel argümanlarını da eleştirdiği görülmektedir. Ricoeur, Braudel'in özellikle olayları bireylerin meydana getirdikleri ya da maruz kaldıkları şeyler olduğu tespitini kabul etmediğini söyler. Ayrıca Braudel, tarihsel değişimin son aşamasının birey olduğu iddiasını da eleştirir. Çünkü ona göre en yüzeysel tarih birey merkezli ya da birey boyutlu tarihtir. Ricoeur, Braudel'in bu yaklaşımından hareketle tarihte birey kavramına iki farklı bakış açısı

<sup>343</sup>Nomolojik/Tümevarımsal yöntem: Deneysel bilimlerde kullanılan, fenomenler arasındaki ilişkileri yasalar ve düzenlilikleri keşfetmeyi amaçlayan ve sırasıyla gözlem ve analitik bir sınıflamadan; benzerliklerin saptanmasından; neden ya da yasayı ifade eden bir hipotezin öne sürülmesinden; hipotezin de deneysel yollarla sınanmasından ya da doğrulanmasından; tütümdengelim, doğrulama ve açıklama ile sonuçlanan sistemli bir şekilde düzenlenmesinden ve yasalarla ifade edilen bir kuram. (Ahmet Cevzeci, Felsefe Sözlüğü, 595) Kısacası; çok sayıda olguyu inceleyerek bunlardan genel yasalara ulaşmaya çalışan yöntem ya da bilimin adı.

<sup>344</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı/Tarih ve Anlatı*, 16.

<sup>345</sup>Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*, 120.

<sup>346</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı/Tarih ve Anlatı*, 209.

<sup>347</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı*, 2022, 226-227.

olduğunu söyler. Tarih açısından birey ya tarihsel araştırmanın son atomu olarak tasarlanmakta ya da toplumsal değişikliğin son atomu olarak görülmektedir.

Ayrıca Braudel tarihte birey ile ilgilenmeyi “kısa zaman” tarihçiliği olarak görmüş ve bunun karşısına “uzun süre”yi koymuştur. Ona göre kısa zaman olay ve eylemin zamanıdır. Ayrıca kısa zaman, bireysel ve aldaticıdır. Braudel’in sözüne ettiği “uzun zaman” tarihi disiplinlerarası olarak görmenin bir sonucu olarak coğrafi nitelikli bir zamandır. Yeni tarih anlayışının “olayın” etkisinden kurtulmak için başka bir bilim dalıyla, zamanı uğraş olarak görmeyen bir bilim dalıyla birleşmesi gerekmektedir. Nitekim uzun süre tarihi olan nicel tarihin iktisat ile birleşmesi uzun süreyi inceleyen tarihin coğrafya ile birleşmesini Ricoeur mantık evliliğine benzetmektedir. Braudel’in “uzun zaman” için her yaptığı vurgu, kısa zamanı, oradan da eylemi ve bireyi buharlaştırmaya yöneliktir. Ona göre tarih, uzun zamandır, yavaştır, sessizdir. Ricoeur bunları metaforik bulur.

Nomolojik modele geldiğimizde ise bu model; tarihi, doğa bilimlerinde uygulanan bir yöntem ve tıpkı doğa bilimlerindeki anlayıştan hareketle bilim statüsüne kavuşturma gayretidir. Nomolojik modelin ölküsü, tarihyazımının bir yöntem kavuşması durumunda tarihin de doğa bilimleri haline geleceği hayaline dayanır. Buna göre, tarihte olgular tespit edilmeli ve bu olgular arasında neden sonuç ilişkileri kurulmalıdır. Bu modele göre, olgulardan hareket ederek genel yasalara ulaşmak ve tüm tarihi bu genel yasalar üzerinden açıklamak gerekir. Başka bir deyişle açıklama, bizi zorunlu olarak olgu üzerinden genel yasalara ulaşmaya götürmektedir. Burada sözü edilen nedensel açıklama ile bilimsel yasalar ile açıklama tamamen eşdeğer görülür. “Genel yasaların tarihte ve doğa bilimlerinde tamamıyla birbirlerine benzer işlevleri vardır.”<sup>348</sup>Ricoeur’ün, Carl. G. Hempel’den alıntıladığı bu ifade nomolojik modelin en temel iddiasıdır. Nomolojik model, bunu yaparken tıpkı Annales okulunda olduğu gibi, hareket noktası olarak öncelikle olay kavramını ele almaktadır.

“C” türünde bir olayın belirli bir yerde belirli bir zamanda meydana geldiği her durumda “E” türündeki bir özgül olay da birinci olayın yeri ve zamanıyla bağlantılı bir yer ve zamanda meydana gelecektir.<sup>349</sup> Buradaki tekil bir olayın nedeninin açıklanmasının genel yasalar arasındaki kopukluğu ile tekil olanın nasıl bilimsel olacağı tartışması nomolojik modelin handikaplarından biridir. Nomolojik modelde,

<sup>348</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı/Tarih ve Anlatı*, 44.

<sup>349</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı/Tarih ve Anlatı*, 46.

olayı ve olaylar arasındaki ilişkiyi açıklamanın Ricoeur tarafından ifade edilmiş olan bu formülü, nomolojik modelin alamet-i farikasıdır. Yasa, neden ve açıklama burada birbirleriyle uyumlu ve birbirleriyle örtüşmektedir. Yukarıda sözüne edilen formüle baktığımızda olayı neden-sonuç ilişkisi üzerinden bir açıklama gayreti içinde olduğu görülür. Ayrıca olayın nedenini sabit tutmakla benzer sonuçlar elde edileceği tahmin edilmektedir. Determinist bir açıdan yaklaşılacak olayın aslında tersten hareket ederek yani sonuçtan hareket ederek nedenin tahmin edildiği görülmektedir. Ricoeur bu durumu “eğer öyleyse, o zaman böyle” şeklinde ifade eder.<sup>350</sup> Bu bakış açısı, beraberinde tekil bir olaydan tümel bir olaya sıçrama yapılabileceği, kısa yoldan genel yasalara ulaşılabilceği iddiasını beraberinde getirir. Ricoeur bunun tahmin değil, bir tür kehanet olduğunu ve bu yüzden Hempel’in tarihe haksızlık ettiğini söyler.<sup>351</sup> Neden ile çünkü’ye dayanan bu model, almak istediğimiz makul cevapların yalnızca bir kısmını açıklayabilmektedir. Buna rağmen, Hempel, ortaya koyduğu açıklama taslağından, tarihin bilim olma iddiasının sürdürülmesi adına pek taviz vermemektedir. Açıklamaya nispeten daha makul olan empati yoluyla anlamaya dayalı yöntem ona göre ne yeterli ne de gereklidir.<sup>352</sup> Fakat tarihte meydana gelmiş ve bir daha tekrarlanmayacak olan kendine has tekil bir olayı anlatma ihtiyacı, Hempel’in açıklama modeli ile örtüşmediği için nomolojik model içerisinde “açıklama” kavramına ciddi eleştiriler yapılmıştır. Ricoeur bu eleştirilerin nomolojik modeli kurtarma ve bir şekilde varlığını devam ettirmesi amacıyla yapılmış olsa da onu zayıflattığını söyler.<sup>353</sup> Hatta o dönemde, nomolojik modeli eleştirenleri eleştirmek tarihteki nesnellüğün savunulması olarak görülmüştür. Başka bir deyişle yeni pozitivist epistemoloji, tarihteki nesnellüğün yazgısını, Nomolojik modelin yazgısına bağlar.

Tarihteki ‘seçme’ meselesi ile nesnellik meselesi birbiriyle bağlantılıdır. Çünkü buradaki “seçmeden” şayet tarihçinin bir alanı seçmesi anlaşılırsa araştırma yaptığı konuda değerlere ya da tutkuya karşı mesafeli durup durmayacağı meselesi gündeme gelir. Seçme ile ilgili ikinci argüman, seçim yapmak, inceleme konusunu sınırlandırmak anlamına gelir. Çünkü her seçme, bir vazgeçmedir. Seçim ile ilgili üçüncü argüman, buradaki seçimden kastedilen şey çözüm varsayımlarından birinin seçimi ise şayet bu durumda geriye doğru giden varsayımsal çözümlerden birini mi

<sup>350</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı/Tarih ve Anlatı*, 46.

<sup>351</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı/Tarih ve Anlatı*, 47.

<sup>352</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı/Tarih ve Anlatı*, 48.

<sup>353</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı/Tarih ve Anlatı*, 51.

seçiyorum? <sup>354</sup> Seçimle ilgili son argüman ise tarihin kolektif ya da kişisel ön yargılardan kurtulmayacağı mı belirtmek isteniyor? Buradaki ön yargılar saptanmalı ve araştırma konusu yapılmalıdır. Çünkü buradaki önyargıların varlığının gerçek olduğu iddia edilir. Önyargılı olanı önyargılı olmayandan ayırabilecek durumda olmamız bile Ricoeur'e göre nesnellik idealinin büsbütün umutsuz bir şey olmadığını göstermektedir.

Yukarıdaki seçme ile ilgili argümanlar “doğrulanmış” tarihsel bir “açıklamanın” gerçekleşmesine karşı koyan engellerden sadece bir kaçıdır. Diğerleri ise olaylar sürecinin “başlıca” nedeni olarak görülen şey ile sınırlandırıp diğer tali nedenleri nesnellik adı altında ölçüp ‘biçmeyi’ gerektirir. Buradaki biçmek diğer önemsiz şeyleri biçmek, dışarda tutmak, hesaba katmamak, anlamında kullanılmıştır. Ricoeur burada neyin önemli olup olmadığı meselesinde tek mantıklı olan şeyin istatistiğin yetkinleştirilmesi gerektiği kanaati taşınmaktadır. Nomolojik modele yönelik bu savunmaları ileriye götürmek durumunda modelin zayıflatılması pahasına modeli savunan Ricoeur bunu daha da ileri götürsek modelin buhar olacağını söyler. Ricoeur, Charles Frankel’in “Açıklama ve Anlama Olarak Tarih” adlı eserini buna örnek olarak verir. Ricoeur Frankel’in modeli çok zayıflatmış, öyle ki “yorumlamayı” tarihsel bilgi için gerekli bir an olarak kabul ettiğini söyler. Yine de bu, tarihin diğer bilimler gibi hareket ettiği gerçeğini değiştirmez. Ricoeur, tarihe bilimsellik kimliği giydirmeye çalışanların “açıklama”ya sıkı sıkıya tutundukları için “açıklama ile kehanet” arasındaki çizginin bütün bütün kalkmadığını, kalkması için açıklamanın eksiksiz oluşu değil, bizi tatmin etmesi gerektiğini iddia etmektedir. Ricoeur, Frankel’in İsaiah Berlin'e itirafını aktarır: “Bizler tarihçinin tam da bir öykü anlatmasını ve onu hayat vermesini bekleriz.”

Ricoeur bu noktadan sonra nomolojik modelin tarihsel bilgiye ulaşamadığına dair son bir meseleden söz eder. Tarihteki genel önermelerin değişmez ilkeler olmaktan çok, kullanım sıklığına bağlı oldukları için verilecek karşıt örnekler bu genel yasaları geçersiz kılmaz. Bu durumda Ricoeur, zekice bir soru sorar: Tarihçi, açıklamalarına uymayan istisnalar ile karşılaşacak olursa ne olur? Tarihçi bu durumda ne yapar? Ricoeur, bu durumda tarihçinin kısıtlayıcı maddeler ekleyeceğini ve böylece

<sup>354</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı/Tarih ve Anlatı*, 52.

ileri sürmüş olduğu genelleştirmelerin uygulama alanını daraltıp karşıt örneklerden kurtulmuş olacağını iddia eder.<sup>355</sup>

Tarihin anlamı konusunu; erkler, amaçlar ya da idealler açısından karara bağlamak istediğimizde demek ki “iç” ilişkilerin örtük bir felsefesi için içine katılır. Ricoeur bunun “analitik” anlayışla bağdaşmayacağını, ayrıca tarihin akışına dışarıdan aşkın/transandantal, tam ve gizli bir proje olarak bize kabul ettirilmeye çalışılır. Ricoeur burada birçok örneği tartışmaya açar fakat en önemli neden olarak, yani tarihe yön veren en önemli neden olarak ekonominin kabul edilmesinin daha az tartışma yaratacağını savunur. Fakat bu yorum, öbür olasılıkları dışlayıp tek geçerli yorum olmak iddiasında olursa bu, açıklamayla bağdaşmaz. Burada en ilgi çekici yorumun modelini de sunan Ricoeur şunu der: “en son sonuçlar açısından değerlendirme amacını edinmiş yorum.”

Sonuç olarak, Nomolojik modele göre “açıklama”, öteki bilimlerde görülen açıklamadan tümüyle farklı değildir. Ricoeur'a göre bütün tartışmanın en kilit yeri, en hassas noktası burasıdır. Ricoeur'e göre bu söylem ciddi sorunlar barındırmaktadır. Zira nomolojik modelde açıklama ile genel yasalara ulaşma arasında zorunlu olduğu düşünülen bu bağ, yine nomolojik modeli savunan William Dray tarafından koparılacaktır. Ricoeur, Dray'ın etkisini; “açıklama ve nedensel açıklamanın yanında olmasına rağmen nomolojik modele karşı” şeklinde tarif eder.<sup>356</sup>

### 2.1.5.2. Anlatıya ılımlı yaklaşanlar: açıklama ve anlama

Ricoeur bu başlık altında anlatısal yeteneği ve anlatının olanaklarını doğrudan doğruya tarihsel söyleme yaymak için yapılmış çeşitli girişimleri açıklamayı amaçlamaktadır. Tarihyazımının, anlatıya daha ılımlı yaklaşmasının yolu özellikle nomolojik modele yöneltilen eleştirilerin “açıklama” kavramının parçalanması neden olması ve modelin giderek kendi kendisinin sonunu getirecek şekilde anlatıya doğru kaymasıdır. Özellikle bu noktada Ricoeur, Nomolojik modeli savunan William Dray'dan söz eder. Dary, nomolojik modelde bir kırılma noktasıdır. Çünkü ilk defa nomolojik modelin şiddetle savunduğu “açıklama” kavramının bizi zorunlu olarak genel yasalara götürmediğini, genel yasalara başvurmadan da bir açıklama yapmanın

<sup>355</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı/Tarih ve Anlatı*, 55.

<sup>356</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı/Tarih ve Anlatı*, 70.

mümkün olduğunu iddia etmiştir. Ricoeur'e göre Dray, açıklama ile anlama arasındaki diyalektiğe uzanan kapıları ilk aralayan kişidir.<sup>357</sup> Böylece anlatının tarihi anlaşılır kılma olanakları tekrar değerlendirilmeye başlanmıştır. Tarihi anlamının yükselen yıldızı karşısında açıklama ise Ricoeur'e göre gittikçe değer kaybediyordu. Anlatısal kavrayış aynı zamanda bir açıklamayı da kapsar mı? Anlatısal tarih anlayışı bu soruya ve beklentiye kısmen yanıt vermiştir. Yani anlatısal görüş bize açıklamanın eş değerini vermez. Ricoeur'ün bu konuya kazandırdığı yenilik şudur: Tarihsel açıklama ile anlatısal kavrayış arasında “dolaylı” bir bağ kurulabilir. Eğer bu bağı kurabilirsek yarı yarıya başarılı sayılmış oluruz. Kısacası anlatıya ılımlı yaklaşanlar açıklama ve anlamayı birleştirme gayretinden ortaya çıkmıştır.

Dray'a göre açıklama zorunlu olarak bir yasa içermez. Çünkü bazı açıklamalar, yasa için mantıksal olarak yetersiz kalabilir. Açıklamanın tahmine, oradan da yasaya dönüştürememesinin nedeni açıklamanın içinde sürekli olarak bir eksikliğin bulunacağını hesaba katılması gerektiğidir. Örnek olarak: “mekanik bir arızayı, motorun yağsız kalma nedeniyle açıklayalım. Nedeni bir yağ kaçağına yükleyebilmek için, burada söz konusu olan çeşitli fizik yasalarını biliyor olmamız yeterli değildir.”<sup>358</sup> Bu, bize yağ kaçağı ile motorun bozulması arasındaki tüm zincirleme neden-sonuç ilişkilerini bilmemizin mümkün olamayacağını göstermesi açısından çok önemli bir örnektir. Çünkü aynı imkânsız durum tarihsel bir olayı açıklarken de karşımıza çıkmakta ve bizi ayrıntılı bir çözümleme yapmaktan alıkoymaktadır. Nedensel çözümleme, aslında neyin neden olarak kabul edileceğinin belirlenmesi ile olabilir. X varsa Y vardır, X yoksa Y yoktur türünden bir neden sonuç zincirini ele aldığımızda Ricoeur, bunun “Tiranlık, devrim nedenidir” ya da “Savaşın nedeni, hırstır” şeklinde sözde bir yasa ile karşı karşıya geleceğimizi söyler. Ricoeur, aslında tikel nedensel açıklamaya karşı olmadığını, asıl karşı olduğu şeyin özel mantığın tarihe uygulanması olduğunu söyler.<sup>359</sup> Başka bir deyişle Ricoeur, tikel nedensel açıklamayı, tarihinin bunu tikel olarak kabul etmesi şartıyla kabul edebileceğini söyler.<sup>360</sup> Peki okuduğumuz tarih kitapları gerçekten de böyle bir nedensel açıklama ile mi yazılmıştır? Ricoeur, tarih kitaplarına baktığımızda bu türden bir mantık ve genel yasalarla yazılmamış olduğunu, mantıksal nedenin tarih

<sup>357</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı/Tarih ve Anlatı*, 68.

<sup>358</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı/Tarih ve Anlatı*, 61.

<sup>359</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı/Tarih ve Anlatı*, 68.

<sup>360</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı/Tarih ve Anlatı*, 69.

kitaplarında dağınık halde bir yığın oluşturduğunu iddia eder. Ayrıca Ricoeur, Nomolojik modeldek açıklama ve tahmin şeklinde işleyen süreci, tahmin ve anlama şeklinde olması gerektiğini iddia eder. Çünkü Ricoeur'e göre tahmin, bir olayı anlamakla birlikte "yeni bir olay üretmektir."<sup>361</sup>

Son olarak Ricoeur, Dray için, nomolojik model içerisinde "açıklama" "nedensel çözümleme" ve "rasyonel açıklama" kavramları bağlamında üç cephede savaşmakta olduğunu, ayrıca idealist görüş ile pozitivistlerin arasında bir yerde olduğu için; bu sefer de daha büyük olan iki cephede savaş vermek zorunda kaldığını söyler.<sup>362</sup>

Özellikle Ricoeur, tarihsel anlatıyı savunan Danto'nun bir analitikçi olmasının şaşırtıcı olduğunu söyler. Ricoeur analitik felsefeyi aslında bir betimlemeler kuramı olarak da görülebileceğini söyler. Analitik felsefesinin tarihe uygulanması demek; hangi geçmiş zamanlı fiil cümleleri ve anlatı için hangi kelimeleri kullanacağımızı sorgulamaktadır. Bu aslında ampirizm için istenmeyen bir durumdur. Çünkü ampirizm yalnızca şimdiki zamanlı fiiller ile ilgilenir. Danto, tarihin bütününden bahsetmek için geleceği de konuşmak gerektiğini söyler. Fakat geleceğin tarihinden söz etmek mümkün değildir. Bu nedenle Danto'ya göre anlamsal söylem hem özü bakımından eksiktir, çünkü diğer tarihçiler tarafından gözden geçirilebilir hem de tarihle ilgili olarak söylenen her akla yatkın şey anlatsal olmak zorunda değildir. Danto, geçmişin belirli, sabit, sonsuza dek durdurulmuş bir şey olmadığını söyler. Eğer öyle olsaydı, geçmişe dair ne varsa her şey eksiksiz betimlemesi olayın tüm yönleriyle kaydedilebilmesi gerekirdi. Bu da mümkün değildir. Ricoeur, bunu savunanların kolaylıkla yürütülebileceğini söyler.

Danto'nun anlatsal cümleden ne anladığına baktığımızda; ayrı zamanlarda gerçekleşmiş birbirinden farklı en az iki olayın ilkini betimlemektir. Örnek; Diderot'nun "Romeo'nun Yeğeni" adlı bir kitabı var. Anlatı cümlesi şudur: "1717'de Romeo'nun Yeğeni'nin yazarı doğdu. Diderot'un doğumunu bu cümleyle yeniden betimler. Ricoeur bunu özellikle nedensellik kuramı çerçevesinde eleştirir. Çünkü nedensellik burada ancak geçmişe yönelik kullanılır. Sonra gelen bir olay, önce meydana gelmiş bir olayı nedene dönüştürebilir. Yani neden-sonuç yerine aslında sonuç-neden olmalıdır. Bunun sayısız örnekleri var: Aristarkhos 270'te kestirebilmişti, Copernicus'u 1453'te ortaya koyduğu

<sup>361</sup>Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, 98.

<sup>362</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı/Tarih ve Anlatı*, 71.

kuramı. “Kestirmek, yol açmak, neden olmak vb. cümleler ancak anlatsal cümlelerde ortaya çıkar. İkinci olarak tam anlamıyla anlatsal betimlemenin, eylemlerin sıradan betimlemesinden farklı olması. Örneğin; bir kitap yazmak. Şüphesiz eylemle ilgili aslında onu betimleyen için birçok faktör ve aktörü de içeriyor olabilir. Demekki anlatsal tümce geçmişe dönük bir betimlemedir. Bunu yaparken de eylemlerin ayırt edici bir yerine odaklanır.

Sonuç olarak “şimdinin tarihi yoktur. “Biz, hangi olayların meydana geleceğini de hangi olayın önemli olup olmayacağını da bilemeyiz. Açıklamak ile betimlemek birbiriyle örtüşen şeylerdir. Yani bir şeyin neden meydana geldiğini açıklamak onu betimlemektir. Açıklamayı başaramayan bir anlatı, anlatı değildir. Ricoeur, Danto’nun yaklaşımını hala açıklama sevdasıyla sürdürdüğünü, çünkü Danto’nun “her anlatıyı doğası gereği zaten bir açıklama olarak gördüğünü”<sup>363</sup> söyler.

“Bir öyküyü izlemek” anlatıyı hesaba katmaya çalışan başka bir bakış açısıdır. Ricoeur’e göre Gallie’nin bir öykünün “izlenebilirlik” kavramı üzerine odaklanan ‘Felsefe ve Tarihsel Anlayış’ adlı eseri anlatının yapısal ilkelerine bizi bir adım daha yaklaştırdığını söylemektedir. Gallie’ye göre anlatsal cümle ile anlatsal metin arasında bir boşluk vardır. İzlenebilirlik, işte bu boşluğu kapatmaya çalışır. Gallie’ye göre açıklama, anlatmakla yetinmeyip başka bir şey daha yaptığını düşünür. Açıklama bir hiçten doğmaz. O öyle ya da böyle daha önce anlatsal bir biçim taşıdığı bir söyleme dayanmaktadır ve ondan kaynaklanır. Demek ki anlatsalbiçimaçıklamanın hem kalıbıdır hem de onun yerleştiği yapıdır. Açıklama ve anlama hangi açıdan birbirini bütünlendiğini Gallie “izlenebilirlik” kavramından hareketle açıklamaya çalışır. Soru şudur: “bir öyküyü izlemek ne demektir?” Bir öyküyü izlemek, art arda dizilmiş eylemleri, düşünceleri ve duyguları anlamak demektir. Gallie’ye göre ideal olan bir öyküyü kendi kendisiyle açıklamaktır. “Bizler ancak söz konusu süreç kesintiye uğradığında ek bir açıklama isteriz.” Bir öyküde sürprizler olur. Sonucu tahmin etmekten ziyade kabul edilebilir olması gerekir. Sonuçtan geriye doğru akan bir süreçtir bu. Burada kabul edilebilir derken, kastedilen öykünün iç tutarlılığı ile ilgilidir. Öyküden tarihe geçtiğimizde ise karşımıza yine eylemler çıkar. Anlatsal tarihin konusu kaydedilmiş ya da kayıtlardan çıkarılmış olan geçmişteki eylemlerdir. Yazılan tarih, eylemler tarihidir. Bakıldığında teorik olarak öyküde nihayetinde bir olayın taklidine dayanır. Örneğin bir imparatorluğun çökmesini ele alan tarih sonuçta bir

<sup>363</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı/Tarih ve Anlatı*, 103.

anlatıdır. Ricoeur burada şu sonucu çıkarır: “Tarihyazımı, anlatılan öykünün türünün bir alt türüdür.”

Ricoeur, ’ün burada bahsettiği bir diğer önemli kişi Paul Veyne’dir. Ricoeur, Veyne’nin ‘Tarih Nasıl Yazılır’ adlı kitabına ayrı bir önem vermiş ve Veyne’den övgüyle bahsetmiştir. Ricoeur’e göre nomolojik model içinden, nomolojik modele karşı çıkan bir model ortaya çıkmıştır, bunu yapan da Veyne olmuştur. Veyne, tarihte her türlü bilimsellik iddiası taşıyan yaklaşımları eleştirmiş ve şiddetle olayörgüsünü savunmuştur. Ricoeur, tarihin bilimselliği sorununu Veyne’den beri gerçek anlamda tartışma konusu yapılmadığını söyler.<sup>364</sup> Veyne’e göre, tarihteki temel vurgu ve eğilim olayörgüsüne olmalıdır. Veyne, ‘Olayörgüsü Anlamak’ adlı bölümde tarihin açıklama yaptığını söylemenin, açıklama yapmadığını söylemekten daha kolay olduğunu söyler. Veyne’e göre tarihin hiçbir şeyi açıklamadığını söylemek, tarihin değerinden bir şey kaybettirmez. Tarih, temelde anlatı ve anlatının da anlaşılabilir bir olayörgüsü olarak düzenlenmesinden ibarettir. Veyne’e göre tarihsel açıklama, bu anlamda olayörgüsünün nasıl cereyan ettiğini göstermek, onun anlaşılmasını sağlamaya çalışmalıdır. Anlatıya ılımlı yaklaşanlar şimdiye dek hep anlamayı açıklamanın hizmetinde olması gerektiği savunmuş olmalarına rağmen Veyne, ilk defa ibreyi tersine döndürerek, açıklamayı, anlamamanın hizmetinde olması gerektiğini savunmuştur. Örneğin Hayden White’ın olayörgüsü ile açıklama modeli, “anlatılan öyküden farklı olarak açıklayıcı bir etki taşır; çünkü yalnızca anlatılan öykünün olaylarını açıklamakla kalmaz, öykünün kendisini de açıklar.”<sup>365</sup> Olayörgüsü ile açıklama da nihayetinde bir açıklamadır ve anlatı ona hizmet eder. Tarihsel açıklamaları ‘ay altı’ bulan Veyne ise, tarihi bilimsel bulmadığını açıklama yerine anlama kavramını kullanmamız gerektiğini söyler. Tarih, anlatsal bir şey ise anlaşılır bir şeydir. Veyne’e göre anlamak denilen şey de kendimizi biraz akışa bırakmak gibidir. Tarih, tündengelim yapamayacağına ve öngörüle bulunamayacağına göre o halde açıklama da yapamaz.<sup>366</sup> Çünkü açıklama, nedenleri ortaya koymaktır. Tarihte bir olayın nedenlerini sorduğumuzda ise bu olayörgüsünün çeşitli epizotları<sup>367</sup> şeklinde karşımıza çıkar. “Neden öfkelenediniz” diye sorulduğunda, Veyne’e göre ister istemez küçük bir hikâye anlatmaya başlarız. Tarihçi de olayörgüleri kurar. Bu olayörgüsüsü

<sup>364</sup>Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*, 121.

<sup>365</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı/Tarih ve Anlatı*, 133.

<sup>366</sup>Paul Veyne, *Tarih Nasıl Yazılır?*, çev. Nihan Özyıldırım (İstanbul: Metis Yayınları, 2023), 129.

<sup>367</sup>Veyne, *Tarih Nasıl Yazılır?*, 54.

Veyne için, içinde çokça insani unsurlar barındıran ama içinde pek az da olsa bilimsel unsurların barındıran bir karışımdır.<sup>368</sup> Ayrıca olayörgüsü kavramı “tarihçinin hayattan keyfine göre kesip aldığı ve olguların kendi nesnel bağlantılarını ve görelî önemlerini barındıran bir dilimdir.”<sup>369</sup> Veyne’ne göre olayörgüsü hep insani olarak kalır ve hiçbir şekilde determinizme boyun eğmez. Veyne, olayörgüsü kavramına herhangi bir sınır çizmeksizin ne kadar genişletilebileceğini araştırır. Ricoeur’e göre Veyne, olayörgüsünü son noktaya kadar götürme gayretinden dolayı, tarihin ister olay tarihi ister yapı tarihi ister karşılaştırmalı tarih olsun nasıl hala bir anlatı olarak kaldığını açıklamaya çalışmıştır.<sup>370</sup>

### 2.1.5.3. Anlatıyı savunanlar

Bir önceki konunun temel iddiasını, yani “tarihsel bilginin anlatsal kavrayıştan dolayı olarak türediği” iddiasını içermektedir. Olayın epistemolojik ve ontolojik statüsü ile ilgili tartışmalarda tarafını kısmen belli etmesine rağmen Ricoeur, bu iki alanın birbirinden kesinkes ayrılmaz oluşundan dolayı bu soruna getirilecek yanıtın bu bölümde tam olarak verilmediğini söyler. Çünkü Ricoeur, önceki bölümde tarihsel açıklamanın anlatının içinde yer alan açıklama taslaklarının tarih ile anlatı arasındaki kopukluğu arttırdığını söyler. Ricoeur, aslında önceki bölümde, tarihte anlatının bir tarihini vermeye çalışmıştır. Bu bölüm ise anlatının açıklamadan bağımsız olarak ele alındığı bölümdür. Bu bölüm, tarihin tümüyle bir anlatı olduğu iddiasına yöneliktir. Ricoeur bu bölümde “tarihsel yönelmişlik” ana başlığı altında Max Weber, Maurice Mendelbaum gibi isimlerden bahseder.

Buradan ele alınacak temel mesele tarih yazımı ile anlatsal yetenek arasındaki dolaylı bağı sorgulamaktır. Bağın doğrudan olması demek, açıklamaya hala göbekten bağlı olması demektir. Çünkü tarihsel bir açıklamayı anlatının içinde yer alan bir açıklama ile yapmak; başka bir deyişle olayörgüsü ile açıklamak, birçok problemi beraberinde getirir. Çünkü önceden tarihin belli bir öznesi vardı. Yani eylemin kimin yaptığı net olarak bilinmekteydi. Daha sonra eylemin öznesinin yerine anonim varlıklar geçmiştir. Bu durum “tarihsel zaman” derken epistemolojik anlamda bir

<sup>368</sup>Veyne, *Tarih Nasıl Yazılır?*, 54.

<sup>369</sup>Veyne, *Tarih Nasıl Yazılır?*, 54.

<sup>370</sup>Veyne, *Tarih Nasıl Yazılır?*, 146.

kopukluğa neden olmuştur. Bu da beraberinde tarihsel zamanın, türdeş zamanların dizilişi mi yoksa zamanın çoğulluğu mu olduğu problemini doğurmuştur.<sup>371</sup>

Anlatının kendisini zaten bir açıklama olduğunu savunanlar ile anlatının açıklayıcı olanaklarını zorlayanlar Nomolojik modelin yazgısına benzer bir şekilde basit anlatısalıcı iddianın içine yerleşmektedir.<sup>372</sup> Ricoeur, bu görüş ve yaklaşımları “anlatısalıcı-karşıtı olacak derecede anlatı üzerine çalışmış olan anlatısalıcılar” şeklinde adlandırmaktadır. Burada sorulması gereken soru şudur: "acaba bu anlatısalıcı karşıtı anlatısalıcılar, açıklayıcı modelin yerine geçebilir mi?" Ricoeur'e göre açıklama öykülemeye doğru, aynı şekilde anlatısal yapıların da tarihsel açıklamaya doğru uzanan bir hareket alanı olduğu için tarihi, bir öykü olarak görmek mümkün bir hâle gelebilir. Aksi takdirde, açıklayıcı iddianın dışarıda bırakılması durumunda tarihi bir öykü olarak görmek engellenmiş olur. Bu durumda tarihsel yönelmişlik tarihi tarihsel kılar. Ricoeur, Husserl'in "yaşa dünyası" dediği şeyin aslında önceden biçimlenmiş bir eylem dünyasına atıfta bulunduğunu, bu nedenle tarihin anlam açısından her türlü bilimsel tarihyazımından önce geldiğini geldiğini iddia eder.

### 2.1.6. Zamanın Estetize Edilmiş Biçimi Olarak Kurmaca

Ricoeur'un burada kurmaca derken kastettiği bir anlatı tekniği olarak yazınsal türlerdir. Ricoeur'e göre bunlar “halk masalı, destan, trajedi-komedi ve romandır”. Bu anlatı tekniklerini zamanı farklı şekillerde biçimlendirir. Ricoeur nasıl ki tarihin anlatı olduğunda ısrar etmişse aynı şekilde bu farklı anlatı tekniklerinin de kurmaca olduğuna ısrar eder. Ricoeur, kurmaca anlatı ile tarihsel anlatı arasındaki ilişkiyi şu ayrımıyla ele alır: Tarihsel anlatı gerçek bir anlatı oluşturma tutkusu güderken, kurmaca anlatı ise böyle bir tutkusu olmayan yazınsal yaratımlardır. Ricoeur'e göre ikisinin de özdeş olduğunu söylenebilir ancak mimesis II'nin iki karakteri olduğu söylenirse. Farklı görebilmenin meşruluğu ise gerçeği yansıtma, yani tarihsel anlatı gerçeği yansıttığı, kurmacanın ise gerçek olmayanı yansıttığı düşüncesinden ileri gelir.

Ricoeur'ün kurmacada anlatı projesi, Aristoteles'in olayörgüsü kavramını daha da genişletmiş, derinleştirilmiş ve zenginleştirilmiş bir versiyonudur. Böylece

<sup>371</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı: İki*, 2022, 150.

<sup>372</sup> Ricoeur, *Zaman ve Anlatı: İki*, 2022, 153.

Ricoeur, trajik mythosun çok ötesine geçtiğini söyler ve olayörgüsünü her anlatı tekniğine yayılabilecek genişlikte ele alır. Zaman ile kurmaca arasındaki ilişki ve metin dünyası kavramını geçerli kılar. Zaman ve kurmaca arasında kesin bir ilişki olduğuna inanan Ricoeur, bunu bir sorgulama konusu yapmaz. Gerçekten de kurmaca zamanı biçimlendirmenin estetik bir halidir. Aslında “kurmaca deneyim” tuhaf bir paradoks içermektedir. Kurmaca bir yandan dünyada yaşamının zamansal tarzlarının içkinliği öte yandan okurun dünyasıyla çatışmaya izin veren içkinlik içinde aşkınlık oluşturur.<sup>373</sup>

Ricoeur olay örgüsünün Aristoteles’ten bu yana çok büyük değişimler geçirip yaygınlık kazandığını söyler. Özellikle roman türüyle birlikte edebiyatın büyük bir deneyim laboratuvarı haline geldiğini iddia eden Ricoeur, olayörgüsü üzerinde tümel bir uzlaşımın kalmadığını söyler. Edebiyat, zamanla olayörgüsünün kendisine has düzen ilkesini inkâr eden örnekler sunabilmiştir. Olayörgüleştirmenin değişimi, zamanın biçimlenişinin de değişimini gösterir. Ricoeur buna modern bir anlatı olan roman örneğini verir.

Ona göre roman olayörgüleştirme kavramının geçerliliğinin en fazla tartışıldığı türdür. Ricoeur’e göre roman iki engeli aşmış olduğu için başarılı sayılır. Birinci engel, klasik ve kadim anlatı geleneklerinden olan destan ve dramadan hareket ederek kendi tarzını yaratmış olmasıdır. İkinci engel ise olayörgüsünü sınırlandıran zincirlerden kurtulmasıdır. Ricoeur’e göre modern roman aracılığıyla olayörgüleştirme ne kadar değişime uğramış olsa da bu durum, hiçbirvakit olayörgüsünden vazgeçmemizi gerektirmez. Kurmaca sanatı olarak görülecek olan romanın gerçek ile bağını sorgulayan Ricoeur, geleneksel anlatıda gerçeğe benzerliğin önemli bir unsur olduğunu, bu benzerliğin gerçekliğe göbekten bağlı olduğunu söyler. Hatta anlattığı ne kadar gerçeğe benzer ise o derece güçlü ve başarılı bir anlatı olacağı inancı artık derinden sarsılmıştır. Ricoeur’e göre bu inancın bir gün sarsılması gerekirdi çünkü aksi takdirde kurmaca, bir inandırma ustalığından başka hiçbir şey olmayacaktır.<sup>374</sup>

Fakat Ricoeur gerçeklik paradigmasını da zamanla değiştiği için gerçeğe benzerliği de tarihsel bir yönünün olduğunu iddia eder. Olayörgüsü metnin kurgusu için vazgeçilmez ve en temel unsurdur. Olayörgüsünün zamanı yeniden düzenleyen

<sup>373</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı: Üç*, 2016, 19.

<sup>374</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı: Üç*, 2016, 33.

bir yönü olduğunu daha önce belirtmiştik; fakat kurmaca söz konusu olduğunda olayörgüsü, zamanın düzenini bozan, onu evirip çevirip düzensiz bir forma sokan yönü de vardır. Ricoeur, bunun da yeni bir anlatı düzeni sağladığını iddia eder. Kurmaca zamanı, bu zamanı bozarken kendine göre yeniden düzenler. Bu durumda kurmaca, zamanla oyun oynamaya başlar. Ricoeur buna olayörgüleştirmenin “zenginleştirilmesi” der. Olayörgüsünü zenginleştirmek tarihsel anlatımdan çok, kurmaca anlatıya nasip olmuştur. Çünkü tarihsel anlatıda, anlatıya özgü kimi zorluklar ve sınırlılıklar kurmaca anlatıda ortadan kalkar.<sup>375</sup>

Kurmaca anlatı bize, dönüşümsel refleksif yargı türünden bir edimde bulunma imkânı sunar. Böylece “anlatma” denilen edim anlatılan “olaylar üzerine düşünme”dir. Kurmaca, “birlikte ele almayı” olanaklı kılar. Yani kendisi ile üretim eylemleri arasında bir mesafe koyup kendini ikiye bölmek demektir. Ricoeur, yargıyı Kant’tan hareketle düşünsel yargı ile belirleyici yargı şeklinde ikiye ayırır. Düşünsel yargı, dış dünyada meydana gelen olayların nedensellik zinciri üstüne estetik biçimler üretir. Ricoeuroyun kavramı ile sanatın oyun olduğuna ve oyun ile özgürlük arasında ilişki kuran yaklaşımlara atıfta bulunur. Ricoeur, zaman ile oyun oynadığını iddia ettiği kurmacada, olayörgüsünün özgürleştiğine yönelik örtük bir iddia vardır.

Sonuç olarak Ricoeur’ün zaman anlayışı, geleneksel zaman anlayışlarından farklı olmakla birlikte modern anlayışlar arasında da çok farklı bir konumdadır. Filozofların zaman kavramını eleştirel bir yaklaşımla ele alan Ricoeur, özgün bir zaman felsefesi ortaya koymaya çalışmıştır. Zamanın insanileşmesi için zamana insani özellikler yükleme gayretinde olan Ricoeur, zamanı sanatın nesnesi gibi görülmesinin meşru zeminini tartışarak böylece zamanı estetiğin konusu haline getirmeye çalışmıştır. Çünkü anlatı, insanın varoluşuna yönelik estetik bir kaygıdır. Kurmaca anlatıda, zaman üzerine oynanan her oyun ise, zamanı estetize etme biçimidir. Ricoeur’ün bu bakış açısı ve zamana yönelik getirmiş olduğu söylem, zaman ile ilgili kendisinden önceki metafizik tartışmalardan ve kısır döngülerden ne kadar uzak olduğunu ve bize felsefe tarihinde ne kadar özgün bir yerde durduğunu göstermektedir.

<sup>375</sup>Ricoeur, *Zaman ve Anlatı: Üç*, 2016, 115.

## SONUÇ

Ricoeur'ün kendisinden önceki zaman tartışmalarına baktığımızda zamanın insanın ruhuna ait olduğunu öne süren yaklaşımlar ile zamanın insandan bağımsız, nesnel ve dünyaya ilişkin olduğunu öne süren yaklaşımlar göze çarpılmaktadır. İnsandan bağımsız nesnel bir zaman mümkün müdür? Zaman, insan ruhundan bağımsız olabilir mi? soruları, Ricoeur söz konusu olduğunda diyalektik bir yaklaşımla aşılmiş problemler haline gelmektedir. Ampirik olan ile teması kesilmiş her türden problemler Kant tarafından antinomi ile bir kenara bırakılmış olsa da Ricoeur, aldığı makul felsefi bir konum ile zamana ilişkin aporileri hermeneutik fenomenoloji ile aşmaya çalışmaktadır.

Zamanın bellek ve hafıza ile ilişkilendirilmesi ise zaman kavramı üzerine kafa yoran filozofları aynı zamanda bir bilinç felsefesine ve doğal olarak zamanın ruha ait olduğu kabulüne götürmüştür. Bu durumda zaman kavramı, kendine içkin ve kendisine has olarak bir özne ve bilinç felsefesi gerektirmiştir. Descartes'in, yaptığı özne-nesne ayırımına dayanan modern felsefeden önceki klasik felsefede zaman, modern felsefeye nispeten daha az karmaşık bir meseleydi. Yapılan özne-nesne ayırımı ve ona yöneltilen eleştiriler, zamanı daha çetrefilli bir noktaya getirmiştir. Özellikle Bergson, süre kavramı çerçevesinde Descartes'ta bilincin kendisini dolaysız olarak kavradığı, özne ve nesne ayırımının mutlak olduğu düşüncesini eleştirmiştir. Bilincin kendine bu hakim olma durumu Husserl'in felsefesinde de görülmektedir. Ricoeur, Husserl'in bilinç anlayışının Descartes'in bilinç anlayışının bir uzantısı olduğunu söylemiştir. Bergson'un özne-nesne ayırımına yönelik eleştirinin bir benzerini Ricoeur'de de görmek mümkündür. Bu yönüyle Ricoeur'ün bir özne felsefesi yaptığı söylenebilir. Çünkü Ricoeur, bilincin kendi bilincine her zaman sahip olmayacağı görüşünü savunur. Ricoeur'ün bu merkezden uzaklaşan merkez dışı öznesi, şüphesiz Descartes'in öznesinden tamamen farklıdır. Nitekim bilincin kendisini kuran dinamiklerin değiştiğini iddia eden Ricoeur'ün bu düşüncesi onun zaman görüşünü de etkilemiştir. Aynı zamanda Heidegger'in insanın dünyadaki zamansal varoluşuna

yönelik ortaya koyduğu *dasein* kavramı, onun zaman kavramına yaklaşımını belirleyen diğer bir unsurdur. Ricoeur “Husserl’in saf fenomenolojisi ile Heidegger’in hermeneutik fenomenolojisinin ortaya koyduğu zaman tasarımını birleştirmeye çalışmaktadır.”

Özellikle *mythos* ve *mimesis* kavramlarını ele alan Ricoeur, bu kavramları hermeneutik bir yaklaşım ile anlamlarını genişleterek bir anlatı felsefesi ortaya koyar. Aristoteles’in *mimesis* kavramına yaptığı değerlendirmeler ve eklemeler ile olayörgüsü kavramı zamanı dolayımın enstrümanları haline gelir. Ricoeur, kurduğu üçlü *mimesis* teorisiyle, zamanın insan eylemleri ile verimli bir döngüsellik içerisinde olduğunu, çünkü tüm anlatı ifadelerinin insan eyleminin zaman deneyimine yönelik olduğunu iddia eder. Anlatı, doğası gereği bir olayörgüsü kurar. Olayörgüsü olayları basitçe bir düzene koyma işinden ziyade olayları yeniden biçimlendirerek düzenleme imkanına sahiptir. Anlatısal zaman, olayların belli bir düzene konularak anlatıldığı zamandır. Böylece tamamen insanileşmiş olan zaman, daha anlaşılır ve kavranabilir bir boyut kazanmış olur.

Ricoeur, zamanın anlatı olduğu ile ilgili ortaya koyduğu hipotezleri iki farklı testten geçirir. Zaman, anlatı ise o halde tarihsel zamanın da anlatıya dayanması gerekir. Ricoeur, tarih felsefesi yapmadan, sadece tarihyazımının ilkeleri üzerine birtakım fikirler ortaya koymaya çalışmış ve tarihin tamamen olayörgüsüne dayalı bir anlatı olduğunu iddia etmiştir. Ricoeur, Tarih ve Anlatı’da tarihin doğa bilimleri statüsünde olduğunu ve bilim olma iddiasını sürdürmesi gerektiğini iddia eden yaklaşımlar ile bir hesaplaşma içerisine girer. Ricoeur, tarihyazımına ilişkin görüşleri, anlatı kavramına yakınlık ve uzaklıklarına göre değerlendirmektedir. Biz de bu görüşleri “anlatıyı reddedenler, anlatıya ılımlı yaklaşanlar ve anlatıyı savunanlar” şeklinde üçe ayırdık. Ricoeur’e göre, olayı ve bireyi tarihsel zamandan dışlayan *Annales* okulu, böylece anlatıya da uzaklaşmış ve onu reddetmiştir. Anlatıyı reddeden bir diğer görüş de Nomolojik modeldir. Bu model tarihsel olayları açıklayabileceği ve buradan tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi genel yasalara ulaşılabilceğini iddia etmiştir. Açıklama kavramından hareketle genel yasalara ulaşılabilceği ve böylece tarihin bir bilim olduğunu savunan görüşlerin tutundukları ‘açıklama’ kavramına yönelik eleştiriler ortaya koyan Ricoeur ise ‘açıklama’ kavramının yerine ‘anlama’ kavramını önermektedir. Ricoeur’ün, hermeneutik bir tavrın sonucu olarak anlama, bir anlatmayı ve anlatıyı gerekli kılmakta ve onlarla daha uyumlu bir yapı oluşturmaktadır.

Tarih, tarihçi tarafından yazılan ve anlaşılan bir metindir. Ricoeur'e göre tarih, tarihçi tarafından bir olayörgüsü ile olayları biçimlendirir.

Ricoeur'ün, zamanın anlatı olduğu iddiasının ikinci ayağı kurmacadır. Kurmaca anlatı, sanat eserindeki zamana ilişkindir. Kurmaca ve tarihte zaman esasında aynı yapıdadır. Zira ikisi de mahiyet olarak anlatı kavramına organik bir bağ ile bağlıdırlar. Aralarındaki en temel fark; tarihsel anlatı gerçek bir olaya atıfta bulunurken; kurmaca ise gerçek olmayan bir olaya atıfta bulunur. Fakat kurmacanın da gerçek hayattan esinlendiği ya da taklit ettiği şeyin malzemesini gerçek hayattan alması; diğer taraftan gerçek bir olayı dapekâlâ kurmaca biçiminde görülmesi de unutulmaması gerekir.

Kurmacada, zamanın yaratıcı bir şekilde yeniden biçimlendirildiğini iddia eden Ricoeur'e göre kurmaca; zamanın estetize edilmiş biçimidir. Sanatçı, zaman üzerinde istediği oyunu oynayabilir, ona istediği şekli verebilir. Ricoeur, Kurmaca Anlatıda Zamanın Biçimlenişi'nde özellikle zaman üzerinde üç farklı şekilde oyun oynamış üç eserden söz eder: Büyülü Dağ, Yakalanan Zaman, Mrs. Dalloway

Bunlardan hareketle Ricoeur, zamanı ne dünya ne de ruhun zamanına indirgemektedir. Zamanı, anlatıda ve anlatı ile biçimlenen insan eylem ve deneyimlerinde arayan Ricoeur, böylece üçüncü bir kategorinin yolunu açmıştır. Dünyanın zamanı ile ruhun zamanı arasındaki bu çatışma ve zıtlık durumu zamana ilişkin aporiler üretmektedir. Aporileri bir felsefe yapma biçimi olarak ele alan Ricoeur, ortaya koyduğu bu anlatıda zaman ya da anlatısal zaman sayesinde bu üçüncü kategorinin zamanın aporilerine bir karşılık verdiğini iddia etmektedir. Ricoeur, hiçbir vakit zamanın gerçekliği ya da hakikati nedir şeklinde insanın boyunu aşan türden sorular sormamıştır. Ricoeur için artık zamanın ruha mı yoksa dünyaya mı ait olduğu, zamanın özünün ne olduğugibi insana ve onun varoluşuna ilişkin olmayan sorular önemini yitirmiş ve asıl sorulması gereken şu sorularda birleşmiştir: zamanı nasıl anlar ve nasıl bilebilirim? Onu kendime nasıl katabilir ve nasıl insanileştirebilirim? İnsan eylemleri ile zamana nasıl temellük edebilir ve zamanı nasıl anlamlı bir hale getirebilirim? Zamanı insani bir edim olarak anlatı ve olayörgüsü ile biçimlendirmenin sonuçları nelerdir? Bu üçüncü zaman kategorisi olan anlatıda zaman, dünyanın zamanı ile eylemin zamanı arasındaki aporetik ilişkinin üstesinden gelebilir mi?

Ricoeur'e göre zamanı şekillendirmek adına bize bunu sağlayan şey aynı zamanda insani bir eylem olan anlatıdır. Felsefi bir problemi felsefi olmayan kavramlar ile yorumlayıp bir çözüm getirmeye çalışan Ricoeur, zaman kavramına ilişkin aporilerin felsefenin sınırları içinde kaldığımız sürece çözümünün mümkün olmayacağını söylerken aynı zamanda, araştırmasının ortaya koyduğu çözümlerinin zaman kavramı açısından yeni aporiler doğuracağını da farkındadır. Ricoeur, zaman kavramını, bir anlatı formülasyonu içinde sunup, başka bir deyişle zamanı insanileştirmek için onu bir anlatı kalıbına sokup zamanın bir anlatı mahiyetinde olduğunu savunur. Böylece Ricoeur, diğer filozoflardan farklı olarak zamanı bir metin gibi görmekte ve onu kendimize temellük edeceğimiz bir yapıya dönüştürmemiz gerektiğini söylemektedir.

İnsan eylemlerinin zamansallığı ile anlatının hem insan eylemlerini biçimlendirmesi hem de insan eylemleri tarafında biçimleniyor oluşu arasındaki karşılıklı ilişki Ricoeur'un zaman konusundaki en temel hipotezidir. Başka bir deyişle Ricoeur için anlatısallık ile zamansallık at başı gitmektedir. Ricoeur'e göre biz zamanı, insanın varoluşu ile ilişkilendirdiğimiz takdirde insana ait kılabilir ve böylece anlamlı bir hale getirebiliriz. Zamanı insanileştirecek olan şey ise anlatıdır. Zamanı, insan eylemleri ve deneyimlerinde aramak, hem dünyanın hem de ruhun zamanını kapsamaktadır. Dolayısıyla Ricoeur için en temel sorun insan eylemlerinin nasıl zamansal bir niteliğinin olduğunu ortaya koymaya çalışmaktır.

İnsan eylemlerinin özü itibariyle zamansal olduğunu söyleyen Ricoeur hem nicelik hem de nitelik olarak birbirinden farklı eylemleri olay örgüsü aracılığıyla bir anlatı formuna göre aktarır. Bir öykü aracılığıyla derlenip düzenlenen ve kurgulanan insan eylemleri böylece zamansal bir kimliğe dönüşmüş olur. Tersinden söyleyecek olursak, insan eylemlerinin zamana ait bir şey olması ancak ve ancak anlatının onu biçimlendirmesi ile olur. Ricoeur'e göre bu kavramlar, birbirine giriftardır. Zaman, bir öyküleme[anlatma] biçimine eklemeli olduğu ölçüde insana özgü zamana dönüşür; anlatı da zamansal varoluşun bir koşulu olduğunda tam anlamına kavuşur. Zamanı, insani bir edimin ürünü olan anlatıya aktarmaya çalışan Ricoeur için artık zaman, anlatıdır. Zamana yönelik yapılan araştırma ve sorgulama, bizi doğal olarak bir anlatı araştırması ve sorgulamasına yöneltmektedir. Peki bir anlatısal yapının zamansallık özelliğinin olmaması ya da zamana ilişkin olmaması mümkün müdür? Ricoeur için her anlatısal yapının ortaya koyduğu dünya hep zamansal bir dünyadır. Ricoeur, zamana anlatı

kavramının sunduğu geniş dünyanın bütün imkanlarından faydalanarak teorisini daha katmanlı ve muhkem kılmayı çalışmaktadır.

Ricoeur, zaman anlayışının teorik tüm temellerini Zaman ve Anlatı adlı serinin ilk kitabında atmaya çalışmıştır. Zaman ve anlatı üzerinden bir zaman anatomisi ortaya koyan Ricoeur, anlatı kavramının aporilere bir can suyu olabileceğini söylemiştir. Zaman ve anlatının ilk cildinde aporilere getirmeye çalıştığı anlatısal yeniliğe ve çözümlemelere rağmen gayet mütevazı bir tavırla bunların önvarsayımlar olduğunu ifade etmektedir. Ricoeur, aslında zaman ve anlatının diğer ciltlerini, bu birinci ciltte ortaya konulan önvarsayımların bir sınanmasından ibaret olarak görmektedir. Ricoeur'ün bu bağlamda en temel önvarsayımı zamanı anlatı olarak görmesidir. Yani anlatısallık aynı zamanda bir zamansallığı; zamansallık ise anlatısallığı kapsamaktadır. Bu anlamda Ricoeur için zaman anlatı; anlatı ise zamanın ta kendisidir. Ricoeur her ne kadar bu iki kavram arasında bir döngüsellik olduğu eleştirisini kabul etse de bu döngüsellüğün kısır bir döngü olmadığını, aralarında birbirini karşılıklı olarak destekleyen sağlıklı bir döngü olduğunu ispatlamaya çalışır.

Denilebilir ki Ricoeur, Kronos'un yerine, Presokratikler için arkhe kavramı yerine; sözgelimi Pythagoras'ın 'sayı' kavramı yerine, Augustinus'un 'sonsuzluk' kavramı yerine, Bergson'un 'süre' kavramı yerine, Kant'ın zihnin kategorileri yerine, Heidegger'in 'dasein' kavramı yerine anlatı kavramını koymuştur. Çünkü Ricoeur, anlatıyı, zaman ilişkin tüm felsefi görüş ve aporileri kapsayan ve onları bütün olarak değerlendirme imkânı veren insani bir özellik olarak görmektedir. Elimizden kayan, fakat şimdiki zamanın işlenmesiyle ve bir anlatı formuna dökülmesiyle yakayabildiğimiz zamanı insanileştirebilir ve ancak böylece onu zaptı rapt altına alabiliriz. Biz zamanı, ancak ve ancak anlattığımızda sahiplenebilir, muhafaza edebilir ve estetik bir kaygı ile biçimlendirebiliriz. Bu nedenle Ricoeur'ün dediği gibi anlatı, zamanın gardiyanıdır.

Son olarak, tezimizde Ricoeur'ün daha çok zaman görüşü üzerine odaklanmaya çalıştık. Onun, birbiriyle diyalektik bağlantı kurduğu filozofların zaman görüşlerine yer verdik. Ricoeur'ün zaman kavrayışındaki çok boyutluluktan dolayı zaman konusunda sistemli düşünceler üreten bu filozofların daha çok zaman görüşlerindeki aporileri merkeze almaya çalıştık. Bu sınırlılığa rağmen, başlı başına bir araştırma konusu olabilecek tarih, olayörgüsü, kurmaca gibi kavramları bir bütün olarak ele almaya çalıştık.

Ricoeur'ün ele aldığı birçok kavram, felsefe tarihine açılan görece anlamda küçük kapılardır. Dolayısıyla onun zaman kavramı üzerinden bir felsefe tarihi okuması yapmak da pekâlâ mümkündür. Ayrıcabir kavramı diğer kavramla ilişkilendirmek konusundaki hassasiyet, Ricoeur için bir tür felsefe yapma biçimidir. Bu nedenle onun zaman kavramı aynı zamanda birçok felsefî ve hatta felsefî olmayan kavram ya da kavramlarla yoğrulmuş ve onlara eklemlenmiş olduğu için zaman konusunda bize oldukça verimli bir çalışma imkânı sunduğu kanaatindeyiz. Ayrıca bu durum bize, onun zaman anlayışının birçok açıdan ele alınabileceğini göstermektedir.



## KAYNAKÇA

- Açık, Büşra. “Kant’ın Eleştirisi Öncesi Dönem Uzay ve Zaman Anlayışı Üzerine Bir İnceleme”. *Felsefe Arkivi* 48 (Ocak 2018), 57-71.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap, Yedinci., 1998.
- Alpyağıl, Recep. *Türkiye’de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi Paul Ricoeur Örneği Üzerinden Bir Soruşturma*. İz Yayıncılık, 2018.
- Anar, İhsan Oktay. *Antik Yunan Felsefesinde Zaman Kavramı*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Aristoteles. “Fizik”. çev. Saffet Babür. *Zaman Kavramı*. ed. Saffet Babür. 8-41. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1996.
- Aristoteles. *Poetika*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 9. Basım, 2001.
- Augustinus. “İtiraflar”. çev. Saffet Babür. *Zaman Kavramı*. ed. Saffet Babür. 42-55. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1996.
- Bergson, Henri. *Madde ve Bellek*. çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi, 2007.
- Bergson, Henri. *Süre ve Eşzamanlılık Einstein’in Teorisi Hakkında*. çev. Erdem Baykal. Ankara: Fol Kitap, 2021.
- Bergson, Henri. *Yaratıcı Tekamül*. çev. Mustafa Şekib Tunç. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017
- Büyüktuncay, Mehmet. *Paul Ricoeur ve Hermeneutik Fenomenoloji Kendilik, Başkalık, Edilgenlik*. İstanbul: Minör Yayınları, 2020. Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları, 1999.
- Cicero. *Tanrıların Doğası*. çev. Çiğdem Menzilioğlu. Kabalıcı Yayınları, 2012.
- Çotuksöken, Betül - Babür, Saffet. *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015.
- Delice, Didem Yıldırım. “Annales Okulu ve Ricoeur’un”. *History Studies International Journal of History* 3/2 (ts.), 245-255. [https://doi.org/10.9737/hist\\_278](https://doi.org/10.9737/hist_278) Demir, Necati. *Ernst Cassirer’de İnsanın Anlamı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Direk, Zeynep. “Hafıza, Tarih, Unutma”. *Cogito* 56 (Güz 2008), 192-201.
- Ece, Ayşe. “Paul Ricoeur’ün Yaklaşımıyla Babil Kulesinden Dillerin Konukseverliğine Çeviri Eylemi”. *Cogito* 56 (Güz 2008), 98-108.
- Engels, Friedrich - Marx, Karl. *Alman İdeolojisi*. çev. Tonguç Ok-Olcay Geridönmez. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2013.
- Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*. Remzi Kitabevi, 2019.
- Eroğlu, Ayşe. *Henri Bergson’un Şuur-Sezgi Kavramları Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Hiper Yayın, 2019.
- Göka, Erol - Topçuoğlu, Abdullah. *Önce Söz Vardı*. Ankara: Vadi Yayınları, 1995.
- Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi 1. Cilt Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*. çev. Ergün Akça. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2021.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1970.
- Heidegger, Martin. *Nedir Bu Felsefe?* çev. Dürrin Tunç. Logos Yayınevi, ts.
- Heidegger, Martin. *The Basic Problems of Phenomenology, Revised Edition*. Bloomington

- (Ind.), 1988.
- Heidegger, Martin. “Zaman Kavramı”. çev. Saffet Babür. *Zaman Kavramı*. ed. Saffet Babür. 56-101. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1996.
- Heidegger, Martin. *Zaman ve Varlık Üzerine*. çev. Deniz Kanıt. Ankara: A Kitap, 2001.
- Kant, Immanuel. *Saf Aklın Eleştirisi*. çev. Naci Pektaş. Ankara: Gece Kitaplığı, 2022.
- Kearney, Richard. “Dilin ve Mitin Poetikası”. *Cogito* 56 (Güz 2008), 141-159.
- Kranz, Walther. *Antik Felsefe*. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2. Basım, 1994.
- Kutluer, İlhan. “Zaman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zaman>
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Olivier Abel. “Paul Ricoeur Kuşkuğu Mu?” *Cogito* 56 (Güz 2008), 59-74.
- Öztürk, Şeyda. “Paul Ricoeur”. *Cogito* 56 (Güz 2008), 5-7.
- Peters, Francis E. İstanbul: Paradigma Yayınları, 31 Aralık 2004.
- Platon. *Timaios*. İstanbul: Cumhuriyet, 2001.
- Poree, Jerome - Abel, Olivier. *Ricoeur Sözlüğü*. çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Rızvanoğlu, Eren. *20. Yüzyıl Filozofları*. ed. A. Kadir Çüçen. 4 Cilt. Sentez Yayınları, 2016.
- Ricoeur, Paul. *Eleştiri ve İnanç F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*. çev. Mehmet Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Ricoeur, Paul. *Hafıza, Tarih, Unutuş*. çev. Mehmet Emin Özcan. Metis Yayınları, 2017.
- Ricoeur, Paul. *Hafıza, Tarih, Unutuş*. çev. Mehmet Emin Özcan. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Ricoeur, Paul. *History and Truth*. America: Northwestern University Press, 1965.
- Ricoeur, Paul. *Söz Edimleri Kuramı ve Etik*. çev. Atakan Altınörs. Bursa: Asa Kitabevi, 2000.
- Ricoeur, Paul. *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*. çev. Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2007.
- Ricoeur, Paul. *Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis / Zaman ve Anlatı Bir*. çev. Sema Rifat - Mehmet Rifat. Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Ricoeur, Paul. *Zaman ve Anlatı: Bir/Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis*. çev. Sema Rifat - Mehmet Rifat. Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Ricoeur, Paul. *Zaman ve Anlatı: Dört/ Anlatılan (Öykülenen) Zaman*. çev. Atakan Altınörs-Umut Öksüzan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Ricoeur, Paul. *Zaman ve Anlatı: İki/ Tarih ve Anlatı*. çev. Mehmet Rifat. Yapı Kredi Yayınları, 2022.
- Ricoeur, Paul. *Zaman ve Anlatı: Üç /Kurmaca Anlatıda Zamanın Biçimlenişi*. çev. Mehmet Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Ricoeur, Paul - Changeux, Jean Pierre. *Neyi Nasıl Düşünürüz?* İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Rifat, Mehmet. “Daha İyi Anlamak İçin Daha Fazla Açıklamak”. *Cogito* 56 (Güz 2008), 51-58.
- Timuçin, Afşar. *Aristoteles Felsefesi*. İstanbul: Kavram Yayınları, 1976.
- Tomkinson, Fiona. “Ricoeur’ün Eğretileme Kuramı”. *Cogito* 56 (Güz 2008), 161-191.
- Topakkaya, Arslan. *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Topakkaya, Arslan. “Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2012), 219-231.
- Turetzky, Phillip. *Zaman*. çev. Mustafa Çağlar Atmaca. Otonom Yayıncılık, 2020.
- Udul, Maruf. *Aristoteles ve Kant’ın Zaman Düşüncesi*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Varlık, Selami. *Paul Ricoeur’de Temellük ve Tahayyül*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.

Veyne, Paul. *Tarih Nasıl Yazılır?* çev. Nihan Özyıldırım. İstanbul: Metis Yayınları, 2023.  
“Platon Okumaları I - Timaeus Diyalogu - Sunum - Yrd. Doç. Dr. Cengiz İskender ÖZKAN”. haz. Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü. Yayın Tarihi 15 Haziran 2015. [https://www.youtube.com/watch?v=zMx\\_gQp6E\\_w](https://www.youtube.com/watch?v=zMx_gQp6E_w)

