

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE(SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI**

**PAUL RICOEUR'DE KENDİLİĞE İLİŞKİN BİR SORGULAMA OLARAK
“ANLATISAL KİMLİK” SORUNU**

Doktora Tezi

Sengün Meltem ACAR VANLEENE

Ankara - 2011

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE(SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI**

**PAUL RICOEUR'DE KENDİLİĞE İLİŞKİN BİR SORGULAMA OLARAK
“ANLATISAL KİMLİK” SORUNU**

Doktora Tezi

Sengün Meltem ACAR VANLEENE

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENÇİ

Ankara - 2011

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE(SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI**

**PAUL RICOEUR'DE KENDİLİĞE İLİŞKİN BİR SORGULAMA OLARAK
“ANLATISAL KİMLİK” SORUNU**

Doktora Tezi

Tez Danışmanı:

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....	
.....	
.....	
.....	
.....	
.....	

Tez Sınavı Tarihi

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (...../.....20...)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

.....
İmzası

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	iii
GİRİŞ: SAV ve ÇALIŞMANIN PLANI.....	1
1. İNSAN DOĞASINDAN KENDİLİĞE.....	17
1.1 Kendiliğe Temel Bir Yaklaşım Olarak İstencin Fenomenolojik Çözümlemesi.....	18
1.1.1 Karar Verme: Motif Olarak Beden.....	23
1.1.2 Hareket Etme: Araç Olarak Beden.....	31
1.1.3 Razi Olma: Zorunluluk Olarak Beden.....	35
1. 2 Kendi'nin Hermeneutiği.....	42
1. 2. 1 Cogitonun Konumlandırılışı ve/ya da Cogito Krizi.....	45
1. 2. 2 Anti Cogito: Cogitonun Parçalanışı.....	54
1. 2. 3 Kendi'ye Hermeneutik Yaklaşımın Şifresi: Tanıklık.....	57
2. ANLATISAL KİMLİĞİN OLANAĞI: ZAMAN VE ANLATI KURAMI.....	65
2. 1 Zaman Üzerine.....	67
2. 1. 1 Augustine'de Zaman Deneyiminin Fenomenolojisi.....	68
2. 1. 2 Ruhun Zamanı Karşısında Dünyanın Zamanı: Augustine ve Aristoteles.....	80
2. 2 Zamansal Deneyimin Dolayımı Olarak Anlatı.....	84
2. 2. 1 Senaryolaştırma(Muthos).....	87
2. 2. 2 Mimesis.....	91
2. 3 Bir Döngü Olarak Yaşam - Anlatı İlişkisi.....	100
2. 3. 1 Anlatı Olarak Tarih ve Edebiyat.....	104
2. 3. 2 Anlatı Dolayımında Zaman: İnsan Zamanı.....	109

3. KENDİLİK PERSPEKTİFİNDEN KİMLİK SORUNU.....	118
3. 1 Kendiliğin Dolayım Aracı Olarak Dil.....	120
3.1.1 Semantik Yaklaşım.....	122
3.1.2 Pragmatik Yaklaşım.....	126
3. 2 Kişisel Kimlik	130
3. 2. 1 Aynılık (idem) Olarak Kimlik ve Karakter.....	133
3. 2. 2 Kendilik (ipse) Olarak Kimlik ve Sözünü Tutma.....	138
3. 3 Anlatısal Kimlik.....	143
SONUÇ.....	163
ÖZET.....	168
ABSTRACT.....	169
KAYNAKÇA.....	170

ÖNSÖZ

Bu tezin oluşturulmasında katkılarını esirgemeyen tez danışmanım Prof. Dr. Sabri Büyükdüvenci'ye, tez konusunun oluşturulmasında doktora dersinden faydalandığım Doç. Dr. Ertuğrul R.Turan'a ve Katholieke Leuven Üniversitesi'ndeki araştırmalarım sırasında tez çalışmama destek veren Prof. Martin Moors'a teşekkürlerimi sunarım.

Ayrıca, çalışmalarımda bana her zaman destek olan aileme, eşim Koen'a ve sevgili dostum Cevriye Demir Güneş'e teşekkür ederim.

GİRİŞ: SAV ve ÇALIŞMANIN PLANI

“Paul Ricoeur’de Kendiliğe İlişkin Bir Sorgulama Olarak ‘Anlatısal Kimlik’ Sorunu” adlı bu çalışma, Ricoeur felsefesinin birçok yönünü* bir arada ele almayı gerektiren bir kavram üzerinedir. *Zaman ve Anlatı* (Temps et Récit/Time and Narrative) adlı üç ciltlik yapıtın sonunda ortaya konan ve *Başkası Olarak Kendisi* (Soi-Même Comme Un Autre/Oneself As Another) adlı yapıtta ayrıntılı olarak tartışılan bu kavram, Ricoeur felsefesinde spesifik bir konuma sahip görünmekle birlikte, kendilik sorununun anlaşılabilmesinin anahtarlarından biri olan “anlatısal kimlik” (l’identité narrative/narrative identity) kavramıdır. Ricoeur’ün söz konusu kavramını ele almanın önemini ve çalışmanın kavramı ele alış biçimini açıklamak için ise öncelikle çağdaş felsefenin en tartışmalı kavramlarından “özne”ye ve Ricoeur’ün neden özne yerine “kendi”den söz ettiğine kısaca göz atmak gerekmektedir.

Virginia Woolf’un “1910 Aralık’ında insan doğası değişti”** sözüyle öncülerinden biri olduğu yeni roman anlayışının “insan”ı gibi, felsefenin “özne”sinin de aynı dönemle birlikte farklı bir yolculuğa başladığı söylenebilir.¹ Woolf’un bu çarpıcı ifadesinde yer alan tarih, aslında edebiyat karakterlerinin bir tür dönüşüm sürecine girişini yansıtan bir döneme ve anlayışa işaret eder. Bununla birlikte yine

* Kendilik düşüncesine temel oluşturan istenç felsefesi, zaman ve anlatı kuramı, metafor anlayışı, dil ve eylem felsefesi, kişisel kimlik yaklaşımlarına eleştirileri, etik anlayışı gibi.

** Virginia Woolf’un bu ifadesi, ilk kez 1924 yılında yayımlanan *Mr. Bennett and Mrs. Brown* adlı yapıtında yer almıştır. Yapıtın içerisinde temelde insan ilişkilerinin –efendiler ve hizmetlilerinin, karı-kocanın, anne baba ile çocuk ilişkisi gibi- uğradığı dönüşüm bağlamında okunabilecek bu söz, Woolf’un birçok yorumcusu tarafından “modernitenin sarsıldığı an”ı ifade ettiği biçiminde yorumlanır. (J. Goldman, *The Cambridge Introduction to Virginia Woolf*, Cambridge University Press, 2006, s. 106–110.)

¹ J. Rée, “Subjectivity in Twentieth Century”, *Ethics and the Subject*, (ed.) K. Simms, Critical Studies, Vol. 8, Rodopi, 1997, s. 18.

söz konusu tarihin, yani 20. yüzyılın başlangıcının, Husserl'in fenomenolojisinin, başka bir ifadeyle yönelimsellik düşüncesinin ortaya konduğu bir tarih olması bakımından felsefe için de ayrı bir anlamı vardır. Zira tıpkı edebiyat karakterinin dönüşümü gibi, Descartes'ın içe dönük ve öznelliğini kendi içinde kuran öznesi de, yönelimsellik düşüncesiyle birlikte artık dünyaya yönelen bir varlık olarak düşünölmeye başlanır.²

Ricoeur'ün "anlatısal kimlik" sorgulamasına temel olan anlatı karakterinin serüveni bağlamında oldukça önemli bir noktaya işaret eden Woolf'un edebi miladı, Batı edebiyatında o döneme dek alışıldık karakterlerden çok farklı karakterlerin ortaya çıkışına sahne olur. Ricoeur'ün Dostoyevski'nin "Raskolnikov"u ve Musil'in "Ulrich"i ile örneklediğı iki farklı anlayışı yansıtan bu karakterlerin kurgulanışı, birbirlerinden oldukça farklıdır. Çalışmamız içerisinde ele alınacak* kişisel kimlik yaklaşımları bağlamında, 19. yüzyılın Raskolnikov'u "aynılık olarak kimlik" çerçevesinde ele alınabilecekken, Musil'in "niteliksiz adamı" Ulrich ise aynılık desteğinden yoksun bir "kendilik" karakteri olarak görölebilir.³

Edebiyat karakterinin bu dönüşümü karşısında felsefi özneye baktığımızda, öznenin Descartes tarafından konumlandırılışının ardından günümüzde hala tartışılmaya devam eden bir sorun olduğı göröölür. Çağının birçok düşünürü gibi, Ricoeur'ün çalışmalarında da özne sorunu önemli bir yer tutar. Hem teolojik hem de felsefi çalışmalarında "ben kimim?" sorusuna hermeneutik bir bakış açısıyla

² E. Husserl, **Fenomenoloji Üzerine Beş Ders**, çev. Harun Tepe, Bilim ve Sanat, 2003, s. 79.

* Söz konusu kimlik ayrımı ve adı geçen karakterlerin temsil ettiğı düşünceler, çalışmanın üçüncü bölümünde ele alınmaktadır.

³ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s. 148-149.

dolayımsal olarak yaklaşan Ricoeur, bu sorunun yanıtını özne sorununu ele alan birçok düşünür gibi sorunun kaynağına yönelerek, öncelikle Descartes'tan hareketle ele alır. Ricoeur'ün insanı anlama çabasında ona neden bir özne olarak değil, kendi olarak yaklaştığının yanıtı ile de hemen bu aşamada karşılaşmak olanaklıdır. Ricoeur'e göre modern öznenin kurucusu olan Descartes, konumlandığı cogito ile birlikte aynı zamanda cogitonun krizini de ortaya koyar. İçinde bulunduğu dünyadan tamamen ayırık olan ve kendisinden yalnızca kendine referansla söz edebilen cogitonun sahip olduğu tek bakış açısı, birinci tekil kişinin; başka bir deyişle "ben" in bakış açısıdır.⁴ Bu bağlamda "ben" den hareket ederek özneyi anlamaya çalışan tüm özne felsefesi yaklaşımlarını "cogito felsefesi" olarak değerlendiren Ricoeur, kendisinin sahip olduğu yaklaşımı ise cogitocu ve anti-cogitocu felsefelerden * ayırır.⁵ Özneye yönelik söz konusu bu iki yönelim arasındaki boşluğu ortaya koyarak yalnızca birinci tekil kişinin –ben'in- değil, ikinci ve üçüncü tekil kişinin de devreye girdiği kendi'ye hermeneutik bir yaklaşım, kişinin kim olduğunun anlaşılmasının tek yoludur. Dolayısıyla Ricoeur'e göre öznenin asıl sorunu, onun "özne" olarak ele alınmasından kaynaklanır.

Ricoeur'e göre kişinin kim olduğunu bilmesi ve dolayısıyla sağlam bir kendini anlama elde edebilmesi için, yalnızca birinci tekil kişi perspektifine sahip olmak yeterli değildir. Başka bir deyişle "kendi"yi (soi-même/self) yalnızca "ben" (je/I) olarak düşünmek, eksik bir düşünmedir. Ricoeur, sorunu ele aldığı kitabına

⁴ V. Descombes, "Une Philosophie de la Première Personne", **Paul Ricoeur**, (ed) Myriam Revault d'Allonnes & François Azouvi, Éditions de L'Herne, 2004, s.219.

* Cogito ve anti-cogito felsefelerinin Ricoeur açısından ne anlama geldiği ve kendi yaklaşımıyla söz konusu bu yaklaşımlar arasındaki farkın ne olduğu çalışmanın birinci bölümünde ele alınmaktadır.

⁵ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s.4 .

verdiği *Başkası Olarak Kendisi* başlığıyla ve bu başlığı neden seçtiğine dair açıklamasıyla, konuya ilişkin temel bakış açısını ortaya koyar. Ona göre “kendi”, yalnızca kendisinden yola çıkarak, yani doğrudan anlaşılamaz. “Başkalık”* (altérité/otherness) tan bağımsız olmayan kendi’nin, kendisine ilişkin bilgisinin başkası dolayımıyla elde edildiğini belirten Ricoeur, bu ilişkiyi ise başkası’nı yüceltecek biçimde değil, kendi ile başkası arasında var olan dilsel pratikler bağlamında ele alır. Diğer bir deyişle kendi’yi kendi kılan, başkasının da devreye girdiği, başkası ile birlikte gerçekleştirilen dilsel pratiklerdir.⁶

Ricoeur’ün “anlatısal kimlik” kavramının ortaya çıkışına neden olan kendilik ve kişisel kimlik sorgulaması, temelini “insan” kavramının anlamlandırılışında ve öneminde bulur. İnsan üzerine gerçekleştirilecek bir incelemenin çıkış noktasının “istenc” (volonté/will) olması gerektiğini düşünen Ricoeur, bu kavramı, kendiliğin temelinde yer alan eylemin gerçekleştiricisi olarak görür. Bu bağlamda çalışmamız da, Ricoeur’de kendiliğin nasıl anlaşıldığı bakımından oldukça önemli bir role sahip olan “istenc” kavramıyla başlamaktadır. Ricoeur’ün büyük felsefi projesini oluşturan istencin fenomenolojik çözümlemesine tezin ilk bölümünde yer verilmiş olmasının nedeni, istencin yapısına ilişkin çözümlemenin aynı zamanda özne felsefelerinin eksikliğini göstermesi bağlamındadır. İnsan varlığını büyük bir gizem, istenci ise bu gizemli varlığın temeli olarak gören Ricoeur; insanın ve insana ait yapıp etmelerin, yani eylemin anlaşılmasının ilk basamağının, istencin çözümlemesini yapmak olduğunu belirtir.

* Ricoeur felsefesinde kendiliğe dışsal olmayan “başkalık”, üç biçimde ele alınan ve kullanılan bir kavramdır. Bunlardan ilki kişinin kendi bedeninin başkalığı, ikincisi başkası’nın başkalığı ve üçüncüsü de “kendimin derinliklerinden bana seslenen vicdanın sesinin başkalığı”dır (O. Abel, J. Porée, *Le Vocabulaire de Paul Ricoeur*, Ellipses, 2007, s.9)

⁶ K. Simms, “Introduction”, *Ethics and the Subject*, Critical Studies, Vol. 8, Rodopi, 1997, s. 11.

Ricoeur'ün istenç çözümlemesindeki ilk belirlemesi, insanda istençli (le volontaire/voluntary) ve istençdışı (l'involontaire/involuntary) olmak üzere iki yön bulunduğu üzerinedir. İstenç üzerine gerçekleştirdiği inceleme, fenomenolojik bir yaklaşıma sahip oluşuyla her ne kadar Husserl fenomenolojisini akla getirse de, Husserl ile aralarındaki farka dikkat çeken Ricoeur'ün yaklaşımı aslında “hermeneutik fenomenoloji”dir.⁷ Yönelim nesnesinin dil dolayımıyla, hermeneutik bir tarzda ele alınmasını gerektiren Ricoeur'ün bu yöntemi, istencin çözümlemesini gerçekleştirirken Husserl'in aşkınsal özne anlayışının ötesine geçerek, istenci, içindeki iki farklı yönün diyalektiğinde açıklar. İnsanda istençli ve istençdışı öğelerin karşılıklı etkileşim içinde bulunduğunu belirten Ricoeur'e göre bunlardan birini diğerinden bağımsız olarak anlamak olanaklı değildir.⁸ İnsanın öncelikle, “istiyorum” diyen bir varlık olması nedeniyle ilk olarak istençli kısmın çözümlenmesi gerektiğini belirten Ricoeur, bir eylem olarak istencin üçlü bir yapısı olduğunu ifade eder. İlk bölümde ayrıntılı olarak ele alınmakta olan bu öğeler; “karar verme” (décider/decide), “bedeni harekete geçirme” (mouvoir/move) ve “razı olma” dır(consentir/consent). Ricoeur, bu aşamaların da her birinin istençdışı kısımına bağlantılı olduğunu belirtir. Ona göre karar vermenin nesnesi olan karar ya da tasarı istençli kısma ait olmayan motifler, değerler ve ihtiyaçlarla; bedeni harekete geçirmenin nesnesi olan eylem ya da hareket beceriler, duygulanımlar ve alışkanlıklarla; razı olmanın nesnesi olan kabul ya da rıza ise karakter, bilinçdışı ve yaşamla ilişkilidir.⁹

⁷ P. Ricoeur, **Phenomenology and Hermeneutics**, ing. çev. R. B. DeFord, Noûs, Vol. 9, No. 1, Blackwell Publishing, 1975, s. 95-96.

⁸ P. Ricoeur, **Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary**, çev. Erazim V. Kohák, Northwestern University Press, 1966, s.5.

⁹ D. M. Kaplan, **Ricoeur's Critical Theory**, State University of New York Press, 2003, s.77.

Kendiliğin anlaşılmasına temel olan istencin çözümlemesiyle birlikte Ricoeur'ün ortaya koyduğu durum, istençli ve istençdışının birbiriyle kopmaz bağlantısı aracılığıyla açılanan öznenin bütünselliğidir. Özne felsefesi yaklaşımlarının bu bütünlüğü nasıl görmezden geldiğini Descartes'tan hareketle tartışmaya başlayan Ricoeur, ardından kendi içinde bütünsellik iddiası taşıyan cogitonun, Nietzsche'nin çekiç darbeleriyle nasıl yıkıldığını ortaya koyar. Kendi hermeneutik yaklaşımının, bu iki bakış açısına da eşit mesafede durduğunu belirten Ricoeur, bu noktada kendiliğin anlaşılmasında çok önemli olan ve aynı zamanda *Başkası Olarak Kendisi* kitabının şifresi olduğunu belirttiği¹⁰ bir kavram ortaya koyar: Tanıklık (l'attestation).

Ricoeur tanıklık kavramının “bir tür inanç” olduğunu söyler.¹¹ Kendi'ye hermeneutik yaklaşımın ulaşabileceği kesinliğin cogito felsefelerinden farklı olduğunu ve cogitonun ulaştığı, doğruluğundan şüphe edilemeyecek kesinlik karşısında hermeneutik yaklaşımın sağlayacağı kesinliğin inanca dayalı bir kesinlik olduğunu belirten Ricoeur; tanıklığın da temelde kendi'ye ilişkin bir tanıklık olduğunu ifade eder. Başka bir deyişle tanıklıkta söz konusu olan inanç, kendiliğin varoluşuna dair bir inançtır.

Ricoeur'e göre kendi'ye hermeneutik yaklaşımda sorulacak soru, “kendi kimdir?” sorusudur. Bununla birlikte bu temel soruya bağlı olan ve bizi bu sorunun yanıtına götüren sorular bulunmaktadır. Ricoeur'e göre tamamı “kim?” sorusu ile bağlantılı olan bu sorular; “konuşan kim?”, “eyleyen kim?”, “öyküsünü anlatan

¹⁰ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s. 289.

¹¹ P. Ricoeur, **ibid.**, s. 21.

kim?” ve “ahlaki sorumluluğun öznesi kim?” sorularıdır. Tüm bu soruların kökeninde, başka bir deyişle kendinin hermeneutiğinin temelinde tanıklığın yer almasının nedeni ise, Ricoeur’e göre tanıklık kavramının, “kim” sorusunun yerini “ne?” ya da “neden?” sorusunun almasını engellemesidir.¹²

Kendiliği hermeneutik bir yaklaşımla ele alan Ricoeur’ün kendi’nin anlaşılmasında önemli bir yer tuttuğunu belirttiği ve çalışmamızın da konusunu oluşturan “anlatısal kimlik” kavramını anlamaya çalışmak, kavramın doğduğu yer olan “zaman ve anlatı” kuramının anlaşılmasıyla olanaklıdır. Ricoeur’ün, insanın ne olduğu sorusunu zamanın ne olduğunun anlaşılmasıyla yanıtlanabileceği düşüncesi doğrultusunda, çalışmanın ikinci bölümü, onun zaman ve anlatı kuramı üzerinedir.

Ricoeur *Zaman ve Anlatı* adlı üç ciltlik kapsamlı çalışmasını, zamansallığın hermeneutik döngüsüyle başlatır ve çalışmanın sonunda döngünün poetik çözümü olarak nitelendirdiği “anlatısal kimlik” kavramına ulaşır. Öncelikle “zaman” üzerine oldukça ayrıntılı bir çalışma gerçekleştiren Ricoeur, bu doğrultuda zamana ilişkin iki temel yaklaşım olan fenomenolojik ve kozmik zaman anlayışlarını ele alır. Ricoeur’ün, insanın anlaşılmasını sağlayacak zaman anlayışına, yani “insan zamanı”na (le temps humain/human time) ulaşması, temelde Augustine’in *İtirafı*’da ortaya koyduğu zaman anlayışı ile ilgilidir. İlk kez zamanın deneyiminden söz eden Augustine, zamanı zihne ait bir yayılım ile bu yayılımın belli bir yoğunlukta tutulmasına, kavranışına ilişkin bir gerilim olarak görür. Zihnin yayılımı düşüncesiyle şimdi’nin üçlü bir yapısı olduğunu belirten Augustine,

¹² P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s. 169.

geçmişin şimdisi, şimdinin şimdisi ve geleceğin şimdisi olarak ifade ettiği durağan olmayan şimdi ile, bölünmüş, başka bir ifadeyle kozmik zamanın şimdisi arasındaki gerilimi ortaya koyar. Ricoeur her ne kadar Augustine'in söz konusu gerilimi çözemediğini belirtse de, zamanın deneyimini ifade eden fenomenolojik zamanı belirlemesi bakımından Augustine'in çalışmasının öneminin altını çizer. Ricoeur'ün daha sonra Aristoteles'ten hareketle devreye soktuğu anlatının zaman üzerindeki biçimlendirici etkisini ve dolayısıyla insan zamanını anlamak açısından, Augustine'in zamana ilişkin düşüncelerinin anlaşılması önemlidir. Bu nedenle çalışmanın ikinci bölümü, Ricoeur'ün anlatısal kimlik kuramına temel oluşturması bakımından, Augustine'in zaman anlayışını ayrıntılı olarak ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Ricoeur'ün ve çalışmamızın, zamanı ele aldıktan bir sonraki durağı anlatıdır. Aristoteles'in *Poetika*'sındaki “senaryolaştırma” (muthos) ve “mimesis” kavramlarından hareketle anlatı kuramını ortaya koyan Ricoeur, anlatının biçimlendirici işleviyle zamanın çözümlenmemiş aporiaları arasında nasıl bir biçimlendirici ilişki olduğunu gösterir. Bu doğrultuda, çalışmamız öncelikle Aristoteles'in senaryolaştırma kavramını, ardından da Ricoeur'de metafor ve eylemle ilgisi bakımından çok önemli bir yer tutan mimesis kavramını ele almaktadır. Temelde anlatının insan deneyiminin zamansal doğasını biçimlendirme işlevi üzerinde duran Ricoeur, anlatının bu biçimlendirmeyi, dinamik ve birleştirici bir yapıya sahip oluşu ile gerçekleştirdiğini belirtir. Karmaşık ve birbirinden yalıtık öğeleri bir araya getirebilme gücüne sahip olan anlatıyı ele alan Ricoeur'ün anlatıya

olan asıl ilgisi ise, zamansal bir varlık olan insanın yaşantısı içerisinde kendisini sorgulayışı ve kendilik arayışı bağlamındadır.

Kendilik ve kişisel kimliğe ait bir sorgulamanın, insan varoluşunun zamansal boyutundan soyutlanarak ele alınamayacağı düşüncesi, Ricoeur'ün temel argümanıdır. Bu temel düşünce ekseninde yaşam ve anlatı ilişkisini ortaya koyan Ricoeur, anlatının insan zamansallığındaki eylemle ilişkisini vurgular. Zaman ve anlatı arasında kurulan ilişki sonucunda ortaya çıkan ve Ricoeur tarafından “insanın yaşam öyküsünün zamanı” olarak ifade edilen insan zamanı, anlatının sembolik araçlarıyla dolayım olarak elde edilen anlatısal bir zamana işaret ederken, eylemin anlaşılmasını sağlayan da yine zamanın biçimlendiricisi olan anlatıdır. Tıpkı zamanın ele alınışında olduğu gibi, insanın anlaşılmasında da anlatının biçimlendirici işlevi, farklı öğelerin bir arada anlaşılabilmesini sağlar. Dolayısıyla *Zaman ve Anlatı*'nın sonunda ortaya çıkan anlatısal kimlik kavramı, kişinin zaman içinde nereden gelip nereye gittiğini ve kendiye ait bir birliğin nasıl oluşturulduğunu göstermektedir. Bununla birlikte belirtilmelidir ki, Ricoeur zamanın anlatı tarafından biçimlendirilmesinden söz ederken zamanın gizeminin çözüldüğü iddiasında değildir. Anlatının zamanı biçimlendirmesi, zaman üzerine daha çok düşünmeyi ve onun hakkında farklı şeyler söyleyebilmeyi sağlamakla beraber, zaman, anlaşılmazlığını korumaya devam eder.¹³

Çalışmanın zaman ve anlatı döngüsüne ilişkin ikinci bölümünün ardından Ricoeur'ün hermeneutiğinin en önemli aşamalarından biri olan dil yaklaşımları ele

¹³ M. Muldoon, **On Ricoeur**, Wadsworth, 2002, s. 76–77.

alınmaktadır. Ricoeur'ün "semantik" ve "pragmatik" olarak adlandırılan dilsel yaklaşımları ele alışıyla, kendi'nin oluşturulması yolunda "hakkında söz edilen" ve "kendisinden söz edebilen" kişi'nin dil bakımından nasıl olanaklı olduğunu ortaya koymak amaçlanmaktadır. Semantik yaklaşımın tanımlama referansıya, yalnızca "hakkında konuşulabilen varlık" olarak ortaya çıkan kişi, Ricoeur'e göre kendi olmanın gerektirdiği özelliklere sahip değildir. Bu noktada eylemin dilsel ifadeleri olan söz edimlerine yönelen Ricoeur, semantik yaklaşımın yalnızca "ne" olarak ortaya koyduğu kişinin aynı zamanda "kim" oluşunu da ortaya koyan pragmatik yaklaşımı ele alır. Zira kendilik "ne" sorusunun değil, "kim" sorusunun yanıtı ile ilgilidir ve pragmatik yaklaşım, söz edimleri aracılığıyla anonim bir kimlik tanımlamasının ötesine geçerek kendilik kimliğinden söz etme olanağı sağlamaktadır.¹⁴ Bununla birlikte pragmatik yaklaşımı ifade eden söz edimleri kuramı, özne'ye gönderimini söz'e (énonciation/utterance) yüklediği dönüşlülükle gerçekleştirdiği için, söz konusu dönüşlülük aslında özneye değil, söz'e yüklenmiş olur. Bu durumu "kendilikten yoksun bir dönüşlülük"¹⁵ olarak ifade eden Ricoeur, pragmatik yaklaşımın da tıpkı semantik yaklaşım gibi kendiliğin yalnızca "aynılık" boyutuna işaret ettiğini belirtir. Bir eylem biçimi olarak gördüğü konuşmanın, daima kişinin eylemleriyle birlikte yer aldığını belirten Ricoeur¹⁶, konuşan ve eyleyen öznenin zamansallığının sürekli gözden kaçırılarak aynılığa indirgenmesi sorununun çözümünün ise "anlatı" aracılığıyla tematikleştirilebileceğini ileri sürer.¹⁷ *Zaman ve Anlatı*'da zamanın çözülmezlikleri bağlamında ele aldığı anlatı kavramını *Başkası*

¹⁴ D. Rasmussen, "Rethinking Subjectivity: Narrative Identity and The Self", **Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action**, (ed) R. Kearney, Sage Publications, 1996, s. 161.

¹⁵ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s. 47.

¹⁶ Paul Ricoeur, "Capabilities and Rights", **Transforming Unjust Structures: The Capability Approach**, (ed) S. Deneulin, M. Nebel, N. Sagovsky, Springer, 2006, s. 18.

¹⁷ P. Ricoeur, **Critique and Conviction**, ing. çev. K. Blamey, Columbia University Press, 1998, s.89.

Olarak Kendisi'nde kendiliğin oluşturulması perspektifinden tekrar devreye sokan Ricoeur, kendiliğin anlatı ile ilişkisine geçmeden önce ise kendiliğin önemli bir boyutunu oluşturan kişisel kimlik (l'identité personnelle/ personal identity) kavramını ele alır.

Çalışmamızın temel sorununun Ricoeur felsefesindeki arka planını ve gelişimini ortaya koyan iki bölümün ardından, son bölümde Ricoeur'ün kişisel kimlik/özdeşlik (l'identité personnelle/personal identity) üzerine açıklamaları ve eleştirileriyle birlikte, anlatısal kimlik kavramının Ricoeur'de ne anlama geldiği ortaya konmaktadır. Ricoeur, anlatısal kimlik kavramını, kendilik sorgulaması içerisinde ele alınan kişisel kimlik yaklaşımlarındaki açmazlara çözüm sağlayan bir köprü olarak görür. Ona göre kişisel kimlik yaklaşımlarının en büyük eksikliği, kimlik (l'identité/identity) kavramının kullanımından kaynaklanır. Ricoeur'ün tartıştığı ve Fransızca "identité", İngilizce "identity" sözcükleriyle ifade edilen bu kavram, her iki dilde de hem "özdeşlik" hem de "kimlik" anlamlarına gelir. Kişisel kimlik sorununun açmazlarının ortaya konulabilmesi ise tam da bu noktada, kavramın açık hale gelebilmesiyle olanaklıdır. Ricoeur bu açmazların üstesinden gelebilmek için ilk iş olarak kavramın anlamını Latince sözcükler aracılığıyla belirgin kılmak ister. Ricoeur'e göre aslında bu kavram, bir yönüyle "aynılık olarak kimliği" ifade ederken (Latince "idem"), bir yönüyle de "kendilik olarak kimlik" (Latince "ipse") anlamına gelmektedir ve kendilik, aynılık değildir. Tartışmaya ilişkin tüm sorunun, kavramın bu iki anlamının görmezden gelinmesinden kaynaklandığını belirten Ricoeur¹⁸ kendi'den söz ederken ele aldığı "kişisel kimlik"

¹⁸ P. Ricoeur, *L'identité Narrative*, Esprit, No 7-8, 1988, s. 296.

kavramının ise yalnızca insan varoluşunun zamansal boyutuyla birlikte ortaya konabileceğini belirtir.

Ricoeur'ün birbirinden ayırdığı iki kimlik türü, zamanda kalıcılığa ilişkin iki farklı anlayışa işaret eder. Aynılık olarak kimlik ya da idem, daha çok “şey”lere özgü bir kimliği ve söz konusu şeylerin belirli özelliklerinin zaman içindeki sürekliliği anlamında bir zamanda kalıcılığı ifade etmektedir. Buna karşın kendilik olarak kimlik ya da ipse ise; kendi'ye özgü bir kimlik olarak, kendi'nin zaman içerisindeki değişimlerine rağmen kendi'ni devam ettirebilmesi anlamında zamanda kalıcılığı ifade eder. Her iki anlayışta da zamanda kalıcılık temel bir sorun olarak görülmekle birlikte, iki kimlik türünde dile getirilen zamanda kalıcılık birbirinden farklıdır. Ricoeur'e göre kişisel kimliğin ortaya konuluşundaki sorun, aynı'nın yukarıda dile getirilen farklı zamansal anlamlarını ifade edebilecek bir zamanda kalıcılık modelinin olmaması ile ilgilidir.¹⁹ Kişisel kimliğe ilişkin geleneksel yaklaşımlara bakıldığında, yaklaşımın daima “kişiyi farklı zamanlarda aynı kılanın *ne* olduğu” sorusuna bir yanıt arayışı olduğu görülür. Oysa Ricoeur'e göre kişi hem bir “ne”liğe hem de bir “kim”liğe sahiptir. Zira bedensel varlığıyla bir nesne olmaklığa işaret eden insan, eylemlerinin sahibi oluşuyla ise bir kendiliğe işaret eder.

Kişisel kimlik sorununun çözümü yolunda atılacak en önemli adımın idem ve ipse anlamında kimliği belirlemek olduğunu belirten Ricoeur, söz konusu iki kavramın diyalektiğinin ise, soruna çözüm üretecek anlatısal kimlik kavramını ortaya çıkardığını ifade eder. Zaman içinde sürekliliğin iki biçimi olan idem ve ipse'nin

¹⁹ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s.117.

birbiri ile bağlantısını sağlayacak olan yol, kavramsal ve zamansal bir bütünlüğü gerektirmektedir. Bu yolun anlatı'nın yolu olduğunu düşünen Ricoeur, anlatının sahip olduğu özellikler aracılığıyla zaman içinde devamlılığın sağlanabileceğini ileri sürer. Çalışmanın ikinci bölümünde yer verildiği üzere, anlatının zamanı biçimlendirici bir işleyişi vardır. Zamanla ilgisi bağlamında söylemin kendisini söylemi dile getirenle, eylemi ise eyleyenle bir arada yakalayabilme olanağı sağlayan tek araç, anlatıdır.²⁰ Ve bu özelliğiyle anlatı, kendiliğin anlaşılabilmesinin de anahtarı konumundadır.

Ricoeur'e göre senaryolaştırma, karaktere de uygulanabilen bir işlemi ifade eder. Anlatı içinde eylemin gerçekleştircisi olan karakter, anlatısal bir kategori olarak senaryolaştırmayla aynı anlatısal anlamayı içermektedir. Karakterin senaryolaştırılmasının, kişinin yaşam öyküsünde bulunan farklı öğelerin bir ve aynı karaktere ait olduğunu gösterdiğini belirten Ricoeur, kişinin kimliğinin tıpkı edebi ya da tarihsel anlatının karakteri gibi anlaşılabilceğı düşüncesindedir. Felsefesinde hep "eyleyen ve maruz kalan" olarak tanımladığı kişinin anlaşılabilmesinin en iyi aracının öyküler olduğunu ileri süren Ricoeur'ün anlatısal kimlik kavramının temelinde bu görüş yer alır. Zira kendinin anlatısal kimliğinin oluşumu, öykülendirilen bir karakterin kimliğine benzer.

Çalışmanın temel konusunu oluşturan anlatısal kimlik kavramı, Ricoeur'e göre her ne kadar kendiliğin ne olduğunu tam olarak ortaya koymasa ve kendilik sorununu tüketemese de; kendiliğin ne olduğunun anlaşılabilmesinin yolu olan

²⁰ P. Ricoeur, **From Metaphysics to Moral Philosophy**, Philosophy Today, 40:4, 1996, s. 451.

kişisel kimlik sorununa çözüm getirmektedir. Kişinin zamanda kalıcılığı bağlamında oluşturulan anlatısal kimlik, ahlaki sorumluluk alabilecek bir kendi olabilmenin koşuludur. Bu nedenle kişinin kimliği sorunu, etiğe temel oluşturması bakımından Ricoeur felsefesinde özsöl bir yere sahiptir.

Anlatısal kimlik kavramı, Ricoeur'ün yanı sıra Alasdair MacIntyre ve Charles Taylor gibi felsefede önemli başka isimlerin de ele aldığı bir kavramdır. Ricoeur'ün anlatısal kimlik anlayışının kendilik bakımından sorgulanışını ortaya koymayı amaçlayan bu çalışma, MacIntyre ve Taylor'ın anlatısal kimlik üzerine düşünce ve incelemelerini ele almamaktadır. Bununla birlikte, anlatısal kimlikten söz etmek, bu isimlerin hiç değilse anılmasını gerektirir. Zira anlatı ile kimlik arasındaki ilişkiyi farklı kurgulamakla birlikte, bu düşünürler de tıpkı Ricoeur gibi, kimliğin oluşturulması ve sürdürülmesi bakımından anlatıyı merkezi bir konumda görürler. Örneğin Ricoeur'ün MacIntyre'la felsefelerinde ortak olduğunu belirttiği nokta olan yaşamın anlatı biçiminde bir araya getirilmesi, yani bir yaşamın anlatısal birliği (the narrative unity of life)düşüncesi, her iki düşünürün de etik anlayışının temelini oluşturan “iyi bir yaşam” amacının dayanak noktasıdır. Bununla birlikte Ricoeur, kendi yaklaşımı ile MacIntyre'ın anlatıyı ele alışı arasındaki farklılığa dikkat çekerek, kendi görüşünün MacIntyre'ın yaklaşımıyla özdeşleştirilemeyeceğini belirtir.²¹ MacIntyre'ın *Erdem Peşinde*'de ortaya koyduğu anlatısal kimlik, aslında birçok açıdan Ricoeur'ün görüşleriyle paralellik içindedir. MacIntyre da Ricoeur gibi; yaşamın anlatısal olarak kavranabileceğini, anlatıların iç içe olduğunu, kişinin kendi yaşamının oyuncusu olmasının yanı sıra tek yazarı ve belirleyicisi olmadığını,

²¹ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s. 158.

kişiyi ahlaki sorumluluğun atfedilebilmesinin koşulunun, onun ancak yaşamını bütünsel olarak anlayabilmesine bağlı olduğunu belirtir.²² Fakat Ricoeur'e göre MacIntyre, devasa bir kurgu laboratuvarı olan edebiyatı kullanmamakla, özellikle yeniden biçimlendirme işlevi aracılığıyla kimliğin oluşturulmasında etkili olan önemli bir dolayım noktasını gözden kaçırmıştır. Ricoeur'ün burada sözünü ettiği yeniden biçimlendirme, yani anlatı kavramının senaryolaştırma ve mimesis bağlamında ele alınışı, onun MacIntyre ile arasındaki temel yaklaşım farkını ortaya koyar.

Taylor'ın anlatı ile kimlik arasındaki ilişkiyi değerlendirdiği ise, Ricoeur'ün anlatısal kimlik kavramında özsel bir anlam ortaya koyan aynılık ve kendilik olarak kimlik ayrımını dikkate almayan bir bakış açısını yansıtır. Taylor da Ricoeur gibi temelde kendiliğin ve kimliğin anlatı aracılığıyla yorumlandığı düşüncesindedir. Bununla birlikte Ricoeur'ün anlatısal kimliği ele alışında senaryolaştırma ve eylemin temsili olarak görülen mimesis kavramları egemenken, Taylor'da kimliğin oluşturucusu, kişinin yaptığı değerlendirmeler ile anlatının işaret ettiği etik düzlemdir.²³

Çalışmada anlam ve önemi ortaya konmak istenen Ricoeur'ün “anlatısal kimlik” kavramı; kişinin kimliğini, kendi içine batmadan, kendi içinde kaybolmadan anlamayı amaçlayan bir kavramdır. Özellikle analitik felsefelerin, kendiliği aynılık anlamında kimliğe, idem'e indirgeyen yaklaşımı; Ricoeur'ün hem aynı olarak yeniden tanınabilen hem de kendiliğe sahip bir karakterin kimliği olan anlatısal

²² A. MacIntyre, **Erdem Peşinde**, çev. M. Özcan, Ayrıntı Yayınları, 2001, s.312-321.

²³ A. Laitinen, **Strong Evaluations Without Moral Sources: On Charles Taylor's Philosophical Anthropology and Ethics**, Walter de Gruyter, 2008, s. 143.

kimliği bir çözüm olarak sunmasının en temel nedenidir. Başkası’ndan asla bağımsız olamayan ve kendisini hep başkasıyla dolayımında bulan kişi, bu nedenle “ne?” sorusunun değil, “kim?” sorusunun yanıtıdır. Ricoeur’ün aynılık-kendilik diyalektiğiyle kendini sürdürmenin ifadesi olarak gördüğu “kim” oluşun en doyurucu açıklamalarından biri ise, Levinas’ın dile getirdiği “İşte buradayım!”(Me voici!/Here I am!) ifadesinde karşımıza çıkar. Zira Ricoeur’e göre bu yanıt, yalnızca dinamik yapısına, yani her türlü değişimine karşın kendisine güvенеbileceđini öne sürebilen bir kendi’nin yanıtı olabilir.

1. İNSAN DOĞASINDAN KENDİLİĞE

Çalışmanın bu ilk bölümü, Ricoeur'ün kendilik düşüncesine temel oluşturan hermeneutik bakış açısını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Özellikle felsefesinin ilk dönemlerinde yaşamı istençli ve istençdışı arasında bir diyalektik olarak gören Ricoeur, kendilik düşüncesinin temellerini insanın doğasına yönelerek açıklamak ister. Bu doğrultuda istencin fenomenolojik çözümlemesini gerçekleştiren Ricoeur'ün göstermek istediği durum, istençdışı öğelerin istencin oluşumunda ne derece etkin rol oynadığı ve dolayısıyla insanın, bütünselliği göz önünde bulundurulmadan anlaşılamayacağıdır. Bu doğrultuda nihai amacının Kartezyen cogito ile anti-cogito arasında köprü oluşturacak olan kendi'nin hermeneutiğini geliştirmek²⁴ olduğunu söyleyebileceğimiz Ricoeur, çalışmanın bu bölümünde ele alınacağı üzere, istenç-istençdışı diyalektiğinden hareketle kendi'ye hermeneutik yaklaşımın olanağını ve koşullarını ortaya koyar.

²⁴ C. E. Reagan, Paul Ricoeur: **His Life and His Works**, The University of Chicago Press, 1996, s.75.

1. 1 KENDİLİĞE TEMEL BİR YAKLAŞIM OLARAK İSTENCİN FENOMENOLOJİK ÇÖZÜMLEMESİ

Ricoeur'ün “anlatısal kimlik” kavramını ortaya koymasına neden olan kişisel kimlik ve genel olarak kendilik üzerine sorgulaması, her şeyden önce felsefesinde “insan” kavramının nasıl konumlandırıldığıyla ve söz konusu kavrama atfettiği önemle yakından ilgilidir. Ricoeur felsefî serüvenine, insan üzerine gerçekleştirilecek bir incelemenin temel sorunu ve çıkış noktası olarak gördüğü “istenç” (volonté/will) kavramı ile başlar. Bu doğrultuda “istenç felsefesi” üzerine kapsamlı bir çalışma yapmayı planladığını belirten Ricoeur²⁵, başlangıçta üç cilt olarak tasarladığı yapının tamamladığı iki bölümünde* ele aldığı kavram ve sorunlarla, felsefesinin daha sonraki aşamalarında da önemini sürdüren insan merkezli temelini ortaya koyar.

Ricoeur, gerçekleştirmek istediği projesinin adından da anlaşıldığı üzere, insan üzerine yapılacak felsefî bir incelemenin çıkış noktasının “istenç” kavramının çözümlenmesi olduğu düşüncesindedir. İnsan varlığını büyük bir gizem, istenci ise bu gizemli varlığın temeli olarak gören Ricoeur'ün bu gizemi anlama çabası, felsefesinin başlangıcından sonuna dek yitirmediği özsel bir kaygı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre insanı ve insan etkinliklerini anlamak için atılacak zorunlu ilk adım, istencin fenomenolojik çözümlemesini yapmaktır. Zira istenç, eylemin

²⁵ C. Bouchindhomme & R. Rochlitz, “De la Volonté à L’acte”, Entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira, **Temps et Récit de Paul Ricoeur en débat**, Les Éditions du Cerf, 1990, s. 17.

* Ricoeur'ün “istenç felsefesi” üzerine yazdığı ve birbirinin devamı niteliğindeki bu kitaplar; insanın özgürlüğünü ve sınırlarını tartışan *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary* (Özgürlük ve Doğa: İstençli ve İstençdışı), bu sınırlılıklar doğrultusunda tartışılarak insanın yanılabilirliği ile buna neden olan durumları ele alan *Fallible Man* (Yanılabılır İnsan) ve yanılabilirlik durumlarının insanın varoluşsallığı içindeki yerini mitlerden yola çıkarak ele alan *The Symbolism of Evil* (Kötünün Semboliği)'dir. Söz konusu üç ciltlik yapının ilk bölümünü *Freedom and Nature*, ikinci bölümünü ise *Fallible Man* ve *The Symbolism of Evil* oluşturmaktadır.

gerçekleştirilmesinde başrol oynamakla “kendiliğin” açığa çıkmasına olanak tanır. Bundan dolayı kişisel kimlik ya da kendiliğe ilişkin bir sorgulamanın, bütünlüğü parçalanmaya maruz kalmış insan bilincinden değil, insanın istencinden ve dolayısıyla eylemi olanaklı kılan yapabilirliklerden hareket etmesi gerektiğini düşünen Ricoeur’de kendilik, eyleyen olmakla ilgili bir duruma işaret eder.²⁶ Başka bir deyişle Ricoeur açısından insan, her şeyden önce “eyleyen” bir varlıktır.

Ricoeur’ün kendilik sorununa nasıl yaklaştığını ve eyleyen olmanın ne anlama geldiğini ortaya koyabilmek için, yukarıda da belirtildiği üzere, öncelikle insana ilişkin temel belirlemelerini ele almak gerekir. Söz konusu belirlemelerin anlaşılması ise, Ricoeur’ün kendilik üzerine incelemelerinde karşımıza çıkan cogito merkezli Kartezyen düşünceye yönelik eleştirileri doğrultusunda olanaklıdır. Ricoeur’ün istencin ve dolayısıyla eylemin gerçekleştirilişinde açığa çıkan kendiliğe, daha genel bir ifade ile insanın yapabilirliklerine ilişkin incelemesi; cogito merkezli kendilik anlayışının eksikliğini ortaya koyma biçimiyle ilgilidir. Başka bir deyişle Ricoeur, kendilik sorununun anlaşılması doğrultusunda istencin fenomenolojisinden çıktığı yola, Kartezyen bilincin “onarımı” ile devam ederek insan gizeminin uyumlu bütünlüğünü kurmaya çalışır.

Ricoeur istenç felsefesi üzerine yazdığı ilk yapıtı olan *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary* (Özgürlük ve Doğa: İstençli ve İstençdışı)’de öncelikle, yapıta da adını veren ve insan doğasına ait olan bir belirlenimden hareket eder. Bu temel belirlenim, insanda istençli (le volontaire/voluntary) ve istençdışı

²⁶ W. D. Hall, **Paul Ricoeur and The Poetic Imperative**, State University of New York Press, 2007, s.20

(l'involontaire/involuntary) olmak üzere iki yönün varlığına ilişkindir. İnsana ait bu iki yönü ele alırken yöntem olarak Husserl'in fenomenolojisini kullanan Ricoeur, Husserl'de olduğu gibi deneyimin eidetik yapısına ulaşmayı amaçlamakla birlikte, yapının hemen başında Husserl ile kendisi arasında bulunan farklılığa dikkat çeker.²⁷ Her ne kadar deneyimin özsel yapısının anlaşılması doğrultusunda her iki filozof da fenomenolojik yöntemi kullansa da, Ricoeur'ün söz konusu yöntemi kullanışı, deneyimin anlaşılmasını sağlayacak temellerin oluşturulması ile ilgilidir. Oysa Husserl'de söz konusu anlama, fenomenolojik indirgeme ile yani, kişinin kendisini algıladığı nesnelerle ilgisi bakımından yönelimsel bir ilişki kuran özne olarak ele alışı ve tüm önyargıların paranteze alınması suretiyle kendisini bunlardan uzak tutması ile olanaklıdır. Her şeyden önemlisi de söz konusu öznenin, Husserl'e göre kendisini saf oluşturuca bir ego olarak görmesi gerektiğidir. Ricoeur'ün fenomenolojisinin Husserl fenomenolojisinden ayrıldığı nokta tam da burada karşımıza çıkar. Ricoeur Husserl'in ortaya koyduğu aşkınsal özne anlayışını kabul etmez. Bütünselliğinde anlaşılması gereken cogitonun gerçekten anlaşılmasını engelleyen bu bakış açısı, cogitonun aslında bir bilinç olduğu kadar bir beden de olma deneyimini yok sayar. Yukarıda belirtildiği üzere insanı temelde eyleyen bir varlık olarak gören Ricoeur'e göre insan eyleminin betimlenmesi ve anlaşılması için insanı yalnızca yönelimselliğiyle, zihinsel bir varlık olarak ele almak, eylemin anlaşılmasının önünde büyük bir engel oluşturur. Çünkü Ricoeur'e göre eylem, insanın zihinselliği ile ilgili olan istençli yönü içerdiği kadar istenç dışı yönü de içermektedir. Dolayısıyla Ricoeur'ün fenomenolojik yöntemi ele alışı Husserl'den

²⁷ P. Ricoeur, **Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary**, ing. çev. Erazim V. Kohák, Northwestern University Press, 1966, s. 4.

farklı olarak, insanın zihin ile beden arasındaki karşılıklı ilişkisini göz önünde bulunduran bir uygulamayı ifade etmektedir.

Ricoeur'ün eidetik fenomenolojisi, özsel yapıların betimlenişi ile istencin üç aşamalı eidetiğini, zihin-beden birlikteliği ve insanın istençli ve istençdışı yönlerinin diyalektiğinden hareketle açıklar.²⁸ İstençli ve istençdışı yapının karşılıklılık esasına dayalı olarak ele alınmasının öneminin altını ısrarla çizen Ricoeur, söz konusu kavramların gerçek anlamda anlaşılabilmesinin bu karşılıklılığa bağlı olduğunu belirtir.²⁹ İstencin, bu karşılıklılık gözetilmeden ele alınışına klasik psikolojinin insana ilişkin bilimsel açıklamasını örnek veren Ricoeur, fenomenolojik betimleme yönteminin bilimsel açıklama yönteminden farklılığını da bu örnek üzerinden ortaya koyar. Psikolojinin insana ilişkin açıklamalarına bakıldığında, Ricoeur, insanın tıpkı bir bina gibi temeli olan ve bir temel üzerine “inşa edilen” bir yapı olarak tasarlandığını söyler. Bu anlayışa göre insanın istençdışı, ilksel, dürtüsel yönü, söz konusu binanın temelinde bulunmaktadır. Kendi başına bir anlam ifade ettiği düşünülen bu başlangıç öğelerinin üzerinde ise istenç yer alır. Başka bir deyişle istenç, binanın iskeletinden bağımsız ve buna eklemelenmiş bir başka yapı olarak görülür. Oysa Ricoeur'ün fenomenolojik betimlemesine göre istençli ve istençdışı yapılar birbiriyle en baştan itibaren karşılıklı bir ilişki içindedirler. Yani ne istençli olan ne de istençdışı olan tek başına bir anlam taşır. Anlaşılabilir olan da ancak ve ancak bu ikilinin karşılıklılığıdır.³⁰

²⁸ D. Jervolino, **Paul Ricoeur Une Herméneutique de la Condition Humaine**, Ellipses Edition, 2002, s.11.

²⁹ P. Ricoeur, **Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary**, ing. çev. Erazim V. Kohák, Northwestern University Press, 1966, s.5.

³⁰ P. Ricoeur, **ibid.**, 4-5.

Ricoeur her ne kadar istençli olan ve istençdışı olan yönün tek başına bir anlam ifade etmediğini belirtse de, bu kavramların diyalektiğine ilişkin açıklamasında, insanın söz konusu olduğu her durumda istençli olanın anlaşılmasının öncelikli olduğunu belirtir ve bu nedenle “istenç”in yapısının çözümlenişinden yola çıkar.* İnsan kendisini her şeyden önce “istiyorum” diyen bir varlık olarak anladığını belirten Ricoeur³¹, istemenin istence işaret etmesi nedeniyle istencin çözümlemesine girer. Ona göre, bir eylem olarak istencin üçlü bir yapısı vardır.³² Kişi, istenç gösterdiği bir eylemde sırasıyla şu süreçleri gerçekleştirmektedir: “karar verme”(décider/decide), “bedeni harekete geçirme”(mouvoir/move) ve “razı olma”(consentir/consent). İstencin fenomenolojik çözümlemesini yapan Ricoeur, eylemin bu süreçlerinin ne ifade ettiğini ayrıntılı olarak tartışır. Ona göre söz konusu aşamaların her birinin yönelimsel bir bağıntısı ya da nesnesi olduğu gibi, bu bağıntıların da istençdışı olan kısım ile bir bağıntısı bulunmaktadır. Başka bir deyişle; karar vermenin nesnesi olan karar ya da tasarı, istençli kısma ait olmayan motifler, değerler ve ihtiyaçlarla; bedeni harekete geçirmenin nesnesi olan eylem ya da hareket beceriler, duygulanımlar ve alışkanlıklarla; razı olmanın nesnesi olan kabul ya da rıza ise karakter, bilinçdışı ve yaşamla ilişkilidir.³³

* Ricoeur’ün öncelikle “istenç”i ele alarak bu noktadan hareket etmesi, onun “kendinin bilgisi” ile ilgili düşüncelerine dayanmaktadır. Reflektif düşünme geleneğine farklı bir biçimde de olsa bağlı olduğunu söyleyebileceğimiz Ricoeur, anlamın daima bir özne için söz konusu olduğunu düşünmekle birlikte, elbette bu anlamı Descartesçi biçimde ele almaz. Descartes’ta özne; düşündüğünü, bildiğini bilen ve öz-bilince aracısız bir biçimde sahip olan bir öznedir. Ricoeur’ün, istenç dışı yönü istençli yapının içinde ele alışı ise tam da bu noktada açıklık kazanmaktadır. Zira Ricoeur’e göre kendinin kendisine ilişkin bilinci Descartes’in cogitosundaki gibi dolaysız bir bilinç değildir. Ricoeur’e göre kendinin bilgisi bizim nesnel dünyadan ve bu nesnel dünyadaki eylemlerimizden bağımsız olarak elde edilemez. Bu nedenle kendilik bilgisi yalnızca zihin aracılığıyla değil, ancak buna dâhil olan diğer dışsal ve aynı zamanda ona özsel olan süreçlerle birlikte oluşturulabilir.

³¹ P. Ricoeur, **Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary**, ing. çev. Erazim V. Kohák, Northwestern University Press, 1966, s.5.

³² P. Ricoeur, **ibid.**, s. 6.

³³ D. M. Kaplan, **Ricoeur’s Critical Theory**, State University of New York Press, 2003, s.77.

1. 1. 1 KARAR VERME: MOTİF OLARAK BEDEN

Felsefesinin merkezinde kendilik sorununu, kendilik sorununun merkezinde ise eylemi gören Ricoeur'ün hareket noktasını oluşturan istenç kavramı, öncelikle zihin ve beden birlikteliğini yeniden kurma ve bu karşılıklılığın anlaşılması amacını taşımaktadır. Zihin beden karşılıklılığının ancak istencin karar verme, bedeni harekete geçirme ve razı olma süreçleri ışığında anlaşılabilirliğini belirten Ricoeur, söz konusu bu süreçlerin anlamlı olmalarını da, sahip oldukları yönelimsel yapılarla açıklar. İstencin ilk aşaması olan karar vermenin yönelimsel nesnesi olan tasarı, ancak bedenin istençli hareketi ile gerçekleştirilen eylem aracılığıyla gerçekliğe dönüşebilirken; istencin ikinci aşaması olan bu hareketle birlikte istencin değiştiremeyeceği zorunluluğa da razı gelmesi gerekir. İçinde istençli olan ve istençdışı olan yönün bir arada görülmesini sağlayan bu süreçler ele alınmadıkça istencin yapısı anlaşılabilir. Bu nedenle istence ilişkin yapılacak bir çözümlemenin ilk adımını bu yönelimsel yapılar oluşturmalıdır.

Ricoeur, istencin fenomenolojik çözümlemesinin ilk aşaması olarak gördüğü “karar verme” sürecinin betimlenişinde, öncelikle söz konusu kavramın istençli hareket kavramı ile arasındaki anlam farkının açıkça belirtilmesi gerektiğini ifade eder.³⁴ Bu iki kavramın birbirinden zamansal bir farkı olmamasına karşın, aralarında anlam bakımından oldukça önemli bir ayrım bulunmaktadır. Söz konusu ayrım, temelde karar vermenin bir tasarıya işaret ederken, istençli hareketin bedensel bir eyleme işaret etmesinden kaynaklanır. Ricoeur'e göre her ne kadar bir şeyi yapmaya

³⁴ P. Ricoeur, **Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary**, ing. çev. Erazim V. Kohák, Northwestern University Press, 1966, s.38.

karar vermek ile o şeyi yapmak birbirinden tamamen kopuk olmasa da, karar vermek potansiyel; karar verilen şeyi yapmak ise aktüel bir duruma işaret eder.³⁵ Karar verme sürecinde kişinin oluşturduğu tasarıyla birlikte gerçekleştirdiği şey, tasarımı gerçekleştirecek eylemin ortaya çıkması için gerekli gücün varlığını ifade etmektedir. Her ne kadar bir öznen söz etmek Ricoeur'e göre eylemden söz etmek anlamına gelse de, Ricoeur bu noktada, kişinin eylemi gerçekleştirebilmesi için gerekli olan yapabilirlik gücünün önemini altını çizer. Ricoeur, tasarı ve tasarının gerçekleştirilmesi arasındaki ilişkiyi daha açık kılabilmek için bir şeye karar verme ile bir şeyi arzu etme durumlarını karşılaştırır. Kişinin bir şeyin yapılmasını arzu etmesi ile bir şeyi yapmaya karar vermesi birbirinden tamamen farklıdır. Bu noktada farklılığın ortaya çıkışı, kişinin yapabilirlik gücü ile ilgilidir.* Dolayısıyla Ricoeur'ün "otantik karar" olarak adlandırdığı karar, gerçekleştirilmesi tamamen kişinin kendisine bağlı olmaklığıyla anlam kazanır. Zira karar eyleme dönüşse de dönüşme de önemli olan, kararın kişinin tasarısını gerçekleştirmeye yönelik yapabilirlik gücünü ifade ediyor olmasıdır.

Karar vermenin fenomenolojik incelemesi, tasarının yöneliminin "düşünce" olduğunu ortaya koymaktadır.³⁶ Düşünce ise birbirinden ayırt edilen iki özelliğiyle, yani refleksif oluşu ve yönelimselliğiyle karşımıza çıkar.³⁷ Düşüncenin, kendisini Descartes ile felsefe tarihine kazınmış olan refleksif yönü, bilindiği üzere bilincin kendi etkinliğini ortaya koyan bir özelliktir. Yönelimsel olması ise, düşüncenin

³⁵ P. Ricoeur, **Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary**, ing. çev. Erazim V. Kohák, Northwestern University Press, 1966, s.39.

* Ricoeur, bir savaşın bitmesini arzu etmekle bir savaşın bitmesine karar vermek örneğinden hareketle bu iki kavramı açıklar. Ben bir kişi olarak bir savaşın bitmesini arzu edebilirim fakat bunun bitimi benim kararına bağlı değildir.(P. Ricoeur, **ibid.**, s. 40.)

³⁶ P. Ricoeur, **ibid.**, s. 42.

³⁷ P. Ricoeur, **ibid.**, s. 42

kendisi dışında başka bir şeye ilişkin yönelimsel bağıntısı ile ilgilidir. Başka bir deyişle düşünce daima “bir şeyi” düşünmekle olanaklıdır. Tıpkı düşünce gibi karar verme de yönelimselliğiyle bir tasarıya işaret eder. Tasarının yöneliminin düşünce oluşu ise onu eyleme dâhil etmektedir. Ricoeur’ün düşünceyi yalnızca bir refleksiyon olarak görmeyişi de bu noktada açık hale gelir. Zira Descartes’ın öz-bilinç olarak gördüğü düşünce, Ricoeur’ün perspektifinde kendi içine kapanıklığını aşar ve böylelikle bilincin dünyayla ilişkisi merkeze taşınır.

Refleksif ve yönelimsel bir düşünme biçimi olarak karar; Ricoeur’e göre, olan bitenin betimlenmesinden, bir arzunun dile getirilişinden ve bir buyruğa işaret etmekten farkını, anlamını “bana” borçlu olmakla sağlamaktadır.³⁸ Benim “kendim” tarafından gerçekleştirilecek bir şeyin varlığını ifade eden karar, bu özelliğiyle kişisel bir eyleme, kılğısal bir yargıya işaret eder. “Benim” yapabilirlik gücüm dâhilinde varlığından söz edilebilen ve dolayısıyla “bana” bağlı olan karar, aynı zamanda bir gelecek tasarısına işaret etmektedir. Kişi, tasarı oluşturduğu, başka bir deyişle kendisini karar verme durumunda bulduğu her durumda, geleceğe dair bir dünyayı ve bilinci varsayar. Dolayısıyla tasarlanmış eyleminin koşulu olan gelecek, benim yalnızca beklenti aracılığıyla kendisine sahip oluşum nedeniyle kontrolüm dışında, yani istençdışı olana ilişkin bir başka yansıma olarak karşımıza çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle, sahip olduğum olanaklılıkların zaman zaman istençdışı öğelerce sınırlandığı görülmektedir.

³⁸ P. Ricoeur, **Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary**, ing. çev. Erazim V. Kohák, Northwestern University Press, 1966, s. 46

Bir tasarıya karar vermekle ortaya konulan olanaklılık ve eyleyebilme kapasitesi, eylemi gerçekleştirecek özneye göndermede bulunur. Özne olmak ile tasarının sonucundaki eylem birbirinden ayrılamaz olduğu için Ricoeur, kişinin bir şey yapmakla aynı zamanda kendisini de gerçekleştirdiğini belirtir. Karar vermenin özne olmaktan ayrılamaz oluşu, elbette ilk olarak Ricoeur’de karşımıza çıkmaz. Söz konusu düşüncenin kökeni, Descartes’ın öz-bilinci düşüncenin içsel bir özelliği olarak gördüğü anlayışa geri gitmektedir. Ricoeur’ün bakış açısına göre ise bu durum belirli bir kendi’nin, yönelimsel bilincin işleyişinin her anına eşlik etmesi anlamına gelmektedir. Descartes’tan farklı olarak Ricoeur’e göre, kişi çoğu durumda bu tarz bir kendilik göndermesinin farkına varmaz. Bunun nedeni ise kişinin istediği şeyin içine yoğun bir biçimde nüfuz etmesinden kaynaklanmaktadır. Kişiyi bu sessizlikten kurtaran durum ise ancak başkasının devreye girerek sorduğu “bunu kim yaptı?” sorusuna verilen “ben yaptım” yanıtı ile kazanılan, eylemin yaratıcısı olma bilincidir.³⁹

Kişinin bir eylemi kendisinin yaptığını söylemesi, başka bir deyişle eylemi üstlenmesi, sorumluluk kavramını gündeme getirir. Kişinin kendisini eyleyen olarak doğruladığı bu nokta, eyleminin kaynağı olarak kendisini ortaya koyduğu ve dolayısıyla öz-bilincin ve kendiliğin açıkça ortaya çıktığı bir noktadır. Başka bir deyişle “kendi”, eylemlerinde yer almakta ve açığa çıkmaktadır.⁴⁰

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere Ricoeur’de kendilik, kişinin tasarılarından ayrı düşünülemeyen bir varlığa sahiptir. Kendi, kendi içinde

³⁹ P. Ricoeur, **Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary**, ing. çev. Erazim V. Kohák, Northwestern University Press, 1966, s.56

⁴⁰ P. Ricoeur, **ibid.**, 57-58.

tamamlanmış bir bütünlüğe sahip olmadığı için, anlamını ancak tasarılarında ve dolayısıyla eylemlerinde yaratabilir. Bu bağlamda, kendiliğin ortaya çıkışı zihinsel bir işleyişin sonucunun gözlemlenmesine bağlı değil; somut eylemin kendisi ile ilişkilidir. Eyleme ilişkin verilen karar, kişinin potansiyel kendisini tasarlaması anlamına gelir. Kişinin kendiliğinin olanakları ile eylem olanakları birbirine paralel işleyen süreçlerdir. Kısacası karar vermeye ilişkin atılan her yeni tasarı adımı, kendiliğe ilişkin yeni bir dünya açılımını beraberinde getirmektedir.

Daha önce belirtildiği üzere istencin ilk aşaması olan karar vermede istençli olan ve istençdışı olan yön karşılıklı ilişkileriyle ele alınmalıdır. Ricoeur'e göre karar vermenin istençdışı kısma ait ilk belirleyicisi "motifler"(motif/motive)dir. Motifler olmaksızın hiçbir kararın söz konusu olmadığını belirten Ricoeur, karar ve motifin birbiri ile ilişkilendirilişindeki en büyük tehlikenin ise "motifler"ın "nedenler"le karıştırılması olduğunu belirtir.⁴¹ Motifler ve nedenlerin birbirine karşıt olarak konumlandırılabilceğini belirten Ricoeur'e göre nedenler, sonuçlarına öncel olarak anlaşılabilen ve bilinebilen şeylere işaret ederken; motifler, göndermede bulunduğu karardan bağımsız olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla motiflerin kendi başına bir anlamı olmadığı için bunları karardan bağımsız olarak ele almak ve bunların bütünsel bir anlamını elde etmek de olanaklı değildir. Başka bir deyişle kendi başlarına bir kararın doğal belirleyicisi değil; karar ile birlikte işleyen ve bu yolla anlam oluşturan motifler, kendisi istençli olmamakla beraber istencin bir süreci olan kararla karşılıklı bir ilişki içindedir.

⁴¹ P. Ricoeur, **Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary**, ing. çev. Erazim V. Kohák, Northwestern University Press, 1966, s.67.

Karar vermeye etki eden bir diğer istençdışı yön ise Ricoeur'e göre "değerler"dir.⁴² İnsanın tarihselliği içinde zamanla oluşturduğu değerler, karar verme sürecinde örtük olarak işleyerek söz konusu istenç sürecine etki etmektedir. Verilen her kararın, dolayısıyla gerçekleştirilecek her eylemin ardında kişiyi söz konusu eylemi gerçekleştirmeye yöneltten ve kişinin tarihselliği boyunca edindiği değerler bulunmaktadır. Dolayısıyla değerler de tıpkı motifler gibi, karar verme sürecine ve istence etki etmektedir.

İstençdışı yöne ait belirlemelerinde Ricoeur'ün en ilksel bulduğu alan, bedenin doğrudan karşımıza çıktığı ve kendisini somut biçimde ortaya koyduğu alandır.⁴³ Bu noktada "ihtiyaçlar"* dan söz eden Ricoeur, varlığın sürdürülebilmesini sağlayan gereklilikleri ele alır. İhtiyacı, ...'nın eksikliği ya da ...'ya doğru bir eylemle ilgisi bakımından ele alan Ricoeur, bu yaklaşımıyla ihtiyacın yönelimselliğini ortaya koyar. İhtiyacın söz konusu olduğu her durumda yönelimsel bir nesnenin bulunuşu ise, bize aynı zamanda ortada bir yönelimsel öznenin de bulunduğunu gösterir. İhtiyaç her ne kadar Ricoeur için de temelde biyolojik bir duruma işaret etse de, Ricoeur ihtiyacı biyoloji ile sınırlamaz. Zira ihtiyaçla ve ihtiyahta ortaya çıkan şey bedenimin kendisi değil, bedenimin etkinliği aracılığıyla bana açılan eksikliktir. Başka bir deyişle ihtiyaç, bir şeyin eksikliği olmak bakımından benim varoluşsallığımda bedenleşmiş özne olarak eksikliğimle ilgilidir. Her ne kadar bazı ihtiyaçların şiddeti zaman zaman istenci kuşatacak kadar güçlü

⁴² P. Ricoeur, **Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary**, ing. çev. Erazim V. Kohák, Northwestern University Press, 1966, s.72.

⁴³ P. Ricoeur, **ibid**, 1966, s.85.

* Ricoeur iki farklı ihtiyaç biçiminden söz eder. Bunlardan biri şeyleri özümseme eğilimiyle varoluşu tamamlayan öğelerken, diğeri varoluşu tehdit eden şeylerden kurtulma girişimi biçiminde anlaşılabilir. Bununla birlikte belirtilmelidir ki Ricoeur ihtiyaç tanımını oldukça geniş anlamda ele alır. Başka bir deyişle insanın varoluşunda eksikliğini deneyimlediği somut soyut tüm öğeler ihtiyaç adı altında ele alınabilirler.

olsa ve beni bedenime bir nesne olarak yaklaşmaya çağırsa da, aslında bu durumun bilincin nesnelleştirme eğiliminin yarattığı bir tuzak olduğu unutulmamalıdır. Bu noktada bedenin Ricoeur tarafından nasıl ele alındığının belirtilmesi gerekir. Beden, biyoloji ve psikoloji olmak üzere birçok doğa bilimi tarafından empirik bir nesne olarak ele alınmaktadır. Bedenin bu şekilde nesne olarak kavramsallaştırılması ise onu kaçınılmaz olarak cogitodan ayırırken, bilinci de yalnızca zihinsel bir olguya indirgemektedir. Bilincin nesneye indirgenmesi de Kartezyen beden bilinç ayrımı da, Ricoeur’e göre istençli olan ve istençdışı olanın birlikte ele alınması yoluyla üstesinden gelinebilecek bir sorundur. Ricoeur’ün “cogitonun yeniden fethi”⁴⁴ olarak adlandırdığı bu adım, bedenin cogitonun kendisine ait bir parçası olarak kabul edilmesini ifade eder. Cogitonun deneyiminin kendisinden çalınmış bütünlüğünü ona geri verecek olan bu adımla birlikte beden; kendiye, istenç sahibi, isteyen, düşünen bir ben’e ait olarak görülür. Başka bir deyişle Ricoeur’ün buradaki amacı, ben’e dâhil, istençdışı olan yönü ortaya koymaktır.

Ricoeur’ün öznelliğin merkezi olarak ortaya koyduğu beden ile doğa bilimlerinçe açıklanan nesne olarak beden, ya da hep karşımıza çıkan şekliyle bilinç ve beden ayrımı; aslında tek bir bedenin iki farklı perspektiften ele alınışını ifade etmektedir.⁴⁵ Ricoeur’ün özne-beden ve nesne-beden olarak adlandırdığı bu iki görünüm arasında dolaylı bir ilişki söz konusudur. Söz konusu iki perspektifin ya da söylem evreninin karşılaşması ise Ricoeur’e göre “tanılayıcı ilişki” tarafından ifade edilmektedir. Dolayısıyla Ricoeur için esas görev, “bedensel istençdışının

⁴⁴ P. Ricoeur, **Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary**, ing. çev. Erazim V. Kohák, Northwestern University Press, 1966, s.9.

⁴⁵ P. Ricoeur, **ibid.**, s. 88.

deneyimini, motivasyonun eidetik analizinin sınırları içinde ve bedenin nesnel, empirik ele alınışının gerilimiyle açıklamaya çalışmaktır.”⁴⁶

⁴⁶ P. Ricoeur, **Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary**, ing. çev. Erazim V. Kohák, Northwestern University Press, 1966, s.88

1. 1. 2 HAREKET ETME: ARAÇ OLARAK BEDEN

Ricoeur'e göre istence bağı bir eylemin gerçekleştirilmesinde karar vermenin ardından gelen ikinci aşama, bedenin harekete geçirilmesidir. Ricoeur'ün kendilik üzerine görüşlerini oluştururken sahip olduğu hareket noktalarından birisini ifade eden ve Kartezyen düşünce eleştirisinin de kolaylıkla görülebileceği bu aşama, bedenin istenç ile ilişkisinin doğrudan gözlenebildiği bir duruma işaret eder. Söz konusu istençli hareketin gerçekleşme sürecinde etkili olan istençdışı öğeler ise; beceri, duygulanım ve alışkanlıklardır.

Çalışmanın bir önceki bölümünde belirtildiği üzere, karar verme ile kararın uygulanmasına ilişkin hareket arasındaki ayrım zamansal değil, anlamsal bir farklılığa işaret etmektedir. Ricoeur, istencin eyleme dönüşmediği, başka bir deyişle oluşturulan tasarının bedensel bir açılıma sahip olmadığı durumlarda istencin tam olarak gerçekleştiğinin söylenemeyeceğini şu sözlerle ifade eder: "Tasarı eylemi önceler, eylemse tasarıyı sınırlar. Bu, istencin aslında sadece bedeni ve bedeni aracılığıyla dünyayı değiştirirken kendisi hakkında karar verdiği anlamına gelir. Hiçbir şey yapmadığım sürece tam anlamıyla istenç gösterdiğim söylenemez."⁴⁷ Ricoeur'ün yukarıdaki ifadesinden de anlaşıldığı üzere karar, beden aracılığıyla gerçekleştirilecek eylem alanına geçmediği sürece istenç, aktüel bir varlığa sahip olamaz.

⁴⁷ P. Ricoeur, **Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary**, ing. çev. Erazim V. Kohák, Northwestern University Press, 1966, s.

Ricoeur, eylemin ne olduğuna ilişkin ifadelerinde, çoğunlukla gözden kaçırıldığını düşündüğü bir noktanın altını çizer. Ona göre eylemlerden söz edilen her durumda aslında hakkında konuşulan şey, eylemin aktüel varlığı değil, onun aktüel kıldığı yönelimlerimizdir. Söz konusu bu durum, eylemin betimlenişinde onun, cogitonun bir parçası olarak ele alınıp alınamayacağı sorusunu beraberinde getirmektedir. Ricoeur, yönelimsellik kavramının eylemin yönelimselliğini de içerdiğini belirterek, eylemi cogitoya ait bir parça olarak kabul eder. Ona göre yönelimsellik, kişinin düşüncelerini ve algılarını içerdiği kadar eylemlerini de kapsamaktadır. Başka bir deyişle bilincin kılışsal bir yapısı olduğunu düşünen Ricoeur, kişinin dünyayla kurduğu temasın eylem aracılığıyla gerçekleştiği düşüncesindedir. Öznenin alanı olarak görülen bilinç alanı, nesnellik alanı ile yönelimsel bir bağa sahiptir. Birbirinden yalıtık olmayan bu iki alanın karşılaşması ise bedensel hareketin etkinliği ile gerçekleşir.

Ricoeur'ün, "cogitonun yeniden fethi" düşüncesindeki en temel çabalardan biri, bedeni cogitoya yeniden tanıtmaktır. Aslında cogito, bedenin deneyimine özsel olarak zaten sahiptir. Bilincin yönelimselliğini bu durumun en önemli işaretlerinden biri olarak adlandıran Ricoeur, bilincin nesnesiyle karşılaşabilmesinin ancak beden aracılığıyla olanaklı olduğunu ifade eder.

Ricoeur'e göre bedeninin hareketine ilişkin deneyim, kişinin kendi üzerinde dolaylımsız bir kontrole sahip olduğunu göstermektedir. Beden her ne kadar istenç dışı unsurları barındırsa da, istence kayıtsız kalan bir nesne olarak görülemez. Daha önce belirtildiği üzere, burada söz konusu olan bedenin, istençli eylemi

gerçekleştiren bir “özne-beden” olarak anlaşılması ise, söz konusu durumun Ricoeur açısından taşıdığı öneme işaret eder.

İstençli olan ve istençdışı olanın karşılıklı etkileşimini sürekli olarak vurgulayan Ricoeur, söz konusu etkileşimin “hareket”teki yansımalarının da ele alınmasının önemini belirterek, hareketin üç istençdışı işleyişini açıklar. Bunlardan ilki, Ricoeur tarafından insan davranışlarının en temel oluşturucusu olarak görülen “biçimlendirilmemiş beceriler”dir. Ricoeur’ün “içgüdüsel değil, içsel” olarak tanımladığı söz konusu beceriler, çoğunlukla insan davranışının temelinde olduğu düşünülen içgüdülerden ve reflekslerden farklıdır. Ona göre beceri, kişinin kendisine ait her tür bilincinden ve öğrenmelerinden önce gelen bir davranış örgüsünü ifade eder. Bedenin algılanan nesne ile arasındaki ilişkiyi organize eden temel yapı olarak görülebilecek beceriler, istençdışı bir yapıya sahiptir.⁴⁸ Hareketlerin düzenleyicisi olarak görülebilecek bu özellik, davranışın ortaya çıkmasının temel nedeni olmamakla birlikte, hareketin nasıl gerçekleştiğini düzenlemesi bakımından eylemle ilişkilidir. Dolayısıyla beceriler, eylemin gerçekleştirilme sürecinde bedenin istençli hareketinde rol oynamaktadır.

Bedenin hareketinde istençdışı diğer bir unsur olan “duygulanımlar”, kişinin sahip olduğu merak, üzüntü, sevinç gibi temel duygu durumlarının eylem üzerindeki etkisi ile ilgilidir. Ricoeur tarafından istencin araçları olarak görülen bu istençdışı öge, tıpkı hareket gibi bedenselliğe ait bir parçayı ifade eder. Duygulanımların bedene olan etkileri aracılığıyla eylemi harekete geçirme ve sınırlama işlevi söz

⁴⁸ P. Ricoeur, **Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary**, ing. çev. Erazim V. Kohák, Northwestern University Press, 1966, s.232

konusudur. Duygulanımı yalnızca soyut bir işleyiş olarak görmeyen Ricoeur, bedeni yaşamsal olarak etkileyen bu duruma ikici bir bakışla da yaklaşmaz. Yani ona göre zihne ya da bedene ait duygulanımlar olmak üzere farklı duygulanımlar söz konusu değildir. “Ben”, duygulanım esnasında bunu bütünsel olarak deneyimler.

Ricoeur’e göre duygulanımlar bir başka istençdışı öge olan alışkanlıklarla oldukça yakından ilgilidir. Söz konusu iki istençdışı ögenin birbirinden yalıtık olarak anlaşılmasının oldukça zor olduğunu ifade eden Ricoeur, alışkanlığın zaman içinde meydana gelen öğrenmelerle ilgili olduğunu belirtir. Alışkanlıklar çoğunlukla istençli öğrenmelerle edinilmiş oldukları için mutlak anlamda bir istençdışılığın varolduğu düşünülmemelidir. Bununla birlikte, alışkanlıklar her ne kadar öğrenme yoluyla kazanılmış olmak bakımından istençli bir öge gibi görünse de, edinildikten sonra otomatikleşen bu davranış kalıpları, istencin dışında işleme eğilimi gösterir. Dolayısıyla bedenin istenç ile kesişim noktası olarak düşünülebilecek alışkanlıklar, bilinçli etkinlikle mekanik hareketin ortasında yer alır.

1. 1. 3 RAZI OLMA: ZORUNLULUK OLARAK BEDEN

Ricoeur'ün istenç çözümlemesinin son aşamasında bulunan kavram “razi olma”dır. Ricoeur’e göre bir şeye razı olmak, istencin gerçekleştirdiği bir eylem olarak belirli bir zorunluluğun kabul edilmesi anlamına gelir.⁴⁹ İlk bakışta özgürlüğün tamamen ortadan kalktığı bir durumun varlığına işaret eder görünen bu süreç, Ricoeur tarafından farklı yorumlanmaktadır. Ona göre razı olmak, her şeyden önce bir eyleme biçimi, dolayısıyla varoluşa bağlı bir etkinliktir. İstencin devre dışı kaldığı ve yapabilme olanağının ortadan kalktığı görünümüne rağmen, razı olmanın dönüştürücü bir işleyişi vardır. Söz konusu dönüşüm, bir anlamda güçsüzlüğün dönüşümüdür. Karşı karşıya kalınan zorunluluğu özgürlüğe uyacak biçimde değiştirebilme, razı olma sayesinde gerçekleşir. Başka bir deyişle zorunluluğun “benim” kılınmasını sağlayan razı olma, karşındaki nesneyi dönüştüremese de benim nesneyle olan ilişkiyi dönüşüme uğratar ve nesneyi benim hem içime hem dışıma konumlandırır.

Ricoeur tarafından özgürlük ve doğa arasındaki ilişkiyi betimlemesi, dolayısıyla özgürlüğün neliğinin ortaya konulması bakımından oldukça kilit bir öneme sahip görünen bu kavram, söz konusu iki karşıt görünümlü durum arasında bir köprü işlevi görmektedir. Kişi bir yandan istenci ve çabası aracılığıyla değiştirme gücüne sahipken, bir yandan da dört bir taraftan kuşatıldığı bir doğanın içinde yer alır. Razı olma ise tam da bu noktada, yani özgürlüğün doğanın zorunluluğuyla kesişim noktasında yer alan bir eylem olarak karşımıza çıkar.

⁴⁹ P. Ricoeur, **Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary**, ing. çev. Erazim V. Kohák, Northwestern University Press, 1966, s. 341.

Ricoeur'e göre özgürlük ve doğa, bir arada olabilen, birbiriyle uzlaşabilen kavramlardır. Söz konusu iki kavramın birbirini değilleyen, bir arada düşünilemeyen kavramlar olarak tasarlanması ise, aslında pozitif bilimlerin nesnelleştirme eğiliminin genele yansması sonucunda ortaya çıkan bir duruma işaret eder. Zorunluluğu yalnızca nesneye ait, nesne dünyasında varolabilen bir kavram olarak ele almak, bir anlamda özgürlüğün de ortadan kalkması demektir. Ricoeur ise zorunluluğu nesnel alana ait olduğu kadar öznelliğe de içkin bir kavram olarak görür ve istençdışı öğelerle ifade ettiği bu alanın, aslında cogitonun deneyim alanının da merkezinde yer aldığını belirtir. Razi olmanın istençdışı öğeleri olan karakter, bilinçdışı ve yaşam, bizi belirleyen unsurlardır. Dolayısıyla zorunluluğa batmış olmakla beraber, özgürlüğün yeri yine zorunluluktur.

Ricoeur tarafından insanın istencine en yakın zorunluluk biçimi olarak görülen “karakter” üzerine yaygın görüşler, ona göre gerçeği yansıtmayan belirlemelerden oluşmaktadır.⁵⁰ Determinist bir anlayışla insanı nesneye dönüştüren bu bakış açısı, özgürlük ile doğanın kaçınılmaz sınırlamaları arasında kurulması gereken uzlaşım köprüsünü kurmakta yetersiz kalır.* Her şeyden önce insanın sürekli

⁵⁰P. Ricoeur, **Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary**, ing. çev. Erazim V. Kohák, Northwestern University Press, 1966, s. 355.

* Ricoeur'e göre yaygın anlayışın karakterin özgürlükle ilişkisini betimleyişinde bazı belirsizlik ve çelişkiler bulunmaktadır. Söz konusu anlayışa göre karakter insanın hem kendisini ötekilere gösterdiği bir biçim olarak hem de kişinin deneyimlediği kendi doğası olarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla bir yandan tamamlanmış ve sabit bir görünüme sahip olan karakter aynı zamanda kişinin eylemleriyle değişime sürekli açık olan bir biçim olarak düşünülür. Ricoeur popüler yaklaşımın bir başka eksikliğinin, karakterin bir bütünselliğe belirli özellikler atfederek anlaşılma çalışması olduğunu belirtir. Soyut ve evrensel karakter özelliklerinin kişiye eklenerek bir bütünlük kurulmaya çalışıldığı bu yaklaşım işinin yaşayan bir gerçeklik oluşunu yakalayamaz. Ricoeur'ün gördüğü bir başka eksiklik ise karakterin kişiye biriciklik sağlayan bir özelliği olduğu düşünülürken aynı zamanda belirlenen soyut özellikler çerçevesinde kişiyi kategorize etmesidir. Ricoeur'ün popüler yaklaşıma ilişkin vurguladığı bir başka ikilem ise tüm bu tanımlamalardan çıkan tablonun karakterin esnek mi yoksa katı bir belirlenime mi sahip olduğu sorusunun ortaya çıkışı üzerinedir. (P. Ricoeur, **ibid.**, s. 355-357.)

olarak yeniden biçimlenen bir varlık olduğu iddiası nedeniyle yazgıya yer bırakmayan bu anlayış, karakteri tamamen seçilmiş ve değiştirilebilir olarak tasarlar.

Ricoeur, öznel olanı nesnelleştirdiği için karakterin bilimsel olarak incelenmesine karşı çıkar.⁵¹ Ona göre karakter, bilimsel bir incelemenin konusu olmaktan ziyade, bizim kendimize aidiyetiyle deneyimlediğimiz bir şeydir. Bununla birlikte karakter tamamen bizim kontrolümüzde de değildir. Her ne kadar karakterin belirli yönleri değiştirilebilse de, bazı açılardan karakter kişiye meydan okur. Ricoeur tarafından bu anlamda “yazgı” olarak da görülen karakter, kişinin tüm eylemlerine eşlik eden ve kendisinden kaçılmayacak bir duruma işaret eder.⁵² Kişinin bütün varlığında karakterin izleri vardır. Karakterin yazgı olma anlamında değiştirilememesi ise, kişinin sahip olduğu tarihselliğini, kökenini ve buna benzer birçok öğeyi değiştiremeyeceği anlamına gelir. Bu anlamda kişi kendisinden ayrılamaz. Kısacası istencin razı olma aşamasındaki istençdışı öğelerden birisi olarak karakter, özgürlüğün de kendisi tarafından konumlandırıldığı bir unsurdur ve istencin karaktere razı olması gerekmektedir.⁵³

Ricoeur, karaktere ilişkin incelemesinin ardından istençdışı bedenselliğin ikinci örneği olarak “bilinçdışı”nı ele alır. Ricoeur açısından, örtük olanla özgürlük arasındaki ilişkiyi örnekleyen bilinçdışının ne olduğunun anlaşılabilmesi için, öncelikle bilincin Ricoeur tarafından nasıl betimlendiğine bakmak gerekir. Her

⁵¹ P. Ricoeur, **Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary**, ing. çev. Erazim V. Kohák, Northwestern University Press, 1966, s. 357.

⁵² P. Ricoeur, **ibid.**, s. 368.

⁵³ P. Ricoeur, **ibid.**, s.370.

şeyden önce Ricoeur, bilincin kendisine tamamen açık olduğu görüşünü reddeder.⁵⁴ Başka bir deyişle bilincin tam olarak ne olduğu, nereden gelip nereye gittiği bilinemez. Bununla birlikte bilinçdışı, bilincin içinde gizil ve muğlak bir varlığa sahiptir. Ricoeur'e göre; ihtiyaç, duygulanım ve alışkanlıklara ilişkin bir inceleme bilincin kendisine doğrudan açık olmadığını göstermeye yardımcı olabileceği gibi aynı zamanda bilinçdışının anlaşılmasını da sağlar.⁵⁵

Bilincin kendisine açık olmayışını gösterme yolunda ilk olarak ihtiyaçları ele alan Ricoeur, ihtiyaçların kişideki varlığının muğlak olduğunu belirtir. Düzenli bir hiyerarşi içinde bulunmayan ihtiyaçlardan hangisinin kişi için daha temel, hangisinin ikincil olduğu net bir biçimde tespit edilemez. Doğası itibariyle düzensiz ve anlaşılması güç olan ihtiyaçların varlığı kendisini net bir biçimde ortaya koymakla birlikte, bilinç bunları tanımlamakta ve anlamlarını yakalamakta zorlanmaktadır.

Duygulanımlar da tıpkı ihtiyaçlar gibi varlığı mutlak bir alana işaret eder. Bilincin duygulanımlarda sevilen, seilmeyen, hoş giden ya da üzüntü veren türden şeylerle karşılaştığını ifade eden Ricoeur, zihnin bu deneyimlerinin ise açık ve net olmadığını belirtir.⁵⁶

“Bizi problemimize en çok yaklaştıran şüphesiz alışkanlıktır. *Alışkanlık* aslında unutulma gücüdür. ‘Kazandıktan’ sonra, kökeni yok olur; ama bununla birlikte geçmiş, her ne kadar kendini gösterme anlamında ortadan kalkmış olsa da,

⁵⁴ P. Ricoeur, **Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary**, ing. çev. Erazim V. Kohák, Northwestern University Press, 1966, s. 376-377.

⁵⁵ P. Ricoeur, **ibid.**, s.378.

⁵⁶ P. Ricoeur, **ibid.**, s.379.

bir kapasitenin farkındalığı olarak muğlak biçimde varlığını sürdürmektedir.”⁵⁷ Ricoeur’ün yukarıda alıntılanan ifadelerinden de anlaşıldığı üzere alışkanlıklar, başlangıçta edinilirken bilince dayalı bir öğrenme edimiyle gerçekleşmekle birlikte, zaman içerisinde bedenin düşünmeden gerçekleştirdiği eylemlere dönüşür. Alışkanlığın bilinçdışı olmadığını belirten Ricoeur, onu, “düşünmeyen, özensiz ve kılıgısal cogitonun bir biçimi olarak” görür.⁵⁸ Alışkanlık gibi, ihtiyaç ve duygulanımlar da bilinçdışı değildir. Fakat bunlar, insan doğasının “saklı” bir boyutuna işaret etmektedirler.

“Demek ki ihtiyacın, duygulanımın ve alışkanlığın psikolojisi, bilincin kendine açık olduğu ve kendi üzerinde bütünsel bir egemenliği olduğu anlayışının yetersizliğini farklı biçimlerde göstermektedir. Bu durum aynı zamanda, kestirim ve abartı yoluyla, bundan böyle kendimin bilincine açık olmayan düşüncenin varlığı konusuna ilişkin de bir yaklaşım sağlar.”⁵⁹

Ricoeur bilinci ve bilinçdışını ele alırken, bilinci idealize eden Kartezyen cogito anlayışını da bilinçdışını yücelten psikanalizmi de eleştirir. Düşünen, algılayan ve yargıda bulunanın bilinçdışı değil; bilincin kendisi olduğunu belirten Ricoeur, bilincin daima “bir şeyin bilinci” olduğu görüşünü tekrarlayarak bilincin yönelimselliğinin altını çizer. Bilinçdışının düşündüğü iddiasının bilinç ve yönelimsellik bağıını kopardığını belirten Ricoeur, düşüncenin bilinçdışına atfedilmesini hatalı bulur.⁶⁰ Aynı şekilde Kartezyen yaklaşımın bilinci mutlak açıklıkta ele alışının da hatalı olduğunu dile getiren Ricoeur, ortaya koyduğu “saklı” ve farkında olunmayan öğelere ilişkin açıklamasıyla, kendi’ye dair dolaysız bir bilinç

⁵⁷ P. Ricoeur, **Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary**, ing. çev. Erazim V. Kohák, Northwestern University Press, 1966, s. 379.

⁵⁸ P. Ricoeur, **ibid.**, s. 380.

⁵⁹ P. Ricoeur, **ibid.**, s.380.

⁶⁰ P. Ricoeur, **ibid.**, s.373.

düşüncesini de eleştirir.⁶¹ Dolayısıyla Ricoeur’e göre bilincin içindeki istençdışı öğeleri ifade eden bilinçdışı, düşüncenin sınırsız “konusu” olarak bilinçte varken, bilinç ise kendisine ait düşüncelerin yalnızca “biçimini” yansıtan bir şekilde karşımıza çıkar. Bundan dolayı kendini sorgulama, kendine anlam verme ve biçimlendirme için sonsuz olanaklılık taşıyan şey, bilinçdışıdır.

Bedensel istençdışının Ricoeur tarafından belirlenen üçüncü ve son formu “yaşam”dır. Karakter üzerine incelemelerinde karakteri istence en yakın zorunluluk olarak betimleyen Ricoeur, yaşamın ise temel zorunluluk olduğunu ifade eder.⁶² Her türden istencin ve eylemin önkoşulu olan yaşam, aynı zamanda tüm değerlerin olanağının da koşuludur. Öncelikle yaşam, Ricoeur’e göre bilinmekten ziyade hissedilen bir şeydir.⁶³ Beden-kendime ilişkin sahip olduğum bilinç, bana yaşamın bölünmezliğini sunar. Bu noktada kişinin hissettiği ağrı deneyimini örnek veren Ricoeur, söz konusu herhangi bir ağrının her zaman kişinin bütünselliğinde deneyimlendiğini belirtir. Başka bir deyişle deneyimlenen her ağrı, bana bütünselliğimi hatırlatır. Bu nedenledir ki kişinin ayağı ağrıdığı anda dile getirdiği ifade “ayağımın ağrısı var” değil, “ayağım ağrıyor” olur.⁶⁴ Bu iki temel özelliğin, yani yaşamın hissedilen bir şey oluşu ve bölünemezliğin sonucu ise yaşama ilişkin zorunluluk durumunu ortaya koyar. Kısacası bölünemez olarak hissedilen şey, kendimin istenç dışı konumlanması, yani varoluşumdur.

⁶¹ P. Ricoeur, **Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary**, ing. çev. Erazim V. Kohák, Northwestern University Press, 1966, s. 376.

⁶² P. Ricoeur, **ibid.**, s. 409.

⁶³ P. Ricoeur, **ibid.**, s. 411.

⁶⁴ P. Ricoeur, **ibid.**, s. 412.

Ricoeur razı olmanın istençdışı öğeleri olarak adlandırdığı karakter, bilinçdışı ve yaşam ilişkisini şöyle özetler: “Sonlu tarzın (karakterin) ve sonsuz konunun (bilinçdışı) kavramlarını açıkça ifade ettiğimize göre şimdi, *olmazsa olmaz koşul* kavramına geçebiliriz. Şunu söylemeliyiz ki yaşam, genel olarak istencin ve bilincin olmazsa olmaz koşuludur.”⁶⁵ Ricoeur’e göre yaşam, istence ve bilince temel oluşturmakla birlikte, her zaman tanımlanmaktan kaçan çok anlamlı yapısını korumaktadır. Dolayısıyla Ricoeur’e göre, kişinin belirsizliğin bütününe ilişkin bu deneyiminin, ona hem bir doğa hem bir özgürlük oluşunu gösterdiğini ve kişinin istençdışını kendisinin kılabildiğini söylemek olanaklıdır.

Ricoeur, incelemesinin sonunda razı olmanın zorunluluğu reddetmek değil, onu kökeni umutta yer alan bir anlayışla aşmak anlamına geldiğini belirterek özgürlük hakkındaki düşüncelerini özetler. Zorunluluğun aşılmasında rol oynayan “umut”un neyi ifade ettiğini açıklayan Ricoeur, yaşamın tüm öğelerini bir arada evetleyen Nietzsche’nin “amor fati”sine benzettiği umut için şunları söyler: “Her ne kadar umut razı olmanın ruhuysa da; ona biçim veren şey, razı olmadır. Umut bir yanılsama değildir.”⁶⁶ Umudun razı olmayla ilişkisi bağlamında ortaya konan özgürlük ise, tanrısal özgürlük gibi aşkınsal ve yaratıcı olmayan, gerekçeli bir özgürlüktür. Aynı zamanda bedenleşmiş bir özgürlük olan insan özgürlüğü, belirli sınırlara da sahiptir.

⁶⁵ P. Ricoeur, **Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary**, ing. çev. Erazim V. Kohák, Northwestern University Press, 1966, s. 421.

⁶⁶ P. Ricoeur, **ibid.**, 480.

1. 2 KENDİ'NİN HERMENEUTİĞİ

Ricoeur'ün kendiliğin anlaşılması doğrultusunda istencin fenomenolojik çözümlemesini gerçekleştirirken üzerinde ısrarla durduğu nokta, istençli ve istençdışı yapının birbirinden kopuk olmadığı, tam tersine söz konusu yapıların kökensel bir ilişkisi olduğudur. Kendilik, eyleyen olmakla ilgisi bağlamında eylemden kopuk düşünülemeyeceği gibi, eylem de yapabilirliklerle ilgisinde kendini gösterir. Bu anlamda istençli olan ve istençdışı olan arasında konumlanan yapabilirlikler, eyleyenin eşzamanlı olarak etkin ve edilgin oluşunu ortaya koyar. Dolayısıyla Ricoeur'ün istençli ve istençdışı üzerine incelemeleri ile ortaya çıkan tablo, dış dünyanın gerçekliğini bilince getirerek Kartezyen felsefe tarafından görmezden gelinen cogitonun bütünsel deneyimini ortaya koymayı amaçlamaktadır.⁶⁷

Bilindiği üzere Kartezyen anlayışta cogito, saf zihinsel bir edim olarak kendisini bedenden ayrı varsayar ve konumlandırır. Düşünme etkinliğinin bedenden bağımsız bir etkinlik olarak görüldüğü bu anlayışı eleştiren Ricoeur, söz konusu eleştirisinin temellerini ilk olarak istençdışının istence etkilerini göstererek atar. Zira istencin istençdışı ile arasında bulunan göz ardı edilemeyecek bağ, kişisel bedenin cogitoya dâhil edilmesini gerekli kılmaktadır. Kartezyen yaklaşımdaki zihin ve beden anlayışı ise zihni öznel bir biçimde konumlandırırken, bedeni zihinden kopuk bir nesne olarak ele alır ve nesnel bir varoluşa sahip görür. Bu bağlamda Ricoeur'ün “Ego, bütün bilinci kaplama iddiasından ve kendisini varsayma arzusundan vazgeçmeli ki, kendi'nin sürekli kendine döndüğü kısır döngüyü kıran besleyici ve

⁶⁷ P. Ricoeur, **Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary**, ing. çev. Erazim V. Kohák, Northwestern University Press, 1966, s. 8.

canlandırıcı doğallığı elde edebilsin”⁶⁸ sözleriyle ifade ettiği kendinin sürekli kendine dönüş döngüsünün kırılması, “nesnellikten” “varoluşa” geçiş anlamına gelir. Başka bir deyişle, Ricoeur’ün bedenden bağımsız bir bilinç düşüncesini reddedişi, Kartezyen anlayışta “öznel” ve “nesnel” olarak konumlanan iki ayrı varlığın tek bir varoluşa birleştirilmesi anlamına gelmektedir. Bu nokta ise Gabriel Marcel’in Ricoeur’ün düşünceleri ve çalışmaları üzerindeki etkisinin görüldüğü noktadır. Ricoeur, Marcel üzerine gerçekleştirdiği incelemelerin *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*’daki çalışmalarının temelinde yer aldığını belirterek, beden-bilinç ilişkisini Marcel’in “sorun” ve “gizem” ayrımından hareketle açıklar. Ricoeur, sorunun çözülecek bir şeye işaret ederken, gizemin herhangi bir yanıt ya da çözümleme gerektirmediğini ve önceden belirlenmiş, verili bir bedene sahip oluşun bir sorun değil, bir gizem olduğunu düşünen Marcel’in bu görüşünü paylaşır. “Bir gizem olarak kendi bedenselliğime etkin biçimde katılmaktayım”⁶⁹ diyen Ricoeur’e göre bu gizem, cogitonun öncelikli olarak kendisini varsayabilmesinin koşuludur. Benin kendini varsayma edimi cogitodur, fakat bunu gerçekleştirebilmek için gerekli olan, yani cogitoyu olanaklı kılan koşul bedendir.⁷⁰

Ricoeur’e göre kendilik sorgulamasının ilk aşaması olarak ele alınabilecek istencin fenomenolojisini ortaya koyan *Freedom and Nature: The Voluntary and The Involuntary* adlı çalışmanın amacı, işte bu gizemin; başka bir deyişle bilincin bedeniyle ve içinde bulunduğu dünyayla arasındaki uyumun, ve Kartezyen bilinç ile nesnellik arasında bir uzlaşım olarak görülebilecek gizemin anlaşılmasıdır.

⁶⁸ P. Ricoeur, **Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary**, ing. çev. Erazim V. Kohák, Northwestern University Press, 1966, s. 14.

⁶⁹ P. Ricoeur, **ibid.**, s.14.

⁷⁰ K. Simms, **Paul Ricoeur**, Routledge, 2003, s. 14.

Bu doğrultuda, öncelikle kendisinden şüphe edilemeyen ve bilinebilecek her şeye nihai bir temel olarak görülen “cogitocu” yaklaşımı ele alan Ricoeur, ardından cogitoyu bir yanılsama olarak gören “anti-cogitocu” düşünciyi ele alır. Söz konusu iki kutbu Descartes ve Nietzsche üzerinden tartışan Ricoeur, kendi’nin hermeneutiğini ise bu iki yaklaşıma eşit mesafede konumlanan bir bakış açısı olarak ifade eder.⁷¹ Amacı, “kendi”nin hermeneutiğini oluşturarak cogito ve anti-cogito arasındaki uçuruma bir köprü oluşturmak olan⁷² Ricoeur’ün sözünü ettiği uçurumun anlaşılması ise, bu iki temel yaklaşımın incelenmesini gerektirmektedir.

⁷¹ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s. 4

⁷² C. E. Reagan, **The Self As An Other**, Philosophy Today, 37:1, 1993, s.4.

1. 2. 1 COGİTONUN KONUMLANDIRILIŞI VE / YA DA COGİTO KRİZİ

“ÖZNE FELSEFESİNİN yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olduğu söyleniyor. Diyelim ki öyle, ama bu felsefeye zaten her zaman meydan okunmuştur. Özne felsefesi hiçbir zaman var olmamıştır; daha ziyade, bu meydan okumanın dayattığı yeniden tanımlamadan doğan bir dizi reflektif biçim söz konusudur...Descartes’in *cogitosu*, reflektif geleneği oluşturan *cogitolar* zincirinin tepe noktalarından –en yükseği olsa bile- yalnızca birisidir. Bu zincirde, bu gelenekte her *cogito* ifadesi, bir öncekini yeniden yorumlar. Dolayısıyla Sokratik bir *cogitodan*(...), Augustineci bir *cogitodan*(...), Kartezyen bir *cogitodan*(...) ve tabi ki Kantçı bir *cogitodan*(...) söz edilebilir.”⁷³

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, Ricoeur’ü “kendi’nin hermeneutiği”ne götüren yol, onun özne felsefelerine bakış açısıyla ilgilidir. Tüm “özne felsefesi” örneklerini “cogito felsefesi” olarak gören Ricoeur, ben’in –ister empirik, ister aşkınsal olsun- hep birinci tekil kişiye bağlı olarak oluşturulduğunu belirtir.⁷⁴ Özne daima “ben”dir ve özne felsefeleri “düşünüyorum”(ego cogito) üzerine kurulur. Ben’in ne derece güvenilir olduğu üzerine yoğunlaşan cogito tartışmalarından eşit mesafede uzak olan kendiye hermeneutik bakışı anlayabilmek ise, söz konusu tartışmada cogitonun iki uç nokta arasındaki salınımının betimlenişiyle ortaya çıkacaktır.

Ricoeur’e göre, diğer tüm bilginin kendisi üzerine dayanacağı sağlam bir temel, bir ilk bilgi elde etme arzusuyla oluşturulan cogito, Descartes ile başlayıp Kant’a uzanan, Kant’tan Fichte’ye ve son olarak da Husserl’e kadar varan bir felsefi geleneği ifade etmektedir. Ricoeur, söz konusu temeli incelemek için düşüncenin ilk

⁷³ P. Ricoeur, “The Question of Subject: The Challenge of Semiology”, **The Conflict of Interpretations Essays in Hermeneutics**, (ed.) Don Ihde, Northwestern University Press, Evanston, 1974, s. 236.

⁷⁴ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s.4 .

konumlandırıcısı olan Descartes'ı ele almayı uygun bulduğunu, zira cogitonun ortaya konuşunun cogito krizinin ta kendisini ifade ettiğini belirtir.⁷⁵ Ricoeur'ün Descartes'ın cogitosunu neden ve nasıl eleştirdiğine geçmeden önce ise, cogitonun Descartes'ta nasıl ele alındığını ve ilk hakikat olma statüsünü nasıl elde ettiğini hatırlamak yerinde olacaktır.

Her ne kadar felsefeye özneyi yerleştiren isim Descartes olsa da, kendiliğe felsefi bir rol veren ilk isim o değildir. Descartes birçok bakımdan – refleksif düşünce, cogitonun önemi, kökeni dışsal bir varlıkta değil; 'içeride', kişinin kendi düşüncelerinde olan Tanrı kanıtlamasının merkeziliği gibi- Augustine'in düşünce örüntüsünü felsefesinde sergiler. Fakat Augustine'den aldığı içsellığe yepyeni bir yön veren Descartes, çığır açıcı unvanını –modern öznelliğin kurucusu unvanını- üç temel özelliği felsefesinin merkezine yerleştirmekle elde etmiştir. Bunlardan ilki; doğruluğu ispatlanana kadar her türlü inanç ve düşünceyi yanlış sayan metodik şüphesi, ikincisi zihni bağımsız ve özel bir alan olarak ele alması ve üçüncüsü de deneyim ve bilgiyi ilk kez birinci tekil kişi perspektifinden ele alarak nesnelliği, elde edilen bu öznel bilgi üzerine temellendirmek istemesidir.⁷⁶ Descartes'ın getirdiği yenilik; öznelliği felsefenin merkezine konumlandırırken birinci tekil kişinin perspektifiyle oluşturduğu "ben" in öz-bilincinin doğruluk ve kesinlik iddiasını içerdiği kadar, ahlakın kaynağını "içeriye" konumlandırmış oluşunu da ifade

⁷⁵ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s.5.

⁷⁶ R. C. Solomon, **Continental Philosophy since 1750: The Rise and Fall of The Self**, Oxford University Press, 1988, s. 5–6.

etmektedir.^{77*}

Descartes, öncelikle tüm doğru bilginin kendisine referansla belirlenebileceği ve kendisinden hiçbir biçimde şüphe edilemeyecek bir temel ilke bulma amacıyla, metodik şüpheyi geliştirir. *Metot Üzerine Konuşma* adlı çalışmasında, söz konusu şüphenin sonucunda bilincin öznesine, başka bir deyişle maddesel olmayan, düşünen töze ulaşan Descartes, yapıtın dördüncü bölümündeki ünlü “düşünüyorum, öyleyse varım” ifadesiyle, bu öznelilik anlayışının ana hatlarını ortaya koyar.⁷⁸

Meditasyonlar’da ise, matematik ve geometri dâhil olmak üzere bilime, geleneğe ve her tür felsefeye ilişkin değer ve yargıyı askıya alan Descartes, kendisinden şüphe edilemeyecek “ben”e ulaşmasını sağlayacak bu süreçte bir dizi şüphe argümanı ve yanıt geliştirir. Oluşturduğu abartılı şüphe argümanlarının ardından ulaştığı sonuç; algıladığı ya da inandığı her şeyden şüphe etse bile şüphe edemeyeceği bir kesinliğin var olduğudur. Bu kesinlik, şüphe ediyor oluşudur. Şüphe ise bir düşünme biçimi olarak, gerçekleştirildiği her anda düşünmenin garantörü olur:

“...beni dilediği denli aldatırsa bile, gene de bir şey olduğumu düşündüğüm sürece, hiçbir zaman yok olmamı sağlayamaz. Böylece bu konu üzerine iyice düşündükten ve her şeyi dikkatle yokladıktan sonra, Varım, Ego sum, ego existo önermesinin onu

⁷⁷ C. Taylor, **Sources of The Self**, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1989, s. 143

* Descartes’a ilişkin Charles Taylor’a ait bu yoruma göre, Descartes’ten önceki filozoflar –antikçağ filozofları ve Descartes’in, düşüncelerinden büyük ölçüde yararlandığı Augustine- ahlakın kaynağını kişinin *dışında* konumlandırmışlardır. Platon düşüncesinde İdea öğretisiyle birlikte açıkça görülen bu durum, Augustine’de de devam etmektedir. Augustine’in evrende şeylerin nasıl bir düzene sahip oldukları konusunda Platoncu öğretiyi benimsediğini belirten Taylor, Descartes ile birlikte oluşan bu değişimi Descartes’in mekanik ve Galileocu evren anlayışı ile birlikte açıklar.(C. Taylor, **Sources of The Self**, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1989, s. 143–144)

⁷⁸ R. Descartes, **Metot Üzerine Konuşma**, çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, 1994, s. 33.

bildirdiğim ya da anlığında kavradığım her zaman zorunlu olarak doğru olduğu vargısını çıkarmalıyız.”⁷⁹

Descartes ikinci Meditasyon’da cogitoyu iki farklı bakış açısıyla tanımlar.⁸⁰ Bunlardan birinde cogito “beden dışı” olarak negatif bir tanımlanışla ele alınırken, diğerinde ise cogitonun “düşünen bir şey” oluşuna yönelik pozitif bir belirleme söz konusudur. Cogitonun “beden dışı” bir töz olarak tanımlanışı, şüphe argümanının sonucunda ortaya çıkar. Her şeyden şüphe edebilen “ben”in, yalnızca şüphe ediyor oluşundan ve dolayısıyla düşünüyor oluşundan şüphe etmiyor olmasıyla, Descartes, kesinlik ve doğruluğu bedene bağlı olmayan bir özelliğe atfeder.* Bunun ardından ise bedensel olmayan kesinliğin ait olduğu alanın neliğine ilişkin sorgulamasını sürdüren Descartes, “Ama öyleyse neyim? Düşünen bir şey. Bu nedir? Kuşku duyan, anlayan, doğrulayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, imgeleyen ve duyumsayan bir şey.” ifadeleriyle cogitonun doğasına ilişkin belirlemesini dile getirir.

Ricoeur de, Descartes üzerine çalışan pek çok düşünür gibi, Descartes’ın cogitosuyla birlikte ben’in ilk kez temele alınışının, başka bir deyişle tüm felsefi söylemin olanağının nihai koşulu oluşunun, onu modern öznenin kurucusu yaptığı düşüncesindedir.⁸¹ Descartes’ın cogitosu üzerine incelemelerinde ağırlıklı olarak ilk üç meditasyon üzerinden hareket eden Ricoeur’ün cogito ile ilgili altını çizdiği iki önemli nokta bulunmaktadır. Bunlardan biri, Descartes’ın ilk doğruluk olarak

⁷⁹ R. Descartes, “İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar”, **Söylem, Kurallar, Meditasyonlar**, çev. Aziz Yardımlı, İdea, 1996, s. 147.

⁸⁰ K. Atkins, **Self and Subjectivity**, Blackwell Publishing, 2006, s.8.

* Descartes’in şüphe etme etkinliğinden şüphe edenin varlığına ulaştığı bu metot, cogitonun söz konusu etkinliğinin döngüsel bir işleyiş olduğu ve aslında içinde hiçbir ilerleme ya da keşif olmadığı eleştirisi ile karşı karşıya kalır. Bu eleştiriye göre Descartes’in cogitonun kesinliği ve varlığı sonucuna ulaşması, şüpheyi bir metot olarak kullanmasıyla elde ettiği bir sonuç değil, daha en başta şüpheyi benimsemesinin getirdiği zorunlu bir sonuçtur. (A. Berleant, **On The Circularity of The Cogito**, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 26, No 3, 1966, s.433.)

⁸¹ P. Ricoeur, **The Crisis of Cogito**, *Synthese*, Vol. 106, No. 1, 1966, s. 57.

cogitoyu konumlandırışıyla, yani *cogito ergo sum* ile felsefeye giren süreksizlik; diğeri ise, bütün umutların kendisine bağlandığı cogitonun kendisinden bekleneni yerine getirememesidir. “Cogitonun krizi” ifadesini de bu bağlamda kullanan Ricoeur’e göre “Descartes’ın Meditasyonlar’ı(...) felsefe yapmaya *başlamak* için kendiye ait kesinliğin ilk gerçeklik olarak konumlanması gerektiğini belirtirken, aynı zamanda felsefe yapmaya *devam etmek* için bu dominant konumlanışın bir anlamda yıkılması gerektiğini gösteren tuhaf bir özelliğe sahiptir.”⁸²

Ricoeur’e göre Descartes’ta kesin ve şüphe edilemeyecek bir bilgiye ulaşmak için her şeyden şüphe edilirken, şüphenin öznesi, dışarıda bırakılan tüm fiziksellikle birlikte kendi temeli olan bedeninden de koparılır. Kişi, şüpheyile birlikte bedenine ait tüm referansları ortadan kaldırır. Fakat buna rağmen hala şüpheyi gerçekleştiren birisi söz konusudur. Ricoeur’e göre burada şüphe eden ve cogito içinde refleksiyonda bulunan “ben”, tıpkı şüphenin kendisi gibi metafiziksel ve hiperboliktir. Başka bir deyişle Ricoeur’e göre bu ben aslında “hiç kimsedir.”^{83*}

Şüphenin köktenleşmesi ile gelişen bu süreçte bedenini bir kenara bırakan “ben”, temel dayanağını olduğu kadar, hem öz gönderim için gerekli koşulları hem de tanımlama referansını kaybeder.⁸⁴ Dolayısıyla ne kendisine bir şey atfedebilir ne de başkalarının kendisine bir şey atfedebileceği bir konumdur. Bir anlamda boşlukta yüzen bir şeye dönüşen “ben”, şüphe etmek konusundaki ısrarı tarafından

⁸² P. Ricoeur, **The Crisis of Cogito**, Synthèse, Vol. 106, No. 1, 1966, s. 57.

⁸³ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s. 6.

* Bu durumdan dolayı şüphede yer alan “kim” ortada bir ötekinin olmayışını önemsemez. Çünkü temelini kaybetmiş olmakla zaten diyalogun gerektirdiği koşulları da kaybeder. Hatta Ricoeur’e göre buradaki durum bir monolog olarak bile adlandırılmaz, zira monolog, diyalogun bozulmasıyla ortaya çıkan bir durumun ifadesidir.

⁸⁴ P. Ricoeur, **The Crisis of Cogito**, Synthèse, Vol. 106, No. 1, 1966, s. 59.

yönlendirilerek kesinlik ve doğruluk elde etmekten başka bir amacı göz önünde bulundurmaz. Descartes'ın ikinci Meditasyon'da şüpheden cogitonun kesinliğine geçişte elde ettiği ilk önerme, aslında varoluşsal bir önerme olan “varım” önermesidir. Ve Ricoeur'e göre burada söz konusu olan “olmak” fiili, bir koşaç olmaktan ziyade bir mutlaklık bildirmesi bakımından önem taşır.*

Ricoeur'e göre “kim” sorusunun ilk ele alınışı olan “şüphe eden kim?” den sonra, “ben”in varlığına ilişkin elde edilen kesinlikle birlikte devreye iki soru daha girer. Bunlar; “ kim düşünüyor?” ve “kim var?” sorularıdır.⁸⁵ Descartes, elde ettiği kesinliği ayrıntılandırmak için, sorgulamasını “ben neyim?” boyutuna kaydırarak, bu soruya verdiği yanıtla cogitonun daha ayrıntılı bir resmini ortaya koyar: “ (...) yalnızca düşünen bir şeyim, e.d. bir anlık ya da bir ruh, bir anlak ya da bir us - anlamlarını daha önce bilmediğim sözcükler.”⁸⁶ Ricoeur, Descartes'ın ortaya koyduğu “ne?” sorusuna verilen “düşünen bir şey” yanıtıyla birlikte incelemenin yüklemisel bir boyut kazandığını belirterek, sorgulamanın “benin kendisine dair bilgiye” ya da “gerçek doğasına” ilişkin bir sorgulamaya dönüştüğünü belirtir.⁸⁷

* Descartes'in II. Meditasyon'da hiperbolik şüpheden yola çıkarak elde ettiği “varım” önermesi, Metot Üzerine Konuşma'daki “cogito ergo sum” u aslında örtük olarak içermektedir. Aslında “şüphe ediyorum öyleyse varım” biçiminde oluşturulan bu kesinlik, öncelikle şüphenin bir düşünme edimi olduğunu ve “ben”e doğrudan bağlı olduğunu varsaymakla şu örtük yargıyı da içerir: “Şüphe etmek için var olmak gerekir.”

⁸⁵ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s. 6-7.

⁸⁶ R. Descartes, “İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar”, **Söylem, Kurallar, Meditasyonlar**, çev. Aziz Yardımlı, İdea, 1996, s. 148.

⁸⁷ P. Ricoeur, **ibid.**, s.7.

Descartes, “düşünen bir şey”in ne anlama geldiğini “kuşku duyan, anlayan, doğrulayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, imgeleyen ve duyumsayan bir şey”⁸⁸ biçiminde tanımlamakla, Ricoeur’e göre “öznenin kimliği” sorusunu ortaya koyar. Fakat Descartes’ın saydığı tüm bu özelliklerde ifade bulan özne, somut bir kişinin anlatsal kimliğinden tamamen farklı bir anlamda ortaya konmuştur. Descartes’ın “ben”i, tarihsellikten kopuk olarak zamanda yalnızca bir “an”da konumlandığı için; burada söz konusu olan, zaman içindeki süreklilikten de değişimden de kaçan “aynı”nın kimliğidir. Cogitonun zamandan bağımsız olarak konumlandırılışı, elbette kendiliği zamansal bir varlık olarak gören Ricoeur tarafından eleştirilir. “Varım” önermesinin kesinliğinin yalnızca refleksiyonun gerçekleştirildiği anda söz konusu oluşu, Descartes’ın cogitosunu anlık bir doğruluk ve kesinlik durumuna indirger. Öyle ki kişi, kendi düşünme deneyiminin kesinliğini, refleksiyonun olmadığı başka bir anda ifade dahi edemez.⁸⁹

Sonuç olarak; varlığının ispatına, ne olduğuna dair özellikleri ekleyen Descartes, kendinin aynılığını cogitonun apaçıklığına bağlamaktadır. Bu bağlamda Descartes’ın öznesi, Ricoeur’ün sözünü ettiği eyleyen kişiden ya da anlatının karakterinden tamamen farklıdır. Bilinci bedenden yalıtık bir işleyiş olarak görmediğini daha önceki bölümlerde ifade ettiğimiz Ricoeur, bu nedenle Descartes’ın yönelimsiz, kendi bedeninden ve dünyadan kopuk, her şeyden önemlisi de eylemi bir kenara bırakan cogitosunu eleştirmektedir.

⁸⁸ R. Descartes, “İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar”, **Söylem, Kurallar, Meditasyonlar**, çev. Aziz Yardımlı, İdea, 1996, s. 149.

⁸⁹ G. Lloyd, **Being in Time**, Routledge, 1993, s. 46.

Ricoeur'ün Descartes'ın cogitosuna ilişkin eleştirisi, “cogito krizi” olarak da adlandırdığı ve cogitonun kesinliği üzerine gerçekleştirilen nedenler sıralaması ile devam eder. Fransız felsefeci Martial Gueroult'nun Descartes üzerine gerçekleştirdiği incelemelerin inkâr edilemez bir gerçeği yansıttığını ifade eden Ricoeur, Gueroult'nun cogito ile birlikte geliştirilen uslamlamalardaki çelişkilere ilişkin tespitlerini ele alır.

Descartes üzerine buraya kadar ele aldıklarımızdan da görüldüğü üzere, Descartes'ın felsefesindeki ilk problemi ve ilk yanıtı epistemolojiktir. Cogitonun kesinliğini elde ederek oluşturduğu öznen hareketle ontolojik alana geçmek isteyen Descartes'ın bu çabası, kurduğu cogitonun, kendi içine sıkışıp kalan bir solipsizme dönüşmemesi isteğiyle ilgilidir. Bu noktada bir kurtarıcı gibi devreye sokulan Tanrı ile, zihnin dışındaki dünyaya geçmek isteyen Descartes'ın sistemindeki zayıf noktalar, tam da bu geçişle birlikte ortaya çıkmaktadır. Üçüncü Meditasyon'daki Tanrı kanıtlaması ile sağlanmak istenen bu geçiş ise, ilk hakikat olarak konumlandırılan cogitoyu yerinden eder. Descartes'ın sıralaması; “ben”den “Tanrıya”, Tanrıdan “matematiksel özlere”, buradan “duyumlanan alana” ve son olarak “bedene” geçmesi planlanan bir uslamlamadan oluşur. Oysa Tanrı kanıtlamasıyla birlikte ortaya çıkan durum, bu sıralamayı bozarak Tanrıyı zincirin ilk halkasına yerleştirir. Zira Descartes'ta, her şeyin yaratıcısı ve ilk mutlak hakikat olarak ortaya çıkan Tanrı, cogitonun ilkselliğini ilkesel olarak bozan bir doğaya, “şeylerin hakikatine” sahiptir.

Tanrı kanıtlamasıyla birlikte ortaya çıkan durumun cogito açısından ne gibi sonuçları olduğunu ele alan Ricoeur'ün yaptığı tespit, elde edilen yeni kesinliğin – Tanrının varlığının- cogitoyu ve benin kendisine ait fikrini derinden dönüşüme uğrattığı yönündedir.⁹⁰ Descartes cogitonun, Tanrının varlığını tanımakla kendisini ontolojik sıralamada ikinci sıraya konumlandırışını üçüncü Meditasyon'da açıkça ifade eder: “ (...) sonsuz tözde sonlu tözde olduğundan daha çok olgusalılık olduğunu ve dolayısıyla sonsuzun kavramının belli bir yolda sonluya, eş deyişle Tanrının benim kendime önsel olduğunu algılarım.”⁹¹ Tanrının ben'in *ratio esendi**'si olması onu aynı zamanda ben'in *ratio cognoscendi***'sine dönüştürür. Ricoeur, söz konusu durum bağlamında cogitonun halini şöyle özetler: “Cogitonun “ben”i, şüphe yokuşuyla savaşında kesinlik kayasını bir an'dan sonrakine doğru itmeye mahkûm olan Sisyphus'tur.”⁹²

Descartes'ın yukarıda ifade edilen nedenler sıralaması, Tanrıyla birlikte çizgisel özelliğini yitirmiş ve döngüsel bir biçim almıştır. Başka bir deyişle cogitodan yola çıkarak ulaşılan Tanrı, varlığıyla şüpheyi elimine ederek başlangıç noktası olan cogitonun varlığını varsayan bir koşula dönüşmüştür.⁹³ Bundan dolayıdır ki Ricoeur'e göre cogito, varlığıyla birlikte bir “krizi” de beraberinde getirir.

⁹⁰ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s. 9.

⁹¹ R. Descartes, “İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar”, **Söylem, Kurallar, Meditasyonlar**, çev. Aziz Yardımlı, İdea, 1996, s. 163.

* varlık nedeni

** bilgi nedeni

⁹² P. Ricoeur, **ibid.**, s. 9.

⁹³ O. Mongin, **Paul Ricoeur**, Éditions du Seuil, 1998, s. 165.

1. 2. 2 ANTİ COGİTO: COGİTONUN PARÇALANIŞI

“Bir zamanlar, sayısız güneş dizgeleriyle akarak uzayıp giden evrenin kıyıda-köşede kalmış bir yerlerinde, bir gökcismi varmış; bunun üstünde yaşayan bazı kurnaz hayvanlar da, bilme yetisini bulup kurmuşlar. Bu, “Dünya-Tarihi”nin en gözüpek ve en yalancı dakikası olmuş: ama işte, yalnızca bir dakika sürmüş. Doğanın birkaç soluk alıp veriş sonras, gökcismi donup kalmış; o kurnaz hayvanlar da ölüp gitmişler.-Birisi, böylesi bir fabl kurabilir; ama, gene de, insan zihninin doğa içinde ne denli zavallı, ne denli gölgemsi ve uçup geçici, ne denli ereksiz ve gelişigüzel bir yer tuttuğunu, yeterince serimleyememiş olabilirdi.”⁹⁴

Yukarıda dile getirilen sözlerinden de anlaşıldığı üzere, insanın kesin bilgi iddiasına sahip oluşu, Nietzsche tarafından sert bir dille eleştirilmiştir. Ricoeur’e göre Nietzsche’nin Kartezyen cogitonun konumlanışına ve kesinlik iddiasına yönelik bu eleştirisi, aslında dolaylı bir eleştiridir ve felsefenin temel bir disiplin olarak konumlandırılması karşısında ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla söz konusu eleştiri, felsefenin de kendisini ortaya koyduğu dil üzerinden biçimlenmektedir.⁹⁵ Ricoeur bu noktada Nietzsche’nin dil üzerinden gerçekleştirdiği eleştirinin, refleksiyonun dolaylımsızlığı adına unutulmuş, bastırılmış ve hatta inkâr edilmiş söylemi tekrar gün yüzüne çıkardığını belirtir. Ricoeur her ne kadar Nietzsche’nin yerle bir ettiği parçalanmış cogitoya, tıpkı Descartes’ın hakikat olarak gördüğü cogitoya olduğu kadar uzak olduğunu belirtse de, Nietzsche’nin dilin ve söylemin önemine dikkat çekmesi Ricoeur açısından oldukça önemlidir.

Nietzsche’nin doğal görmediği ve baştan aşağı metaforik olarak tanımladığı dilin ne olduğu hakkındaki ifadeleri, her şeyden önce onun “hakikat”e ilişkin görüşleriyle ilgilidir. Nietzsche’ye göre bütün hikâye, var olma mücadelesinde

⁹⁴ F. Nietzsche, *Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine*, çev. Oruç Aruoba, Cogito, Sayı 16, 1998, s. 55.

⁹⁵ P. Ricoeur, *Oneself As Another*, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s. 11.

zayıflığı nedeniyle başarısız olanların ayakta kalabilmesinin yolu olduğu kadar, topluluk -daha doğrusu sürü- halinde olma isteğinden de kaynaklanan barışçıl bir anlayışla başlamıştır. Bu anlayışmayı takip eden süreç, Nietzsche'ye göre hakikat arzusuyla birlikte gelen “hakikatleri saptama” işidir.⁹⁶ Dilin devreye girdiği bu noktada ise artık “doğrular” ve “yanlışlar” belirlenirken uzlaşım unutulmuş ve hakikat doğallaştırılır ve hakikat adını alır.

“Hakikat”ın temsilcileri olan kavramları sözcüklerden hareketle açıklayan Nietzsche'ye göre sözcük, bir sinir uyarısına ait ifadelerden oluşmaktadır.⁹⁷ Şeylerin kendilerini ifade ettiği öne sürülen sözcüklerin aslında birer metafordan başka bir şey olmadığını belirten Nietzsche, sözcüklerin kavram haline gelişlerini ise birbirinden farklı tekillerin aynılaştırılması yoluyla oluşturulduğu biçiminde açıklar.⁹⁸ Dünyaya ilişkin algının sembolik bir yapı olan dil tarafından dolayımlanan bir algı olması, elde edilen hakikatlerin de metaforik olmasına neden olur. Dolayısıyla Nietzsche'ye göre, oluşturulan kavramlar gerçekliği çarpıttıkları için, onun sahici bilgisini veremez.

Peki, Nietzsche'nin bütün bu söylediklerinin cogito ile bağlantısı nasıl kurulabilir? Öncelikle belirtmeliyiz ki Nietzsche'nin Descartes'ın cogitosuna yönelik eleştirisi genel olarak “(...)Hint-Avrupa dillerindeki keskin özne-nesne ayrımının Batı felsefesi üzerinde yarattığı etki”⁹⁹ den yola çıkılarak anlaşılabilir. Söz konusu bu

⁹⁶ F. Nietzsche, “On Truth and Falsity in Their Ultramoral Sense”, **The Complete Works of Friedrich Nietzsche**, ing. çev. Maximilian A. Mügge, (ed.) Dr Oscar Levy, The Macmillan Company, 1911, s. 176.

⁹⁷ F. Nietzsche, *ibid.*, s. 177.

⁹⁸ F. Nietzsche, *ibid.*, s. 179.

⁹⁹ A. McGill, **Aşırılığın Peygamberleri**, çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s. 153.

etkinin Descartes üzerindeki yansıması ise Nietzsche tarafından şöyle ifade edilmiştir:

“ ‘Düşünme var: dolayısıyla düşünen bir şey var’: Descartes’in tüm akıl yürütmesinin sonucu budur. Fakat bu söz kavramına dair inancımızın ‘apriori doğru’ varsayılması anlamına gelir. Nerede bir düşünce varsa, orada bir ‘düşünen’ olması gerektiği, sadece, her eyleme bir eyleyen ekleyen dilbilgisi alışkanlığımızın bir ifadesidir. Kısacası burada söz konusu olan bir gerçekliğin doğrulanmasından ziyade, mantıksal-metafiziksel bir varsayımdır. Descartes’in ilerleyişine göre gelinen nokta mutlak bir kesinlikten ziyade yalnızca oldukça güçlü bir inançtır.”¹⁰⁰

Descartes’ın sarsılmaz ve diğer tüm bilgilerin üzerine kurulabileceği temel olarak gördüğü cogitoyu yalnızca “güçlü bir inanç” olarak gören Nietzsche, cogitonun aslında şüphe karşısında hiçbir istisnai durumunun olmadığını belirtir. Ricoeur Nietzsche’nin bu ifadelerinden yola çıkarak onun anti-cogitocu tarzının cogitoyu tersine çevirmek anlamına gelmediğini, cogitonun mutlak olarak yanıtlayabildiği iddia edilen soruyu bozucu bir etki yaptığının altını çizer.¹⁰¹ Bu anlamda Descartes’ın şüphesini daha da ileri bir boyuta taşıyan Nietzsche’ye göre, cogito dâhil olmak üzere hiçbir hakikat şüpheyeye karşı koyamaz. Nasıl tanımlanırsa tanımlansın hiçbir “kendi” gerçekliğe ya da doğruluğa ilişkin bir bağlantı kurabilme olanağına sahip değildir. Kendi’nin varoluşuna ilişkin göstereceği tüm çaba ve arzu, bu nedenle bir yanılsamadan ibarettir. Bundan dolayıdır ki, Ricoeur cogitonun serüvenini ele alırken Freud ile birlikte “yaralanmış” gördüğü cogitoyu Nietzsche’de “parçalanmış” olarak adlandırmaktadır.¹⁰²

¹⁰⁰ F. Nietzsche, **Will To Power**, ing. çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale, (ed.) Walter Kaufmann, Vintage Books Edition, 1968, s. 268.

¹⁰¹ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s. 14.

¹⁰² D. Pellauer, “At The Limit of Practical Wisdom”, **Ricoeur as Another: The Ethics of Subjectivity**, (ed) Richard A. Cohen, James L. Marsh, SUNY Press, 2002, s. 188.

1. 2. 3 KENDİ'YE HERMENEUTİK YAKLAŞIMIN ŞİFRESİ: TANIKLIK

Kendiliğin ne anlama geldiği sorununu temele alan ve bu doğrultuda cogito felsefelerinin hangi noktalarda eksik kaldığını ortaya koyan Ricoeur, kendilik sorgulamasının anahtar kavramının “tanıklık” (attestation) olduğunu belirtir.¹⁰³ Ona göre tanıklık kavramının anlaşılabilmesi; Descartes ve ardıllarının yücelttiği, Nietzsche ve ardıllarının ise yıktığı cogito ile ilgisi bağlamında olanaklıdır. Öncelikle Ricoeur’e göre tanıklığın, cogitocu ve anti-cogitocu yaklaşımlara eşit uzaklıkta duran bir kavram olduğunu belirtmek gerekir. Fakat tanıklığın söz konusu iki yaklaşıma eşit uzaklıkta olduğunu söylemek, bu iki görüşün arasında bir orta nokta olduğu biçiminde anlaşılmamalıdır. Greisch tarafından, iki uzlaşmaz görüşü ardında bırakan bir mesafe alma olarak tanımlanan bu uzaklık, farklı yaklaşımları uzlaştırmaya çalışan bir arabulucunun uzaklığı gibi değildir.¹⁰⁴ Tanıklığın, söz konusu yaklaşımların “birinden azını, diğerinden çoğunu”¹⁰⁵ gerektirdiğini belirten Ricoeur’deki kendinin hermeneutiğini cogito felsefelerinden ayıran en önemli fark da bu noktada ortaya çıkar. Söz konusu farklılık, cogito felsefelerinde dile getirilen kesinlik anlayışına karşı hermeneutik bakışın ortaya koyduğu ve “tanıklık” ile ifade edilen kesinlik türüne ilişkindir. Kendinin hermeneutiğine uygun bir doğruluk tarzını yansıtan ve cogitonun kesinlik iddiasından zayıf, anti cogitonun şüpheli tavrından

¹⁰³ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s. 289.

¹⁰⁴ J. Greisch, “Testimony and Attestation”, **Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action**, (ed) Richard Kearney, Sage Publications, 1996, s.84.

¹⁰⁵ P. Ricoeur, **ibid.**, s. 21.

güçlü bir ifade olarak betimlenen tanıklık, bu anlamıyla da Ricoeur tarafından kendine özgü bir *atopos*'a* sahip olarak görülmektedir.

Ricoeur'ün “bir tür inanç”¹⁰⁶ (croyance/belief) olarak tanımladığı tanıklığın ya da tanık olmanın ne olduğu, her şeyden önce sözcüğün bilinen anlamıyla “şahitlik” (t moignage/testimony) ile ilgilidir. Her iki durumda ortaya çıkan inancın da benzer özelliklere sahip olduğunu belirten Ricoeur' n bu düşüncesi bağlamında şahitlik hermeneutiğine kısaca değinmek, onun kendilik sorgulamasında tanıklık kavramını neden bir anahtar olarak gördüğünü anlamaya yardımcı olacaktır.

Genel olarak şahitlik, yasal ya da tarihsel bir bağlamda belli olayların doğruluğunun ortaya konulmasına ilişkin gerçekleştirilen bildirimleri ifade eder. Çoğu durumda yasal bir yargılama sürecinin ya da tarihsel olayların gerçekliğe uygun biçimde aktarılmasının aracı olarak görülen şahitlik, Ricoeur tarafından daha geniş bir perspektifte ele alınmaktadır. “ ahitlik; deneyim ve tarihi açmakla birlikte deneyimin ve tarihin temelinde bulunan bir niyete, bir a ınlamaya ve bir düşünceye tanıklık eden sözcüklere, yapıtlara, eylemlere ve ya amlara uygulanmalıdır.”¹⁰⁷ sözleriyle bu düşüncesini açıkça belirten Ricoeur, *The Hermeneutics of Testimony* ( ahitlik Hermeneutiği) adlı yazısında, söz konusu kavramın hermeneutiği ile ise ilk kez Jean Nabert'de kar ıla tığını belirtir. Tıpkı Nabert'de olduğu gibi Ricoeur'de de

* Tanıklığın atopos, yani yersiz olması, kavramın işaret ettiği kesinlik türüyle ilgisi bağlamında anlaşılmalıdır. Tanıklık, kendi'nin epistemolojik bir kesinlikle bilinebileceği iddiasından ziyade, kendiliğin kişinin yapabilirlikleri bağlamında ele alınarak anlaşılabileceği düşüncesi üzerine kurulu bir bakış açısını ifade eder. Hermeneutiğin genel yapısından kaynaklanan bu özellik, tanıklığa da bir tür kırılganlık ve bu anlamda bir temelsizlik vermektedir.

¹⁰⁶ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing.  ev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s. 21.

¹⁰⁷ P. Ricoeur, “The Hermeneutics of Testimony”, ing.  ev. David Steward, Charles E. Reagan, **Essays on Biblical Interpretation**, (ed.) Lewis S. Mudge, Fortress Press, 1980, s. 78.

şahitlik kavramı mutlak sorununa, daha da önemlisi mutlağın deneyiminin mutlak kavramıyla birleştirilme arayışına ilişkin bir duruma işaret eder. Şahitlik felsefesi, mutlakla ilgisi bakımından her ne kadar kökensel olarak din felsefesine ait görünse de, şahitlik durumunun içerdiği anlam, Ricoeur’de kendilik hermeneutiğinin ve kendine tanıklığın açıklanmasında önemli rol oynamaktadır.

Kişinin gördüğü ya da duyduğu bir olayın gerçekliğini başka bir kişiye ya da kişilere bildirmesi, şahitliğin en genel tanımlamasıdır. Burada dikkat edilmesi gereken noktalardan biri, şahitlikte tanığın kendi algılamalarını bir öyküye dönüştürerek aktarıyor olmasıdır. Değerlendirme ve yargılamanın, oluşturulan anlatı üzerinden gerçekleştirildiğini belirten Ricoeur, her şahitliğin bir yorumun ifadesi olduğu kadar aynı zamanda şahitlikle birlikte ortaya konan her öykünün de yorumlanmayı beklediğini belirtir.¹⁰⁸ Şahitlik her ne kadar gerçekleşmiş bir olaya dayanmak zorunda olsa da, bu gerçekliğin karşısında olayı anlamlandıracak olan bir “kişi” bulunmaktadır. Anlam ve olayın diyalektik bir birliğe sahip oluşu, olayın yorumlanmayı gerektirdiğinin bir göstergesidir. Ricoeur’ün şahitlik kavramına ilişkin bu belirlemesi, onun şahitliğin tanımına yaptığı eklemelerle ilgisinde açıklık kazanır. Şahitliğin yasal ve tarihsel bağlamı aşan bir kavram olarak görülmesi gerektiğinin altını çizen Ricoeur, şahitliğin nesnesinin yalnızca olayları değil; aynı zamanda düşünceler, niyetler gibi varlıkları deneysel olarak doğrulanamayan fenomenleri de içerdiğine işaret etmektedir.* Başka bir deyişle, Ricoeur tarafından zenginleştirilen

¹⁰⁸ P. Ricoeur, “The Hermeneutics of Testimony”, ing. çev. David Steward, Charles E. Reagan, **Essays on Biblical Interpretation**, (ed.) Lewis S. Mudge, Fortress Press, 1980, s. 94.

* Burada sözü edilen ve varlıkları deneysel olarak doğrulanamayıp kendilerine yalnızca tanıklık edilebildiğini söylediğimiz durumlara pek çok örnek verilebilir. Örneğin bir kişinin bir başka kişiye duyduğu “sevgi”. Bir başkasının sevgisi deneysel doğrulamanın konusu olamayan, varlığına ancak bazı eylemler, sözler vb. aracılığıyla tanıklık edilebilecek bir fenomendir.

şahitlik kavramı, kişinin tanıklığıyla sınırlı kalmayan; sözcüklerin, eylemlerin ve yaşamların da düşüncelere ve niyetlere tanıklık edebileceği görüşünü içermektedir. Şahitlik hermeneutiğinin Ricoeur'ün kendilik hermeneutiğiyle ilgisi tam da bu noktada açıklık kazanır. Zira Ricoeur tarafından temelde “kendine tanıklık” olarak tanımlanan “tanıklık”; kişinin eylemleri, anlatıları gibi kendisini ortaya koyduğu tüm öğelerin yorumuyla gerçekleşmektedir. Başka bir deyişle kendi, kendisine ilişkin şahitliği yoluyla kendi kimliğine ve sorumluluklarına tanıklık edebilmektedir.¹⁰⁹

Kendilik hermeneutiği bağlamında merkezi bir öneme sahip olan tanıklık, şahitlik ile her ne kadar benzer olsa da, söz konusu iki kavramın farkı gözden kaçırılmamalıdır. Ricoeur'ün dile getirdiği tanıklığın, bir inancı ifade ettiğini yukarıda belirtmiştik. Söz konusu fark, tanıklıkta ifade bulan bu inancın özsel olarak kendi'nin kendisine ilişkin inancına işaret etmesiyle ilgilidir. Ricoeur'ün tanıklığa atfettiği inancın ne türden bir anlayışı ifade ettiği ise şöyle belirtilebilir: Öncelikle tanıklıkta ifade bulan ve cogitocu kesinlik ile anti-cogitocu kesinlik reddine eşit mesafede duran bu inanç, episteme karşısında doxa'nın taşıdığı türden bir inanç gibi değildir. Başka bir deyişle tanıklığın bir inancı ifade edişi, onun kesinlikten yoksun olduğu, yani zayıf bir güvenilirliğe sahip olduğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Bundan dolayı episteme karşısında bir doxa gibi görülmemesi gereken tanıklık, kendinin kendiliğine ilişkin sahip olduğu inancı ifade etmesi bakımından kuramsal kategoriden (episteme ve doxa'nın ait olduğu kategori) çok kılıgısal bir alanın bilgisi ile ilgilidir.

¹⁰⁹ D. Pellauer, **Ricoeur: A Guide For The Perplexed**, Continuum, 2007, s. 92.

Ricoeur tarafından “birisinin eyleyişinin ve maruz kalışının güvencesi”¹¹⁰ olarak tanımlanan tanıklık, inanma formunda bir inanç ve bir güvenci ifade eder. Her türlü zannın (soupçon/suspicion) karşısında sağlam kalan nihai bir merci olarak görülebilecek bu güvence, kendinin kendisi hakkında nasıl bir bilgi sahibi olduğu ile ilgilidir.¹¹¹ Başka bir deyişle tanıklık, kendinin bir eyleyen ve aynı zamanda maruz kalan oluşuna işaret etmektedir. Dolayısıyla tanıklıkta ortaya konan inanç, temelde kendiliğin varoluşuna dair bir inanç; tanıklık da “kendilik tarzında var olmanın güvencesi”dir.¹¹²

Ricoeur’ün tanıklık kavramını açıklayışında dikkat çeken noktalardan birisi de, tanıklığın karşıtı olarak “şüphe” yerine “zan” kavramını kullanıyor olmasıdır. Bu iki kavram arasındaki ayrım, Ricoeur’ün neden şüphe yerine zan kavramını kullandığı ve Ricoeur’ün dile getirdiği kesinlik anlayışının Descartes’inkinden farkı, zan kavramını Descartes’ın şüphesi ile karşılaştırarak ortaya konabilir. Hatırlanacağı üzere Descartes’ın şüpheciliği, var olan doğruluk iddialarına ve bilgiye yönelik bir şüpheyi ifade etmektedir. Zannın söz konusu olduğu durumlarda ise kendisinden şüphe edilen şey bir bilgi ya da doğruluk iddiası değil, kişinin genel anlamıyla eylemlerine temel oluşturan yapabilirlik ve eylemlerin gerekçeleri ile ilgilidir.¹¹³ Başka bir deyişle Ricoeur’ün kendilerine ancak tanıklık edilebileceğini belirttiği sözcükler, eylemler, anlatılar ya da ahlaki edimlerde söz konusu olan şey kişinin bunları gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceğine dair kendisinden duyduğu şüphe değil, bu tip durumlarda ortaya çıkabilecek bir zan olabilir. Bundan dolayı tanıklıkta

¹¹⁰ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s. 22.

¹¹¹ C. E. Reagan, **The Self As An Other**, Philosophy Today, 37:1, 1993, s.5.

¹¹² P. Ricoeur, **ibid.**, s. 302.

¹¹³ A. Scott- Bauman, **Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion**, Continuum, 2009, s. 12.

ortaya çıkan kesinlik, inanç ve güvenme anlamında bir kesinlik olduğu için doğrulanamayacağı ya da çürütülemeyeceği gibi, Descartes'in her türlü gerçekliğe temel oluşturan kesinliğinden de farklıdır.

Ricoeur'ün "O, tanıklığın basitçe karşıtı değil,(...) aynı zamanda tanıklık *doğrultusunda* ve tanıklık *içinden* geçen bir yoldur. Tıpkı yalancı şahitliğin gerçek şahitlik üzerinde dolaşan gölgesi gibi, zannın gölgesi de tanıklık üzerinde dolaşır."¹¹⁴ ifadesinden de anlaşıldığı üzere zan, tanıklığa sürekli eşlik etmektedir. Tanıklığın gerçekleştiği her durumun zan altında oluşu ise birbirinden zıt iki anlama işaret edebilir. Yani zan bir yandan şüpheyeye yakın anlamıyla kişinin emin olamayışını ifade edebileceği gibi, bir yandan da kişinin kendisine ilişkin algısının ve kendi bakış açısının doğruluğunu ifade eden bir "kendini ... zannetme" durumuna da işaret edebilir.¹¹⁵ Dolayısıyla her durumda zannı içerisinde barındıran tanıklık, bir kırılganlığa (fragilité/fragility) sahiptir ve bu kırılganlık temelde, tanıklığın kuramsal düzeyde bir kesinlik alanının dışında oluşu ile ilgilidir.

Tanıklık dolayısıyla gerçekleştirilecek kendinin hermeneutiğinde söz konusu olan en genel ve en önemli soru, "kendi kimdir?" sorusudur. Bununla birlikte, bu temel soruya bağlı olan ve bizi bu sorunun yanıtına götüren sorular bulunmaktadır. Ricoeur'e göre tamamı "kim?" sorusu ile bağlantılı olan bu sorular; "konuşan kim?", "eyleyen kim?", "öyküsünü anlatan kim?" ve "ahlaki sorumluluğun öznesi kim?" sorularıdır.¹¹⁶ Tüm bu soruların temelinde, başka bir deyişle kendinin

¹¹⁴ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s. 302.

¹¹⁵ A. Scott-Bauman, **Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion**, Continuum, 2009, s. 67.

¹¹⁶ P. Ricoeur, **ibid.**, s.169

hermeneutiğinin temelinde tanıklığın yer almasının nedeni ise Ricoeur'e göre tanıklık kavramının "kim" sorusunun yerini "ne?" ya da "neden?" sorusunun almasını engellemesidir.¹¹⁷ Zira kişinin kendine tanıklık etmesi demek, tanıklığı gerçekleştiren kişinin hiçbir biçimde kaybolmasının ya da unutulmasının olanaklı olmaması, kendi'nin bir nesneye indirgenmesinin engellenerek "kim"ın devre dışı bırakılamaması demektir.¹¹⁸

Ricoeur *The Course of Recognition* (Tanınma Süreci)'da, *Başkası Olarak Kendisi* kitabında yer alan ve kendinin hermeneutiğinin anahtarı konumunda olan "tanıklık" kavramını, söz konusu kavramın kişinin yapabilirliklerini ifade etmesi bağlamında kullandığını belirtir.¹¹⁹ "Yapabileceğime inanıyorum" biçiminde dile getirilen "yapabilirlik" (capacité/capability), en genel anlamıyla Ricoeur'ün tanıklık düşüncesinde ortaya koyduğu inancın temel ifadesidir. Tıpkı hayranlık duyduğunu belirttiği Merleau-Ponty gibi, insanın yapabilirlikleri konusunu merkezi bir öneme sahip bulan Ricoeur, felsefi antropolojinin temelini de bu kavramın oluşturduğunu belirtir. Kişinin bir şeyi yapabilme ya da yapmama olanaklılığını ifade eden tanıklığın bu anlamda epistemolojiyi aşarak ontolojik bir konuma da sahip olduğu söylenebilir. Zira "yapabilirim" (je peux/I can) demek, kişinin bedeninin devreye girmesi anlamına gelmektedir.¹²⁰ Ricoeur, yapabilirliklerin ise dört temel eyleme göndermede bulunduğunu belirterek söz konusu bu eylemlerin; konuşabilme,

¹¹⁷ P. Ricoeur, *Oneself As Another*, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s. 23.

¹¹⁸ M. S. Muldoon, *Ricoeur's Ethics: Another Version of Virtue Ethics? Attestation is Not A Virtue*, Philosophy Today, 1998, 42;3, s.304.

¹¹⁹ P. Ricoeur, *The Course of Recognition*, ing. çev. D. Pellauer, Harvard University Press, 2005, s. 91.

¹²⁰ P. S. Anderson, *Agnosticism and Attestation: An Aporia Concerning the Other in Ricoeur's "Oneself As Another"*, The Journal of Religion, Vol. 74, No.1, 1994, s.71.

eylemde bulunabilme, anlatabilme ve ahlaki edimlerini üstlenebilme* olduğunu ifade eder.¹²¹

Yapabilirliklerin tanıklıkla ilgisi, tanıklıkta gerçekleşen kendine tanıklığın, kişinin kendi kapasitelerine olan güvenciyle ilgilidir. Kişinin, sahip olduğu yapabilirliklerin farkına varması ve bu yapabilirliklere duyduğu inanç, söz konusu olanaklılıkları içselleştirmesine yardımcı olur. Bu inanç gereklidir, zira söz konusu yapabilirliklerin varlıkları gözlemle doğrulanamayan, kendilerine yalnızca tanıklık edilebilen fenomenlerdir. Bunun yanı sıra kendiliğin doğrudan ortaya konamayacağını, ancak belirli dolayımlarla açığa çıkarılabileceğini ve bu nedenle hermeneutik bir yaklaşımın gerekli olduğunu düşünen Ricoeur'de söz konusu kapasiteler, kendiliğin anlaşılması yolunda birer dolayım aracı olarak da işler.

* Ricoeur'ün ifade ettiği bu yapabilirliklerden konuşabilme dil felsefesiyle, eylemde bulunabilme eylem felsefesiyle, anlatabilme anlatı kuramıyla ve edimlerini üstlenebilme etikle ilgili alanlar olarak kendiliğe dolayimleri ele alınmaktadır.

¹²¹ P. Ricoeur, "Ethics and Human Capability: A Response", **Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought**, (ed.) J. Wall, W. Schweiker, W. D. Hall, Routledge, 2002, s. 280.

2- ANLATISAL KİMLİĞİN OLANAĞI: ZAMAN VE ANLATI KURAMI

Çalışmanın ikinci bölümü, Ricoeur'ün zaman ve anlatı kuramını nasıl oluşturduğu, Ricoeur'ün ifadesiyle “zaman deneyiminin fenomenolojisinin, anlatının işleyişinin epistemolojisiyle nasıl bağlandığı”¹²² üzerine şekillenmektedir.

Ricoeur'e göre, bir yanda zamanın deneyimini ifade edebilmeyi olanaklı kılan anlatının işleyişini gözden kaçırarak zaman deneyiminin fenomenolojisi, diğer yanda ise aslında kendi içinde örtük olan zaman kavramını neredeyse hiç sorgulamayan anlatı işleyişi bulunmaktadır.¹²³ Zamansallıkla anlatısallık arasında oldukça yakın bir ilişki bulunduğunu düşünen Ricoeur, söz konusu bu bağlantıyı gözler önüne sermek için Augustine ve Aristoteles'ten hareket ederek zamanın deneyimine ilişkin çözümlere anlatı ile nasıl bir çözüm sağlanabileceğini ortaya koyar. Bu doğrultuda öncelikle zaman kavramına Augustine ile yaklaşan Ricoeur'ün Augustine'den hareket etmesinin ise önemli bir nedeni vardır. Zamanı, zamanın deneyimi bağlamında ele alışıyla fenomenolojik psikolojinin temellerini atan Augustine, Ricoeur tarafından Husserl'i ve Heidegger'i önceleyen bir zincirin oluşturucusu olarak görülmektedir.¹²⁴ Ricoeur, zamanın çözümlerine “poetik” bir çözüm getirdiğini belirttiği anlatıyı ise Aristoteles dolayısıyla ele alarak, anlatının heterojen öğeleri bir araya getirdiği “senaryolaştırma”(muthos) kavramını

¹²² P. Ricoeur, “The Human Experience of Time and Narrative”, **A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination**, (ed), M. J. Valdés, Harvester Wheatsheaf, 1991, s. 99.

¹²³ P. Ricoeur, **ibid.**, s. 99.

¹²⁴ R. Kearney, “Time, Evil and Narrative: Ricoeur on Augustine”, **Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession**, (ed.) J. D. Caputo, M. J. Scanlon, Indiana University Press, 2005, s. 146.

inceler. Zira Ricoeur'e göre senaryolaştırma, zaman içinde dağınık bir biçimde bulunan tüm öğeleri anlaşılır kılabilmek gücüne sahiptir.

Çalışmanın asıl konusunu oluşturan “anlatısal kimlik” kavramını ortaya koyabilmek için öncelikle Ricoeur'ün zaman ve anlatı kuramını ele almamızın nedeni, söz konusu kuramın Ricoeur'ün kendilik bağlamında yaklaştığı anlatısal kimliğin olanağını ifade etmesiyle ilgilidir. Zira Ricoeur'e göre *sorgulanmış* bir yaşam, *anlatılan* bir yaşamdır ve anlatısal kimlik ile ifade bulan kendiliğin ortaya konulabilmesi, ancak zaman ve anlatı ilişkisinin açığa çıkması ile olanaklıdır.¹²⁵

¹²⁵ P. Ricoeur, “Life: A Story in Search of A Narrator”, **A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination**, (ed), M. J. Valdés, Harvester Wheatsheaf, 1991, s.436-437.

2.1 ZAMAN ÜZERİNE

Ricoeur'ün anlatısal kimlik kavramının belkemiği olan zaman ve anlatı kuramının “zaman”ı, zamanın deneyimlenişini temele alan Augustine üzerinden geliştirilmiştir. Bergson, Husserl, Heidegger, Sartre, Levinas, Ponty gibi isimleri örnek verebileceğimiz ve aslında Augustine’e kadar geri giden fenomenolojik zaman yaklaşımlarının ortak noktası; söz konusu zaman anlayışlarının zamansal olmayan tüm öğelerden bağımsız bir zaman kavramsallaştırmasına sahip olmasıdır.¹²⁶ Ortaya çıkışı bağlamında Augustineci olarak adlandırılabilir bu gelenek, kendisini; Aristoteles, Kant ve Newtoncu nesnel zaman yaklaşımlarına karşıt bir konumlanma içinde bulur. Ricoeur ise zamanın deneyiminden ilk kez söz eden Augustine’den yola çıkmakla birlikte, aslında iki karşıt geleneğin bir aradalığının zorunluluğunu ortaya koymak ister.¹²⁷ Dolayısıyla Ricoeur’ün anlatının biçimlendirici gücüyle açmazlarına poetik bir çözüm getirileceğini ileri sürdüğü zaman - bu bölümde Ricoeur tarafından ortaya konan eksiklikleriyle birlikte ele alınacağı üzere-, fenomenolojik deneyimleniş nedeniyle Augustine’den hareketle ele alınır.

¹²⁶ R. McLure, **The Philosophy of Time: Time Before Times**, Routledge, 2005, s.2.

¹²⁷ S. H. Clark, **Paul Ricoeur**, Routledge, 1990, s. 161.

2. 1. 1 AUGUSTİNE'DE ZAMAN DENEYİMİNİN FENOMENOLOJİSİ

Augustine'in zaman konusuna yaklaşımı, yaratılışa ilişkin düşüncelerine dayanır. Zaman sorununu, felsefi ve teolojik kozmoloji hakkındaki görüşleri ile birlikte ele aldığı temel yapıtları ise *İtiraflar* ve *The City of God* (Tanrı Devleti)'dir. Konuya yaklaşımı bakımından aralarında oldukça farklılıklar bulunan söz konusu bu iki yapıtta da Augustine; Tanrı, yaratılış ve zaman kavramlarını bir arada ele alır. Dolayısıyla onun zaman hakkındaki düşüncelerini anlayabilmek; yaratan Tanrı, yaratılan evren ve bu iki farklı doğayı anlama çabasıdaki insana dair düşüncelerinin göz önünde bulundurulmasını gerektirmektedir.

Zaman söz konusu olduğunda farklı yapıtlarında farklı açılardan soruna yaklaştığını gözlemlediğimiz Augustine, Tanrı söz konusu olduğunda ise düşüncelerini tam bir birlik içinde ortaya koyar. Ona göre Tanrı, hem ruhsal hem de maddesel dünyayı hiçbir önsel koşula bağlı olmaksızın hiçlikten yaratmıştır.¹²⁸ Tek yaratıcı güç olan Tanrının bu yaratımı, mükemmel istencinin sonsuz ve özgür bir yansıması olarak her şeyin eş zamanlı biçimde, zaman ve mekândan bağımsız olarak gerçekleştirildiği bir yaratımdır. O, yerleri ve gökleri yaratmadan önce, ne yarattıklarının yaratılmadan önce bulunduğu bir *yer* vardı, ne de bir *zaman*. Tanrı, yerleri ve gökleri sonsuz sözüyle yaratmıştır. Dolayısıyla yaratılışın altı günde gerçekleştiği öyküsü, insanın Tanrı'nın söz konusu yaratma edimini anlamasını ve imgelemesini kolaylaştırmaya yarayan bir metafordan başka bir şey değildir.¹²⁹

¹²⁸ Augustine, *The City of God*, ing. çev. Gerald G. Walsh, Demetrius B. Zema, Grace Monahan, Daniel J. Honan, Image Books, 1958, s. 245.

¹²⁹ S. Knuuttila, "Time and Creation in Augustine," *The Cambridge Companion to Augustine*, (ed.) Eleonore Stump and Norman Kretzmann, Cambridge University Press, 2001, s.103.

Augustine, *İtirafılar*'da Tanrı'ya: "Sen zamanın kendisini yarattın..."¹³⁰ sözleriyle seslenirken Tanrı'nın evrendeki her şeyin, tüm varlıkların ve değişime tabi her türlü zamansal varlığın yanı sıra, zamanın kendisini de yarattığını ifade eder. Augustine'in zamanın yaratılışına ilişkin bu ifadesi, içerisinde şu çıkarımı barındırmaktadır: Her şeyden önce, bir "ilk zaman" söz konusudur. Bu ilk zaman, başka bir deyişle başlangıç, kendisinden önce hiçbir zamanın olmadığı bir hiçlik durumuna işaret eder. Zamanın bir başlangıcı olduğu düşüncesi ise bizi doğal olarak zamanın başlangıcının nasıl gerçekleştiği sorusuna, yani zamanı kimin ya da kimlerin var ettiği ve zamanın oluşması için gereken yeterli ve zorunlu koşulların neler olduğu sorusuna götürür.¹³¹ Augustine'in bu soruları nasıl yanıtladığına baktığımızda yaratıcının tek ve mutlak olarak *Tanrı* olduğunu, yaratılışın yeterli ve zorunlu koşullarının ise *değişim ve hareket* olduğunu görürüz. Augustine, bu konuya ilişkin düşüncelerini *The City of God* yapıtının XI. bölümünde şu sözlerle açıklar:

"Dünyanın zaman içinde değil, zamanla birlikte yaratıldığına kuşku yoktur. Zaman içinde meydana gelen bir olay, belirli bir zamandan sonra, diğer bir zamandan önce meydana gelir, yani geçmişten sonra, gelecekte önce. Fakat zamanın yaratılışında geçmiş diye bir şey söz konusu olamaz, çünkü zamanın koşulu olan değişim ve hareketi sağlayacak hiçbir şey o anda henüz yaratılmamıştı".¹³²

Dünyanın zaman içinde yaratılmadığı düşüncesi, Augustine'e göre Tanrı'nın yaratma ediminin kendisinin zamansal bir edim olmadığı anlamına gelir.¹³³ Başka bir deyişle Tanrı, zamansal bir süreçte yaratacaklarına *önce* karar verip, *sonra* bunları yaratmamıştır. Dolayısıyla, onun yaratma edimi zamansal değil, *sonsuz* bir edimdir.

¹³⁰ Augustine, *The Confessions*, ing. çev. E. B. Pusey, Dent: London, 1966, s. 261.

¹³¹ G. Matthews, *Augustine*, Blackwell Publishing, 2005, s. 77.

¹³² Augustine, *The City of God*, ing. çev. Gerald G. Walsh, Demetrius B. Zema, Grace Monahan, Daniel J. Honan, Image Books, 1958, s. 212.

¹³³ G. Matthews, *ibid.*, s. 77.

Augustine, zamana ve yaratılışa ilişkin düşüncelerini dile getirdiği *The City of God* yapıtının XII. bölümünde, yaratılış üzerine düşüncelerini, ölçülen zaman - ölçülmeyen zaman kavramlarının ayırımına bağlar ve bu kavram ayırımını, zaman söz konusu olduğunda kendileri için farklı bir durumun geçerli olduğu “melekler” üzerinden ortaya koyar. Ona göre;

“...melekler, tüm zaman boyunca vardılar. Onlar, ölçülen zamandan önce yaratılmışlardır. Ölçülen zaman, göklerin yaratılışıyla başlar. Melekler ise bundan önce de vardılar. Fakat zaman, göklerin yaratılışıyla başlamadı, bundan önce de vardı. Ama elbette saatler, günler, aylar, yıllar biçiminde değil. Bu zamansal mekânların ölçümü, başlangıçlarını yıldızların hareketi ile kazanmışlardır. Zaman, hareketteki bu değişimden önce vardı.”¹³⁴

Augustine’in yukarıdaki sözlerinden de anlaşıldığı üzere Tanrı, ölçülen zamandan önce ölçülmeyen zamanı yaratmıştır. Zaman ile sonsuzluk arasında olduğunu söyleyebileceğimiz ve Augustine tarafından “ölçülmeyen zaman” olarak adlandırılan bu orta nokta, henüz evrenin ve insanın var olmadığı; yerlerin ve göklerin yaratıcısının yalnızca gökleri, melekleri yarattığı noktadır.¹³⁵ Başka bir deyişle, yaratım ile zamansal varlıkların yaratımı eş zamanlı olarak gerçekleşmemiştir. Kendisi zaman dışı ve değişmez olan Tanrı, yaratımında geçmişe ve geleceğe ilişkin her şeyi bilir; fakat elbette söz konusu bu bilgi insanın deneyimlediği türden bir bilgi değil, ardışıklıktan muaf bir bilme edimidir. Zira Tanrı, zamansal olmayan bir varlıktır.

¹³⁴ Augustine, *The City of God*, ing. çev. Gerald G. Walsh, Demetrius B. Zema, Grace Monahan, Daniel J. Honan, Image Books, 1958, s. 259-260.

¹³⁵ H. Chadwick, *Augustine*, Oxford University Press, 1986, s. 72.

Augustine'in zaman konusunu ele aldığı iki yapıtı arasında yirmi yıldan uzun bir süre bulunmaktadır.* *İtiraflar*'ı kaleme aldıktan yıllar sonra, *The City of God*'ın XI ve XII. bölümlerinde zaman konusunu yaratılış ile bir arada ele alan Augustine'in söz konusu iki yapıtında zaman sorununa yaklaşımı, ilk bakışta birbirinden farklı görünmektedir. *İtiraflar*'da zamanın ne olduğuna ve doğasına ilişkin bir açıklamadan ziyade ağırlıklı olarak insanın zaman deneyimi üzerinde duran Augustine, *The City of God*'da ise zamanı yaratılış konusuyla birlikte ele almış ve zamanın ne olduğu üzerinde durmuştur. *İtiraflar*'da zamanın zihinsel bir ölçüm olduğu sonucuna varan, *The City of God*'da ise zamanı göksel hareketin ölçümü olarak açıklayan Augustine, bu açıklamalarıyla birçok yorumcunun *İtiraflar*'dan sonra zaman konusundaki düşüncelerini değiştirdiği biçiminde yorumlanmasına neden olmuştur. Augustine'in zamana ilişkin düşüncelerini *İtiraflar*'dan sonra değiştirip değiştirmediği, onun bu yapıtlarda zaman konusuna nasıl yaklaştığının ele alınmasıyla görülebilir.

İtiraflar, Augustine'in zamana ilişkin “Bunu bana kimse sormasa bile biliyorum, ama biri sorarsa nasıl açıklayacağımı bilmiyorum.”¹³⁶ sözlerinin yer aldığı ve zamanı anlama çabasında Tanrının sonsuzluğuyla iletişim kurma arzusuna tanık olduğumuz yapıttır. Augustine *De Retractationes*'te, *İtiraflar*'ın ilk on bölümünün otobiyografik, kalan üç bölümünün ise kutsal kitap üzerine olduğunu dile getirir.¹³⁷ Otobiyografik özelliklerinin yanı sıra Hristiyan ve Plotinusçu öğretiden yola çıkarak insan varoluşuna ilişkin açıklamalar sunduğu da söylenebilecek¹³⁸ olan *İtiraflar*'ı, birçok yorumcu, Augustine'in belirlemesine sadık kalarak, kitabın ilk on bölüm ve

* Augustine *İtiraflar*'ı 397 yılında, *City of God*'ı ise 426 yılında tamamlamıştır.

¹³⁶ Augustine, **The Confessions**, ing. çev. E. B. Pusey, Dent: London, 1966, s. 262.

¹³⁷ R. J. Teske S.J, **Paradoxes of Time in Saint Augustine**, Marquette University Press, 1996, s. 7.

¹³⁸ R. J. Teske S.J, **ibid.**, s.57.

sonraki üç bölüm şeklinde iki farklı teması olduğu iddiasındadırlar. Augustine'in kendi yaşam öyküsünden hareketle yaratılışın tamamına ilişkin belirlemelerinden oluşan *İtiraflar*; günah ve hatalarının Tanrıya itirafı ile başlayıp, Tanrının hakikat ve iyiliğinin farkına varılışıyla Tanrıya yöneltilen övgülerle devam eder. Yapıtın iki farklı görünen temasını birbirine bağlayarak yapıta birlik kazandıran bölüm ise, aslında onun zaman anlayışına arka plan oluşturan ve “bellek” konusunun ele alındığı onuncu bölümdür.¹³⁹ Dolayısıyla Augustine'in zamana ilişkin doğrudan sorduğu “O halde zaman nedir?” sorusu her ne kadar *İtiraflar*'ın XI. bölümünde yer alsa da, onun zamana ilişkin sorgulaması, yapıtın tamamı bağlamında ele alınması gereken bir soruna işaret eder.

Augustine'e göre zaman kavramı kendisinden bağımsız ele alınamayacak olan bellek, zihne ait bir parça ya da bir zihinsel yetiden ziyade, zihnin kendisi olarak görülmelidir.^{140*} Duyusal ve akılsal bellek olmak üzere iki farklı tür bellekten söz eden Augustine'e göre duyusal bellek, tüm duyusal algılarımız için zorunlu temeli oluşturan ve duyum ile ilgili olan bir zihin fonksiyonu iken; akılsal bellek, cisimsel olanın üzerine yükselen bellektir.¹⁴¹ Zihni ve ruhu^{**} birliğe sahip bir bütünlük olarak

¹³⁹ J. A. Maurant, **Saint Augustine on Memory**, Villanova University Press, 1980, s.66.

¹⁴⁰ Augustine, **The Confessions**, ing. çev. E. B. Pusey, Dent: London, 1966, s. 216.

* Augustine zihni (mind-mens), insan ruhunun en yüksek parçası olarak görür (Augustine, **On The Trinity** (Books 8-15), ing. çev. Stephen McKenna, (ed.) Gareth B. Matthews, Cambridge University Press, 2002, s.178.)

¹⁴¹ J. A. Maurant, **ibid.**, s. 15–17.

** Bu noktada Augustine'in insan anlayışını, sahip olduğu “ruh” kavramı ile birlikte ele almak gerekmektedir. Augustine'de insan kavramı, ruhla özdeşleştirilmiştir. İnsanı, “bedeni kullanan ruh” olarak gören Augustine, ruh kavramını ele alışı bakımından düşüncelerinde büyük etkisi bulunan Platoncu ve Yeni Platonculardan ayrılır. Ona göre ruhun aracı olan beden Platoncu düşüncede olduğu gibi ruhun hapisanesi olarak görülmez. Bedenin ve ruhun eş zamanlı yaratıldığına inanan Augustine, her ne kadar beden-ruh birliğinin nasıl bir doğası olduğunu açıklamasa da bu birliğin varlığını ifade etmektedir. Ona göre ruh, bedenin tamamında eş zamanlı olarak bulunmaktadır (J. A. Maurant, **ibid.**, s. 55).

gören Augustine'e göre belleğin işlevleri; imgelem, hatırlama ve tanımadır.¹⁴² Belleği zihnin kendisi olarak gören Augustine, belleğin sahip olduğunu belirttiği işlevler aracılığıyla onun; geçmiş, şimdi ve geleceğe ilişkin düzenlemelerin merkezi olan bir güç olduğunu belirtir. İnsan zihninin sürekliliğe sahip olmasını sağlayan bu durum, başka bir deyişle belleğin geçmiş ve geleceğin bilgisini bir araya getirebiliyor oluşu, belleğin zihnin kendisi olarak görülmesinin nedenidir.

Bellek, sahip olduğu işlevler aracılığıyla zamanın kendisi içinde keşfedilmesini sağlar. Zamanın ne olduğuna ilişkin bilgi edinmek için bakılacak yeri bellek olarak gören Augustine'e göre; geçmiş, şimdi ve geleceğin bellekten başka bir yerde olması olanaklı değildir. Bunu sağlayan, belleğin tanıyabilme ve hatırlayabilme özelliği olduğu kadar; zihnin geleceğe dair sahip olduğu beklentidir de. Zamansal süreden soyutlamalar yapabilme özelliği ile bellek, bilgi ve anlamayı da olanaklı kılar.

İtiraflar'da her ne kadar zamanın doğasını anlamaya yönelik bir sorgulama içinde olduğunu belirtse de insanın zaman deneyimi üzerinde duran Augustine; Tanrının zamanı yaratmasını, kendisinin de geçmiş dâhil olduğu Maniheist yaklaşıma karşı sürdürdüğü mücadele bağlamında açıklar.* Tanrı'nın yerleri ve gökleri yaratmadan önce ne yaptığı sorusunu yanıtlamak için, başka bir deyişle Tanrının hiçbir şey yapmadan boş boş durduğu bir zaman olmadığını ve önceleri bir

¹⁴² J. A. Mourant, **Saint Augustine on Memory**, Villanova University Press, 1980, s.20.

* Augustine Hristiyan olmadan önce dokuz yıl boyunca Maniheist öğretinin savunucusu olmuştur. İtiraflar yapıtında Augustine bu öğretilen kurtuluşunun Neoplatoncu Hristiyan öğretiyle tanışması yoluyla gerçekleştiğini belirtir (İtiraflar 7. bölüm). Augustine'in Neoplatoncu düşünce ile tanışması, onun Tanrının doğası ve kötülük sorununu kavramsal düzeyde ele almasına ve Batı'da Hristiyan Tanrı anlayışının farklı biçimde kavramsallaştırılmasına yol açmıştır (J.A.Mourant, **ibid.**, 1980, s.13.).

şey yapmak istemeyen Tanrının sonradan fikrini değiştirerek evreni yaratmaya karar vermediğini göstermek için, zamanın yaratılışı ve ne olduğu sorunlarına yönelir. Ona göre Tanrı zamanın kendisinin de yaratıcısı olduğu için, zaman yaratılmadan önce Tanrı'nın hiçbir şey yapmadığı bir zaman da söz konusu değildir.^{143*}

Zamanın, Tanrının yaratımıyla oluştuğunu ortaya koyduktan sonra ise zamandan söz edebiliyor oluşumuz nedeniyle şüpheli argümanı da bir kenara bırakan Augustine, soruyu yanıtlamak için zaman sürelerinden söz edebiliyor oluşumuz gerçeği üzerine yoğunlaşır. Ona göre kısa ve uzun zaman diye bir şeyden, geçmişten ve gelecekte söz etmek, her ne kadar açıklanması güç olsa da zamanın var olduğunu gösterir.¹⁴⁴ Fakat nasıl oluyor da artık olmayan geçmişin ya da henüz olmamış olan geleceğin uzun ya da kısa olduğunu söyleyebiliyoruz? Başka bir deyişle, var olmayan bir şey nasıl olur da kısa ya da uzun olabilir? Geçmiş ve gelecek için geçerli olan bu sorun, aynı şekilde şimdi söz konusu olduğunda da karşımıza çıkar. Şimdi dediğimiz anın uzun ya da kısa olması olanaklı mıdır? Şimdi derken kastettiğimiz her zaman süresi, aslında şimdiki zaman olarak sadece bir an'a indirgenir. Bu durum ise, bize zamanın uzamı olmadığını göstermektedir.¹⁴⁵ Dolayısıyla zaman sadece geçip gitmekte olan bir andan ibaret, uzamsız bir noktadır.

Zamanın var olup olmadığına ilişkin bu paradoksal durum, Augustine'i zamanın ölçümü sorununa götürür. Ricoeur'ün deyişiyle, zamanın ölçümüne ilişkin

¹⁴³ Augustine, **The Confessions**, ing. çev. E. B. Pusey, Dent: London, 1966, s. 289.

* Augustine'in bu yanıtı verebilmesi, onun Tanrıyı zaman dışı bir varlık olarak kavramsallaştırması ile ilgilidir. Aynı şekilde Maniheizm anlayışın güçlü bir argümanı olan kötülüğün kaynağı sorununu da Neoplatoncu anlayış doğrultusunda Tanrıyı cisimsellikten muaf bir varlık olarak konumlandırması aracılığıyla yanıtlamaya çalışmıştır (J. A. Mourant, **Saint Augustine on Memory**, Villanova University Press, 1980, s. 15).

¹⁴⁴ Augustine, **ibid.**, s. 262.

¹⁴⁵ Augustine, **ibid.**, s. 264.

aporia* , zamanın var olup olmadığı sorgulamasının bir sonucu olarak ortaya çıkar.¹⁴⁶ Zira Augustine, zamanın ne olduğuna ilişkin sorgulamasına çözüm ararken, bizlerin zamanı algıladığımızı ve karşılaştırmalar yaparak uzun - kısa değerlendirmesini yaptığımızı belirterek ilerler.¹⁴⁷ Zamanı algılıyor ve ölçüyorken, algıladığımız ve ölçtüğümüzü düşündüğümüz zamanın bir uzama sahip olmadığı, Augustine tarafından açıkça ifade edilir. Geçmiş ve gelecek, her ne kadar artık ve henüz var olmamaları bakımından ölçülemese de, bunların varlığından kuşku duymamaktayız. O halde geçmiş de gelecek de vardır, fakat yalnızca şimdi olarak.¹⁴⁸ Augustine'in bu ifadesi şu anlama gelir: Geçmiş ve gelecek söz konusu olduğunda var olmadığını ifade ettiğimiz, şeylerin kendileridir. Şeylerin kendisinin artık ya da henüz var olmayışı ise, onların var olmadığı anlamına gelmez. Tıpkı gerçek bir ayağın ardında bıraktığı iz gibi, şeyler de kendilerine ait izlere sahiptir. Geçmiş söz konusu olduğunda bu izleri şimdiye taşıyan bellek, gelecek söz konusu olduğunda bunu şimdide bir beklenti olarak ortaya koyar.

Yukarıda değinilen açıklamalarından da görüldüğü üzere, Augustine'e göre zamanın ölçümü, geçmiş ve geleceğin şimdide oluşu ile ilgilidir. Augustine, geçmiş ve geleceği şimdiye yerleştirerek şimdinin üçlü yapısını oluşturur.

“ Şimdi açık ve net olan, ne geleceğin ne de geçmişin olduğudur. Geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere üç zamanın olduğunu söylemek de uygun değildir. Belki de üç

* Aporia'yı Greklerde kullanıldığı anlamıyla kullanan Ricoeur'de de aporia, ne doğrulanabilen ne de yanlışlanabilen ve düşünce ile aşılamayan paradoksları ifade etmektedir (P.S. Anderson, **Agnosticism and Attestation: An Aporia Concerning The Other in Ricoeur's "Oneself As Another"**, The Journal of Religion, Vol.74, No 1, s.66).

¹⁴⁶ Paul Ricoeur, **Time and Narrative (Volume I)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press, 1984, s.7.

¹⁴⁷ Augustine, **The Confessions**, ing. çev. E. B. Pusey, Dent: London, 1966, s. 264.

¹⁴⁸ Augustine, **ibid.**, s. 265.

zamanın olduğu şu şekilde söylenebilir: Geçmiştekilere ilişkin şimdiki zaman, şimdikilere ilişkin şimdiki zaman ve gelecektekilere ilişkin şimdiki zaman.”¹⁴⁹

Söz ettiği üç zamanın da zihnin içinde olduğunu belirtirken bu bağlamda üç zamandan da şimdide söz eden Augustine’e göre; geçmişin şimdisi, olayların izlenimi ile elde edilen geçmişin imgesini uzamsal bir şimdiye sokan *bellek*, şimdiye ilişkin şimdiki zaman *dolaysız algı*, geleceğin şimdisi ise geleceğe ilişkin simgelerin *beklentisidir*.¹⁵⁰

Augustine üç zamanı “şimdi”de zihne konumlandırmış olmasına rağmen, şimdi, hala geleceğin geçmişe doğru giderken kendisinden geçmekte olduğu bir an’dır. Başka bir deyişle, hala, ölçülebilecek bir zaman söz konusu değildir. Zamanın varolup olmadığına ilişkin çözülmezliği şimdi’nin üçlü yapısı ile açıklayan Augustine, şimdinin uzamsal olmayan durumunun üçlü yapıyı engellediğini düşündüğü için; zihnin yayılımının (*distentio animi*)* oluşturulacağı, zamanın ölçümü sorununa yaklaşır. Augustine’in zamanın ne olduğuna ilişkin görüşlerinin tam olarak görüldüğü nokta da, zamanın ölçümüne ilişkin çözülmezliğe getirdiği yaklaşımla – üçlü şimdinin zihnin yayılımı ile birlikte yorumlanması ile- ortaya çıkar.

Geçmişin artık, geleceğin ise henüz olmaması ve şimdinin de sürekli geçmişe doğru akıp giden uzamsız bir andan başka bir şey olmaması gerçeği, Augustine’i

¹⁴⁹ Augustine, **The Confessions**, ing. çev. E. B. Pusey, Dent: London, 1966, s. 266.

¹⁵⁰ Augustine, **ibid.**, s. 267.

* Augustine’in “zihnin yayılımı” (*distentio animi*) ifadesi, Plotinus’un Enneadlar’da kullandığı “yaşamın yayılımı”(diastasis zôes) terimi ile aynı anlama gelmektedir. Zamanı açıklamakta kullandığı sonsuzluk kavramı gibi zihnin yayılımı düşüncesini oluştururken de Augustine’in Plotinus’tan ne derece etkilendiğini görmek olanaklıdır (R. J. Teske S.J, **Paradoxes of Time in Saint Augustine**, Marquette University Press, 1996, s.32).

uzamı farklı bir yerde aramaya götürür. “Tanrı her şeyin yaratıcısıdır”¹⁵¹ (Deus creator omnium) dizesini nasıl anlayabildiğimizi örnek gösteren Augustine, bunun gibi her türden dilsel ifadeyi anlayabilmenin, söz konusu ifadenin tamamının zihinde tutulabilmesi yoluyla olanaklı olduğunu belirtir. Birbiri ardına dizilen ses ve hecelerin zihinde anlamlı bir bütün oluşturmasının ancak zihnin bir işlevi aracılığıyla olanaklı olduğu sonucuna ulaşan Augustine, zamanı açıklayabilmek için ihtiyacı olan uzamı bulduğunu ifade eder. Zamanın zihnin bir tür yayılımı (distentio*) olarak açıklanması sonucuna ulaşan Augustine, zihnin bu yolla üç işleve sahip olduğunu belirtir: Geçmişe odaklanan bellek, şimdiye odaklanan kavrayış ve geleceğe odaklanan beklenti. Sonuç olarak Augustine’in *İtiraflar*’da ortaya koyduğu zaman, zihnin yayılımı yoluyla gerçekleşen bir ölçüm olarak tanımlanır.

Augustine’in zamana ilişkin bu açıklaması, onun zaman konusunu tekrar ele aldığı *The City of God*’da ulaştığı sonuçtan farklıdır. *The City of God* yapıtında zamanın göksel hareketin ölçümü olduğunu belirten¹⁵² Augustine, açık bir biçimde Aristoteles’in *Fizik*’in IV. bölümündeki zaman anlayışına benzer bir zamandan söz

¹⁵¹ Augustine, *The Confessions*, ing. çev. E. B. Pusey, Dent: London, 1966, s. 272.

* Bu noktada Augustine’in sözünü ettiği “yayılma” kavramının ayrıntılı olarak ele alınması, zamanı bu kavram aracılığıyla nasıl açıkladığını görmek bakımından anlamlıdır. Augustine’in zamanı uzaya benzer bir biçimde düşünüp zamanı genişleyen, yayılan bir şey olarak ele alması bakımından uzay metaforu ile açıkladığı görülmektedir (H. Hauseer, *St. Augustine’s Conception of Time*, Philosophical Review 46 (5), 1937, s.507). “Yayılma” anlamında kullanılan Latince “distentio” terimi, esasında tıbbi bir terimdir. Bedenin belli durumlarına işaret eden bu terim, açık bir biçimde olumsuz anlam taşır. Oxford Latince sözlüğünde terim; gerilme, kasılma ve tahrife bağlı nöbet, kriz olarak tanımlanmaktadır. (P.G.W. Glare (ed), *Oxford Latin Dictionary*, Clarendon Press, 1982, s.559). Distentio sözcüğünün taşıdığı bu olumsuz anlam, Augustine tarafından da yine olumsuz durumları ifade ederken kullanılır. Zihnin yayılımı, insanın zamansal bir varlık olması anlamına gelmektedir. Zamansal olma ise Tanrıdan farklı olmaktır. Zaman dışı olan Tanrıdan kopan ve çokluğa düşen insan, yaratılmış olmakla zamansallaşmıştır. Bu anlamda insanın zamansallığı, Tanrıdan; yani değişmez ve bir olandan kopuş, bir tür ceza gibidir. Zamanda olmak, insan olmak; Tanrıdan uzak olmak demektir. Dolayısıyla Augustine’in kullandığı “zihnin yayılımı” ifadesi, insanın zamansallığına işaret ediyor oluşu nedeniyle olumsuz anlamda kullanılmaktadır (R. J. Teske S.J, *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, Marquette University Press, 1996, s.29).

¹⁵² Augustine, *The City of God*, ing. çev. Gerald G. Walsh, Demetrius B. Zema, Grace Monahan, Daniel J. Honan, Image Books, 1958, s. 211.

etmektedir. Bu anlayışa göre zaman, bölünebilen bir sürekliliğe işaret eden ve hareketten bağımsız olmayan bir kavramdır.¹⁵³ Dolayısıyla, hareket ile ilgisinde açıklanan bu zaman anlayışı, *İtiraflar*'da sözü edilen zihnin yayılımı ile açıklanan zamana ters düşmektedir. Bu paradoksal görünen duruma ilişkin iki farklı yorumlama yapmak olanaklıdır. Bunlardan biri, Augustine'in zaman konusundaki düşüncelerini sonraları değiştirdiği ya da zamana ilişkin açıklamalarının tutarsız olduğu, diğeri ise iki farklı türden zaman anlayışına sahip olduğudur. Augustine, *İtiraflar*'dan ve dolayısıyla *The City of God*'dan önce kaleme aldığı bazı yapıtlarında, zamanın sadece insan zihnine indirgenebilecek türden bir şey olmadığını, Tanrının insanı yaratmadan önce zamanın başlangıcını oluşturan yerleri ve gökleri yarattığını belirtir.¹⁵⁴ Bu durum, Augustine'in iki farklı türden zamandan söz ettiği argümanını güçlendirmektedir. Fakat bununla birlikte Augustine, bu iki zamanın birbiri ile olan ilişkisi üzerinde durmamış ve merkeze aldığı şimdi ile yaptığı açıklamalarını, nesnel bir zaman içinde nasıl konumlandırabileceğinden söz etmemiştir. Ricoeur'ün de Augustine'in zaman anlayışından yola çıkmakla birlikte eksiklikleri olduğu iddiası, bu nokta üzerinde temellenmektedir. Zira Ricoeur'e göre Augustine ortaya koyduğu fenomenolojik zamanı kozmik zamanla bağlantılandırmamakla zamana ilişkin çok önemli bir durumu ifade eden öncelik - sonralık ilişkisini gözden kaçırmıştır.¹⁵⁵

Görüldüğü üzere her ne kadar Augustine'in zamana ilişkin farklı açıklamaları olsa da Ricoeur'ün zaman ve anlatı kuramını oluştururken zaman konusunda

¹⁵³ Augustine, *The Confessions*, ing. çev. E. B. Pusey, Dent: London, 1966, s. 270.

¹⁵⁴ R. J. Teske S.J, *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, Marquette University Press, 1996, s. 42.

¹⁵⁵ E. R. Turan, *Kolektif Şizofreni: Zamanın İki Yüzü*, Doğu Batı, Edebiyat Üstüne, Sayı 22, 2003, s.205.

kendisinden yola çıktığı Augustine, zamanı zihnin yayılımı olarak gören *İtiraflar*'daki Augustine'dir. Ricoeur'ün Augustine'i ele alışı bağlamında önemli olan ise, Augustine'in *İtiraflar*'da insanın zaman deneyimi ve zamanın farkındalığı konusu üzerinde yoğunlaşmış olmasıdır. Bununla birlikte, Ricoeur'ün Augustine'den hareket etmesine karşın onun zaman anlayışında sorunlar olduğunu düşünmesi, yine tam da bu konu ile ilgilidir. Augustine'in iki farklı zamandan söz ettiği kabul edilse de, zamanı yalnızca öznel bir anlayışla ele aldığı kabul edilse de, önemli olan Augustine'in söz konusu iki zaman arasındaki bağlantıyı gerçekleştirmemiş olmasıdır. Augustine, *İtiraflar*'da oluşturduğu üçlü şimdi ile zamanın akışına işaret eden öncelik - sonralık ilişkisini ortadan kaldırır. Dolayısıyla Ricoeur'e göre Augustine'in ortaya koyduğu zihnin yayılımı düşüncesi her ne kadar zamanın deneyimine ilişkin yanıt veren bir yaklaşım olsa da, bu anlayış, deneyimlenen zamanla kozmik zaman arasındaki ilişkinin sonuçsuz kalmasına neden olan ve kozmik zamanı düşünmek için gerekli olan temelden yoksun bir anlayıştır.¹⁵⁶

¹⁵⁶ D. Wood, "Introduction: Interpreting Narrative", **On Paul Ricoeur Narrative and Interpretation**, Routledge 1991,s.3

2.1.2 RUHUN ZAMANI KARŞISINDA DÜNYANIN ZAMANI: AUGUSTİNE VE ARİSTOTELES

Augustine'in *İtiraflar*'da ortaya koyduğu zaman anlayışını *Zaman ve Anlatı*'nın birinci cildinin ilk bölümünde ayrıntılı olarak ele alan Ricoeur, çalışmasının üçüncü ve son bölümünün başında Augustine'e tekrar döner. Bu dönüşün nedeni, Ricoeur'ün Augustine'in zamanın yapısına ilişkin düşüncelerinden çıkan aporaların yeterince vurgulandığından emin olmak istemesidir.¹⁵⁷ Daha önce de belirtildiği üzere, Ricoeur'e göre Augustine'in zaman kuramındaki en önemli sorun, onun kozmik zaman anlayışı yerine psikolojik zaman kavramını koymak istemesidir.¹⁵⁸ Psikolojik zaman anlayışının, kozmik zaman anlayışına yalnızca "eklenebilir" olduğunu düşünen Ricoeur'ün Augustine'e itirazı, Augustine'in psikolojik zamanı kozmik anlayışa eklemek yerine kozmik zamanın yerine koymak istemesinden kaynaklanır. Ve Ricoeur'e göre bu durum, Augustine'in zaman anlayışındaki en temel soruna işaret eder.

Augustine'in zaman yaklaşımı, elbette kendisinden önceki kozmik zaman anlayışından, başka bir deyişle Aristoteles'in zaman anlayışından tamamen bağımsız değildir. Augustine, Aristoteles'in hareketin zamana öncel oluşu ile ilgili temel kuramını reddetmez.¹⁵⁹ Bununla birlikte, onun kozmik zaman anlayışını reddederken öne sürdüğü argümanlar oldukça zayıf ve indirgemecidir. Kozmik zamanı basitçe güneşin ve ayın hareketleri ile özdeşleştirirken hareketin değişebilirliği düşüncesini

¹⁵⁷ I. Bochet, **Augustine Dans La Pensée de Paul Ricoeur**, Editions Facultés Jésumes de Paris, 2004, s. 43.

¹⁵⁸ P. Ricoeur, **Time and Narrative (Volume III)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press, 1988, s. 12.

¹⁵⁹ Paul Ricoeur, **ibid.**, s.12.

temele alan Augustine, zamanın hareket üzerinden açıklanamayacağını ortaya koymuştur. Zamanın ölçümü sorununu zamana ilişkin temel bir sorun olarak görürken, bu sorunun çözümünü zihnin yayılımına indirgemesi ve zihnin yayılımından zamanın uzamı ilkesini çıkarması, Ricoeur açısından oldukça problemlidir.

Augustine kozmik zaman anlayışını eleştirirken, Aristoteles'in zaman ve hareket üzerine olan düşüncelerinde oldukça önemli bir noktayı gözden kaçırır. Ricoeur'ün üzerinde durduğu bu nokta, Augustine'in Aristoteles'in zamanı hareket ile özdeşleştirdiğini düşündüğü noktadır. Ricoeur, Aristoteles'in *Fizik*'te zamana ilişkin açıklamalar yaparken zamanın hareket ile ilgili olduğunu söylemesine rağmen, hareketin kendisi olduğunu söylemediğini belirtir.¹⁶⁰ Oysa Augustine'in eleştirisine göre Aristoteles'te zaman; tamamen güneşin, ayın ve yıldızların hareketi ile özdeşleştirilmiş olarak görülür. Ricoeur ise *Fizik*'in IV. bölümünde zamanın nasıl tanımlandığını ele alarak, Augustine'in başarıyla oluşturduğu “ruhun zamanı” düşüncesinin kendisine ekleneceği kozmik anlayışın Aristoteles'te nasıl konumlandırıldığını inceler.

Ricoeur'e göre Aristoteles'in zaman tanımını oluşturan argümanlarda üç aşama söz konusudur ve bu argümanların tamamı, zamanın hareketle özdeş olmadığı, fakat hareket ile ilgili olduğu üzerinedir.¹⁶¹ Her şeyden önce Aristoteles'e göre zaman ve hareket birlikte algılanmaktadır. Belirli bir zamanın geçtiği düşünülen her

¹⁶⁰ P. Ricoeur, **Time and Narrative (Volume III)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press, 1988, s. 13.

¹⁶¹ P. Ricoeur, **ibid.**, s.14.

durumda, bu zamanla birlikte yer alan bir hareket de söz konusudur.¹⁶² Aristoteles'in zaman ve hareket ilişkisi üzerine ortaya koyduğu bu düşünce Ricoeur'e göre açıkça "hareket"i vurgulayan, bununla birlikte zihnin algılama etkinliğini hesaba katmayan bir anlayışa işaret eder.¹⁶³ Dolayısıyla Aristoteles'in zaman tanımına giden bu ilk aşamada zaman, hareket ile ilgili; fakat onunla özdeş olmayan bir şey olarak düşünülür.

Aristoteles'in zaman tanımını oluştururkenki ikinci argümanı, zamanın hareketin hangi yönüyle ilgili olduğuna ilişkindir.¹⁶⁴ Zamanı hareketteki önce ve sonra ile ilgisi bağlamında ele alan Aristoteles, zamandaki ardışıklığı bu öncelik sonralık düşüncesi ile açıklar. Ardışıklık ise, Augustine'de karşımıza çıkan anlayıştan tamamen farklıdır. Zira Aristoteles'te ardışıklık zihnin kurguladığı bir şey olmaktan ziyade, şeylerin kendisinde var olan bir duruma işaret eder.

Zaman tanımının oluşturulmasındaki üçüncü ve son argüman, öncelik sonralık ilişkisine sayısal bir bağlantının eklenmesi ile ilgilidir. Aristoteles bu ekleme ile zaman tanımına ulaşmış olur: Zaman, önce ve sonraya göre hareket sayısıdır.¹⁶⁵ Ricoeur'e göre "Aristoteles'in bu iddiası aslında zamanın algılanışına ait bir özelliğe, yani zihnin iki noktayı ve bir süreyi ayırt edebilme yetisine dayanır".¹⁶⁶ Ricoeur'e göre bu açıklama, ruhun iki farklı an'ı fark ettiğini ve söz konusu iki an arasındaki süreyi sayabildiğini gösterir. Başka bir deyişle ruh, zamanın ne olduğunu ortaya

¹⁶² Aristoteles, **Fizik**, çev. Saffet Babür, YKY, 2001, s. 189.

¹⁶³ P. Ricoeur, **Time and Narrative (Volume III)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press, 1988, s. 15.

¹⁶⁴ P. Ricoeur, **ibid.**, s. 15.

¹⁶⁵ Aristoteles, **ibid.**, s. 191.

¹⁶⁶ P. Ricoeur, **ibid.**, s. 16.

koyan yeti gibi görünmektedir. Bununla birlikte Ricoeur, Aristoteles'in zaman açıklamasında üzerinde durduğu noktanın "sayılma" durumu olduğunu, "sayma" işi üzerine Aristoteles tarafından herhangi bir vurgu yapılmadığını belirtir.¹⁶⁷

Aristoteles'in zamana ilişkin yaklaşımından anlaşıldığı üzere, Aristoteles zamanı açıklarken tamamen kozmik perspektife sadık kalmış ve zihnin ya da ruhun herhangi bir etkinliğini, söz konusu kavramın anlaşılması doğrultusunda ele almamıştır. Ricoeur'ün Augustine ve Aristoteles'in zaman anlayışları üzerine yaptığı incelemeden çıkardığı sonuç, zaman sorununa tek yönlü olarak yaklaşmanın doğru olmadığıdır.¹⁶⁸ Konuya Aristoteles gibi yalnızca hareket perspektifinden ya da Augustine gibi yalnızca zihin perspektifinden yaklaşmak, zaman sorununa ilişkin herhangi bir çözüm getirmez. Ricoeur açısından önemli olan, zamansallığın içsel bilinci ile fiziksel zamanın ardışıklığı arasında bir dolayımın sağlanmasıdır. Bu dolayımı sağlayabilecek olan, yani kozmik zamanla ruhun zamanını birleştirebilecek olan ise yalnızca "anlatı"dır. Başka bir deyişle kurgusal düşünmenin ayırdığını, yalnızca anlatı bir araya getirebilir. Zira anlatının poetiği, hem içsel zaman bilincini hem de nesnel ardışıklığı bir arada gerektirmektedir.¹⁶⁹

¹⁶⁷ P. Ricoeur, **Time and Narrative (Volume III)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press, 1988, s. 16.

¹⁶⁸ P. Ricoeur, **ibid.**, s. 21.

¹⁶⁹ P. Ricoeur, **ibid.**, s. 22.

2.2 ZAMANSAL DENEYİMİN DOLAYIMI OLARAK ANLATI

Augustine'in *İtiraflar*'daki zaman anlayışını ele alarak zamana ilişkin incelemesine başlayan Ricoeur, bu incelemesinin ardından, zamanı insan zamanına dönüştüren anlatıya Aristoteles'in *Poetika*'sı aracılığıyla yaklaşır.* Amacının ne olduğunu gösteren temel varsayımını ve bu amaç doğrultusunda neden bu iki düşünürden hareket ettiğini ise *Zaman ve Anlatı*'nın hemen başında şu sözlerle belirtir: "Zaman, anlatı tarzında düzenlendiği sürece insan zamanına dönüşür; anlatı ise, zamansal deneyimlerin özelliklerini betimlediği sürece anlamlıdır."¹⁷⁰ Zaman ve anlatı arasında döngüsel bir ilişki bulunduğunu belirten Ricoeur, zamanın paradokslarını gösteren Augustine ve anlatının sağladığı düzeni gösteren Aristoteles ile söz konusu döngüye iki bağımsız yaklaşımın sağlandığını belirtir.

Çalışmanın önceki bölümlerinde görüldüğü üzere Ricoeur'ün Augustine'in zaman anlayışı üzerine gerçekleştirdiği inceleme, Augustine'in ortaya koyduğu zaman analizinde bir uyumsuzluğun (discordance) bulunduğuna işaret etmektedir. Bu uyumsuzluk, şimdinin üçlü yapısının oluşturulması sonucunda ortaya çıkan kavrayış ve zihnin yayılımının bir aradalığına ilişkindir. Zamanın zamansallığının anlaşılmasını, zamanın uzamsallığının zihnin yayılımına indirgenmesine ve bu yayılıma ilişkin bir kavrayış etkinliğine bağlayan Augustine, kavrayış arttıkça, zihnin

* Ricoeur, kuramının anlatı kısmı için neden diğer anlatı kuramcılarından değil de Aristoteles'ten hareket ettiğini *Life in Quest of Narrative* makalesinde açıklar. Ricoeur'e göre 1920 ve 30'lardaki Rus ve Çek anlatı kuramcılarında ya da 1960 ve 70'lerdeki Fransız yapısalcılarda anlatı kuramları ile karşılaşmaktayız. Fakat ona göre anlatı kuramı bundan çok daha eskiye gitmekte ve kökenini Aristoteles'te bulmaktadır. Dolayısıyla Ricoeur oluşturmak istediği kuramın anlatı kısmı için anlatının ana hatlarıyla genel özelliklerini ortaya koyan Aristoteles'ten, özellikle de onun senaryolaştırma kavramından yola çıkar (P. Ricoeur, "Life in Quest of Narrative", **On Paul Ricoeur Narrative and Interpretation**, D. Wood, (ed), Routledge 1991, s. 20).

¹⁷⁰ P. Ricoeur, **Time and Narrative (Volume 1)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press, 1984, s. 3.

yayılımının da arttığını belirtmiştir. Başka bir deyişle zamansal bütünlüğün sağlanabilmesi için zihnin yayılımının gerekli olduğunu ortaya koyan Augustine, oluşturduğu şimdinin üçlü yapısı ile bir uyumsuzluğun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Zira Augustine'in zaman anlayışı –daha önce belirtildiği üzere- tüm zaman kiplerini şimdiye indirgemekle zamanın akışı içindeki öncelik - sonralık ilişkisinin ortadan kalkmasına yol açar. Ricoeur'ün “uyumsuzluk” olarak adlandırdığı bu duruma çözüm getirebilecek yaklaşım ise, söz konusu dağınıklığa düzen sağlayacak bir aracın varlığını gerektirmektedir. Dolayısıyla Ricoeur, Augustineci zaman incelemesi sonucunda ortaya çıkan belirsizliğin giderilmesi için, zihnin yayılımına bir düzen vererek birlik kazandırdığını söylediği senaryolaştırma (muthos) kavramına başvurur.

Ricoeur, Augustine ile başladığı yola Aristoteles'in *Poetika*'sı ile devam etmesinin iki nedeni olduğunu belirtir.¹⁷¹ Bunlardan biri, Aristoteles'teki senaryolaştırma (muthos) kavramının Augustine'in zihnin yayılımı (distentio animi) kavramına karşı bir yanıt oluşturduğunu düşünmesi; diğeri ise mimetik eylem kavramının, yaşanmış zamansal deneyimlerin senaryosu aracılığıyla Ricoeur'ü götürdüğü yaratıcı temsildir. Augustine'in zaman incelemesi sonucunda ortaya çıkan çözülmeliğe yanıt veren senaryolaştırma, poetik bir edimdir. Zamana ilişkin aporaların kurgusal bir düzlemde çözülemeyeceği düşüncesi nedeniyle Aristoteles'in poetik bir edim olarak ortaya koyduğu senaryolaştırma kavramını ele alan Ricoeur'e göre aslında bu poetik edim de herhangi bir çözüm getirmez; yalnızca Augustine'de

¹⁷¹ P. Ricoeur, **Time and Narrative (Volume 1)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press, 1984, s. 31.

ortaya çıkan uyumsuzluğu tersine çevirir.* Ricoeur, Aristoteles'in *Poetika*'sını ele almakla etik tarafından kuşatılan eylemin, yani yaşanmış deneyimin dünyası ile poetik etkinlik tarafından kuşatılan kurgusal alanın dünyasını birbirinden ayırmış olur.¹⁷² *Poetika*'da birbiri ile iç içe geçmiş iki kavram olan muthos ve mimesisi ise, oluşturmak istediği kuramın Augustine'den elde edilen zamansal boyutunu düzenleyerek zamansal bir sentez oluşturması yolunda kullanır. Dolayısıyla Ricoeur, oluşturacağı kuram için Aristoteles'in söz konusu çalışmasının tamamını yorumlamak ya da onu bir yöntem olarak görmek yerine, eylemin zamansal deneyimle ilişkisine değinmeyen *Poetika*'nın yalnızca melodik temasını, başka bir deyişle yalnızca *muthos* ve *mimesis* çiftini kullanır.

* Ricoeur, *Zaman ve Anlatı*'da Aristoteles'teki senaryolaştırma (trajik muthos) kavramının Augustine'deki zihnin yayılımı (distentio animi) kavramına zıt olduğunu belirtir. Söz konusu zıtlık, Aristoteles'teki senaryolaştırmanın Augustine'deki zihnin yayılımının tersi biçimde işlemesinden kaynaklanır. Zihnin yayılımı bir tür uyumsuzluğa (discordance) neden olurken, senaryolaştırma birleştirici işleviyle bir uyumun (concordance) ortaya çıkmasını sağlar. Augustine'in zamana ilişkin söyledikleri zamanın deneyiminin dağılımına yol açarken, Aristoteles'in *Poetika*'sı bu dağılmayı bir yapının içine yerleştirerek ona düzen sağlayan bir kaynak önermesi bakımından anlamlıdır (W. D. Hall, **Paul Ricoeur and The Poetic Imperative**, State University of New York Press, 2007, s.42).

¹⁷² G. Flood, **Mimesis, Narrative and Subjectivity in the Work of Girard and Ricoeur**, Cultural Values, Vol.4, No 2, April 2000, s. 207.

2. 2. 1 SENARYOLAŞTIRMA (MUTHOS)

Aristoteles *Poetika*'da senaryolaştırmayı (muthos), olay örgüsü ya da olayların organizasyonu olarak; mimesisi ise –metnin içine sinmiş anlamıyla- olayların taklidi ya da temsili olarak tanımlar.¹⁷³ Ricoeur'e göre senaryolaştırma kavramı ile ifade edilen organizasyon bir sisteme değil, olayları bir sistem içinde organize etmenin etkin anlamına işaret ederken mimesisin dile getirdiği temsil, bir eylemi temsil etmenin etkin sürecinin ifadesidir. Birbiri ile ilişkili olduğu kadar birbirinden farklı da olan bu kavram çifti aynı zamanda birbirini gerektirmektedir; zira karakterlerin ve onların eylemlerinin temsil edilmesi ancak bir senaryo aracılığıyla olanaklıdır. Ayrıca, Ricoeur tarafından yapı olarak değil, işleyiş olarak görülen ve ele alınan bu kavramlar, sahip oldukları dinamizm göz önünde bulundurularak düşünülmelidir. Zira Ricoeur'e göre bir senaryonun işleyişi yalnızca okurda ya da izleyicide, başka bir deyişle anlatılan öykünün yaşayan alımlayıcısında tamamlanır.^{174*}

Varoluş olanaklılıklarının bir anlamda temsili olduğu söylenebilecek senaryolaştırma edimi, dağınık görünen olayları biçimlendiren birleştirici bir yapı sağlar. Bununla birlikte bu dinamik poetik kompozisyon, Ricoeur'ün genel olarak anlatıyı ele alışında ve benimsemesinde merkezi bir rol oynamaktadır. *Poetika*'da

¹⁷³ Aristoteles, **Poetika**, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, 1993, s. 23.

¹⁷⁴ P. Ricoeur, "Life in Quest of Narrative", **On Paul Ricoeur Narrative and Interpretation**, (ed.) David Wood, Routledge 1991, s. 21.

* Hermeneutik bir yaklaşıma sahip olan Ricoeur, metin ve anlam ilişkisi konusunda Gadamer'e oldukça yakın durmaktadır. Anlamın metnin "ardında"ki yazarın dehasında yatmadığı gibi, Dilthey ve Scheliernmacher'in savunduğu üzere yazarı tanımaya çalışmakla da elde edilemez. Ricoeur'e göre özerk bir anlam kaynağı olan metin, okurun sürekli yeni bağlantılar ve yorumlamalar oluşturabilmesine açıktır. Dolayısıyla anlam, okurun metinle ilişkisi aracılığıyla açılır (W. D. Hall, **Paul Ricoeur and The Poetic Imperative**, State University of New York Press, 2007, s. 5).

tragedyayı eylemin taklidi olarak tanımlayan ve tragedyanın temeli ve ruhunun senaryo olduğunu belirten Aristoteles'teki bu temel kavram, Ricoeur'e göre yaşam ve anlatı arasındaki ilişkiye işaret eder. Ricoeur, Aristoteles'in senaryolaştırma kavramının, kendisinin "anlatı" kavramını ifade ettiğini belirtir ve bu kavramı, Augustine'de bulduğu zamanın zamansallaştırılmasına ekleyerek zaman-anlatı dolayımını oluşturmak ister.¹⁷⁵

Ricoeur tarafından en genel anlamıyla "heterojen öğelerin sentezi" ¹⁷⁶ olarak tanımlanan senaryolaştırma, birbirinden ayrı, fakat birbiri ile ilişkili üç birleştirici işleyişi ifade eder.¹⁷⁷ Bunlardan ilki, birçok farklı öğenin bir birlik oluşturması anlamında birleşimi; diğeri, deneyimin dağılmışlığının ya da bir anlamda uyumsuzluğunun bir yapı içindeki uyumu anlamında birleşimi; son olarak da ardışık olayların bütünsel bir biçimlendirme içinde birleşimi şeklindedir.

Senaryolaştırma etkinliği, öncelikle birçok farklı öğeyi birleşik bir yapı içinde bir araya getiren bir işleyişi ifade eder. Bu işleyiş, birbirinden bağımsız öğelerin arka arkaya anlatılışı şeklinde bir bir aradalık değil, bütünlüğe sahip ve anlaşılabilir bir birliktelik biçimindedir.¹⁷⁸ Başka bir deyişle, senaryonun anlatı aracılığıyla oluşturduğu birlik, ayırık parçaların oluşturduğu bir aradalıktan ziyade, bu parçaların birbirleri ile ilişkilerinin oluşturduğu yeni bir bütünlük şeklindedir.¹⁷⁹

¹⁷⁵ P. Ricoeur, **Time and Narrative (Volume 1)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press, 1984, s. 36.

¹⁷⁶ P. Ricoeur, "Life in Quest of Narrative", **On Paul Ricoeur Narrative and Interpretation**, (ed.) David Wood, Routledge 1991, s. 21.

¹⁷⁷ P. Ricoeur, **ibid.**, s. 22.

¹⁷⁸ P. Ricoeur, **ibid.**, s. 21.

¹⁷⁹ W. D. Hall, **Paul Ricoeur and The Poetic Imperative**, State University of New York Press, 2007, s. 54.

Senaryolaştırmanın birleştiriciliğinde yukarıda sözü edilen ikinci özelliği, onun dağınık ve uyumsuz olan deneyime kazandırdığı yapı ve uyum ile yani Ricoeur'e göre "bir öykünün izlenebilirliği" ile ilgisi bakımından ele alınmaktadır.¹⁸⁰ Bir öykünün izlenebilmesi, onun alımlayıcısının devreye girmesi anlamına gelir. Okur kendisini, öykü içerisindeki bir takım heterojen öğelerle karşı karşıya bulur. "planlanmamış durumlar, buluşlar, eylemi gerçekleştirenler, bu eylemlere maruz kalanlar, tesadüfi ya da planlı karşılaşmalar, eyleyenler arasında çatışmadan işbirliğine uzanan etkileşimler, amaçlara başarılı ya da başarısız olarak bağlanmış araçlar ve sonuç olarak planlanmamış sonlar"¹⁸¹ gibi bu heterojen öğeler, senaryo tarafından anlamlı bir bütün olarak birleştirilir ve dağınık olaylar uyumlu bir yapı kazanır.*

Senaryolaştırmanın birleştiriciliğinde sözü edilen üçüncü ve son özellik, onun, olayların ardışıklığını biçimlendirmeye dönüştürmesi ile ilgilidir. Olayların ardışıklığının biçimlendirilmesi ise bizi, senaryolaştırmanın zaman ile ilgisine götürür. Ricoeur'e göre anlatılan her öyküde iki tür zaman söz konusudur.¹⁸² Bunlardan biri, birbiri ardına gelen olaylar dizisini ifade ederken; diğeri ise anlatılan her öykünün biçimlendirilme sayesinde sahip olduğu birleşme, sonuçlanma ve kapanış olarak karşımıza çıkan zamansal boyutudur. Ricoeur'ün Augustine'in zaman incelemesinde ortaya koyduğu üzere zamansal deneyim, dağınık ve bu anlamda

¹⁸⁰ P. Ricoeur, "Life in Quest of Narrative", **On Paul Ricoeur Narrative and Interpretation**, (ed.) David Wood, Routledge 1991, s. 21.

¹⁸¹ P. Ricoeur, **ibid.**, s. 21.

* Ricoeur, zaman ve anlatı kuramında " uyumsuz uyumluluk ya da uyumlu uyumsuzluk"tan (discordant concordance / concordant discordance) söz edişinin nedenini, senaryolaştırmanın birleştiriciliğine ilişkin bu ikinci özelliğe bağlar (P. Ricoeur, **ibid.**, s. 21). Dağınık ve birbiri ile uyumu olmayan olayların uyumlu bir yapı kazandığı bu aşamada söz konusu uyumlu yapı, uyumsuzluğu tamamen dışarıda bırakmaz, daha ziyade uyumsuz öğelerin birleşiminden bir uyum ve anlam meydana getirir.

¹⁸² P. Ricoeur, **ibid.** s. 22.

uyumdan yoksun bir duruma işaret etmektedir. Senaryolaştırma, birleştirici özelliği aracılığıyla zaman içerisinde art ardalık olarak görülen olaylar zincirini birbirleri ile bağlantılı duruma getirir. Böylelikle, zaman içerisinde arka arkaya meydana gelen ve akıp gitmekte olan olaylar, içerisinde varlıklarını sürdürdüğü kalıcı bir süreklilik içine konumlanmış olur. Dolayısıyla Ricoeur'e göre zamansal bütünlüğün sağlanabilmesini sağlayan senaryo aracılığıyla, olayların zaman içinde akıp gidişi biçimlendirilmiş olmaktadır.

Ricoeur, “heterojen öğelerin sentezi” olarak ortaya koyduğu senaryolaştırma etkinliğinin önemli bir epistemolojik sonucu olduğunu belirtir. Bu sonuç, okurun kendisini senaryo aracılığıyla birleştirilen dünya ile karşı karşıya bulduğu yorumlama süreci sonucunda ortaya çıkan “anlama”ya ilişkindir.¹⁸³ Okur ile metnin karşılaşmasını ve bu karşılaşmadaki hermeneutik süreci Aristoteles'ten hareketle açıklayan Ricoeur, Aristoteles'in “iyi anlatılan her öykünün bir şey öğrettiği” düşüncesini örnek verir. Bu örnekten yola çıkarak metinle okurun buluşmasının ele alınması gerektiğini belirten Ricoeur, anlatı ve anlama ilişkisine, başka bir deyişle anlatı ve yaşam arasındaki bağlantının önemine de işaret eder.

¹⁸³ P. Ricoeur, “Life in Quest of Narrative”, **On Paul Ricoeur Narrative and Interpretation**, (ed.) David Wood, Routledge 1991, s. 22.

2. 2. 2 MİMESİS

Ricoeur, yukarıda belirtildiği üzere anlatı kuramına temel olan senaryo kavramını oluştururken, Aristoteles'in *Poetika*'sındaki tragedya tanımından hareket etmiştir. Aristoteles'in *Poetika*'sında senaryo, olayları düzenlemesi anlamında, üç özellikle tanımlanan bir uyuma (concordance) vurgu yapar.* Bu uyum ise, kopuşu ve birleşmeyi birlikte ifade eden mimesis** kavramından hareketle anlaşılabilir.

Öncelikle Ricoeur'ün mimesis kavramını neden ve hangi anlamda ele aldığı, onun anlatı ve metafor hakkındaki düşünceleri ile yakından ilgili olduğunu belirtmek gerekir. Bilindiği üzere mimesis, ilk olarak Platon'da karşımıza çıkan bir kavramdır. Platon'da çok genel bir anlamda kullanılarak benzerliğe dayalı “taklit” anlamına gelen bu kavram, Aristoteles tarafından oldukça sınırlandırılmış bir şekilde ele alınmıştır. Aristoteles'te (Aristoteles'ten sonra takipçilerince de) mimesis, “bir şeyin yapılması”nı ifade eden ve taklit etmekten ziyade “temsil etmeyi” ifade eden bir kavrama karşılık gelir.^{184***} Burada söz konusu olan temsil ise insanın kasıtlı olarak gerçekleştirdiği bir eylemin temsidir; tıpkı metaforda bir şeyin başka bir şey

* Bunlar; tamamlanmışlık, bütünlük ve uygun büyüklüğe sahip olmadır. Aristoteles'in bu tanımlamasında vurgu, bütünlük üzerine yoğunlaşır. Bütünlük; taklit edilen eylemin başı, ortası ve sonu olması ile ilgilidir. Başlangıç, kendisinden başka bir şeyin zorunlu sonucu olmayan, son ise tam tersine, kendisinden önceki şeye bağlı olandır. Orta da, öncesinde ve sonrasında başka şeyler olanı ifade eder.

** Ricoeur'ün anlatı kuramına temel oluşturan “mimesis” kavramı, her ne kadar öncelikli olarak akla Platon'un mimesis kavramını getirse de, Ricoeur bu kavramı Platon'daki kullanımından farklı ele alır. Platon'da “doğanın taklidi” anlamında kullanılan mimesis, Ricoeur tarafından Aristoteles'teki kullanımı gibi “temsil etmeye”, daha spesifik olarak “eylemin taklidi”ne işaret eder. Bu nedendir ki mimesis, muthos kavramı ile yakından ilişkilidir. Zira muthos, olayları değil, eylemleri ve eylemlerin gerçekleştircileri olan karakterleri düzenler.

¹⁸⁴ P. Ricoeur, **The Rule of Metaphor**, ing. çev. Robert Czerny, Kathleen McLaughlin, John Costello, SJ, Routledge, 2004, s.42.

*** Olayların bir sistem içindeki organizasyonuna, yaratıcı taklide ve insanın yaratıcı eylemlerine ilişkin bu “temsil ediş” aynı zamanda, kişisel deneyimin zamansallığın ayrılmaz bir parçası oluşuna da işaret etmektedir (R. Miguelez, **Narration, Connaissance et Identité chez Paul Ricoeur**, Philosophiques, Vol.14, No 2, 1987, s.430).

yerine kullanılması gibi. Zira her metafor üretiminde, dilde varolan sabit kategorizasyonların dışına çıkılmakta ve kullanılan metafor aracılığıyla bir temsil gerçekleştirilmektedir.

Ricoeur'e göre anlatı ve metaforun her ikisi de "üretken bir yaratıcılığa" sahiptir.¹⁸⁵ Metaforu "yarı düşünce, yarı deneyim"¹⁸⁶ olarak ifade eden Ricoeur, metaforik bakışın, bilineni bir başka şekilde görmeyi sağlayan bir şey "olarak görme" olduğunu belirtir.¹⁸⁷ Dünyanın imgelem aracılığıyla yeniden düzenlenişine kapı açan bu iki yol, ayrıca birbiriyle yakından ilişkilidir de. Metafor, mimesisin kendisini senaryoya dönüştürmesini sağlar; çünkü metaforik ifadeler, şeylerin yalnızca varlığını temsil etmekle kalmaz, onları aynı zamanda eylem halinde temsil eder. Zira Ricoeur'e göre "*Canlı* ifade, varlığı *canlı* biçimde ifade edendir."¹⁸⁸

Mimesis, yani eylemlerin taklit ve temsilinin etkin süreci, senaryonun oluşabilmesi için koşul olma özelliğine sahiptir. Temsil edici bir etkinliği ifade eden mimesis, olayların organizasyonunu sağlayan bir yapılandırmaya işaret eder. Bu eylemin bir etkinlik olduğunu belirtmek, bir yapılandırma olan mimesisin akışkanlığını ve canlılığını yalnızca metinden değil, aynı zamanda metni alımlayandan da almasından kaynaklanır. Başka bir deyişle mimesis, okuyucu ya da izleyicide tamamlanan dinamik bir etkinliktir.

¹⁸⁵ K. Simms, **Paul Ricoeur**, Routledge, 2003, s. 79.

¹⁸⁶ P. Ricoeur, **The Rule of Metaphor**, ing. çev. Robert Czerny, Kathleen McLaughlin, John Costello, SJ, Routledge, 2004, s. 251.

¹⁸⁷ P. Ricoeur, **ibid.**, s.272.

¹⁸⁸ P. Ricoeur, **ibid.**, s. 48

Mimetik etkinliğin döngüsel sürecini üç aşamada açıklayan Ricoeur'e göre üçlü mimesis; önceden biçimlendirme (prefiguration), biçimlendirme (configuration) ve yeniden biçimlendirmeden (refiguration) oluşur. Bu döngüsel sürecin ilk aşaması olan mimesis 1, anlatılmamış ya da başka bir deyişle senaryolaştırılmamış yaşamı ifade eder. Mimesis 2, Ricoeur'ün anlatı kuramının belkemiğini oluşturan ve yaratıcılığın devreye girdiği senaryolaştırmaya işaret ederken mimesis 3 ise, okuyucu ya da izleyicinin söz konusu etkinliğe dâhil olduğu aşamayı ifade eder. Ricoeur'e göre zaman ve anlatı arasında sağlanacak dolayım için üç mimetik etkinlik arasında bağlantı kurulması gerekir.¹⁸⁹

Ricoeur'e göre olayları ya da eylemleri anlamlı bir bütün halinde sunan senaryonun kompozisyonu, insanın eylem dünyasını önceden anlaması üzerine kuruludur.¹⁹⁰ İnsan eylemlerini oluşturan ve dolayısıyla bir senaryonun anlaşılmasında gerekli olan bu özellikler, bir tür "ön yeterlik" olarak görülebilir.¹⁹¹ Eylemi anlamak için öncelikle dünyayı anlamının gerekliliğinin vurgulandığı **mimesis 1**, bu özelliği ile anlatının yaşamdaki kökenine işaret eder. Yaşanmış olayların ve henüz bir biçimlendirmeye tabi tutulmamış ham gerçekliklerin oluşturduğu mimesis 1'in dünyası, insanın içinde yaşadığı gerçek dünyadır. Bu dünyada önceden anlaşılması gerekenler ise Ricoeur'e göre; eylemin semantik, sembolik ve zamansal özellikleridir.

¹⁸⁹ P. Ricoeur, **Time and Narrative (Volume 1)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press, 1984, s. 53.

¹⁹⁰ P. Ricoeur, **ibid.**, s. 54.

¹⁹¹ K. Simms, **Paul Ricoeur**, Routledge 2003, s. 84.

Ricoeur'e göre eylemin semantik yönünü anlamak, öncelikle eylemi fiziksel hareketten ve psikolojinin konusu olan davranıştan ayırmayı gerektirir.¹⁹² İnsan yaşamının, hayvanların ve diğer tüm varlıkların yaşamından büyük ölçüde farklılık gösterdiğini belirten Ricoeur'e göre eylem, her şeyden önce bir amaç doğrultusunda gerçekleşir. Eylemin dayanaklarına ve anlamlılığına işaret eden amacın dışında önemli bir başka nokta, eylemde bulunan kişinin, eylemini hangi güdü doğrultusunda gerçekleştirdiğidir. Eylemin fiziksel bir hareketten ayrılmasını sağlayan güdü aracılığıyla, eylemde bulunanın kim olduğuna geçerek eyleyenin kim olduğu sorusu sorulabilir ve bu sorunun yanıtı da eylemin neden yapıldığı hakkında bilgi verir. Eylemin semantik yönünün anlaşılmasındaki bir diğer öge de, her eylemin başkalarıyla birlikte gerçekleştiriliyor olmasına ilişkindir. Bu bağlamda, Ricoeur'ün "kılgısal anlama" olarak adlandırdığı anlama içinde; "ne" sorusunun eylemi, "neden" sorusunun eylemin amacını, "kim" sorusunun eyleyeni, "nasıl" sorusunun güdülerini ve "kiminle" sorusunun da eylemin başkalarına olan etkilerine işaret ettiği söylenebilir. Dolayısıyla senaryolaştırmanın üçlü yapısı içinde öncelikle her insan eyleminde varolan kavramsal bağlantının anlaşılması zorunludur. Çünkü her eylem; güdü, niyet, amaç gibi özelliklerden oluşur ve bu nedenle anlatıda, anlatan ve dinleyen arasında eylemin oluşturmalarına ilişkin ortak bir tanışıklık alanı gerekir.¹⁹³ Bununla birlikte, eylemin yalnızca kavramsal ağını bilmenin yeterli olmadığını düşünen Ricoeur, "kılgısal anlama"dan farklı olarak "anlatısal anlama"nın gerçekleşebilmesi için, öykünün artzamanlı düzenini gösteren kompozisyon

¹⁹² P. Ricoeur, "Life in Quest of Narrative", **On Paul Ricoeur Narrative and Interpretation**, (ed.) David Wood, Routledge 1991, s. 28.

¹⁹³ P. Ricoeur, **Time and Narrative (Volume 1)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press, 1984, s. 54.

kurallarının da bilinmesi gerektiğini belirtir.* Bu kompozisyonu sağlayan dile ve dolayısıyla söyleme ilişkin sentaktik özellikler, anlatı olarak adlandırılan söylemin bütünlüğünü oluşturur. Dolayısıyla Ricoeur, insan eylemlerinin ve maruz kalışlarının yapısını oluşturan bütün bu kavramsal ağı ve anlatıyı oluşturan kompozisyon kurallarının bilinmesini, “eylemin semantiği” olarak adlandırır.¹⁹⁴

Mimesis 1 içinde yer alan ve Ricoeur’e göre eylemin önceden anlaşılmasını sağlayan bir diğer özellik, kılışsal alanın sembolik kaynaklarına ilişkindir.¹⁹⁵ Bu özellikte öncelikli olarak vurgulanan, insan eylemlerinin anlatılabilirliğinin, eylemlerin bazı kurallar ve işaretler aracılığıyla ifade edilmesi yoluyla sağlanıyor oluşudur. Eylemin sembolik dolayımını ifade eden bu özelliğe göre sembolik anlatımın önemi, sembollerin sahip olduğu özellik aracılığıyla ortak bir anlamı açımlayabilme gücüne sahip olmasından kaynaklanır.** Dolayısıyla, bütün eylemlerin anlamlı bir kültürel bağlamda yer aldığını belirten Ricoeur’e göre, eylemin okunabilmesini sağlayan sembollerin işaret ettiği kuralların da anlaşılması gerekir.

* Ricoeur’e göre paradigmatic düzen, eyleme bağlı bütün öğelerin eş zamanlı olduğu ve araç, amaç, durum gibi özelliklerde bulunan anlamlar arasılığına tersine döndürülmesi anlamında bir düzendir. Anlatısal anlamayı sağlayan sentagmatic düzen ise indirgenemez özelliklerden oluşan ve anlatının artzamanlı özelliğine işaret eden düzendir. Dolayısıyla anlatının anlaşılmasını sağlayan bu düzen, yani sentagmatic düzen, eylemi oluşturan öğelerin birleşmesini ve artzamanlı özelliği aracılığıyla gerçeğe dönüşmesini sağlar (P. Ricoeur, **Time and Narrative (Volume 1)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press, 1984, s. 56).

¹⁹⁴ P. Ricoeur, “Life in Quest of Narrative”, **On Paul Ricoeur Narrative and Interpretation**, (ed.) David Wood, Routledge 1991, s. 28.

¹⁹⁵ P. Ricoeur, **Time and Narrative (Volume 1)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press, 1984, s. 57.

** Bir öykü içinde yer alan “kahraman”ın iyi bir karakter olarak yorumlanması ve bu yorumun nedeninin “iyi”liğin kahramanlığı sembolize eden bir değer olması, söz konusu duruma örnek verilebilir (K. Simms, **Paul Ricoeur**, Routledge, 2003, s.83).

Ricoeur'e göre, eylemin anlaşılabilmesi için eylemin yalnızca kavramsal ağının ve sembolik dolayımının bilinmesi yeterli değildir.¹⁹⁶ Eylemin sembolik olarak ifade edilmesini anlayabilmek için zamansal öğelerin de bilinmesi gerektiğini ifade eden Ricoeur, tarihsel boyuta sahip insan eylemlerinin geçmiş ve geleceğinin şimdiye bağlı olduğunu belirterek, eylemin zamansal boyutunun önemini vurgular. Bizim bir yaşamdan öykü gibi söz edebilişimize haklılık kazandıran da, bu özelliktir. Zaman içindeliğin vurgulandığı bu aşamada Ricoeur, Aristoteles'te gördüğü eksikliği gidermek amacıyla, senaryolaştırma için gerekli olan deneyimle ilgili sentezi sağlayan zamansallığı ekler. Ricoeur, oluşturduğu kuram için neden Augustine'i seçtiğini de bu bağlamda açıklar. "Geçmiş, gelecek ve şimdiki zamanın olmadığını söyleyerek bunun yerine üçlü şimdiden; geleceğin şimdisi, geçmişin şimdisi ve şimdinin şimdinden söz eden Augustine, eylemin zamansal yapısının basit düzeyde bir sorgulamasına girmiştir."¹⁹⁷ Ricoeur, zamansal öğelerden söz etmesinin, olayların basit ardışıklığını anlamlı bir öyküye dönüştürme anlamına gelen senaryolaştırma için zorunlu olduğunu düşünür.

Mimesis 2, Ricoeur'ün mimesis 1'de belirttiği eylem alanı ile ilgili öğelerin birleştirilmesine ilişkin düzenlemeyi gerçekleştirecek olan biçimlendirme işlemini ifade eder. Aristoteles'in "muthos" kavramına karşılık gelen senaryolaştırma bu aşamada, dağınık ya da birbirinden bağımsız olayların yaratıcı bir biçimde birleştirilmesini sağlar. Olaylar, nesneler ya da kişiler gibi tekil öğeleri bir bütün

¹⁹⁶ P. Ricoeur, "Life in Quest of Narrative", **On Paul Ricoeur Narrative and Interpretation**, (ed.) David Wood, Routledge 1991, s. 29.

¹⁹⁷ P. Ricoeur, **Time and Narrative, (Volume 1)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press, 1984, s. 60

içinde anlamlı olarak biçimlendiren senaryonun üç yolla gerçekleştirdiği dolayımsal bir işlevi vardır.¹⁹⁸

Bunlardan ilki, Ricoeur'ün biçimlendirme (configuration) olarak adlandırdığı bu aşamanın, birbirinden farklı anlar ya da çokluk gösteren olayları anlamlı bir öyküye dönüştürmesi ile ilgilidir.* Başka bir deyişle senaryo, olayları anlatı içine yerleştirmekle başlangıç ve sonu belirleyerek yaşanmış anların basit ardışıklığından anlamlı bir öykü oluşturur. Ricoeur; eylemde bulunan kişiler, bu kişilerin etkilediği karakterler, araçlar, amaçlar, karşılaşmalar ya da yaşanan çelişkiler gibi birçok tekil öğenin birleştirilmesini, senaryolaştırmanın dolayım sağlayan bir diğer yönü olarak görür. Bütün bu öğelerin tek bir öykü içinde bir araya toplanmasının yanı sıra Ricoeur, mimesis 1'de olduğu gibi burada da zamansal nitelikleri biçimlendirme sürecine dâhil ederek, ardışıklığın anlamlı bir birlikteliğe nasıl dönüştüğünü ortaya koyar. Senaryolaştırma edimi Ricoeur'e göre iki zamansal boyutu, yani kronolojik olan ve kronolojik olmayan boyutu bir araya getirir.¹⁹⁹ Kronolojik boyut, anlatının episodik yönüne işaret ederek anlatı içindeki olayları vurgulayan bir düzeni ifade ederken; kronolojik olmayan biçimlendirici boyut, eylemlerin bir arada ele alınmasını sağlayarak olayların çokluğunun birliğe dönüştürülmesini ifade eder.** Bu

¹⁹⁸ P. Ricoeur, **Time and Narrative, (Volume 1)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press, 1984, s. 65.

* Ricoeur Mimesis 2'yi ele aldığı bölümün hemen başında mimesis 2 ile birlikte "sanki"nin, "...gibi olanın" egemenlik alanının açıldığını belirtir. Ricoeur, kullandığı bu ifadeyi kasıtlı olarak seçtiğini, "kurgu" sözcüğünden bilinçli olarak kaçındığını belirtir. Bunun sebebi, Ricoeur'ün anlatı modelini edebiyatın tekelinde görmeyip, "gerçekleri" aktaran tarihin de anlatı ile ilişkisini ortaya koymasıdır (P. Ricoeur, **ibid.**, s.64.).

¹⁹⁹ P. Ricoeur, **ibid.**, s. 66.

** Mimetik döngünün biçimlendirme aşaması olan mimesis 2, yani senaryolaştırma, anlatı içerisinde farklı zaman deneyimlerini, kronolojik çizgiyi takip etmeden de verebilir. Özellikle edebi anlatıda örneklerini kolaylıkla görebileceğimiz bu durum, bir senaryo içerisinde geçmiş ya da şimdinin öncelik sonralık sıralamasına uygun olmayan işleyişiyle açığa çıkar. Bir edebi anlatının, öyküyü sonlandıran bir olayla başlaması buna örnektir.

bağlamda kronolojik boyutun anlatıyı zamanın çizgiselliğine yerleştirirken, biçimlendirici boyutun bu çizgi üzerindeki olaylar zincirinin anlamlı bütünlüğünü sağladığını söylemek olanaklıdır. Bununla birlikte, biçimlendirilmiş olayların anlamlı bir öyküye dönüşmesi, anlatının zamanın çizgisel boyutundaki zorunlu geçmiş ve gelecek sıralamasından farklı, alternatif bir okumaya da olanak tanımaktadır. Başka bir deyişle çizgisel akışta sadece ileriye doğru giden zaman, bu yolla geriye doğru da gidebilme olanağını elde eder.

Biçimlendirici boyutla birlikte ulaşılan en önemli sonuçlardan biri, bu düzenleme aracılığıyla öykünün “izlenebilirliğinin” sağlanmasıdır. Bir öykünün izlenebilirliği ise Ricoeur’e göre, distentio-intentio paradoksunun poetik çözümünü sağlar.²⁰⁰ Biçimlendirici boyuttaki zamansal özellikler aracılığı ile gerçekleştirilen izlenebilirlik, senaryonun anlam bütünlüğünü oluşturarak onu gerçek kılar ve kendisini mimesis döngüsünün son aşamasını ve tamamlanışını ifade eden okuyucuya ya da izleyiciye sunduğunu belirtir.

Bir öykünün izlenişinde mimesis 1, karakterin belirli koşullarda ne şekilde eyleyeceğine ilişkin sahip olduğumuz ön anlamaya işaret ederken, mimesis 2 ile söz konusu karakterin beklediğimiz gibi eyleyip eylemediğini ve eylemlerine neden olan seçimlerinin sebeplerini görme olanağına sahip oluruz. Ancak biçimlendirmenin tamamlanmasıyla, başka bir deyişle ancak sona gelindiğinde elde edilebilecek bu

²⁰⁰ P. Ricoeur, **Time and Narrative, (Volume 1)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press, 1984, s. 67.

bilgi, bizi Ricoeur'ün sözünü ettiği ve mimetik döngünün tamamlanışına işaret eden **mimesis 3**'e götürür.²⁰¹

Ricoeur, yaşanan yaşam ve anlatılan öykü arasında, yaşam ve kurguyu birbirinden ayıran büyük bir boşluk olduğunu; bu boşluğu giderecek köprünün ise, okurun ve metnin dünyalarının kesişimi ile yani yeniden biçimlendirme ile olanaklı olduğunu belirtir.²⁰² Zaman kavramıyla birlikte ele alınan deneyim ve anlatı arasındaki ilişkiyle ilgili olan bu süreç, biçimlendirme döngüsünü okuyucuda tamamlaması nedeniyle mimetik etkinliğin neden dinamik bir etkinlik olduğunu açıklarken, anlatının anlamını da oluşturur. Okuma edimi sırasında “metnin dünyası” ile “okuyucunun dünyası” arasında bir kesişim olduğunu belirten Ricoeur, bu kesişimle birlikte kurgu ve yaşam arasındaki ilişkinin, yeni bir yaratı olarak gerçeğe dönüştüğünü ifade eder. “Açığa çıkarma” ve “dönüştürme” kavramları ile ifade edilen bu ilişkide açığa çıkarılan, insanın daha önce farkına varmadığı yaşam deneyimleri; dönüştürülen ise, fark edilen yaşam deneyimlerinden sonra dünyayı farklı bir gözle gören insanın kendisidir.²⁰³

Yeniden biçimlendirme süreciyle görülen yaşam ve anlatı arasındaki ilişkinin döngüselligi, sürekli olarak yeni yaratımların oluşturulmasına olanak sağlayan bir dönüştürme gücünü ifade eder. Bu yolla, değerlendirmelerin ve dolayısıyla eylemlerin farklılaşmasını sağlayan her anlatı insanı yeni bir değerlendirmeye götürürken, her yeni deneyim ya da eylem de yeni anlatılara götürür.

²⁰¹ K. Simms, **Paul Ricoeur**, Routledge, 2003, s. 85.

²⁰² P. Ricoeur, “Life in Quest of Narrative”, **On Paul Ricoeur Narrative and Interpretation**, (ed.) David Wood, Routledge 1991, s. 25.

²⁰³ P. Verhesschen, ‘**The Poem’s Invitation**’: Ricoeur’s Concept of Mimesis and its Consequences for Narrative Educational Research, *Journal of Philosophy of Education*, Vol.37, No.3, 2003, s. 454

2.3 BİR DÖNGÜ OLARAK YAŞAM - ANLATI İLİŞKİSİ

“Yaşamlar yaşanır, öyküler anlatılır” düşüncesi, içinde yaşadığımız dünya ile kurgu aracılığıyla içine girdiğimiz dünyanın birbirinden tamamen farklı dünyalar olduğunu ve yaşam ile anlatı arasında aşılamaz bir boşluk olduğunu ifade eder.* Ricoeur’ün anlatı kuramı bağlamında ele alıp sorguladığı yaşam - anlatı ilişkisi, mimetik döngünün üçüncü basamağında söz ettiği “metnin dünyası” ile “okurun dünyası”nın kesişiminde açığa çıkar. Ona göre senaryolaştırma etkinliği her ne kadar anlatının ana parçası olsa da, bir anlatının biçimlendirilme süreci metnin kendi içinde tamamlanamaz. Anlatının anlamının ancak ve ancak okuma edimiyle tamamlanabileceğini belirten Ricoeur, bu bağlamda incelemesindeki en kritik noktanın, metinle okuyucunun buluşmasına işaret eden bu kesişim noktası olduğunu şu sözlerle ifade eder:

“Bir anlatının anlam ve önemi, *metnin dünyası ile okuyucunun dünyasının kesişiminden* kaynaklanır. Okuma edimi bu nedenle tüm incelemenin en can alıcı noktasını oluşturur. Anlatının, okurun deneyimini dönüştürme kapasitesi buna dayanmaktadır...Bir yapıtı okuma aracılığıyla ele almak, anlatılan öyküdeki eylemleri, karakterleri ve olayları içeren dünyanın ufkunu açıklamaktır. Sonuç olarak okur, hem yapıtın imgelemdeki deneyim ufkuna hem de kendi gerçek

* Yaşam ve anlatının birbirinden farklılığı üzerine söylenenler, aslında farklı kollara ayrılarak çeşitlenen temel bir varsayımdan kaynaklanır. Gerçek ve kurgu ayrımını mutlaklaştıran bu varsayım, yaşam içindeki öğelerin dağınık yapısına karşın, anlatı içindeki öğelerin sahip olduğu düzenliliği vurgulayarak bu iki dünyayı birbirinden ayırır. Yaşam ve anlatı farklılığının nasıl ele alındığına verilebilecek örneklerden biri, anlatıyı çözümlenmesi gereken bir yapı olarak ele alan anlayıştır. Roland Barthes’ın, anlatının ne olduğuna ve nasıl ele alınması gerektiğine ilişkin görüşlerini ortaya koyduğu *Anlatının Yapısal Çözümlemesine Giriş*’teki ifadeleri, yaşam ve anlatı arasındaki farklılığın Ricoeur’ün eleştirdiği göstergebilim tarafından nasıl görüldüğüne örnek gösterilebilir. Barthes’a göre, kurgunun ürünü olan bir öyküde her şey belirlenmiş bir yapı içerisinde bulunur. Bir öyküde karşılaştığımız tüm detaylar, bütünlük içinde anlam ifade eden yapılar olmasına karşın, yaşam içinde böyle bir durum söz konusu değildir. Anlamli-anlamsız, önemli-önemsiz biçiminde nitelendirilebilecek parçalarla dolu olan yaşamda kendiliğinden belirgin bir açıklık yoktur; başka bir deyişle yaşam, karmaşık parçalardan oluşan ve anlamlandırılmayı bekleyen bir bütündür. Bir başka önemli nokta ise; bir öyküde başlangıç, orta ve son olarak adlandırılan olaylar ya da bölümlemeler bulunmasına karşın yaşamda böyle bir ayrımın olmamasıdır. Dolayısıyla öykünün sahip olduğu düzen, yaşamda bu anlamda söz konusu değildir (R. Barthes, **Göstergebilimsel Serüven**, çev. M. Rifat-S. Rifat, YKY,1999).

eyleminin deneyim ufkuına sahip olur. Beklentinin ufku ve deneyimin ufku sürekli olarak birbiri ile karşı karşıya gelir ve birleşir. Hans Georg Gadamer'in “ufukların birleşimi” dediği ve bir metni anlama sanatına özsel olan şey de budur.”²⁰⁴

Yukarıdaki ifadesinden de anlaşıldığı üzere Ricoeur, metni kendi içine kapalı ve tamamlanmış bir yapı olarak görmez. Metinle hermeneutik olarak kurulan ilişkide okur, imgelemine sunulan dünyaya temas eder. Özellikle yapısalci dilbilim anlayışında karşımıza çıkan metnin içi ve metnin dışı arasındaki keskin sınırların, bu bakış açısında ortadan kalktığına tanık oluruz. Ricoeur, gerçek dünya ile metnin dünyası arasında yapılan söz konusu iç-dış ayrımının, dilbilimsel özelliklerin edebiyata taşınmasından kaynaklandığını ileri sürer.²⁰⁵ Dünya ile dilin sınırlarını, bu iki alanı birbirinden tamamen ayırarak çizen dilbilim, gerçekliği dilsel alandan bağımsız bir işleyiş olarak tanımlamaktadır. Ricoeur, dilbilimden poetik alana ilişkin yapılan bu çıkarsamayı eleştirerek, metnin anlamı sorununa hermeneutik bir bakışla yaklaşır; zira ona göre bir metnin anlamı, dilbilimsel yöntemlerle gerçekleştirilecek yapısal analizle elde edilemez.*

Ricoeur, sahip olduğu hermeneutik bakışın, insan ile dünya, insan ile insan ve insan ile kendisi arasındaki dolayım ile ilgili olduğunu belirtir.²⁰⁶ İnsanın dünya ile arasındaki dolayımı göndergesellik (referentiality), diğer insanlarla arasındaki dolayımı iletilebilirlik (communicability) ve kendisi ile arasındaki dolayımı kendini anlama (self-understanding) olarak tanımlayan Ricoeur'e göre, her edebi yapıt bu üç

²⁰⁴ P. Ricoeur, “Life in Quest of Narrative”, **On Paul Ricoeur Narrative and Interpretation**, (ed.) David Wood, Routledge 1991, s. 26.

²⁰⁵ P. Ricoeur, **ibid.**, s. 26.

* Ricoeur, anlatıya yaklaşımının dilbilimsel bakış açılarından farkını açıklama-anlama ayrımına dayandırarak; hermeneutiğin sağlayabileceği anlamının, insanın eylemlerini nasıl kavrayabileceğini ayrıntılı olarak tartışmıştır (P. Ricoeur, **Entre Herméneutique et Sémiotique**, Nouveaux Actes Sémiotiques, No 7, Pulim, 1990, s.3-19).

²⁰⁶ P. Ricoeur, “Life in Quest of Narrative”, **On Paul Ricoeur Narrative and Interpretation**, (ed.) David Wood, Routledge 1991, s.27.

boyutu içermektedir.* Dilbilimin bittiği yerde hermeneutiğin başladığını belirten Ricoeur, hermeneutiğin, yapıtın biçimlendirilişi ile yaşamın yeniden biçimlendirilişinin; başka bir deyişle içsel ile dışsal olanın kesişiminde konumlandığını ifade eder.²⁰⁷ Dolayısıyla okurun gerçekleştirdiği edim, biçimlendirici edimi, yani senaryolaştırmayı yeniden gerçeğe dönüştürmek anlamına gelir. Okur, metne eşlik edişi ile yapıtın tamamlayıcısı olur.

Yaşanan yaşam ve anlatılan öykü arasındaki boşluğun, söz konusu iki alanın birbirinden kopuk olduğu anlamına gelmediğini ortaya koyan Ricoeur, bu iki alan arasındaki kesişim ve uzlaşım noktalarını belirtir. Ona göre, her ne kadar yaşamın yaşandığı, öykülerin ise anlatıldığı doğru olsa da; okuma edimi yapıtın kurgusal evreninde bir anlamda imgesel biçimde yaşamaya karşılık gelir. Bu noktada Ricoeur'ün “yaşam” ve “yaşamak”tan ne kastettiğini açıklamak yerinde olur. Ricoeur'e göre yaşam yalnızca biyolojik bir gerçekliği ifade etmenin ötesinde, insanın deneyimine, başka bir deyişle onun eylemlerine ve maruz kalışlarına işaret eder. Yaşamı, yorumlandığı sürece anlamlı gören Ricoeur, yorumlamanın ise genel anlamda anlatının sağladığı dolayım aracılığıyla gerçekleştiğini belirtir. Ricoeur'ün Aristoteles'ten hareketle ele aldığı eylemin temsili ve senaryolaştırma kavramlarını anlatı kuramının merkezine neden koyduğu da bu noktada açıklık kazanır. Zira anlatının yaratıcı etkinliği olan temsil etme ve senaryolaştırma, insanın eylemleri ve maruz kalışlarına, daha genel bir ifade ile insanın deneyimlerine ilişkindir. Bu

* Ricoeur'e göre hermeneutik; göndergeselliğin, iletilebilirliğin ve kendini anlamamanın yeni özelliklerini ortaya çıkarma gücüne sahiptir. Hermeneutik bir bakış, göndergesellikteki betimleyici boyutu, iletilebilirlikteki faydacı boyutu ve kendini anlamadaki tek yönlü reflektif boyutu aşarak söz konusu kavramların yeni özelliklerinin keşfedilmesine yardımcı olur (P. Ricoeur, “Life in Quest of Narrative”, **On Paul Ricoeur Narrative and Interpretation**, (ed.) David Wood, Routledge 1991, s.27.)

²⁰⁷ P. Ricoeur, **ibid.**, s.27.

deneyimin anlaşılması için kullanılan anlatı, sağladığı “anlatısal anlama” ile kendini anlamanın indirgenemez yönünü oluşturmaktadır. Bununla birlikte Ricoeur’e göre insan her ne kadar deneyimlerine ilişkin öyküsünün kahramanı ve anlatıcısı olsa da, tek yazarı değildir.²⁰⁸ Yaşamın yaşandığı, öykülerin ise anlatıldığı biçiminde oluşturulan yaşam ve anlatı arasındaki ayırım, bu noktada kendisini gösterir. Fakat yine de söz konusu ayırım, anlatıdan elde ettiğimiz senaryolaştırmayı kendimize uygulayabilme gücümüz tarafından kısmen bozulabilmektedir. Zamansal deneyimlerimizden oluşan dünya anlatıyla açılabilir ve anlatı zamansal deneyimlerimizin özelliklerini betimlemektedir.* Dolayısıyla ortaya sonsuz bir helezonik döngü çıkar²⁰⁹: Eylemin semantiğinden biçimlendirilmesine, biçimlendirmeden okuyana ve okuyanda gerçekleştirdiği dönüşümle tekrar, fakat farklı olarak eylemin semantik yapısına giden bir döngü.

²⁰⁸ P. Ricoeur, “Life in Quest of Narrative”, **On Paul Ricoeur Narrative and Interpretation**, (ed.) David Wood, Routledge 1991, s. 32.

* Anlatılmış bir yaşam nedir? sorusunu, “anlatıyı karakterize eden uyum ve uyumsuzluğun (concordance ve discordance’ın) bir oyunu” olarak yanıtlayan Ricoeur, bu sözleriyle anlatının insanın zamansallığı ile ilişkisini açıkça ifade etmektedir. (P. Ricoeur, “Life: A Story in Search of A Narrator”, **A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination**, (ed) M. J. Valdés, Harvester Wheatsheaf, 1991, s. 435.)

²⁰⁹ P. Ricoeur, **Time and Narrative (Volume 1)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press, 1984, s. 72.

2. 3. 1 ANLATI OLARAK TARİH VE EDEBİYAT

Ricoeur'e göre bir söylem biçimi olan ve insanın eylemleri ile eylem olanaklarına ilişkin olan anlatının iki büyük biçimi vardır: Tarihsel ve edebi anlatı. Ricoeur, bu iki anlatı biçimini ele aldığı *Zaman ve Anlatı*'da her ne kadar tarih ve edebiyat arasında bazı farklılıklar bulunduğunu belirtse de, söz konusu iki alanın çok önemli bir ortak noktası olduğunu ileri sürer. Tarih ve edebiyatın birer anlatı biçimi olarak sahip olduğu bu ortaklık, her iki alanda da anlatının zamanı nasıl biçimlendirdiğini görebilmemiz ile ilgilidir. İster tarihte ister edebiyatta anlatı, zamana ilişkin yeni bir anlama sağlamamıza yardımcı olur. Ricoeur'ün senaryolaştırma (muthos) ve eylemin temsili (mimesis) kavramlarını açıklarken belirttiği üzere anlatı, bir araya getirdiği heterojen öğeleri izlenebilir bir ardışıklıkla biçimlendirerek, kronolojik olan ve kronolojik olmayan zamanı da bir araya getirir. Anlatının düzenleyiciliği içinde ortaya çıkan ve bir sonraki bölümün konusunu oluşturan bu zaman anlayışı, Ricoeur tarafından “insan zamanı” olarak ifade edilmektedir. Söz konusu zaman anlayışını ele almadan önce ise, zamanı biçimlendiren anlatının bu işleyişinin tarih ve edebiyatta nasıl gerçekleştiğine kısaca değinmek gerekir.

Öncelikle belirtilmelidir ki, Ricoeur'ün tarihe yaklaşımının temelinde, tarihin anlatıyla ve anlatının alımlayıcısıyla ilişkisini zamanın biçimlendirilmesi bağlamında ortaya koyma düşüncesi bulunur. Bu amaç doğrultusunda tarihe bakan Ricoeur, *Zaman ve Anlatı*'da birbirinden oldukça farklı iki tarih anlayışına işaret eden “epistemolojik tarih felsefesi” ile “anlatısal tarih felsefesi”ne ilişkin yaklaşımları ele

alır.* Söz konusu görüşleri eleştirerek kendisini bu iki anlayışın dışına konumlandıran Ricoeur, her ne kadar tarihe anlatısal yaklaşıma yakınlık duysa da; anlatı ve tarih arasındaki bağlantının doğrudan değil dolaylı bir bağlantı olduğu düşüncesi nedeniyle kendisini bu anlayışa dâhil etmez.²¹⁰ “Tarihsel zaman” kavramını merkeze alarak tarihin anlatı ile ilişkisine bu kavram çerçevesinde yaklaşan Ricoeur, geçmişin ya da daha genel bir ifadeyle zamanın doğrudan gözlemlenememesine karşın anlatılabileceğini ve anlatının da kılıksal bir yolla anlamayı sağlayabileceğini savunur. Tarihsel zaman, anların ardışıklığına işaret eden ve zamana öncelik sonralık bakımından yaklaşan kozmik zaman ile kişinin deneyimiyle ilgisinde öncelik sonralık ilişkisini; geçmiş, şimdi ve gelecek biçiminde ele almayı sağlayan fenomenolojik zaman arasında dolayım sağlar.²¹¹ Zamana ilişkin hiçbir kurgusal felsefi yaklaşımın, zamanın çözümlenmezliklerinin üstesinden gelemeyeceğini düşünen Ricoeur’ün poetik bir çözüm olarak ortaya koyduğu anlatı, bu noktada anlam kazanmaktadır. Zira tarih örneğinde görüldüğü üzere, Ricoeur’e göre anlatının zamanın biçimlendiricisi olarak konumlandırılması, kozmik zaman ve fenomenolojik zaman arasındaki uçuruma tarihsel zaman aracılığıyla bir bağlantı kazandırmaktadır.

* Epistemolojik tarih felsefesi, tarihi ele alırken önemli olanın tarihsel betimlemelerin ve açıklamaların doğruluk ve geçerliliğini sağlayan ölçütler olduğunu savunan yaklaşımdır. Annales Okulu ile örneklenen Fransız tarihçiliği’ni ve Carl Hempel’in yasal açıklama modeli ile örneklenen Mantıksal Pozitivizm’in görüşlerini ifade eden bu yaklaşım daha çok tarihinin geçmişe ilişkin ifade ettiği önermelerin doğruluğuna ilişkin bir sorgulamayı esas alır. Anlatısal tarih felsefesi ise tarihin anlatı ile doğrudan ilişkisi bağlamında anlatının temel taşı olan dil incelemeleri üzerinde yoğunlaşmak gerektiğini savunur (F.R.Ankersmith, **The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History**, History and Theory, Vol.25, No.4,1986, s.1–2).

²¹⁰ P. Ricoeur, **Time and Narrative (Volume 1)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press,1984, s. 92.

²¹¹ P. Ricoeur, **ibid.**, s.263.

Ricoeur'e göre tarih, tıpkı edebiyat gibi, olayların art arda sıralanmasından oluşan bir eylemler dizisi değildir. Yalnızca birbirinden kopuk olaylar serisini ifade eden kronolojiden farklı olarak tarih, sahip olduğu anlatı aracılığıyla, olmuş bitmiş olaylar arasında nedensel bağlantılar oluşturarak onları açıklar. Bu anlamda tarihçinin imgeleminin devreye girdiği ve geçmişe ilişkin bir “anlatı” oluşturduğu söylenebilir. Başka bir deyişle tarihçi, anlatının biçimlendirici özelliğini kullanarak zamanı biçimlendirebilmekte ve tarihsel olayları anlamlı bir bütün halinde alımlayıcısına sunmaktadır. Bununla birlikte asıl görevi, gerçekten olan biteni anlatmak olan ve anlatıyı da bu amaç doğrultusunda kullanan tarihçi, anlatıyı oluştururken yalnızca kendi imgelemine bağlı kalmaz. Dolayısıyla onun anlatısı her ne kadar geçmişte olup biten olayların aktarımından fazlasını ifade etse de, tam anlamıyla bir senaryo yaratımı da değildir.²¹²

İnsan eylemleriyle ilgili olan ve Ricoeur tarafından zamanın biçimlendiricisi olarak görülen diğer anlatı biçimi ise “edebiyat”tır. Yaratıcılığın, tarihsel anlatıdaki ifadesinden farklı olduğu bu anlatı biçiminde yazar, tarih yazarından farklı olarak imgelemi ile tamamen baş başadır. Edebi anlatı bu nedenle, senaryolaştırma bakımından tarihsel anlatıdan çok daha zenginleştiricidir. Senaryonun sahip olduğu biçimlendiriciliğin edebi anlatıda tamamen özgür bir biçimde işlemesi, Ricoeur tarafından edebi anlatının, senaryolaştırmanın biçimlendirme edimi ile bir anlamda eş tutulmasına neden olur. Bu durum ise, Ricoeur'ün senaryolaştırmadaki

²¹² P. A. Roth, **Narrative Explanations: The Case of History**, History and Theory, Vol.27, No.1, 1988, s.5.

biçimlendirme edimini Kantçı anlamda “yaratıcı imgelem”in işleyişi olarak görmesinden kaynaklanmaktadır.^{213*}

Edebiyatın ya da bu anlamda kurgunun alımlayıcısına sunduğu anlatı, açışlanarak anlaşılmayı bekleyen bir öykü dünyasının varlığını ortaya koyar. Bu dünya insan eylemlerinden olduğu kadar, olasılıklardan da örölü bir dünyadır. Farklı eyleme olasılıklarına işaret eden edebi anlatı dünyası, alımlayıcısının farklı ufuklarla karşılaşmasını sağladığı gibi, kendi gerçek dünyasına da farklı şekillerde bakabilme olanağı sağlamaktadır. Bununla birlikte Ricoeur’ün edebi anlatıyı ele alışındaki en can alıcı nokta, edebiyatın “zaman”la farklı oyunlar oynamaya olanak sağlamasından kaynaklanır. Zamanın gramatik yapısının farklı kullanımlarına tanık olabileceğimiz edebi anlatılar, bu yolla, zamanın farklı ve yeni biçimlerde deneyimlenmesine ve anlaşılmasına olanak sağlar.^{214**}

Ricoeur, zamanın biçimlendirilmesi dolayımında örnek olarak ele aldığı iki anlatı biçiminin ortak ve farklı yönlerini şöyle belirtir:

²¹³ P. Ricoeur, **Time and Narrative (Volume II)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press, 1985, s.3.

* Ricoeur biçimlendirme ediminin heterojen öğeleri “bir araya getirme” özelliğini, Kant’ın “yaratıcı imgelem”i ile karşılaştırır (P. Ricoeur, **Time and Narrative (Volume I)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press, 1984, s.68). Kant, Salt Aklın Kritiği’nde anlamının kategorilerini yaratıcı imgelem ile şematize etmiştir. Yaratıcı imgelem sahip olduğu bu gücü, dolayım sağlayabilme özelliğinden alır. Yaratıcı imgelem, anlama ve sezgi arasında, başka bir deyişle kavramlar ve düşünceler arasında dolayım sağlar. Aynı şekilde Ricoeur’ün senaryolaştırma kavramı da öykünün teması ile karakterler, bölümler vs. arasında dolayım sağlar. Bu anlamda Ricoeur’ün Kant’ın şematizmini dilsel bir dönüşüme uğratarak ona sözsöl ve edebi bir yön verdiğini söylemek olanaklıdır.

²¹⁴ P. Ricoeur, **Time and Narrative (Volume II)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press, 1985, s. 65.

** Gerçek yaşamda asla kuramayacağımız fakat edebi eserlerde karşılaşabileceğimiz bazı gramatik ifadeler, edebiyatın zamanla oyununa örnek olarak gösterilebilir. Ricoeur’ün Zaman ve Anlatı’nın ikinci cildinde verdiği ve ancak bir edebi metinde karşılaşabileceğimiz “Yarın noeldi.” cümlesi, söz konusu duruma bir örnektir (P. Ricoeur, **ibid.**, s.66).

“Tarihsel anlatı ile edebi anlatının ortak noktası, ikisinin de mimesis 2 başlığı altında belirttiğim biçimlendirici işleyişten ortaya çıkmalarıdır. Öte yandan onları karşı karşıya getiren ise, aslında onların anlatısal yapısında bulunan yapılaşma edimlerinden ziyade, üçüncü mimetik ilişkiyi ifade eden ‘doğruluk iddiaları’ ile ilgilidir.”²¹⁵

Ricoeur’e göre bu anlatı biçimleri, aralarındaki farklılık ve benzerlikten öte, zamanın kurgusal sorgulamalarla yanıtlanamayan çözülmezliklerine kılğısal bir yanıt verebilme potansiyeli bakımından önem taşır. Zira anlatı -ister tarihsel olsun ister edebi-, zamanı “insan zamanı”na dönüştürebilmektedir.

²¹⁵ P. Ricoeur, **Time and Narrative (Volume II)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press, 1985, s. 3.

2. 3. 2 ANLATI DOLAYIMINDA ZAMAN: İNSAN ZAMANI

“Felsefe bir hakikat söylemi değil, tartışmaya sunulacak makul öneriler oluşturmaktır. Bunu demekle bir şey söyleyip söylemediğimi bilmiyorum ama söylediğime bağlı kalıyorum.” Ricoeur, *Zaman ve Anlatı*’nın üçüncü cildinin yayımlanışı bağlamında 1986 yılında *Le Monde* gazetesinin kendisiyle gerçekleştirdiği bir röportajda ifade ettiği bu sözlerle, bir bakıma yapının tümünde sahip olduğu duruşu ortaya koyar. Üç cildin birbiri ile ilişkisi bağlamındaki bütünlüğü göz önünde bulundurulduğunda, Ricoeur’ün, insan varoluşunun anlamını, insanın anlamasının özü bakımından araştırdığını söyleyebiliriz.²¹⁶ İnsan varoluşunun anlamının sorgulanması ise kaçınılmaz olarak insanın zaman içindeliğini, başka bir deyişle zamansallığını anlamayı gerektirir.²¹⁷ Bu bağlamda önce Augustine’in zaman anlayışı ve Aristoteles’in senaryolaştırma kavramı ile temel savının yapısal biçimlendirişini oluşturan Ricoeur, bunun ardından tarih ve edebiyatta senaryolaştırma üzerine bir inceleme gerçekleştirir. Yapının son cildi ise bir bakıma “kurgusal zaman felsefesinin iflasi”²¹⁸ olarak adlandırılabilen zamansallığın aporetik yapısının ele alınışıyla başlar ve anlatının, zamanın aporetik yapısına getirdiği poetik çözümün sunulması ile son bulur. Çalışmanın bu bölümü de, Ricoeur’ün zaman üzerine anlatısını noktalandırdığı anlatısallık ve zamansallık ilişkisi ile bu ilişkiden doğan “insan zamanı” kavramı üzerinedir.

²¹⁶ H. Kellner, **Review: Time and Narrative Vol.1 by Paul Ricoeur, Temps et Récit Vol.2 by Paul Ricoeur, History and Criticism by Dominic LaCapra**, MLN, Vol 100. No 5, Comparative Literature, The Johns Hopkins University Press, 1985, s. 1114.

²¹⁷ M. Muldoon, **Time, Self and Meaning in The Works of Henri Bergson, Maurice Merleau-Ponty and Paul Ricoeur**, Philosophy Today, 35:3, 1991, s.254.

²¹⁸ T. Hohler, **Storytelling and Human Experience, Review of “Temps et Récit” by Paul Ricoeur (Book Review)**, Research in Phenomenology, 17, 1987, s.293.

Çalışmanın önceki bölümlerinde görüldüğü üzere Ricoeur, insan deneyiminin zamansal yapısının, başka bir deyişle zamansal akışın insan tarafından deneyimlenişinin anlaşılması sorununu merkeze almış ve incelemesini, söz konusu anlamanın sağlanması üzerine kurmuştur. Bu doğrultuda zaman üzerine kapsamlı ve detaylı bir inceleme gerçekleştiren Ricoeur, *Zaman ve Anlatı*'nın üçüncü cildinde zaman felsefesi üzerine ortaya konan bir dizi kurgusal zaman anlayışını karşı karşıya getirir.* Bu zaman anlayışlarını ele almasının amacı, kurgusal yaklaşımın zamanın aporialarını çözmekten çok, aslında yeni sorunlara yol açtığını göstermektir. Bu bağlamda senaryolaştırmanın birleştirici özelliğinden hareketle soruna farklı bir çözüm arayan Ricoeur, incelemelerinin sonunda çalışmasının orijinal bir yönü olduğu söylenecekse bunun, zamanın aporialarının kurgusal çözüm arayışları karşısına konumlandığı poetik çözüm önerisi olabileceğini belirtir.²¹⁹

Sözü edilen poetik çözümün yerini ve işleyişini anlayabilmek için, öncelikle Ricoeur'e göre zamana ilişkin iki farklı yaklaşımı ifade eden kozmik zaman anlayışı ile fenomenolojik zaman anlayışı arasındaki farklılığın “niteliksel bir uyumsuzluğa” işaret ettiğini görmek gerekir. Bu uyumsuzluk, niceliksel ve niteliksel zaman, ya da şimdisi olmayan bir zamanla şimdisi olan bir zaman arasındaki uyumsuzluktur. Zira anların ardışıklığından oluşan kozmik zamanda “an” olarak adlandırılan nokta, fenomenolojik zamandaki “şimdi”ye karşılık gelmemektedir. Zaman çizgisi üzerindeki bir noktanın şimdi olabilmesi, onun ancak bir bilinç tarafından,

* Ricoeur çalışmasının bu bölümünde (P. Ricoeur, **Time and Narrative (Volume III)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press, 1988, s.12–96) Aristoteles, Augustine, Kant, Husserl ve Heidegger'in zaman anlayışlarını ele alır.

²¹⁹ P. Ricoeur, **Narrated Time**, Philosophy Today, 29:4, 1985, s.261.

gelecekte gelip şimdiden geçerek, geçmişe doğru giden bir şey olarak deneyimlenmesi ile olanaklıdır.²²⁰

İlk örneğini Augustine'in zaman anlayışında gördüğümüz insanın zaman bilincini ifade eden fenomenolojik yaklaşımla, zamanı insan bilincinden bağımsız nesnel bir gerçeklik olarak ele alan kozmik yaklaşım birbirinden tamamen ayrıdır. Başka bir deyişle, yaşadığımız deneyimlerin geçmiş, şimdi ve gelecek biçimindeki ayrımına, kozmik zaman kayıtsız kalmaktadır.²²¹ Zamanın söz konusu bu ikiliğinden doğan aporetik yapısı, Ricoeur'e göre onu düşünmeyi dahi engeller.²²² Oysa yıkıcı etkisi her şeyden fazla olan ve "yaşamın kırılganlığı" ile "zamanın gücü" arasında yer alan bu gerilim, tam da insanın zamansallığına işaret etmektedir.²²³ Bu zamansallığın anlaşılabilmesi bağlamında zamanın aporetik yapısından poetik çözüme nasıl geçildiğini ise, Ricoeur şu sözlerle belirtir:

"Zamanın aporetik yapısı, tarihsel zaman kavramının haklılığının gösterilmesi yolunu açtığı için aslında boşuna değildir. Tarihsel zaman, ölümlü zaman olarak yaşanmış zamanla sınırsızlığı bizi aşan kozmik zamanın birleşimini meydana getirmesiyle bir bakıma haklı çıkar. Böylelikle zamanın aporetik yapısına poetik bir yanıt vermeye, *poiesisin* yanıtını vermeye –yalnızca-başlarız."²²⁴

Ricoeur'e göre insan deneyiminin zamansallığını anlamak, söz konusu iki zaman anlayışının bir arada ele alınabilmesini gerektirir. Başka bir deyişle, insanın zamansal deneyiminin anlaşılması, ancak fenomenolojik zamanın kozmik zaman

²²⁰ P. Ricoeur, **Coming to Terms With Time**, The Unesco Courier, 4, Academic Search Library, April 1991, s.11–12.

²²¹ D. Pellauer, **Limning The Liminal: Carr and Ricoeur on Time and Narrative**, Philosophy Today, 35:1, 1991, s.56.

²²² P. Ricoeur, **Time and Narrative (Volume III)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press, 1988, s.261.

²²³ P. Ricoeur, **ibid.**, s.93.

²²⁴ P. Ricoeur, **Narrated Time**, Philosophy Today, 29:4, 1985, s.265.

üzerine kazınması ile olanaklıdır. Bu diyalektiği, “anlatısallığın zamansallık ile gözden kaçırılan ya da göz ardı edilen ilişkisi”^{*} ni kurmak yoluyla sağlayacak olan ise, bir köprü niteliğindeki “tarihsel zaman” (temps de l’histoire/historical time) kavramıdır.

Ricoeur’e göre fenomenolojik ve kozmik zaman arasındaki kırılmanın birleşiminde yer alan ve söz konusu kırılmanın telafi edilebileceği zaman, tarihsel zamandır.²²⁵ Ricoeur tarafından, kozmik zaman ile fenomenolojik zamanı birbirinden ayıran uçurumda bir köprü görevi gördüğü belirtilen tarihsel zaman, bu işlevini üç bağlantı aracılığıyla yerine getirir. *Zaman ve Anlatı*’nın üçüncü cildinin dördüncü bölümünde ayrıntılı olarak ele alınan ve yaşanmış zamanı kozmik zamana dolayimsal olarak kazıyan bu araçlar; “takvim”(le calendrier/calender), “nesillerin ardışıklığı kavramı” (la suite des générations/succession of generations) ve “izler”(les traces/traces)dir.

Yaşanmış zaman ile kozmik zaman arasında kurulan ilk bağlantı, tarihsel zaman aracılığıyla ortaya çıkar. Ricoeur’ün “üçüncü bir zaman” olarak söz ettiği tarihsel zaman, fenomenolojik ya da kozmik zamana indirgenemeyen, bu zaman formlarından farklı, yeni bir zamandır.²²⁶ Takvim zamanının diğer iki zaman arasında sağladığı dolayımı takvimin özellikleri doğrultusunda açıklayan Ricoeur,

* Ricoeur, insan eylemlerinin zamansallığının anlaşılmasını dilde, daha spesifik olarak söylersek anlatıda görür. Ricoeur’ün senaryolaştırma kavramını merkeze alarak açıkladığı zamansallık ve anlatı ilişkisi hem edebiyat, hem de tarih incelemelerinde gözden kaçırılmış ya da bazı yaklaşımlar (epistemolojik tarih anlayışı ve edebi eleştiri alanında yapısalcılar örnek verilebilir) tarafından göz ardı edilmiştir (P. Ricoeur, **Narrative Time**, Critical Inquiry, Vol.7, No. 1, On Narrative, The University of Chicago Press 1980, 169–171).

²²⁵ P. Ricoeur, **Narrated Time**, Philosophy Today, 29:4, 1985, s. 263.

²²⁶ P. Ricoeur, **Time and Narrative (Volume III)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press, 1988, s.105.

nasıl oluşturulursa oluşturulsun, her takvimde üç ortak özellik bulunduğunu ifade eder.²²⁷ Bu özelliklerden ilki, takvimin her şeyden önce bir başlangıç noktası belirleyerek, diğer tüm olayların bu noktaya bağlı biçimde tarihlendirilmesini sağlayan temel bir eksen oluşturmastır. İkinci özellik, temele alınan bu eksenin geçmiş ve geleceğe doğru oluşu ile ilgilidir. Belirlenen başlangıç noktası üzerinden zamanın iki tarafına doğru gitmek olanaklı olduğu için, üzerine eylemlerin konumlandırılabilmesi bu eksen, zamanın geçmiş ve gelecek açısından karşılıklı dönüşümünü sağlar. Takvimin bir diğer özelliği ise, kozmik zaman içindeki süreleri ölçebilmesidir. Ricoeur'e göre takvimin sahip olduğu bu özellikler, onun kozmik ve fenomenolojik zaman ile ilgisini anlamamızı sağlar. Takvimin kozmik zamanla ilgisine baktığımızda onun, kozmik zamanın özelliklerini taşıdığını görürüz. Tıpkı kozmik zaman gibi takvim de; parçalara bölünebilen, başka bir deyişle içinde öncelik sonralık ilişkisini barındıran anlardan oluşan bir sürekliliğe işaret eder.²²⁸ Fenomenolojik zamanla ilgisinde ise Ricoeur'ün vurgusu, takvimin “şimdi”ye sahip oluşu üzerinedir. Takvimde ardışıklığın öncelik sonralık ilişkisini aşarak geçmiş, şimdi ve gelecek kavramlarını sağlayan fenomenolojinin “şimdi”si olmasaydı, “önceki bir dönemden ayrılarak kendisini önceleyen olaylardan tamamen farklı bir dizi olayı başlatan yeni olay tasarımını anlamlandıramazdık”.²²⁹ Gerçek bir yaratım olarak, kendisiyle birlikte fenomenolojik ve kozmik zamanın aşılmasına tanık olduğumuz takvim, “an” ve “şimdi”yi bir arada barındırır. Dolayısıyla takvim zamanı bir yandan gerçekten olmuş olayların zamanı iken, diğer yandan bu olayları

²²⁷ P. Ricoeur, **Time and Narrative (Volume III)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press, 1988, s.106.

²²⁸ P. Ricoeur, **ibid.**, s. 107.

²²⁹ P. Ricoeur, **ibid.**, s.107.

aktaran söylemin zamanı olarak ikili bir değere sahiptir.²³⁰ Olayların anlatımına işaret eden zamanı ifade edişyle takvim zamanı, anlatının biçimlendirici özelliklerini kullanarak yaşanan şimdinin çizgisel süreklilik içine yazılmasını sağlar. Ricoeur'ün “takvim zamanının yaşanmış zamanı kozmikleştirdiği, kozmik zamanı insansallaştırdığı”²³¹ ifadesi, işte bu söz konusu duruma işaret etmektedir.

Ricoeur'ün tarihsel zamana ilişkin dolayım aracı olarak gördüğü ikinci bağlantı, biyolojik zamanın fenomenolojik zamanın temelini oluşturması olgusundan kaynaklanan “nesillerin ardışıklığı kavramı”dır.²³² Öncelikle bu kavramla ifade edilen şey, ölen bir kişinin yerine onun ardılı olarak sürekli bir başka kişinin geldiği, yani nesillerin bir canlı ardışıklığı tarafından varlığını sürdürdüğüdür. Ricoeur bu kavramı tarihsel zamanın bir dolayım aracı olarak iki nedenle önemli bulduğunu belirtir.²³³ Bunlardan ilki, tarih yazımında “ölüm” kavramının yeri ile ilgilidir. “Nesil” düşüncesinin, tarihin; ölümlülerin tarihi olduğunu hatırlatan bir düşünce olduğunu ifade eden Ricoeur, tarihçinin nesil kavramı aracılığıyla ölümle doğrudan değil, dolaylı bir bağlantı kurduğunu belirtir. Zira ölenin tarihte sürekli bir ardılının olması, tarihçiyi ölümle dolaylı bir ilişkiye götürmektedir. Tarihte ölümün temsili ise -öncül, çağcıl ve ardıl kavramları aracılığıyla- tarihsel şimdideki hayaletlerle gerçekleşir.

²³⁰ P. Ricoeur, **Coming to Terms With Time**, The Unesco Courier, 4, Academic Search Library, April 1991 s.13.

²³¹ P. Ricoeur, **Time and Narrative (Volume III)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press, 1988, s. 109.

²³² P. Ricoeur, **Narrated Time**, Philosophy Today, 29:4, 1985, s. 264.

²³³ P. Ricoeur, **Time and Narrative (Volume III)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press, 1988, s.115.

Ricoeur'ün nesillerin ardışıklığı üzerine ikinci belirlemesi, tarihte insanlığın ölümsüz bir geleceğe sahip olarak görülmesi ile ilgilidir. Ölen her tekilin yerine bir ardılın gelişi, insanın ölmesine karşın insanlığın ölümsüz olduğu düşüncesini doğurur. Bu düşüncenin ortaya çıkardığı temsil ise söz konusu kavram aracılığıyla, tarihsel zamanın, kozmik zamana yaşanmış zamanı nasıl kazıdığını ortaya koymaktadır.

Tarihsel zamanın dolayım araçlarının sonuncusu ve belki de en önemlisi olan iz, genel anlamda tarihsel belge ve arşivlerin sembolik ifadesi ile ilgilidir. Birbiriyle bağlantılı bu kavramlara baktığımızda öncelikle sözü edilen kavramların, tarihte gerçekleşmiş olayların tarihçiler tarafından kullanılan kanıtları olduğu görülür. Arşivlerde yer alan tüm belgeler, geçmişe ait birer “iz”dir. İz kavramına tarihsel zaman içinde ayrıcalıklı bir yer veren Ricoeur, bunun nedenini iz’in taşıdığı ikili anlamda görür. Zira iz, geçmişin bir ifadesi olarak, geçmişe ait fiziksel bir işaret olarak “şimdi”de yer alır. İz’in birileri tarafından geçmişte bırakılan fiziksel bir belirti oluşu ile bu belirtinin şimdide bulunuşu, iki heterojen zamansallığa göndermede bulunur.²³⁴ Bu özelliğiyle Ricoeur tarafından “simge etkisi” (sign effect) olarak adlandırılan iz, şimdideki varoluşunda taşıdığı geçmişin yokluğuyla zamansal dolayım sağlayan bir araçtır.²³⁵ Ricoeur, tarihsel zamanın kozmik ve fenomenolojik zaman arasında sağladığı dolayımı açıklarken, özellikle iz’in sahip olduğu bu ikilikten hareketle tarihsel anlatının önemi konusuna geçer. Zira geçmişin şimdideki işareti olan iz, anlaşılmayı ve yorumlanmayı gerektirirken, bu yorumlanma da

²³⁴ P. Ricoeur, *Narrated Time*, Philosophy Today, 29:4, 1985, s. 264–265.

²³⁵ P. Ricoeur, *Time and Narrative (Volume III)*, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press, 1988, s. 183.

tarihçinin oluşturacağı anlatıyı gerektirmektedir.* Tarihçinin anlatı aracılığıyla ele aldığı ve yorumladığı iz ise geçmişin gerçekliği ve bu bağlamda şimdide yeniden oluşturulmasının önemini ortaya çıkarır.** Tarihçiyi geçmişe çağıran iz, şimdide anlatılmayı talep eder. Bu anlatı tam da Ricoeur'ün sözünü ettiği anlatısallıktır. Zira anlatılmayı talep eden, zamansallığın kendisidir.

İzin anlamının da açıkça gösterdiği üzere tarih; bitmiş, tamamlanmış ve değiştirilemez olay ve olguların alanı değil, kendisini şimdide taşıyan araçların ifade ettiği üzere açık uçlu bir süreçtir. Katı bir belirlenmişlikten tamamen uzak olan tarih, şimdide geleceğe dair varolan yeni beklenti ve umutlarla tekrar ve sürekli olarak yeniden açılabilir. Bu anlamda gerçek bir şimdide tanıklık etme olanağı sağlayan tarihsel şimdi; geçmişin alımlanışının, şimdinin deneyiminin ve geleceğin beklentisinin birbirine dokunduğu bir perspektifler ağıdır.²³⁶ Ricoeur'ün Koselleck'in kavramlarıyla ortaya koyduğu “deneyim alanı” ve “beklentinin ufku”*** nun kesişiminde yer alan şimdi; geçmiş ve geleceğin diyalektiğine işaret edilişle tarihsel

* Ricoeur bu noktada tarih anlatısının edebi anlatıdan farkına değinir. Burada tarihçi izi yorumlamak için anlatı oluştururken, izin işaret ettiği gerçekliğe sadık kalmakla yükümlüdür. Bununla birlikte anlatının biçimlendirici işlevini kullanan tarihçi, izin şimdide taşıdığı geçmiş anlamak için, başka bir deyişle izin zamansallığını ortaya koyabilmek için anlatı oluşturur.

** Ricoeur, geçmişin artık olmayışı (ne plus) ile hala varoluşunun (encore) bir aradalığını Platon'un Sofist'inde kullandığı “Aynı”, “Öteki” ve “Analojik” kavramlarına başvurarak açıklar. Tıpkı Platon'da analojik olanın aynı ve ötekinin diyalektiğine işaret edilişi gibi burada da geçmiş ve şimdinin diyalektiği, tarihçinin şimdide yeniden kurduğu geçmişe işaret eder. Bu geçmiş, tarihçi tarafından gerçekliği tanımlanmakla bir yakınlığı ve geçmişte oluşu ile tarihçiye direnen bir mesafeyi bir arada barındırır (P. Ricoeur, *Narrated Time*, Philosophy Today, 29:4, 1985, s.266).

²³⁶ M. Muldoon, *Time, Self and Meaning in The Works of Henri Bergson, Maurice Merleau-Ponty and Paul Ricoeur*, Philosophy Today, 35:3, 1991, s.263.

*** Reinhardt Koselleck'in kullandığı bu kavramlardan “deneyim alanı”, gelenek tarafından tarihsel şimdide aktarılan mirasın bütünü, başka bir deyişle şimdide hatırlanan tüm doğal ve kültürel geçmişi ifade eder. “Beklentinin ufku” ile dile getirilen ise tasarı ve umutların geleceği şimdide yerleştiren açılımıdır. Deneyim alanındaki geçmişin beklentinin ufkundaki gelecekle tek buluşma noktası ise “şimdi”dir (P. Ricoeur, *Coming to Terms With Time*, The Unesco Courier, 4, Academic Search Library, April 1991, s.15).

bilincin hermeneutiğini ve dolayısıyla da anlatının zamansallığın anlaşılmasının anahtarı olduğunu ifade eder.

Zamanın anlaşılmasını insanın zaman deneyimi ile ilgisinde ele alan Ricoeur, zaman deneyimimizin anlaşılmasını ise varoluşumuzun metinselliğinden çıkarmak ister.²³⁷ Bu bağlamda, zamana ilişkin kurgusal bir çözümlemeden ziyade onun aporetik yapısına poetik bir çözüm arayışıyla yaklaşan Ricoeur, poetiğin biçimlendiriciliği ile anlatılan zamanın, insanın deneyiminin zamanı olan “insan zamanı” olduğunu belirtir. Başka bir deyişle insan zamanı, anlatısal senaryolaştırma aracılığıyla ortaya çıkan ve kozmik zaman ile fenomenolojik zamanı birleştiren bir zamandır.

Ricoeur *Zaman ve Anlatı*’nın sonunda ortaya koyduğu bu “üçüncü zaman”ın tarihsel ve edebi anlatının iç içe geçişini ifade ettiğini ve bunun da tarihin edebileştirilmesi ile edebiyatın tarihselleştirilmesi süreçleriyle oluşan bir diyalektik olduğunu ifade eder.²³⁸ Bu diyalektik süreç ise bir başka kavramın doğuşuna neden olmaktadır. Ricoeur’ün *Zaman ve Anlatı*’yı taçlandırıldığını²³⁹ söylediği bu kavram, söz konusu iki büyük anlatı sınıfını –tarih ve edebiyatı- birleştirebilecek temel bir deneyimin olup olamayacağı ve bu deneyimin “kendini anlama”ya nasıl uygulanabileceği üzerine ortaya konan “anlatısal kimlik” (l’identité narrative/ narrative identity) kavramıdır.²⁴⁰

²³⁷ M. Muldoon, *Time, Self and Meaning in The Works of Henri Bergson, Maurice Merleau-Ponty and Paul Ricoeur*, Philosophy Today, 35:3, 1991, s.262.

²³⁸ P. Ricoeur, *Time and Narrative (Volume III)*, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press, 1988, s. 245–246.

²³⁹ P. Ricoeur, *ibid.*, s.305.

²⁴⁰ P. Ricoeur, *L’identité Narrative*, Esprit, No 7–8, 1988, s. 295.

3. KENDİLİK PERSPEKTİFİNDEN KİMLİK SORUNU

Çalışmanın bu bölümü, ilk iki bölümde ortaya konan Ricoeur'ün insana ve kendi'ye ilişkin belirlemeleri ile zaman ve anlatı kuramının bir araya gelerek, anlatısal kimliğin Ricoeur tarafından nasıl anlaşıldığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Ricoeur'ün istenç felsefesi üzerine incelemelerinden hatırlanacağı üzere, insanın bir bedene sahip oluşu, ona ikili bir durum sunmaktadır. Beden bir yandan bizi doğal dünyanın işleyiş yasalarına tabi kılarken, bir yandan da bize bu yasaları eylem aracılığıyla yıkabilme özgürlüğü sağlar.²⁴¹ Bu durumun ifade ettiği en önemli gerçeklik ise, zamansal bir varlık olan insanın -bir noktaya kadar da olsa- eylemleri aracılığıyla kendisini değiştirebilme gücüne sahip olduğudur. İnsanı zengin bir yapabilirlik ağı içinde ele alan Ricoeur, söz konusu yapabilirliklerin ise çok yönlü ve karmaşık anlamlı olduğunu belirtmektedir. Yine, hatırlanacağı üzere Ricoeur, zaman üzerine gerçekleştirdiği incelemenin ardından ulaştığı “insan zamanı” ile insan eylemlerinin zamanından; başka bir deyişle kozmik zaman üzerine kazınmış fenomenolojik zamanla ortaya çıkan zaman anlayışından söz etmekteydi. İnsanın zamanın ikiliğine ilişkin bu deneyiminin, kendilik ve kimlik söz konusu olduğunda özsel olduğunu ifade eden Ricoeur'e göre, kendilik sorununa yaklaşmanın anahtarları “yapabilirlik” ve “zamansallık” kavramlarıdır.²⁴² İnsanın zamansal bir varlık oluşu ve zamansallığın kendilik söz konusu olduğunda ne tür sorunları gündeme getirdiği, Ricoeur'ün kişisel kimlik incelemesinde bu nedenle önemli bir yer tutar.

²⁴¹ K. Atkins, *Self and Subjectivity*, Blackwell, 2006, s. 220.

²⁴² W. D. Hall, *Paul Ricoeur and The Poetic Imperative*, State University of New York Press, 2007, s.13.

Ricoeur'e göre kendi'nin kendisini hiçbir zaman doğrudan bilmesinin olanaklı olmayışı, kendiliğin daima bir dolayım ile ele alınma zorunluluğuna işaret etmektedir. Bu doğrultuda kendilik sorgulamasına dil üzerinden başlayan Ricoeur, semantik ve pragmatik yaklaşımları ele alarak, söz konusu dilsel yaklaşımların kendilikle olan ilişkisini ortaya koyar.

Dile ilişkin incelemesinin ardından, semantik ve pragmatik yaklaşımların, kişisel kimliğin yalnızca aynılık boyutunu ortaya koyduğu sonucuna ulaşan Ricoeur, kimliğe aynılık perspektifinden bir yaklaşımın, kişinin kendilik kimliğinin bütünselliğini ifade edemeyeceğini; ahlakın ve dolayısıyla sorumluluğun öznesinden söz edebilmenin koşulunun, ancak aynılığın kendilikle ilişkisinde ortaya konabileceğini belirtir. Kendiliğe ilişkin bilgiyi bir yorum olarak gören Ricoeur, kendini yorumlamanın en üstün ve ayrıcalıklı dolayımının yerini ise anlatı olarak belirler.²⁴³ Bundan dolayı Ricoeur'ün kendilik sorgulamasında kimlik, "anlatısal kimlik" olarak karşımıza çıkmaktadır.

²⁴³ P. Ricoeur, **L'identité Narrative**, Esprit, No 7-8, 1988, s. 295.

3. 1 KENDİLİĞİN DOLAYIM ARACI OLARAK DİL

Çalışmanın ilk bölümünde de dile getirildiği üzere, Ricoeur'ün temel bir sorun olarak gördüğü kendilik, kesinlik ifade eden bir merkez arayışından da böylesi bir merkez düşüncesinin yanılsama olduğunu ileri süren yaklaşımdan da farklı biçimde ele alınmayı gerektirmektedir. Kendiliğin çok yönlü bir yapıya sahip olması nedeniyle ona ilişkin açıklamaların da farklı perspektiflerden gerçekleştirilmesi gerektiğini belirten Ricoeur'e göre, kendiliğin açılacağı temel soru "kim?" sorusudur. "Kim?" sorusunun sorulması ise beraberinde; konuşanın, eyleyenin, öyküsünü anlatanın ve sorumlu olanın kim olduğu sorularını getirmektedir. Başka bir deyişle kendiliğin sorgulanma süreci, kendiliğin; dilsel, eylemsel, anlatısal ve ahlaki boyutlara sahip olduğunu ve çok yönlü bir yapıya sahip olan kendiyi bu perspektiflerden yaklaşılabileceğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla çalışmamızın temel konusunu oluşturan anlatısal kimliğin Ricoeur tarafından kendilik bağlamında nasıl konumlandırıldığını ortaya koymak için, öncelikle Ricoeur'ü bu kavrama götüren sorgulama sürecinin ilk basamağındaki dil-kendi ilişkisini ele almak gerekmektedir.

Ricoeur'ün kendiliğe ilişkin incelemesine dil ile başlamasının nedeni, her şeyden önce dilin bir kapasite olarak diğer yapabilirliklere temel oluşturduğu düşüncesi ile ilgilidir.²⁴⁴ Kişinin tüm anlamlı yapabilirliklerinin çıkış noktası olan ve kendi'yi anlamayı olanaklı kılan dil, bunu öncelikle kendi'den söz edebilmenin koşulu olmasıyla sağlar. Çalışmamızın ikinci bölümünden hatırlanacağı üzere

²⁴⁴ P. Ricoeur, "Ethics and Human Capability: A Response", **Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought**, (ed.) J. Wall, W. Schweiker, W. D. Hall, Routledge, 2002, s. 280.

Ricoeur’de dil; tarihin, edebiyatın ve –bu bölümde üzerinde duracağımız -insanın anlaşılmasında merkezi öneme sahiptir. Hermeneutik incelemesinin temelinde yer alan “metin” düşüncesi ile “metnin dünyası”nın kendi’ye ve kendilik tarzında varolma olanağına ilişkin anlamı ise, Ricoeur’ün dil üzerinden hareket etmesinin bir başka nedeni olarak ortaya çıkar. Ricoeur’ün dil üzerinden bir incelemeyle kendilik sorununa yaklaşmasının hiç de şaşırtıcı olmadığını ifade eden Venema’nın belirttiği üzere Ricoeur, kendiyi ve kendinin içinde bulunduğu dünyayı bir “metin” olarak görmektedir.²⁴⁵ Zira Ricoeur’de metin, kendinin içinde bulunduğu dünyaya işaret etmekte ve bu dünya anlatının özellikleri aracılığıyla anlaşılabilir. Dolayısıyla kendiliğe ilişkin bir anlama, elbette dil üzerinden şekillenecektir.

Kendi’nin kimliği (identité/identity) sorununa iki yaklaşım yolu bulunduğu düşüncesi, Ricoeur’ün kendilik bağlamında kimlik sorununu ele alışının temelini oluşturur. Ona göre kendinin kimliği, ya aynılık anlamına gelen “idem” ya da kendilik anlamına gelen ve Ricoeur’ün kişiliğin değişmeyen kısmıyla hiçbir ilgisinin bulunmadığını vurguladığı “ipse” anlamında ele alınabilmektedir.²⁴⁶ Kendi’nin tanımlanması ve kendi-kimliğinin belirlenmesi doğrultusunda Ricoeur’ün dil üzerinden gerçekleştirdiği incelemenin ilk durağı, en genel anlamıyla insan varlığından söz ettiğimiz yerin, yani kişi ile dilsel anlamda ilk karşılaştığımız yerin belirlenmesi olmuştur. Kişi’nin dil tarafından kendisine göndermede bulunulan bir varlık olarak ele alındığı ilk ve temel dilsel belirlemeyle yola çıkan Ricoeur, bu doğrultuda sırasıyla semantik ve pragmatik yaklaşımları ele alır.

²⁴⁵ H. I. Venema, **Identifying Selfhood: Imagination, Narrative and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricoeur**, State University of New York Press, 2000, s.131.

²⁴⁶ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s. 2.

3. 1. 1 SEMANTİK YAKLAŞIM

Ricoeur her ne kadar semantik yaklaşım aracılığıyla kendiliğe ulaşmanın söz konusu olmadığını, kendiliğin konuşan özneyi devreye sokan pragmatik yaklaşımı da gerektirdiğini düşünse de; semantik yaklaşımın, kendilikten söz edebilmenin ilk koşulu olan kişinin dilsel tanımlanışını sağlayıcı bir işleve sahip olması nedeniyle ele alınması gerektiğini belirtir.²⁴⁷ Bu doğrultuda öncelikle “tanı(m)lama” kavramını ele alan Ricoeur, söz konusu kavramı ise “...bir dizi aynı türden şey arasında, hakkında konuşmak *istediğimizi* ötekilere anlaşılır kılabilmek”²⁴⁸ biçiminde ifade eder. Henüz kendilikle olmasa da, kendiliğe ulaşma yolunda ilk basamak olarak görebileceğimiz “kişi” kavramıyla bizi ilk kez karşılaştıran, burada sözü edilen “tanı(m)layıcı gönderim” (référence idéntifiante/identifying reference) dir.

Ricoeur’e göre dil, sahip olduğu iki evrensel özellik sayesinde kişilerden söz edebilmeyi sağlar.²⁴⁹ Dilin söz konusu bu özellikleri, “bireylere* işaret edebilme” ve “gönderimsel olma”dır. Tanı(m)lamayı bir tür “bireyselleştirme” olarak gören Ricoeur’de dil, bireyselleştirme işlevini; belirtili tanımlama, özel isimler ve belirteçler (işaret sıfatları ve zamirleri, kişi zamirleri, fiil zamanları) gibi işlemciler**

²⁴⁷ P. Ricoeur, **The Human Being As The Subject Matter of Philosophy**, Philosophy & Social Criticism, Sage Publications, 1988, s. 204.

²⁴⁸ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s. 27.

²⁴⁹ P. Ricoeur, **The Human Being As The Subject Matter of Philosophy**, s. 204-205.

* Burada söz konusu olan “birey” yalnızca insana işaret etmemekte, kendisinden söz edilebilen tüm varlıkları kapsayan genel bir sınıflandırmaya göndermede bulunmaktadır.

** Ricoeur, belirtili tanımlamayı “ayda yürüyen ilk insan, matbaanın mucidi”, özel isimleri “Sokrates, Paris, Ay” ve belirteçleri “ben, sen, bu, burası, şimdi” şeklinde örnekleyerek açıklar (P. Ricoeur, **Oneself As Another**, s. 28).

aracılığıyla gerçekleştirmektedir.²⁵⁰ Dilin sahip olduğu ikinci evrensel özellik olan gönderimselliği ise Strawson’dan hareketle açıklayan Ricoeur, bu noktada Strawson’un “tanı(m)lama” kavramından ve tanı(m)lamaya ilişkin temel belirlenimlerinden yararlandığını belirtir. Strawson’a göre tanı(m)lamanın nesnesi olan iki “temel tikel” vardır. Bunlardan ilki, fiziksel nesneler olarak genellenebilecek “şeyler”(les corps/physical bodies), ikincisi ise “kişiler” (les personnes/persons) dir.²⁵¹ Strawson’a göre tanı(m)lanan her nesne ile bu iki kategoriden birisine göndermede bulunulur ve her temel tikel, uzay-zamansal şemada tekil bir konuma sahiptir. Dolayısıyla Strawson’un tanı(m)layıcı gönderimiyle “kişi”, diğer varlıklardan ayırt edilebilecek bir yere sahip olurken, aynı zamanda yalnızca kamusal bir paylaşım alanının varlığı olarak karşımıza çıkar. Başka bir deyişle kişi, her ne kadar bir temel tikel olsa da, bu tikellik henüz “kendine özgülük”ten yoksundur. Kendi’nin diğer temel tikellerle aynı uzay-zamansal şemaya dahil edilmesi, onu nötralize ederek kimliğini de aynılığa indirger.²⁵² Yine de Ricoeur’e göre kişilerin tekil varlıklar olarak söz konusu bu tanı(m)lanışı, insan üzerine oluşturulan felsefi söylemin en temel noktasını ifade etmektedir.²⁵³

Tanı(m)layıcı gönderim ile temel tikellerin belirlenmesi, bu temel tikellerin yüklem alabileceğine işaret eder. Bir temel tikel olan beden yalnızca fiziksel yüklemelerin gönderim nesnesiyken, kişiler ise hem fiziksel hem de zihinsel yüklemelerin nesnesidirler. Strawson’un “temel tikel”ler görüşünde nesnelerin kişilere

²⁵⁰ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s.28.

²⁵¹ P. F. Strawson, **Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics**, London: University Paperbacks, 1959, s. 41.

²⁵² D. Rasmussen, “Rethinking Subjectivity: Narrative Identity and The Self”, **Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action**, (ed) Richard Kearney, Sage Publications, 1996, s. 161.

²⁵³ P. Ricoeur, **The Human Being As The Subject Matter of Philosophy**, Philosophy & Social Criticism, Sage Publications, 1988, s. 205.

göre ilksel konumlandırılışı ve zihinsel olayların indirgenebilir bir nesnellikten ziyade özel varlıklar olması nedeniyle zihinsel olaylar, temel tikeller sınıflandırmasının dışında kalır. Zihinsel olayların ve dolayısıyla bilincin her ne kadar kişilere yüklenebilir olsa da, söz konusu yüklemenin yalnızca üçüncü tekil kişi olan “birisi”ne yüklenebileceğini ifade eden Ricoeur, semantik yaklaşımın yetersizliğinin bu noktada net bir biçimde ortaya çıktığını belirtir.²⁵⁴ Zira diğer fiziksel nesneler arasında bir beden olan kişinin bana aitliğinin ne anlama geldiği, bu bakış açısından büyük bir soruna işaret etmektedir. Bu noktada dil aracılığıyla tanı(m)lanan ve kendisine göndermede bulunulan kişi, kendisinden söz eden değil; söz edilen, hakkında konuşulan bir “şey”dir.²⁵⁵ Gözlem ve deneyim ayrımıyla söz konusu durumu örnekleyen Ricoeur, deneyimin kişiye özgülüğünü belirterek kişinin başkasının deneyimlerini yalnızca “gözlemleyebildiğini”, oysa kendisi söz konusu olduğunda deneyimlerin kişinin “kendi deneyimi” olarak hissedildiğini ifade eder. Başka bir deyişle yaşayan bedenin, bir kendiye ait bedenin deneyimini devre dışı bırakan semantik yaklaşım, konuşmacıyı ve konuşmanın gerçekleştiği ortamı – zamansallığı- dışarıda bırakmakla kendiliği aynılık seviyesine indirgeyen bir bakış açısını ifade etmektedir.²⁵⁶ Zihinsel olayların birinci tekil kişiye ait kişisel deneyimlere karşılık gelirken, söz konusu kişisel deneyimlerin atfedildiği “kişi”nin konuşan değil, kendisinden söz edilen nesnel bir kişi olması; Ricoeur’e göre böylesi bir yaklaşımın eksikliğini göstermektedir. Dolayısıyla asıl sorun:

²⁵⁴ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s. 34

²⁵⁵ P. Ricoeur, **ibid.**, s.32

²⁵⁶ D. Rasmussen, “Rethinking Subjectivity: Narrative Identity and The Self”, **Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action**, (ed) Richard Kearney, Sage Publications, 1996, s.162.

“kendinin aynı zamanda nasıl hem hakkında konuştuğumuz kişi, hem de ikinci bir kişiye hitap ederken kendisini birinci tekil kişi olarak belirleyen bir özne olabileceğini anlamaktır...Zor olan, kendisini birinci tekil kişi olarak belirleyen birisinin nasıl olup da söylem içinde üçüncü tekil kişi olarak belirlendiğini anlamak olacaktır. Ve kendini-belirlemenin birinci tekil kişiden üçüncü tekil kişiye bu geçişinin olanağı, her ne kadar alışılmadık olsa da, tam da zihinsel olay kavramına eklediğimiz *bilince* attettiğimiz anlam için kuşkusuz özseldir: üçüncü tekil kişinin *hissettiğini* varsaymaksızın zihinsel olayları üçüncü bir kişiye atfedebilir miyiz? Hissetme, aslında birinci tekil kişi deneyimini nitelendirir görünmektedir. Dolayısıyla zihinsel olay kavramı hem belirli türden bir varlığa atfedilen yüklemeleri hem de sözceleme edimine eşlik eden kendini belirlemeden dolayı öncelikle birinci tekil kişide anladığımız kendini-belirlemeyi içermelidir.”²⁵⁷

Ricoeur’ün yukarıda alıntılanan ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, semantik yaklaşımın ortaya koyduğu üçüncü tekil kişi perspektifi, konuşmacının zihinsel durumlarını ve kişisel deneyimini dışarıda bırakarak kişinin kendisine göndermede bulunma olanağından yoksundur. Dolayısıyla Stawson’un kuramında “kişi”nin yalnızca “ne” olduğu üzerinde durulduğunu, kuramın kişinin “kim”liğine ilişkin bir açıklama getirmediğini ileri süren Ricoeur, bu kuramda kendilik sorunun gizlendiğini ve kimliğin yalnızca aynılık olarak betimlendiğini belirtir.²⁵⁸ Bu doğrultuda, kendilik sorgulamasında konuşan öznenin devreye girdiği bir başka dilsel yaklaşımı ele alan Ricoeur’ün bir sonraki durağı ise, pragmatik yaklaşımdır.

²⁵⁷ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s.34-35.

²⁵⁸ P. Ricoeur, **ibid.**, s. 32.

3. 1. 2 PRAGMATİK YAKLAŞIM

Ricoeur'ün dil aracılığıyla özneye iki yaklaşım şekinden birisi, yukarıda ifade edildiği üzere tanı(m)lamayıcı gönderimdir. Kişinin kendisine göndermede bulunamadığı gibi kimliği de aynılığa indirgeyen bu yaklaşımın ötesine geçmek isteyen Ricoeur, ikinci olarak Austin ve Searle'ün söz edimleri kuramını ele alır. Her ne kadar pragmatik yaklaşım da tıpkı semantik yaklaşım gibi Ricoeur'ü tam olarak tatmin etmese de, pragmatik yaklaşımla ortaya konan dilsel özne, Ricoeur'ün kendilik sorgulamasında önemli yer tutmaktadır. Ricoeur'ün semantik yaklaşımın ardından neden pragmatik yaklaşıma yöneldiğini ve pragmatik yaklaşımın kendilik sorgulaması bağlamında Ricoeur açısından ne ifade ettiğini ortaya koymak için ise, öncelikle söz konusu yaklaşımlar arasındaki farklılığı ve pragmatik yaklaşımın ana hatlarını hatırlamak yerinde olacaktır.

Dilbilim için olduğu kadar, Ricoeur'de de karşımıza çıktığı üzere felsefe için de oldukça önemli olan semantik-pragmatik kavramları arasındaki ayrım, dilbilimsel pragmatikten ilk kez söz eden Austin'e geri götürülebilir.* Zira Austin *Söylemek ve Yapmak* (How to Do Things with Words) çalışmasıyla dil-anlam kuramlarına yönelik eleştiri getirirken, dili konuşmanın bir davranışta bulunmak anlamına geldiğini

* Pragmatik yaklaşımın Austin ile başladığı genel kabulünün yanı sıra, Amerikalı dil felsefecisi Kent Bach, bu yaklaşımı aslında ilk kez Strawson'un örtük olarak ortaya koyduğunu belirtir. Strawson'un, Russell'in "betimlemeler kuramı"nı eleştirirken gönderimin sözcüklerin değil konuşucunun gerçekleştirdiği bir şey olduğunu ileri sürmesi, Bach'a göre "dilbilimsel anlam" ve "konuşucu anlamı" arasındaki ayrımı ilk kez işaret edildiğini gösterir. Bununla birlikte, Strawson'un söz konusu ayrımı her ne kadar pragmatik yaklaşımın öncüsü olarak yorumlansa da, hatırlanacağı üzere Strawson semantik yaklaşımı benimsemiş bir isimdir. (K. Bach, "The Semantics-Pragmatics Distinction: What it is and Why it Matters", **The Semantics/Pragmatics Interface From Different Points of View**, (ed.) K. Turner, Elsevier, 1999, s. 68)

belirterek “söz edimleri” kuramını ortaya koyar.²⁵⁹ Daha sonra Grice ve Searle tarafından ayrıntılandırılan söz edimleri kuramında “bir dili konuşmak, kurala dayalı bir davranış formu ile ilgilidir. Kısacası konuşmak, eylemleri kurallara göre gerçekleştirmektir.”²⁶⁰ Ricoeur’ün de belirttiği üzere, söz edimleri kuramının hareket noktası Austin’in yapmış olduğu edimsel (performative) ve saptayıcı (constative) bildirimler ayrımıdır. Edimsel ve saptayıcı bildirimleri söz vermeye ilişkin konuşma edimleriyle örnekleyen Ricoeur, “O söz veriyor” ifadesinin saptayıcı bir bildirim iken “Söz veriyorum” ifadesinin ise edimsel bir bildirim olduğunu belirtir. Edimsel bildirimin saptayıcı bildirimden farkının ben’in ortaya çıkışıyla görüldüğünü ifade eden Ricoeur, edimsel bildirimlerin “yalnızca şimdiki zaman kipinin birinci tekil kişi fiilleriyle ifade edildiğinde ‘söyleyerek-yapma’ özelliğine sahip” olduğunu söyler.²⁶¹

Austin ve Searle’e göre konuşma ediminin üç grupta ele alındığını belirten Ricoeur, hermeneutiğin; düzsöz ya da önermesel edim (locutionary act); edimsöz edimi (illocutionary act), yani söyleme içinde yapma ve etkisöz edimi (perlocutionary act), yani söyleyerek yapma* olarak sınıflandırılan konuşma edimlerine de uygulanması gerektiğini belirtir.²⁶² Hermeneutiğin söz edimleri kuramında belirtilen konuşma edimlerine uygulanması, kendiliğe dil dolayımıyla yaklaşmak bakımından ihtiyaç duyulan “ben” ve “sen”in devreye girişini ifade eder. Edimsel bildirimin yalnızca birinci tekil kişiyi değil, aynı zamanda konuşucunun hitap ettiği ikinci tekil kişiyi de içerdiğini belirten Ricoeur, edimsöz ediminin bir

²⁵⁹ R. L. Aysever, **Dil Felsefesinin Geleceğine Bir Bakış**, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 20, Sayı 2, 2003, s. 132.

²⁶⁰ J. Searle, **Speech Acts**, Cambridge University Press, 1969, s. 22.

²⁶¹ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s. 42.

* Düzsöz edimi yalnızca söylenmiş olan söz edimlerine, edimsöz edimi sözcenin ifade edilişiyle gerçekleştirilen eyleme, etkisöz edimi ise sözcenin dinleyici üzerindeki etkisine işaret etmektedir.

²⁶² P. Ricoeur, **Du Texte à L’action**, Éditions Du Seuil, 1986, s. 186.

“karşılıklı konuşma” edimi olduğunu ifade eder.²⁶³ Semantik yaklaşımın yalnızca belirsiz bir kimliğin tespitini olanaklı kılan yaklaşımını kendilik kimliğine dönüştürmek isteyen pragmatik yaklaşım, söz konusu geçişi karşılıklı konuşma kuramı aracılığıyla gerçekleştirmeye çalışır.²⁶⁴ Fakat bu noktada, Ricoeur’ün pragmatik yaklaşımda gördüğü önemli bir eksiklik ön plana çıkar. Söz konusu eksiklik, pragmatik yaklaşımın “ben” ve “sen”den söz edebiliyor olmasına karşılık, semantik yaklaşımda var olan üçüncü tekil kişiyi, “o”nu devre dışı bırakmasıdır. Kimliğin her durumda yalnızca “ben” zamirini kullanan kişiyle ortaya çıkabilen bir şey olması, pragmatik yaklaşımın neden üçüncü tekil kişiyi dışladığının göstergesidir.²⁶⁵ Söz edimlerinde her ne kadar “ben” ve “sen” in işaret ettiği “kendi” ve “öteki” var olsa da, söz edimlerinde ifade bulan “ben”, kendisinden söz eden herhangi bir üçüncü tekil kişiye eşit değildir.²⁶⁶ Başka bir deyişle söz edimlerinin “ben”i, tanı(m)layıcı gönderimde kendisinden söz edilebilen kişiden farklıdır.

Ricoeur’ün “öz-gönderim” (autodésignation/self-designation) olarak adlandırdığı söz edimleri kuramı, özneye gönderimini söz’e (énonciation/utterance) yüklediği dönüşlülükle gerçekleştirir. Söz edimleri kuramının temelini oluşturan dönüşlülük, bunu “kendi” bağlamında gerçekleştiremez. Bu anlamda dönüşlülüğün aslında özneye değil, bir olay olarak söz’e yüklendiğini belirtebileceğimiz söz edimlerinde, Ricoeur’e göre “kendilikten yoksun bir dönüşlülük” söz konusudur.²⁶⁷

²⁶³ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s. 44.

²⁶⁴ D. M. Rasmussen, **Preserving the Eidetic Moment: Reflections on the Work of Paul Ricoeur**, Research in Phenomenology, 37, 2007, s. 199

²⁶⁵ H.I.Venema, **Identifying Selfhood: Imagination, Narrative, and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricoeur**, State University of New York Press, 2000, s.134

²⁶⁶ P. Ricoeur, **ibid.**, s. 45-46.

²⁶⁷ P. Ricoeur, **ibid.**, s.47.

Dolayısıyla tıpkı semantik yaklaşımda olduğu gibi burada da karşımıza çıkan durum, kendiliğin zamansallıktan yoksun bir aynılık olarak açığa çıkışıdır.

Ricoeur, kendiliğe dair bir incelemede ortaya çıkabilecek en verimli sonucun semantik ve pragmatik yaklaşımları bir araya getiren bir bakış açısıyla olanaklı olabileceğini düşünür. Ona göre söz konusu bakış açısı, “karşılıklı konuşmanın ‘ben-sen’inin kendisine işaret edebilme olanağını yitirmeden bir ‘o’da nasıl dışsallaştırılabileceği ile tanı(m)layıcı gönderimin ‘o’sunun kendisine bir ben olarak işaret eden konuşan bir öznenen nasıl içselleştirilebileceğini belirleme”²⁶⁸ olanağını sunabilir.

Ricoeur’ün ele aldığı iki dilsel yaklaşımın da kendi’nin zamansallığını yakalayamadığı açıktır. Zamansallıktan yoksun bakış açılarının kendi’nin kimliğinin yalnızca aynılık boyutunu dile getirebileceğini düşünen Ricoeur’de kimlik, söz konusu yaklaşımlarda ortaya konan idem anlamında aynılığı içerdiği kadar, zamansal oluşu nedeniyle ipse anlamında kendiliği de içermektedir. Dolayısıyla Ricoeur’ün incelemesinin bundan sonraki aşamalarını, zamansal olarak nitelendirilebilecek bir kimlik kavramsallaştırması –kişisel özdeşlik sorunu- ve bunun dilsel olarak nasıl gerçekleştirilebileceği –anlatısal kimlik sorunu- oluşturmaktadır.²⁶⁹

²⁶⁸ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s. 41.

²⁶⁹ D. Rasmussen, “Rethinking Subjectivity: Narrative Identity and The Self”, **Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action**, (ed) Richard Kearney, Sage Publications, 1996, s.164.

3. 2 KİŞİSEL KİMLİK

Kendilik sorgulamasına “kişi”nin dilsel ele alınışıyla başlayan Ricoeur, semantik ve pragmatik yaklaşımları incelemesi sonucunda, söz konusu bakış açılarının kendiliğin yalnızca aynılık boyutuna işaret ettiğini belirtir. Bir eylem biçimi olarak gördüğü konuşmanın, daima kişinin eylemleriyle birlikte yer aldığını belirten Ricoeur²⁷⁰, konuşan ve eyleyen öznenin zamansallığının sürekli gözden kaçırılarak aynılığa indirgenmesi sorununun çözümünün “anlatı” aracılığıyla tematikleştirilebileceğini ileri sürer.²⁷¹ *Zaman ve Anlatı*’da zamanın çözülmezlikleri bağlamında ele aldığı anlatı kavramını, *Başkası Olarak Kendisi*’nde kendiliğin oluşturulması perspektifinden tekrar devreye sokan Ricoeur, kendiliğin anlatı ile ilişkisine geçmeden önce ise kendiliğin önemli bir boyutunu oluşturan kişisel kimlik (l’identité personnelle/ personal identity) kavramını ele alır.

Ricoeur, kendiliğin sorgulanışı yolunda ele aldığı “kişisel kimlik” kavramının, içinde bir takım açmazları barındırdığını düşünür. Bu açmazlara çözüm getireceğini öne sürdüğü “anlatısal kimlik” kavramının anlaşılmasını “kimlik” kavramının açık kılınmasına bağlayan Ricoeur, öncelikle söz konusu kavramı ele alarak kavramın taşıdığı iki anlamı birbirinden ayırır.

Ricoeur’ün “kişisel kimlik” tartışmasına zemin oluşturan ve Fransızca “identité”, İngilizce “identity” sözcükleriyle ifade edilen kimlik kavramı, her iki dilde de hem “özdeşlik” hem de “kimlik” anlamlarına gelir. Kişisel kimlik sorununun

²⁷⁰ P. Ricoeur, “Capabilities and Rights”, **Transforming Unjust Structures: The Capability Approach**, (ed.) S. Deneulin, M. Nebel, N. Sagovsky, Springer, 2006, s. 18.

²⁷¹ P. Ricoeur, **Critique and Conviction**, ing. çev. K. Blamey, Columbia University Press, 1998, s.89.

açmazlarının ortaya konulabilmesi ise tam da bu noktada, kavramın açık hale gelebilmesiyle olanaklıdır. Ricoeur bu açmazların üstesinden gelebilmek için ilk iş olarak kavramın anlamını Latince sözcükler aracılığıyla belirgin kılmak ister. Ricoeur’e göre aslında bu kavram, bir yönüyle “aynılık olarak kimliği” ifade ederken (Latince “idem”), bir yönüyle de “kendilik olarak kimlik” (Latince “ipse”) anlamına gelmektedir ve kendilik, aynılık değildir. Tartışmaya ilişkin tüm sorunun, kavramın bu iki anlamının görmezden gelinmesinden kaynaklandığını belirten Ricoeur,²⁷² kendi’den söz ederken ele aldığı “kişisel kimlik” kavramının ise yalnızca insan varoluşunun zamansal boyutuyla birlikte ortaya konabileceğini belirtir.

Ricoeur’ün birbirinden ayırdığı iki kimlik türü, zamanda kalıcılığa ilişkin iki farklı anlayışa işaret eder. Aynılık olarak kimlik ya da idem, daha çok şeylere özgü bir kimliği ve söz konusu şeylerin belirli özelliklerinin zaman içindeki sürekliliği anlamında bir zamanda kalıcılığı ifade etmektedir. Buna karşın kendilik olarak kimlik ya da ipse ise; kendi’ye özgü bir kimlik olarak, kendi’nin zaman içerisindeki değişimlerine rağmen kendi’ni devam ettirebilmesi anlamında zamanda kalıcılığı ifade eder. Her iki anlayışta da zamanda kalıcılık temel bir sorun olarak görülmekle birlikte, iki kimlik türünde dile getirilen zamanda kalıcılık birbirinden farklıdır. Ricoeur’e göre kişisel kimliğin ortaya konuluşundaki sorun, aynı’nın yukarıda dile getirilen farklı zamansal anlamlarını ifade edebilecek bir zamanda kalıcılık modelinin olmamasıyla ilgilidir.²⁷³ Bununla birlikte, kişisel kimliğe ilişkin geleneksel açıklamalara bakıldığında, yaklaşımın daima “kişiyi farklı zamanlarda aynı kılanın **ne** olduğu” sorusuna bir yanıt arayışı olduğu görülür. Oysa Ricoeur’e

²⁷² P. Ricoeur, *L’identité Narrative*, Esprit, No 7-8, 1988, s. 296.

²⁷³ P. Ricoeur, *Oneself As Another*, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s.117.

göre kişi hem bir “ne”liğe, hem de bir “kim”liğe sahiptir. Zira bedensel varlığıyla bir nesne olmaklığa işaret eden insan, eylemlerinin sahibi oluşuyla ise farklı bir yöne işaret etmektedir. Başka bir deyişle kişi, yukarıda ifade edilen idem ve ipse’yi bir arada barındırmaktadır. Bu bağlamda Ricoeur’ün asıl sorusu ve açıklığa kavuşturmak istediğı durum şudur: “Hiçbir biçimde ‘ne’ sorusuna indirgenmeyecek olup, ‘kim’ sorusu ile bağlantılı olan zaman içinde bir kalıcılık biçimi var mıdır? ‘Ben kimim?’ sorusuna yanıt verecek zaman içinde bir kalıcılık biçimi var mıdır?”²⁷⁴

Kendiliğın iki farklı yönünü bir araya getirerek bu durumu ifade edebilecek bir model arayan Ricoeur, zaman içinde kalıcılık sorununu iki örnek üzerinden açıklar. Bunlar, kişinin kalıcılığına farklı biçimlerde işaret eden “karakter” ve “sözünü tutma”dır.²⁷⁵ Kişi, karakteri doğrultusunda eylemde bulunduğunda ondaki kendilik ve aynılık birbirine en yakın noktaya taşınırken, kişinin verdiği sözü tutma örnekleri ise, kendilik ve aynılığın birbirine en uzak olduğı duruma işaret eder.²⁷⁶

²⁷⁴ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s. 118.

²⁷⁵ P. Ricoeur, **ibid.**, s.118.

²⁷⁶ J. L. Meech, “The Deferred Self: Paul Ricoeur’s *Oneself as Another*”, **Paul in Israel’s Story: Self and Community at the Cross**, Oxford University Press, 2006, s. 78.

3. 2. 1 AYNILIK (İDEM) OLARAK KİMLİK VE KARAKTER

Ricoeur'ün yaptığı ayırım doğrultusunda kimlik kavramının iki temel anlamından birisi “aynılık olarak kimlik” ya da idem olarak kimliktir. Kimlik sorununun çözümlenişi doğrultusunda öncelikle idem kimlik anlayışını açıklamakla yola çıkan Ricoeur, aynılığı anlamının farklı yollarını ortaya koyar.²⁷⁷ Sayısal özdeşlik* (l'identité numérique/numerical identity), niteliksel özdeşlik** (l'identité qualitative / qualitative identity), kesintisiz süreklilik*** (continuité interrompue/uninterrupted continuity) ve zamanda kalıcılık (permanence dans le temps/permanence in time) olarak ifade edilebilecek bu aynılık anlayışları, birbirinden farklı olmakla birlikte, sabit kalan bir öze yönelik arayışları bakımından birbiriyle de ilgilidir.

Aynılığı anlamının yollarından biri olan sayısal özdeşlik, “değişmez bir adla belirtilen bir şeyin iki bulunuşunun iki ayrı şeyi değil, bir ve aynı şeyi oluşturduğunu söylediğimiz”²⁷⁸ durumu ifade eder. Bir şeyin sayısal özdeşliğe sahip olduğunu söylemek, o şeyin “biricik” olduğunu belirtmek anlamına gelir. Ricoeur'ün ele aldığı ikinci özdeşlik anlayışı olan niteliksel özdeşlik, iki farklı şey arasında uç noktada benzerlik bulunması anlamında aynılığı ifade eder. X ve Y kişilerinin “aynı” giysiyi giydikleri bir durum örneğiyle niteliksel özdeşliği açıklayan Ricoeur, “farklılık”ın

²⁷⁷ P. Ricoeur, **L'identité Narrative**, Esprit, No 7-8, 1988, s. 296-297.

* Hem niteliksel anlamda, hem de uzay-zamansal anlamda özdeşlik söz konusudur. Her nesnenin kendisine özdeş olması gibi. (A. Denkel, **Bilginin Temelleri**, Doruk Yayıncılık, 2003, s.167)

** Birbirinden farklı iki nesnenin tamamen aynı niteliklere sahip olmaları anlamına gelir. Burada söz konusu olan nesneler, fiziksel olarak ayrı nesnelerdir, özdeşlik yalnızca taşıdıkları niteliklere aittir.(A. Denkel, **ibid.**, s.167)

*** Süreklilik kuramı, Locke tarafından ortaya konmuş ve deney ile bellek kavramlarını temele almış bir kuramdır. Bu kurama göre özdeşlikte önemli olan kavram “kişi” kavramıdır ve özdeşlik de “kişi” olarak söz konusudur. (A. Denkel, **ibid.**, s. 133)

²⁷⁸ P. Ricoeur, **ibid.**, s. 296.

zıttı olan bu aynılık yaklaşımını “semantik bir kayıp olmaksızın yerine geçme”²⁷⁹ biçiminde ifade eder. Aynılığa ilişkin bir diğer yaklaşım olan “kesintisiz süreklilik” anlayışı, herhangi bir şeyin, geçirdiği değişimlere rağmen iki farklı zamanda “aynı” şey olarak tanımlanışını ifade eder. Burada söz konusu olan aynılık, “aynı birey olarak addettiğimiz şeyin gelişiminin ilk ve son aşaması arasındaki”²⁸⁰ sürekliliği vurgular. Bir bitkinin, hayvanın ya da -kişinin değil ama- insanın doğumundan ölümüne kadar geçen süre içerisinde sahip olduğu iddia edilen aynılık türü, söz konusu şeyin değişimlere rağmen sahip olduğu süreklilik bağlamındadır.

Ricoeur’ün ele aldığı dördüncü ve son aynılık biçimi, “zamanda kalıcılık olarak özdeşlik” anlayışıdır. Bu aynılık anlayışı, yukarıda ele alınan özdeşlik yaklaşımlarından kesintisiz sürekliliğe büyük ölçüde benzemekle birlikte, iki yaklaşım arasında önemli bir fark söz konusudur. Zamanda kalıcılık olarak özdeşlik anlayışı, kesintisiz süreklilik anlayışından farklı olarak, aynılık düşüncesine “zamansallığı” ekler. Bir aletin parçalarının zaman içerisinde birer birer değiştirilmesine rağmen aletin değişmez “yapısının”, başka bir deyişle sabit bir yapının zamansallığının korunması, Ricoeur’ün zamanda kalıcılık düşüncesine verdiği açıklayıcı bir örnektir.²⁸¹

Ricoeur’ün aynılık yaklaşımları arasında ayrıcalıklı bir yer verdiği zamanda kalıcılık anlayışı her ne kadar zamansallığı ön plana çıkarması nedeniyle diğer yaklaşımlarda karşımıza çıkan “aynılık” düşüncesini ortadan kaldırıyor görünse de,

²⁷⁹ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s. 116.

²⁸⁰ P. Ricoeur, **ibid.**, s. 117.

²⁸¹ P. Ricoeur, **ibid.**, s. 117.

bu doğru değildir. Özellikle kişi söz konusu olduğunda, kişinin zaman içerisindeki değişimine izin veren aynılığın sınırlarının genişlediği bu anlayış, indirgemeci bir aynılık anlayışının ötesine geçmektedir.²⁸² Ricoeur'ün bütün bu kimlik sorgulamasını kendilik bağlamında gerçekleştirdiğini hatırlarsak, niceliksel ya da niteliksel özdeşlikte olduğu gibi indirgemeci bir aynılık anlayışının, zamansal kendi'yi anlamaya uygun bir yol olmadığı görülür. Aynılığa ilişkin incelemesini bu bağlamda sürdüren Ricoeur, kişisel kimlikteki aynılığı zamanda kalıcılık bakımından ifade ettiğini belirttiği “karakter”i ele alır.

Ricoeur'e göre karakter, daha önce belirtildiği üzere kendi'nin zamanda kalıcılığına işaret eden iki örnekten biridir. Karakterden, “bir insanın aynı insan olarak yeniden tanılanışına izin veren ayırt edici işaretler dizisi”²⁸³ ni anladığını dile getiren Ricoeur, aynılık olarak kimliğin yukarıda sayılan tüm özelliklerinin karakterde ifade bulunduğunu belirtir. Daha önce *Freedom and Nature: The Voluntary and The Involuntary* adlı yapıtında ele aldığı karakteri, kendi'nin zamanda kalıcılığına örnek olması bağlamında *Başkası Olarak Kendisi*'nde yeniden ele alan Ricoeur, daha önce mutlak anlamda istenç dışı alana ait gördüğü ve değiştirilemez olarak tanımladığı karakterin farklı bir tanımı yapar: “Bir kişinin tanımlandığı kalıcı yatkınlıklar dizisi”.²⁸⁴

Ricoeur'ün karakter tanımında yer alan “yatkınlıklar”, karakteri oluşturan iki kavrama işaret eder. Bunlar; “alışkanlıklar” ve “kazanılmış özdeşleşmeler”dir.

²⁸² D. Rasmussen, “Rethinking Subjectivity: Narrative Identity and The Self”, **Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action**, (ed) Richard Kearney, Sage Publications, 1996, s. 164.

²⁸³ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s. 119.

²⁸⁴ P. Ricoeur, **ibid.**, s. 121.

Kişinin yapıp etmelerinin tortuları olarak görülen alışkanlıklar, kişinin eylemlerine yön verdiği kadar, ona aynı zamanda tarih de veren ikinci bir doğadır. Her alışkanlık, edinildikten sonra bir karakter özelliğine dönüşerek kişinin tanımlanışını sağlayan ayırt edici bir işaret haline gelir. Alışkanlıkların ve eyleme biçimlerinin tortusu olarak kişinin aynılığına işaret eden karakter, aslında aynı zamanda kişinin kendisini “ben” olarak görmesini sağlayan yere de işaret eder. Zira kişinin kendisinin “kim” olduğunu ifade eden, yine bu karakter özellikleridir. Bundan dolayı karakterin yalnızca aynılık olarak görülemeyeceğini belirten Ricoeur, karakterin “kim” olduğunu açığa çıkaranın, karakterin “ne” kısmı olduğunu belirtir. Ricoeur’ün ifadesiyle “Karakterim ben’, kendim’dir, *ipse*’dir; fakat bu *ipse* kendisini *idem* olarak sunar.”²⁸⁵

Aynılık ve kendiliğin örtüştüğü karakterin diğer oluşturucusu olan kazanılmış özdeşleştirmeler; kişinin kendisine uygun bulduğu ya da benimsediği değerler, kurallar, idealler, modeller ve kahramanlara işaret eder.²⁸⁶ Ricoeur’ün “başkası”nın devreye girdiğini belirttiği bu karakter boyutunda kişinin, kendisini “başka”yla özdeşleştirerek oluşturduğu aynılığı vurgulanır. Bu boyut, kişinin kendisini tanımasını sağlayan dolayımın, kendi’nin tanınmasına olan katkısının belirtildiği aşamadır. “Başka” olanın, kişinin kendisinin bir parçasına, ona ait bir özelliğe dönüşmesini ifade eden söz konusu özdeşleşmeler de tıpkı alışkanlıklar gibi, karakterin tekrar tekrar tanımlanmasını sağlar.

²⁸⁵ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s. 121.

²⁸⁶ P. Ricoeur, **ibid.**, s. 121.

Ricoeur'e göre karakter, alışkanlıklar ve kazanılmış özdeşleşmeler yoluyla başlangıçta dile getirilen aynılığın dört biçiminin, yani; niceliksel ve niteliksel özdeşliğin, kesintisiz sürekliliğin ve zamanda kalıcılığın bir tür garantörü konumundadır. Ricoeur'ün deyişiyle “ ‘kim’in, ‘ne’si’”²⁸⁷ olan karakter, bu özelliği sayesinde kendilik (ipse) olarak kimlik kavramına bir geçiş sağlama işlevi görmektedir.

²⁸⁷ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s. 122.

3. 2. 2 KENDİLİK (İPSE) OLARAK KİMLİK VE SÖZÜNÜ TUTMA

Ricoeur'ün kişisel kimliğe ilişkin ikinci belirlemesi, kimliğin kendilik olarak ele alındığı yaklaşımı ifade eder. Öncelikle belirtilmelidir ki Ricoeur'e göre kimlikle ilgili asıl sorun, "kimlik" in, dönüşlülük belirtebilmesi bakımından büyük bir güce sahip olan "kendi"* kavramıyla ifade edilmemesinden kaynaklanır.²⁸⁸ Ona göre kişisel kimliğe ilişkin birçok yanlış anlamının ve problemin ortaya çıkışına neden olan şey, "kimlik" in anlaşılmasında kendi'nin gözden kaçırılması gerçeğidir. Bu doğrultuda kendilik olarak kimliği ele alan Ricoeur, zamanda kalıcılığı, asıl yaklaşılması gerektiğini düşündüğü biçimi, yani kendilik ve kendiliğin bir ifade biçimi olan "sözünü tutma" örneği üzerinden ele alır.

Ricoeur'e göre kendilik olarak kimlik, aynılık olarak kimlikte ifade edilenden farklı bir zamanda kalıcılığa sahiptir. Bu kalıcılık, kişinin yaşamı içerisinde meydana gelen her türlü değişiklik ya da kişinin geçirdiği dönüşüm karşısında kişinin "kendi" olarak varlığını sürdürmesi ile ilgilidir. Başka bir deyişle, idem kimliğin kişinin değişmeyen yönlerine ilişkin vurgusunun aksine, ipse kimlik değişime *rağmen* kişinin kendi olabilmesini vurgular.

Ricoeur'e göre kendini sürdürme (maintien de soi / self-constancy) olarak görülen kendinin zamanda kalıcılığı, kişinin verdiği bir sözü tutma ediminde açıkça

* Ricoeur "kendi" sözcüğünün Fransızcası aracılığıyla, kavramın söz konusu dönüşlülüğe nasıl sahip olduğunu açıklar. Fransızca'da "soi-même" sözcüğü ile ifade edilen kendi'nin; "moi-même"(kendim) ile birinci tekil kişinin, "toi-même"(kendin) ile ikinci tekil kişinin, "soi-même" (kendi) ile ise üçüncü tekil kişinin dönüşlülüğünü ifade edebildiğini belirtir. Diğer kişi zamirlerinin (ben, sen, o gibi) dönüşlülüğü ifade edemediğini belirten Ricoeur, böylelikle "kendi" kavramının kullanılmasının önemini altını çizer (P. Ricoeur, **Figuring The Sacred: Religion, Narrative and Imagination**, (ed.) M. I. Wallace, Fortress Press, 1995, s. 307).

²⁸⁸ P. Ricoeur, **ibid.**, s. 307.

görülmektedir.²⁸⁹ Ona göre, karakter söz konusu olduğunda varolan zamanda kalıcılık, kişinin belirli özellikleri üzerine temellenmekteyken kendiliğin zamanda kalıcılığı, kişinin yalnızca “kim” olduğu ile ilgili bir kendini sürdürmeye işaret eder. Bu zamanda kalıcılık biçiminin deneyimlendiği bir örnek olan sözünü tutma ya da verilen bir söze sadık kalma, kişinin karakterinde meydana gelebilecek her türlü değişime rağmen şimdide verdiği sözü gelecekte gerçekleştireceğini taahhüt etmesine işaret eder. Kişinin verdiği sözü tutması, karakterin sabitliğini aştığının; fakat bununla birlikte değişmeye bütünüyle teslim olmadığına göstergesidir.²⁹⁰ Başka bir deyişle verilen bir söz, değişmeden kalacağı vaat edilen bir kendiliğin ifadesi, sözün tutulması ise kendinin zamanda kalıcılığının göstergesidir.

Ricoeur’e göre söz verebilmek, kişinin sahip olduğu tüm yapabilirlikleri bir arada gerektirmektedir. “Söz verebilmek; konuşabilmeyi, dünyada bir eyleyen olabilmeyi, bir yaşamın anlatsal birliği düşüncesini oluşturabilip anlatabilmeyi ve bir de, kişinin eylemlerinin kaynağını söz konusu kişiye yükleyebilmeyi gerektirir.”²⁹¹ ifadesiyle söz vermenin kendiliği en üst düzeyde açığa çıkardığını belirten Ricoeur, verilen sözle kişinin kendisini gelecekteki bir eyleme bağladığını belirtir. Tıpkı Nietzsche gibi Ricoeur de, söz vermenin, kişinin gelecekte herhangi bir duyguyu ya da tutkuyu hissedeceğine ilişkin bir bağlılığı değil, bir eylemi gerçekleştirmeye –yani bir şeyi vermeye ya da yapmaya- ilişkin bir duruma olan

²⁸⁹ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s. 123.

²⁹⁰ Ö. Sözer, **Dünyaya “Yer” Vermek: Paul Ricoeur’ün Felsefesinin İzinde**, Cogito, Sayı 56, YKY, 2008, s. 78.

²⁹¹ P. Ricoeur, **The Course of Recognition**, ing. çev. D. Pellauer, Harvard University Press, 2005, s.128.

bağlılığı ifade ettiğini söyler.²⁹² Dolayısıyla kişinin verdiği bir sözü tutması, “zamana bir meydan okuma, değişimin yadsınması gibi görünür: düşüncelerim ya da eğilimlerim değişse de ‘böyle kalacağım’”²⁹³ demek anlamına gelir.

Kendilik olarak kimliğin zamanda kalıcılığını ifade eden kendini sürdürmeye ilişkin önemli noktalardan birisi de, bu kavramla birlikte “kendi-başkası” ilişkisinin ortaya çıkışıdır. Söz verme örneğinde görüldüğü üzere, kendi’nin kendini sürdürmesi, daima başkasıyla ilişki içinde gerçekleşir. Zira verilen bir söz, daima bir başka kişiye, “başkası”na verilmekte ve kişiyi başkası önünde sorumlu kılmaktadır. Ricoeur, kimliğin salt kendilik olarak görüldüğü bu durumu şöyle ifade eder:

“Kendini sürdürme, kişinin sahip olduğu ve başkalarının bu kişiye *güvenmelerini* sağlayan davranış tarzıdır. Birisi bana güvendiği için, ben eylemlerimden bir başkası önünde *sorumluyum*dur. ‘Sorumluluk’ terimi iki anlamı birleştirir: ‘güvenme’ ve ‘sorumlu olma’. Sorumluluk, bu iki anlama bana ihtiyaç duyan bir başkası tarafından sorulan ‘Neredesin?’ sorusuna bir yanıt düşüncesini ekleyerek bunları birleştirir. Kendini sürdürmenin bir ifadesi olan bu yanıt şudur: ‘İşte buradayım.’”²⁹⁴

Ricoeur’ün, Levinas’ın “İşte buradayım!”(Me voici!/ Here I am!) ifadesiyle örneklediği bu yanıt, kişinin “ne” oluşunun tamamen ötesinde “kim” olduğuyla ilgilidir. Aynılık olarak kimlik söz konusu olduğunda sorulabilecek ne’likle ilgili hiçbir soruya “İşte buradayım!” yanıtı verilemez. Bu yanıt yalnızca dinamik yapısına, yani her türlü değişimine karşı kendisine güvenilebileceğini öne süren bir kendi’nin yanıtı olabilir. Dolayısıyla Ricoeur’de kendinin anlaşılabilmesinin anahtar kavramı olan “başkası”, kendilik olarak kimliğin de açıkça görüldüğü yerdir.

²⁹² P. Ricoeur, **The Course of Recognition**, ing. çev. D. Pellauer, Harvard University Press, 2005, s. 129.

²⁹³ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s. 124.

²⁹⁴ P. Ricoeur, **ibid.**, s.165

Ricoeur'e göre aynılık(idem) olarak kimlik ile kendilik(ipse) olarak kimlik arasında mantıksal, epistemolojik ve ontolojik farklılıklar bulunur.^{295*} Fakat söz konusu farklılıkların yanı sıra, başlangıçtan itibaren belirtildiği üzere idem ve ipse kimlik, diyalektik bir ilişki içindedir. Yukarıda ifade edilen aynılık olarak kimlik ile kendilik olarak kimlik ayrımı, Ricoeur'e göre kişisel kimlik sorununun çözümü için atılacak en temel ve önemli adımdır. Bununla birlikte, söz konusu iki kavramın diyalektiği, bir başka önemli kavramın açığa çıkmasını sağlar. Kişisel kimlik sorununun üstesinden gelmeyi sağlayacak olan bu kavram, anlatısal kimlik (l'identité narrative/ narrative identity) tir. Zaman içinde kalıcılığın iki biçimi olan idem ve ipse'nin birbiri ile bağlantısını sağlayacak olan yol, kavramsal ve zamansal bir bütünlüğü gerektirmektedir. Bu yolun anlatı'nın yolu olduğunu düşünen Ricoeur, anlatının sahip olduğu özellikler aracılığıyla zaman içinde kalıcılığın sağlanabileceğini ileri sürer. Çalışmanın ikinci bölümünde ayrıntılı olarak ele alınan zaman ve anlatı kuramından hatırlanacağı üzere, anlatının zamanı biçimlendirici bir işlevi bulunmaktadır. Zamanla ilgisi bağlamında, söylemin kendisini söylemi dile getirenle, eylemi ise eyleyenle bir arada yakalayabilme olanağı sağlayan tek araç anlatıdır.²⁹⁶ Dolayısıyla kişisel kimlik kavramına anlatısal bir yolla yaklaşmak, Ricoeur'e göre kişisel kimliğin iki ucu arasında dolayım sağlayarak kişisel kimlikle

²⁹⁵ P. Ricoeur, **L'identité Narrative**, Esprit, No 7-8, 1988, s. 298.

* İdem ve ipse kimlik arasındaki mantıksal fark, söz konusu iki anlayışta iki farklı koşulun gerekliliği ile ilgilidir. Başka bir deyişle, bir kişinin aynılık bakımından iki ayrı zamanda aynı kişi olduğunu söylemekle kendilik bakımından aynı kişi olduğunu söylemek, ilkinde karakterin sürekliliği, ikincisinde ise verilen söze bağlılık koşulunu gerektirmektedir. İdem ile ipsenin farklı göndergelerinin oluşu ise iki aynılık biçiminin ontolojik farklılığını ortaya koymaktadır. Buna göre idem kimlik karakter, yakınlık, beyin/beden sürekliliği gibi insan özelliklerinin sürekliliğine göndermede bulunurken ipse kimlik; insanın bazı zamansal eylemlerine göndermede bulunur. Epistemolojik farklılık ise, idem ve ipse kimliklerin değerlendirme ölçütlerinin farklılığı ile ilgilidir. İdem kimlik nesnel bir ölçüt tarafından doğrulanabilirken, ipse kimliğin doğrulanışı kişinin kendisine *tanıklığı* yoluyla gerçekleşir. (J. McCarthy, **Dennett and Ricoeur on The Narrative Self**, Humanity Books, 2007, s. 129-130)

²⁹⁶ P. Ricoeur, **From Metaphysics to Moral Philosophy**, Philosophy Today, 40:4, 1996, s. 451.

ilgili sorunlara ilişkin bir çözüm ortaya koyarken, kendiliğın de anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

3. 3 ANLATISAL KİMLİK

Anlatısal kimlik kavramının Ricoeur'ün kendilik sorgulamasındaki yeri ve önemi, bir önceki bölümde incelenen kişisel kimlik kavramına ilişkin problemlerle doğrudan ilişkilidir. Kimlik kavramını iki farklı anlamıyla (aynılık ve kendilik) birlikte ele alan Ricoeur'ün kişisel kimliğe dair en önemli belirlemesi, daha önce de belirtildiği üzere deneyimin zamansallığının hesaba katılması gerektiği üzerinedir. Kişisel kimliğin bir soruna, sorunun ise bir dizi açmaza dönüşmesi, temelde deneyimin zamansallığıyla ilgili “zamanda kalıcılık” meselesine bağlıdır. Kişinin zamanda kalıcılığını sağlayan ölçütün ne olabileceği ya da olması gerektiği konusunda birçok filozof farklı görüşler ortaya koymuştur. Bununla birlikte, konuyu ele alan çoğu isimden farklı olarak, kimliğin zaman karşısında kendisini var edebilmesinin ve koruyabilmesinin yalnızca anlatı yoluyla olanaklı olduğunu savunan Ricoeur, kişisel kimlikle ilgili açıklamalarda eksik olan zamanda kalıcılığı sağlayan kimliğin de anlatısal kimlik olabileceğini şu sözlerle belirtir: “Sonuç olarak ikili bir savım var: ilki, günümüzde kişisel kimlikle ilgili tartışmalarda sorunlara neden olan güçlüklerin büyük bir bölümünün, zamanda kalıcılığın iki yorumlanışı arasındaki karışıklıktan kaynaklandığıdır; ikinci savım ise anlatısal kimlik kavramının kişisel kimliğin açmazlarına bir çözüm önerisi getirdiğidir.”²⁹⁷ Anlatısal kimlik kavramının anlaşılması doğrultusunda kişisel kimliğin açmazlarını görmek için ise, problemi ilk kez ele alan Locke’a ve incelemeleriyle sorunun anlamını yitirdiği sonucuna ulaşan, Ricoeur’ün de ayrıntılı olarak üzerinde durduğu çağdaşı Parfit’e kısaca değinmek gerekmektedir.

²⁹⁷ P. Ricoeur, *L’identité Narrative*, Esprit, No 7-8, 1988, s.298-299.

Kişisel kimlik sorununun Locke tarafından ele alınışı, Ricoeur’ün daha önce ayrımını yaptığı aynılık-kendilik bağlamında, aynılık olarak kimlik (idem kimlik) kısmına karşılık gelir. Aynılık olarak kimlik ya da diğer bir deyişle özdeşlik düşüncesini kişisel kimlik incelemesinin merkezine konumlandıran Locke, temele aldığı özdeşlik ilkesini “herhangi türden bir varlığı belli bir anda, aynı türden iki varlığa birden verilemeyen bir yere bağlayan varoluşun kendisi”²⁹⁸ olarak tanımlar. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı yapıtının XXVII. bölümünde sorunu çok yönlü ele alarak bitkilerde, hayvanlarda, insanda ve kişide söz konusu özdeşlik ilkesini tartışan Locke, kavramın anlamını, uygulandığı nesneye göre belirler. Bu bağlamda, basit bir fiziksel varlığın özdeşliğini, o varlığı oluşturan parçaların özdeşliğine dayandıran Locke²⁹⁹; canlı organizmaların –ki burada söz konusu olan bitkiler ve hayvanlardır- özdeşliğinin ise organizmaları oluşturan parçaların organizasyonunda bulunduğunu belirtir.³⁰⁰ İnsana ilişkin aynılık kimliğinin kökeni söz konusu olduğunda Locke, öncelikle insan ve kişi kavramlarını birbirinden ayırır. Ona göre insan, bitkiler ve hayvanlar gibi maddesel bir canlı türü olarak açıklanabilirken; kişi, insanın bilinç sahibi olma hali olarak görülür.

“Benim görüşüme göre kişi, düşünen, ussal bir varlıktır, uslaması ve düşünümü vardır, değişik zaman ve yerlerde kendini kendi olarak, yani aynı düşünen varlık olarak görebilir; bunu doğruca, düşünceden ayıramaz olan ve benim düşünce için özsel olduğunu sandığım bilinç yoluyla yapar; çünkü algılamakta olduğunu algılamayan bir kimsenin algılamakta olduğu da söylenemez.”³⁰¹

²⁹⁸ J. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. V. Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınevi, 1996, s. 192.

²⁹⁹ H. E. Allison, *Locke’s Theory of Personal Identity: A Re-Examination*, Journal of the History of Ideas, Vol.27, No.1,1966, s.43.

³⁰⁰ J. Locke, *ibid.*, s.193-195.

³⁰¹ J. Locke, *ibid.*, s.196.

Yukarıdaki ifadelerinden de anlaşıldığı üzere insanın bilinç sahibi oluşunu kişi olmanın yeterli ve zorunlu koşulu olarak gören Locke; bilince sahip olan insanı, yaşadığı deneyimleri belleğine aktaran ve bunları daha sonra anımsayabilen bir varlık olarak görür. İnsanın bilinç sahibi bir varlık oluşunun, onun kişi oluşunun nedeni olarak görüldüğü bu bakış, kişinin aynılık anlamında ele alınan kimliğini, yani özdeşliğini de bilince bağlar. Başka bir deyişle Locke’a göre, kişinin yaşamının farklı zaman kesitlerinde aynı kişi olmasını sağlayan, aslında bilincin bir etkinliği olarak görülen “bellek”tir. “Bir düşünen varlık, geçmişteki bir eylemin idesini hem ilk idedeki bilinçle hem de şimdiki bir eylemindeki aynı bilinçle yinelemeyi başarabildiği sürece o aynı kişisel kendiliktir.”³⁰²

Locke’un ortaya koyduğu bilince ve belleğe dayalı kimlik anlayışı, kişinin zamanda kalıcılığının sağlanış yolu olarak görülür. Locke’un ardından birçok isim zamanda kalıcılığın ölçütü üzerine itirazlar ve eklemelerle kişisel kimlik sorununa ilişkin görüşler ortaya koymuştur. Locke’a yöneltilen temel itirazlar, kişinin karşı karşıya kalabileceği bazı sınır durumları (uyku, belleğin zayıflıkları gibi) üzerine yoğunlaşır.* Getirilen eleştirilerle ortaya konan bazı örneklerin zamanla kimlik

³⁰² J. Locke, **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, çev. V. Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yayınevi, 1996, s.197.

* Locke’un kimliği aynılık olarak ele alan açıklamalarının ardından bir dizi eleştirel görüş ortaya konmuştur. Bunlardan biri, Sydney Shoemaker’ın fiziksel sürekliliği vurgulayarak “bedenin özdeşliğini” ön plana çıkaran yaklaşımıdır. Locke’un yukarıda belirtilen görüşüne, Locke’ta “kişisel kimliğin bedensel özdeşliği gerektirmediği” gerekçesiyle karşı çıkan ve beden özdeş kaldığı sürece kişisel kimliğin zamanda kalıcılığından söz edilebileceğini savunan bu yaklaşım, kişinin kimliğinin bedene ilişkin bir sorun olduğunu ileri sürer (H.S. Chandler, **Shoemaker’s Arguments Against Locke**, The Philosophical Quarterly, Vol.19, No.76,1969,s.263). Locke’un görüşlerine yöneltilen bir diğer önemli eleştiri, Joseph Butler ve Thomas Reid tarafından ortaya konmuştur (A. Denkel, **Bilginin Temelleri**, Doruk Yayıncılık, 2003, s.135). Locke’un bilinç ve belleği birbirine karıştırdığı savıyla ortaya çıkan bu eleştiride Butler, Locke’un argümanını “döngüsel” olarak nitelendirir. Ona göre, söz konusu bu anlayışta bilinç, kişinin zamanda kalıcılık anlamında özdeşliğini zaten varsaymaktadır ve dolayısıyla aynılığı sağlayan bilinç olduğunu söylemek anlamlı değildir. Reid’in eleştirisine göre ise Locke’un kişinin zamanda kalıcılığı belleğe ve hatta doğrudan anımsamaya bağlaması, belleğin zayıflığının söz konusu olduğu durumlarda çözümsüz kalır.

sorununu karar verilemez paradokslara dönüştürdüğünü belirten Ricoeur, Hume ile birlikte ise kendiliğin bir yanılsamaya dönüştüğünü ifade eder.³⁰³ Bununla birlikte Ricoeur'ün kişisel kimlik konusunda üzerinde en fazla durduğu isim, Derek Parfit'tir. Parfit, kişisel kimlik sorununu ele aldığı ünlü yapıtı *Reasons and Persons*'da (Nedenler ve Kişiler) kişinin zamanda kalıcılığını sağlayan fiziksel ve psikolojik ölçütler sorununu aşarak, doğrudan kişisel kimliğe ilişkin inanışlara yönelir. Ricoeur, kişisel kimlik yaklaşımında anlatı merkezli açıklaması için tam bir meydan okuma olarak gördüğü Parfit'i bu sebeple seçtiğini belirterek, kişisel kimliğin, kişinin kendini sürdürmesi bakımından önemli olmadığını ileri süren bu ismi ele alır. Ricoeur'e göre sorunun can alıcı noktasını, Parfit'in de tıpkı Hume gibi bulamayacağı bir şeyi arayıp aramadığını anlamak oluşturur.³⁰⁴ Başka bir deyişle, kendilik düşüncesinin Parfit tarafından en baştan yok sayılıp sayılmadığı, Ricoeur'ün yanıtını aradığı temel sorudur. Ricoeur'ün bu konuya, yani kişinin kimliği konusuna verdiği önem, kendisi gibi konuyu ele alan birçok düşünürde karşımıza çıktığı üzere, sorunun epistemolojik ve ontolojik önemi kadar, ahlaki ve hukuki alana ait bir kavram da olmasından kaynaklanır.³⁰⁵ Kişinin zaman içerisindeki değişimi ve dönüşümü karşısında zamanda kalıcılığa sahip bir kendi olarak görülmesi, ona yüklenebilecek ahlaki ve hukuki hak ve ödevlerin temelini oluşturur. Konunun böyle bir öneme sahip oluşu hassasiyetiyle yola çıkan ve Parfit'in kişisel kimlik konusundaki çarpıcı açıklamalarını, sorunun açmazlarını açıkça ortaya koyan belirlemeler olarak gören Ricoeur, anlatısal kimlik kavramının kişisel kimliğin açmazlarına getirebileceği çözümü de Parfit'e yönelttiği eleştirilerle ortaya koyar.

³⁰³ P. Ricoeur, *Oneself As Another*, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s. 126-127.

³⁰⁴ P. Ricoeur, *ibid.*, s. 130.

³⁰⁵ B. Garrett, *Personal Identity and Self-Consciousness*, Routledge, 1998, s.18.

Öncelikle belirtmelidir ki, Parfit de tıpkı Locke gibi, incelemesine başlarken kendinin kimliğinin zamanda kalıcılığı sorununu temel bir problem olarak ele almakta ve kişinin zamanın meydan okuyuşu karşısında kendi kalıcılığını neyin sağladığını sorgulamaktadır.³⁰⁶ Bu doğrultuda fiziksel süreklilik ve psikolojik süreklilik anlayışlarını ele alan Parfit, söz konusu iki yaklaşımın kişinin zamanda kalıcılığı hakkında öne sürdüğü argümanları tartışır.³⁰⁷ Fiziksel süreklilik kuramı, kişinin zamanda kalıcılığını sağlayan üç farklı ölçüt ortaya koyar. Bunlar; beden, beyin ve yaşamsallık ölçütleridir.³⁰⁸ Kişinin zamanda kalıcılığını sağladığı öne sürülen fiziksel süreklilik kuramına ait ilk anlayış, “t2 zamanındaki p2’nin t1 zamanındaki p1 olduğunu söylememiz ancak ve ancak p2’nin p1 ile aynı bedene sahip olmasıyla olanaklıdır”³⁰⁹ önermesiyle, bedenin temel bir ölçüt olarak ele alınışını ortaya koyar. Beynin, zamanda kalıcılığın ölçütü olarak görüldüğü diğer yaklaşıma göre önemli olan, bedenin tamamından ziyade; karakterin, kişiliğin ve belleğin merkezi olan ve bunları kontrol eden beynin aynılığıdır. Beden ölçütüne büyük ölçüde benzemekle birlikte, beden ölçütünün zorunlu ve yeterli koşullarından daha azını gerektiren yaşamsallık ölçütü ise, bedenin ve beynin yalnızca yeterli bir kısmının aynılığının, kişinin özdeşliğini sağlayabileceği savını taşır.

Kişinin zaman içindeki aynılığına ilişkin diğer bir yaklaşımı ifade eden psikolojik süreklilik kuramı, kişinin zamanda kalıcılığını sağlayan ölçütleri daha çok deneyimlere ait psikolojik bağlantı ve sürekliliklerle açıklar. “(...) t2 zamanındaki

³⁰⁶ N.H. Smith, **Strong Hermeneutics: Contingency and Moral Identity**, Routledge, 1997, s.51

³⁰⁷ D. Parfit, **Reasons and Persons**, Clarendon Press, 1984, s.203-210

³⁰⁸ B. Garrett, **Personal Identity and Self-Consciousness**, Routledge, 1998 s. 43.

³⁰⁹ H.W. Noonan, **Personal Identity**, Routledge, 2003, s.2

p2'nin t1 zamanındaki p1 ile aynı kişi olması, ancak ve ancak t1'deki p1 ile psikolojik sürekliliği ile olanaklıdır.”³¹⁰

Parfit, fiziksel ve psikolojik süreklilik anlayışlarına ilişkin incelemesinin ardından, kişisel kimliğin söz konusu ölçütlerle ele alınışından kaynaklanan sorunları gözler önüne serdiğini belirttiği bir dizi “düşünce deneyimi” örnekler. Zaman içinde kalıcılığın kendi'nin varlığına ilişkin bir inanç, bu inancın ise bir yanılsama olduğu sonucuna varan Parfit'in düşünce deneyleri; tek bir kişinin beyninin bölünerek birden fazla bedene aktarılması, iki farklı bedene ve beyne sahip iki kişinin beyinlerinin yarısının başka bir bedende birleştirilmesi, ışınlanma ve kopyalanma gibi örnekleri içerir. Parfit bu örnekler aracılığıyla, kişiye ve aynılık anlamında kişisel kimliğe atfedilen inancı ve önemi sorgular. Parfit'in bu konuyu nasıl ele aldığına ilişkin bir örnek olarak, *Reasons and Persons* adlı yapıtının kişisel kimlikle ilgili bölümünün başında, teletransportasyona ilişkin düşünce deneyimi verilebilir.³¹¹ Söz konusu bu örnekte kişinin “kendisinin” yanı sıra, Mars'a ışınlanan bir de kopyası vardır. Parfit'in bu düşünce deneyinde kişi ile kopyası arasında hiçbir fiziksel ve psikolojik farklılık bulunmamaktadır. Fakat belirtildiği üzere, ortada birbirine tamamen özdeş olan iki “kişi” söz konusudur. Başka bir deyişle niteliksel özdeşliğe sahip, fakat niceliksel özdeşliğin bulunmadığı iki beden söz konusudur. Bu noktada kişisel kimlik bağlamında akla gelen ilk soru, “orijinal kişiye” teletransportasyon sonucunda ne olduğudur. Kişi varlığını sürdürmekte midir, yoksa ölmüş müdür? Böyle bir düşünce deneyinin ortaya koyduğu sonuç, kişinin “ben” dediği şeyin nerede olduğunun ya da

³¹⁰ H.W. Noonan, **Personal Identity**, Routledge, 2003, s.10.

³¹¹ D. Parfit, **Reasons and Persons**, Clarendon Press, 1984, s. 198-200.

“ben”in neye işaret ettiği sorusunun yanıtlanmasının olanaksız olduğuur.³¹²

Sorunun, kişinin bedeninin ve düşüncelerinin ötesinde bir “kendi” bulunduğu inancından kaynaklandığını belirten Parfit’e göre, bu tip düşünce deneylerinden ortaya çıkan durumlar ise, ancak söz konusu durumları kimlik sorunundan bağımsız ele almakla çözümlenebilir.³¹³

Parfit’in “önemli olan kişisel kimlik değıldir” (personal identity is not what matters) biçiminde özetlediği düşüncesi, yukarıda belirtildiği üzere, temelde kişinin fiziksel ve psikolojik sürekliliğinden öte bir gerçekliğı bulunmadığını savunur. Ona göre önemli olan, kişinin farklı zamanlarda psikolojik bağlantılarının korunabiliyor olmasıdır.³¹⁴ Kendi yaklaşımını “indirgemeci görüş”(reductionist view), karşı çıktığı diğerk yaklaşımı ise “indirgemeci-olmayan görüş” (non-reductionist view) olarak adlandıran Parfit’in temel düşüncesi, “kişi dışılık”(impersonality) üzerine kuruludur. Kişi dışılık, bir kişinin zaman içindeki aynılığının ve kimliğinin oluşumunu bazı olayların varlığına dayandırırken, söz konusu kişinin zamanda kalıcılığı varsayılmaksızın ve kişinin kendisine mal edilmeksizin de deneyim edinebileceğı anlamına gelir.³¹⁵

Parfit, kişi dışılık anlayışı doğrultusunda kişisel kimlik kavramına bazı eleştiriler getirir. Ricoeur’ün, özdeşlik kullanımının temelinde yatan inançlar olarak adlandırdığı ve Parfit’in eleştirilerine maruz kalan üç sav bulunur:

³¹² K. Atkins, **Self and Subjectivity**, Blackwell Publishing, 2006, s.173

³¹³ D. Parfit, **Personal Identity**, The Philosophical Review, Vol.80, No.1, 1971, s.9.

³¹⁴ D. Parfit, **Reasons and Persons**, Clarendon Press, 1984, s.215.

³¹⁵ D. Parfit, **ibid.**, s.210

“İlk sav, kimlik kavramından anlamamız gerekenle, yani bir kalıcılık özünün ayrı başına varoluşuyla ilgilidir. İkinci sav, böyle bir kalıcılığın varoluşuyla ilgili belirli bir yanıtın her zaman verilebileceği kanısına dayanır. Üçüncü sav ise, ortaya konan sorunun, kişinin ahlaki bir özne statüsüne sahip olması halinde önemli olduğunu ifade eder.”³¹⁶

Ricoeur’ün kişisel kimlik anlayışının temelinde gördüğü yukarıda dile getirilen üç sav ya da inanç biçiminin ilki, kendi’nin kalıcı bir öze sahip olmasına ilişkindir. Parfit, eleştirdiği bu inancın temelinde; kişinin beyninden, bedeninden ve deneyimlerinden bağımsız bir varoluş olarak kabul edilen “öte bir gerçeklik” anlayışının bulunduğunu ileri sürer. Tıpkı Kartezyen anlayışta olduğu gibi, bu yaklaşımın genel olarak bir tözü temele aldığı belirten Parfit, söz konusu yaklaşımda kişiye gerçekte sahip olmadığı bir anlam atfedildiği düşüncesindedir.³¹⁷ Ricoeur’ün, Parfit’in söz konusu yaklaşımı karşısında indirgemeci-olmayan anlayışın bir temsilcisi olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Ricoeur Parfit’e ilişkin tartışmasının asıl noktasının “kişi dışılık” savından çok, Parfit’in kişi dışı yaklaşıma tek alternatif olarak Kartezyen benlik anlayışını görmesinin oluşturduğunu belirtir.³¹⁸ Zira daha önce de belirttiğimiz üzere Ricoeur’ün kendilik hermeneutiği, Kartezyen benlik anlayışından farklıdır.

Parfit’in söz konusu kendilik inancına yönelik eleştirisini inceleyen Ricoeur, bu eleştiride çok önemli bir noktanın gözden kaçırıldığı düşüncesindedir. Gözden kaçırılan ya da göz ardı edilen bu önemli nokta; bedensel ya da zihinsel olayların “benim oluşu”, “bana ait oluşu”nun dışarıda bırakılmasıdır.³¹⁹ Kişinin, bedene ve

³¹⁶ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s.130.

³¹⁷ D. Parfit, **Reasons and Persons**, Clarendon Press, 1984, s.210.

³¹⁸ P. Ricoeur, **L’identité Narrative**, Esprit, No 7-8, 1988, s.299.

³¹⁹ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s.132.

zihne eklenmiş bir öte gerçeklik olarak görülmesinin nedenini, Parfit'in olayların "bana aidiyetini" dışlamasına bağlayan Ricoeur; Parfit'in aynılık olarak kimlik (idem) ve kendilik olarak kimlik (ipse) ayrımını da göremediğini ileri sürer. Parfit'te kimliğin bu iki anlamıyla ele alınmaması, kendilik düşüncesinin kişiye gereksiz yere eklenmiş bir fazlalık olarak görülmesine neden olmuştur. Zira Parfit kendiliğin anlaşılabilirlik koşulunu tıpkı doğal olayların anlaşılabilirliği gibi ele almakta ve dolayısıyla kendi'yi de doğadaki diğer fiziksel nesnelerle bir tutmaktadır.

Parfit'in eleştirdiği ikinci inanç ve buna bağlı olarak Ricoeur'ün Parfit'e yönelttiği ikinci eleştiri, kişinin kimliğinin her zaman için belirlenebilir olup olmadığı üzerinedir. Parfit, verdiği düşünce deneyi örnekleriyle, kişinin kimliğinin kesin bir biçimde belirlenebilmesinin olanaklı olmadığını göstermek ister. Teletransportasyon yoluyla kişinin Mars'ta bir başka kopyasının yaratıldığı örnekten hatırlanacağı üzere Parfit, böyle bir durumda kişinin kimliğinin net bir belirlenime sahip olamayacağını, "kendi"nin nerede olduğu sorusunun yanıtsız kalacağını ifade eder. Parfit'in düşünce deneyi ile verdiği bu ve buna benzer örnekler, Ricoeur'ün eleştirisine zemin oluşturmaktadır. Öncelikle belirtmelidir ki, Parfit'in düşünce deneyi örneklerinin hemen hepsi bilim kurguya ilişkin tasarımlardan oluşur. Ricoeur tarafından "teknolojik olarak gerçekleştirilemeseler de tasarlanabilir" olarak ifade edilen bu kurguların mantıksal ya da fiziksel bakımdan olanaksız olmamaları, Parfit'in verdiği örneklerde yeterli bulunan bir koşul olarak karşımıza çıkar.³²⁰ Başka bir deyişle Parfit, kendilik kimliğinin koşullarını söz konusu bilim kurgusal

³²⁰ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s.135.

örneklerle sınamakta ve kişiyi diğer özelliklerinden sıyrarak beyne indirgenmiş biçimde ele almaktadır.

Ricoeur'ün Parfit'e ve bu ikinci inanışa yönelik eleştirisinde en önemli nokta, Parfit'in düşünce deneyleri için yola çıktığı kurgu alanının seçimine ilişkindir. Aslında Ricoeur de tıpkı Parfit gibi kurgunun, düşünce deneyleri için oldukça zengin bir laboratuvar olduğu kanısındadır.³²¹ Fakat Parfit'in aksine Ricoeur, bilim kurgu ile oluşturulan düşünce deneyi örneklerinin, kişiyi kişi yapan en temel koşul ve arka plan olarak görülebilecek “dünyada oluş”u yok saydığı düşüncesindedir.³²² Bir kurgu biçimi olarak edebi kurgunun, kişinin söz konusu dünyasallığını koruyarak düşünce deneylerine izin vermesi, Ricoeur'ün bilim kurgu yerine edebi kurguların kişi için uygun bir laboratuvar oluşturduğunu ileri sürmesinin başlıca nedenidir. Ricoeur bu düşüncesini şöyle ifade eder:

“Edebi kurgular teknolojik kurgulardan temelde şu bakımdan farklıdır: Edebi kurgular, kendiyle dünya arasında bir dolayım olarak deneyimlenen bir değişmez olan bedensel koşulumuz çerçevesinde imgelemsel çeşitlemeler olarak kalırlar. Tiyatro ve romanlardaki karakterler de tıpkı bizim gibi düşünen, konuşan, eyleyen ve maruz kalan insanlardır.”³²³

Ricoeur'ün bilim kurgu örneklerinde görmezden gelindiğini belirttiği nokta, aynı zamanda felsefesine özsel bir düşünceye de işaret eder. Nietzsche, Husserl ve Heidegger felsefelerinde de yer alan ve Ricoeur'ün anlatısal kimlik anlayışının temelini oluşturan bu düşünce, “dünyada olmak”(être-au-monde/being in the world) kavramına ilişkindir. Kişinin dünyada olmaklığı, onun bir bedene sahip oluşuna;

³²¹ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s.148.

³²² P. Ricoeur, **ibid.**, s.136.

³²³ P. Ricoeur, **ibid.**, s.150.

bedene sahip oluşunun dolayımı ise kendiliğe ve kendiliğin içinde bulunduğu dünyaya işaret eder. Kişinin burada söz konusu olan “dünyadalığı”, onun dünyayla vazgeçilemez bedensel ilişkisinin ifadesidir. Ricoeur’ün kendilik kimliğinde anlatıya verdiği rolün dayanak noktası da yine, kişinin dünyadalığının bir sonucu olan eylemesine ve dolayısıyla eylemin taklidine ilişkindir. Zira edebi kurguların “dünyadalık” koşulunu temel alması, edebiyatın eylemin taklidi üzerine kurulu oluşundan kaynaklanır.

Ricoeur’e göre, teknoloji bağlamında tasarlanan bilim kurgu örneği düşünce deneyleri, yukarıda ifade edilen ve zorunlu bir koşul olan dünyadalığın kendisini de bir değişken olarak görür. En temel sorun, insanın tüm eylemlerinin kökeninde bulunan bedensel ve dünyasal varoluşunun, söz konusu düşünce deneylerinde bir zorunluluk olmaktan çıkarılmasıdır. Bilim kurgu senaryolarının bu anlamda bir kural ya da yasanın ötesinde, tüm kurallılığın ve yasalılığın koşulunu oluşturan olanağı ortadan kaldırdığını ifade eden Ricoeur; söz konusu durumla, eyleyen ve maruz kalan olarak tanımladığı insanın varoluşsal koşulunun çiğnendiğini belirtir.³²⁴ İnsana bu denli özsel bir koşulun olumsuzluk olarak ortaya konuşunun suçlusu ise Ricoeur’e göre “teknolojik düş”tür.³²⁵ Edebiyat da düşler dünyasıdır, fakat edebiyatın dünyasında varolan kurgular, insanın dünyadalığının değişmezliği üzerine çeşitlenir. Ricoeur, “Anlatısal kurgunun imgelemsel çeşitlilikleri kendilikle aynılık arasındaki değişebilir bağlantılarla ilgiliyken, bilim kurgunun imgelemsel çeşitlilikleri tek bir aynılığın, beynin; bu manipüle edilebilir şeyin aynılığıyla ilgilidir.”³²⁶ sözleriyle iki

³²⁴ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s.151.

³²⁵ P. Ricoeur, **ibid.**, s.150.

³²⁶ P. Ricoeur, **L’identité Narrative**, Esprit, No 7-8, 1988, s.302.

kurgu biçiminin kimliğe yaklaşım bakımından farklılığını ortaya koyar. Ayrıca Ricoeur, bilim kurguyla gerçekleştirilen düşünce deneylerinde dikkat çeken bir başka noktanın daha altını çizer. Bu nokta, söz konusu örneklerde karşımıza çıkan kişinin tek başlılığı ve ilişkisizliğidir.³²⁷ Bilim kurguda karşılaşmadığımız ve aslında kendinin kurulumunda vazgeçilemez olan “başkası”, edebi kurgularda ise hep karşımızdadır. Aynılık ve başkalığın birbiriyle olan ilişkisini canlı tutan edebi kurgularda kişi, hiçbir zaman bilim kurgunun tek ötekisi olan cerrahının masasındaki kurbanı gibi yalnız değildir. Kısacası, edebi kurguların kendiliği hesaba katan kimlik inşası karşısında bilim kurgunun kimliğinin, kendilik boyutundan yoksun bir aynılık temelinden düşünüldüğü açıktır. Zira Parfit’in bilim kurgusal düşünce deneyleri - tıpkı teletransportasyon örneğinde olduğu gibi-, kişinin kendilik kimliğini sürdürüp sürdüremeyeceğinden çok, ortaya çıkan iki kişinin aynı sayılıp sayılamayacağını sorgulamakta ve ortaya çıkan karar verilemezlik nedeniyle böylesi bir sorgulamanın anlamını yitirdiği sonucuna ulaşmaktadır.

Parfit’in kimliğe ilişkin bir başka inanış olarak gördüğü ve eleştirdiği üçüncü ve son nokta, yukarıda ifade edilen kimlik sorgulamasının anlamı tartışmasına ilişkindir. Düşünce deneyleri sonucunda, kimliğin ve kendiliğin açmaza sürüklendiğinin görüldüğünü ileri süren Parfit, bu nedenle sorunun herhangi bir anlam ve önemi olmadığı yargısına ulaşır. Başka bir deyişle, söz konusu düşünce deneylerinde “kim?” sorusuna açık ve net bir yanıt verilememesi, sorunun anlamını yitirdiğinin göstergesi olarak görülür. Kimlik ve kendilikten ziyade kişinin psikolojik bağlantılarını sürdürebiliyor olmasını önemli gören Parfit’te, ahlak söz konusu

³²⁷ P. Ricoeur, *L’identité Narrative*, Esprit, No 7-8, 1988, s.303.

olduğunda da önemli olan eylemi gerçekleştirenin kim olduğu değil, deneyimin niteliğidir.³²⁸ Ricoeur, Parfit'in bu anlayışına yönelttiği eleştiriyi şu sorusuyla açıkça ortaya koyar: “Gerçekten de, bir şeyin *kimin için* önemli olup olmadığını sormadan, nasıl olur da *neyin* önemli olduğunu sorabiliriz?”³²⁹

Yukarıda alıntılanan ifadesinden de anlaşıldığı üzere Ricoeur, eylem ve deneyim kadar, eylemin ve deneyimin “kim”e ait olduğunun da önemli olduğunu açıkça belirtmektedir. Kişisel kimliğin aynılık ve kendilik boyutuna sahip iki uçlu bir kavram olarak ele alınması gerektiğini vurgulayan Ricoeur, eylemin gerçekleştircisinin devre dışı kaldığı bakış açılarının, kaçınılmaz olarak kimliği aynılığa indirgeyeceği görüşündedir. Ona göre kendiliğe ilişkin en sağlam ve doyurucu yaklaşım, ancak kendilik aynılık diyalektiğiyle; bu diyalektik ise anlatıyla gerçekleşebilir: “Bence anlatısal kimliğin gerçek doğası, kendisini yalnızca kendilik ve aynılık diyalektiğinde açılar. Bu anlamda söz konusu diyalektik, anlatı kuramının kendi'nin kurulumuna olan büyük katkısını ifade eder.”³³⁰

Ricoeur, anlatısal kimlik kavramını ilk kez dile getirdiği *Zaman ve Anlatı*'nin sonunda, bireysel ya da toplumsal kimliği ifade edebilecek bu kavramın, “bunu kim yaptı?”, “eyleyen, gerçekleştiren kim?” sorularının yanıtı olarak ortaya çıktığını belirtir.³³¹ Söz konusu sorulara verilen ilk yanıt, elbette önce bir özel isimdir. Fakat eyleyenin kim olduğu sorusuna herhangi bir özel isimle yanıt vermek yetmez, o özel

³²⁸ B. Garrett, **Personal Identity and Self-Consciousness**, Routledge, 1998, s.83.

³²⁹ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s.137.

³³⁰ P. Ricoeur, **ibid.**, s.140.

³³¹ P. Ricoeur, **Time and Narrative (Volume III)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press, 1988, s.246.

ismin taşıyıcısı olan kişinin ismiyle varolan öyküsünün anlatılması da gerekir. Başka bir deyişle “kim?” sorusunun yanıtının anlatısal olması gerektiğini ifade eden Ricoeur, bu konuya ilişkin düşüncelerini şöyle dile getirir: “ (...)‘Kim?’ sorusuna yanıt vermek, bir yaşamın öyküsünü anlatmaktır. Anlatılan öykü, ‘kim’in eylemini anlatır. Ve dolayısıyla bu ‘kim’in kimliği de anlatısal bir kimlik olmalıdır.”³³²

İster bir kişi ister bir toplum söz konusu olsun, varolan kimliğin anlaşılmasının yolunu anlatı olarak gören Ricoeur’ün bu düşüncesi, tarihten ya da edebiyattan ödünç alınan “senaryolaştırma”nın birleştirici özelliği ile ilgilidir. İnsanın zamansal varoluşunun anlaşılabilmesi, daha önce belirtildiği üzere anlatının zamanı dönüştürme gücü sayesinde gerçekleşir. Temelde eyleme ilişkin olan anlatının geçmiş ve gelecekteki eylemleri yeniden biçimlendirebilme gücü, yaşamların da yeniden biçimlendirilmesine olanak tanır. Bu nedenle kendini anlatısal kimlik bağlamında ele alan Ricoeur’ün yaklaşımının temelini, sürekli eyleyen kendinin zamansallığı konusu oluşturur.³³³ Kendinin zaman içerisindeki sürekli değişimine karşın, geçmişle geleceği bağlayabilen anlatı, kendinin sürekliliğini sağlayabilmenin aracıdır. Ricoeur, ortaya koyduğu üç zincirleme savla, anlatı ile kimliğin bağlantısını şöyle ifade eder:

“a) kendilik bilgisi bir yorumlamadır; b) kendini yorumlama, diğer işaret ve simgeler arasında anlatıda kendisine ayrıcalıklı bir dolayım bulur; c) edebiyattan olduğu kadar tarihten de ödünç alınan bu dolayım, bir yaşam öyküsünü kurgusal bir tarihe ya da tarihsel bir kurguya dönüştürür; tıpkı tarih ve kurgunun iç içe geçtiği büyük şahısların biyografileri gibi.”³³⁴

³³² P. Ricoeur, **Time and Narrative (Volume III)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press, 1988, s.246.

³³³ R.G. Alexander, **The Self, Supervenience and Personal Identity**, Ashgate Publishing, 1997, s.113.

³³⁴ P. Ricoeur, **Narrative Identity**, ing. çev. M. S. Muldoon, Philosophy Today, 35:1,1991, s.73.

Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*'ndeki anlatısal kimlik sorgulamasını, *Zaman ve Anlatı*'da ele aldığı senaryolaştırma kavramının kendi ile olan ilgisinde açılar. *Zaman ve Anlatı*'da tarihsel ve edebi anlatı için bir zamansallık referansı arayan ve anlatıyı bu bağlamda ele alan Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*'nde ise anlatının bireysel kendi ile olan ilişkisine yoğunlaşır.³³⁵ Bu doğrultuda iki temel argüman ortaya koyan Ricoeur, sırasıyla, senaryolaştırma kavramının, kendinin zamanda kalıcılığı ile değişiminin bütünlüğünü nasıl sağladığını ve anlatıda eylemlere uygulanan senaryolaştırmanın karaktere aktarılarak karakterin aynılık-kendilik diyalektiğinden oluşan kimliğini nasıl meydana getirdiğini tartışır.

Çalışmanın ikinci bölümünden hatırlanacağı üzere senaryolaştırma, anlatı içerisindeki heterojen öğeleri düzenleyerek anlatıya birlik ve bütünlük sağlamaktadır. Anlatının sahip olduğu bu bütünlüğü anlatının kimliği olarak gören Ricoeur, metnin kimliğini oluşturan uyum (concordance) isteği ile söz konusu bu kimliği sürekli tehdit eden uyumsuzluklar (discordance) arasında dolayım sağlayan düzenlenişi, “biçimlendirme” (configuration) olarak ifade eder.³³⁶ Senaryolaştırma ile gerçekleştirilen bu biçimlendirmenin aralarında dolayım sağladığı öğeler ise şunlardır:

“Olayların çeşitliliği ile anlatılan öykünün zamansal birliği arasındaki dolayım; eylemin niyetler, nedenler ve rastlantılar gibi farklı bileşenleri ile öykünün ardışıklığı arasındaki dolayım ve son olarak da; bazı olağanüstü durumlarda kronolojiyi ortadan kaldırabilecek, saf ardışıklık ile zamansal formun birliği arasındaki dolayım.”³³⁷

³³⁵ S. H. Clark, “Narrative Identity in Ricoeur’s *Oneself As Another*”, **Ethics and the Subject**, (ed) Karl Simms, Critical Studies, Vol.8, Rodopi, 1997, s.86.

³³⁶ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s.141.

³³⁷ P. Ricoeur, **ibid.**, s.141.

Ricoeur, senaryolaştırmanın, sağladığı dolayimlarla rastlantısal olayları anlatısal bir zorunluluğa dönüştüren işlemini, karakterlere de uygular. Anlatı içerisinde eylemin gerçekleştiricisi olan karakter, anlatısal bir kategori olarak senaryolaştırmayla aynı anlatısal anlamayı içermektedir. “Karakter senaryonun kendisidir”³³⁸ sözleriyle, karakterin kimliğinin senaryolaştırmanın özellikleriyle ilgisini ifade eden Ricoeur, senaryolaştırma ile karakter arasındaki ilişkiyi ise, anlatının karaktere belirli olayları başlatabilme inisiyatifi vermesiyle açıklar.³³⁹ Kişinin yaşam öyküsünde bulunan birçok farklı ögenin bir ve aynı karaktere ait olduğunu gösteren şey, karakterin senaryolaştırılmasıdır. Ricoeur’ün karaktere senaryolaştırmanın özelliklerini yüklemesinin asıl sebebi ise, kişinin kimliğinin tıpkı edebi ya da tarihsel bir anlatıdaki karakter gibi anlaşılabilirliğini düşünmesidir.³⁴⁰ Kendi’nin kendisini doğrudan bilemeyeceği düşüncesinin merkezi bir düşünce olduğu Ricoeur felsefesinde, insanın eylemlerinin ve maruz kalışlarının bilinebilmesinin en iyi aracı, bu özellikleri yansıtıyor olması nedeniyle öykülerdir.³⁴¹ Kendinin anlatısal kimliği, öykülendirilen bir karakterin kimliği gibi kurulur. Birbirinden farklı karakterleri, eylemleri, amaçları, olayları bir araya getirebilen anlatı; birinci, ikinci ve üçüncü tekil kişi perspektiflerini bir arada sunabilme gücüne sahiptir.³⁴² Söylemi ve konuşucuyu, eylemi ve eyleyeni zaman bakımından bir arada yakalayabilen anlatı, bu özelliğiyle, idem ile ipenin diyalektik ilişkisini de hiç olmadığı kadar anlaşılır kılar. Bu nokta, Ricoeur’ün yaşam ile anlatı, kurgusal karakter ile gerçek kişi arasında kurduğu benzerliğin açıkça görüldüğü noktadır.

³³⁸ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s.143.

³³⁹ P. Ricoeur, **ibid.**, s.147.

³⁴⁰ D. M. Kaplan, **Ricoeur’s Critical Theory**, State University of New York Press, 2003, s.90.

³⁴¹ M. Duffy, **Pedagogy of Pardon: A Narrative Theory of Memory and Forgetting**, Continuum, 2009, s.44.

³⁴² K. Atkins, **Narrative Identity and Moral Identity**, Routledge 2008, s.4.

Yaşamın anlatı dolayımıyla gerçekleştirilen bir kendini yorumlama olarak görülmesi, Ricoeur'ün anlatıya verdiği rolün önemini göstermektedir. Sokrates'in "sorgulanmamış yaşam yaşanmaya değmez" sözünü anlatının yaşamla ilişkisine uyarlayan Ricoeur, "sorgulanmış yaşam, anlatılmış yaşamdır" diyerek anlatının özsellliğini ortaya koyar.³⁴³ Zira yaşam anlatıyla, kişi anlatının karakteriyle açılır.

Ricoeur'ün, tıpkı bir anlatı karakteri gibi kurulduğunu belirttiği kişinin anlatısal kimliği, anlatıda karakterin anlaşılmasını sağlayan öğeler aracılığıyla kişinin kimliğinin de anlaşılmasını sağlar. Anlatı, her şeyden önce olaylar karmaşası olarak görülebilecek parçalar yığınınına bir başlangıç ve son verebilme özelliğine sahiptir. İnsan yaşamında bu iki nokta ise -inti har hariç- kişinin inisiyatifi dışındadır. Kişi her ne kadar yaşamının başlangıcını ve sonunu belirleyemese de, kendisi için bu önemi taşıyacak anlamlandırmaları anlatı yoluyla gerçekleştirebilir. Anlatı karakterinde karşımıza çıkan bir başka nokta, anlatıda yer alan uyum ve uyumsuzluk geriliminin, yaşamdaki dinamizme karşılık gelmesidir. Kişinin anlatısal kimliği, tıpkı anlatıda olduğu gibi sürekli değişmektedir. Sabitliğin ve değişmezliğin olanaklı olmaması ise, kimliğe ilişkin her zaman farklı anlatıların olanaklı oluşuyla ilgilidir. Kişinin kimliğine dair tek bir anlatı olmadığı gibi, varolan anlatılar da zaman içinde değişebilmektedir.

Ricoeur'ün Parfit'in bilim kurgusal düşünce deneylerini eleştirirken belirttiği edebi kurgu bilim kurgu ayrımında, edebi kurgunun eşsiz bir düşünce deneyi laboratuvarı oluşu, anlatısal kimlik için de söz konusudur. Anlatı karşısında kişi,

³⁴³ P. Ricoeur, "Life: A Story in Search of a Narrator", **A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination**, (ed) M. J. Valdés, Harvester Wheatsheaf, 1991, s.435.

gerçekte deneyimleyebileceğinden çok daha fazla çeşitlemeyle yüz yüze gelir. Edebi kurguların insanın dünyadalığı koşulunu temele alması sayesinde kişi, kendisi ile dünya arasında gerçekleşebilecek birçok deneyimi değerlendirme olanağı elde eder. Ricoeur'ün mimesis 1 olarak adlandırdığı ve eylemin semantik, sembolik ve zamansal özelliklerinden oluşan “önceden biçimlendirilişi”, anlatı metni karşısındaki kişinin yukarıda ifade edilen düşünce deneyimlerini gerçekleştirebilmesinin koşulunu oluşturur. Anlatının anlattığı da her şeyden önce bu ön anlamaya, dünyadalığa dayanır. Bir döngüsellik olarak işleyen bu süreçte kişi, yaşadığı yaşamı anlatı olarak “biçimlendirirken” yaşamını anlaması ise “yeniden biçimlendirme” üzerine kuruludur.³⁴⁴

Anlatısal kimlik kavramının sahip olduğu bazı özellikler, kişinin yaşamını anlatı yoluyla biçimlendirilişinde bazı sınırlandırmalara işaret eder. Söz konusu bu iki sınırlandırıcı özellik, anlatısal kimliğin sürekli değişebilir olması ve tüketilemez bir yapıya sahip oluşudur.³⁴⁵ Her zaman için kişinin yaşamına ilişkin farklı senaryolaştırmalar yapmak olanaklıdır. Ricoeur'ün ifade ettiği üzere, kişinin yaşamına ilişkin birbirinden çok farklı, hatta birbirine zıt senaryolar oluşturulabilir. Anlatısal kimliğin değişkenlik özelliğine işaret eden bu durum, birbirinden farklı senaryoların kişinin anlatısal kimliğine karşı bir tehdit olabileceğini gösterir. Ayrıca daha önce belirtildiği üzere anlatı, bir sonu gerektirme özelliği nedeniyle kişinin yaşamında ölünceye dek tamamlanamayacak bir durumun varlığına işaret eder. Ancak kişinin ölümüyle tamamlanacak olan anlatısal kimlik, bu özelliği ile de sınırlanmaktadır. Ricoeur'ün anlatısal kimliğin, bir çözümün adı olduğu kadar bir

³⁴⁴ K. Simms, **Paul Ricoeur**, Routledge, 2003, s.102

³⁴⁵ B. Blundell, **Paul Ricoeur Between Theology and Philosophy**, Indiana University Press, 2010, s. 103.

sorunun da adı olduğunu dile getirmesi³⁴⁶, anlatısal kimliğin bu iki özelliği nedeniyledir.

Anlatısal kimliğin, anlatının doğası gereği tamamlanamazlığa ve değişime mahkûm oluşu, onu “kırılgan”(fragile) kılar. Bu kırılganlık temelde, kişinin kendi yaşam anlatısını oluştururken yalnız olmamasından ve farklı senaryolar tarafından kuşatılmasından kaynaklanır. Her ne kadar kişi, kendi yaşam anlatısının anlatıcısı ve başkarakteri olsa da, tek yazarı değildir. Yaşam öykülerinin birçok bölümü, daima başkalarının yaşam öyküleriyle kesişmektedir. Kişinin ailesi, arkadaşları, çevresindeki diğer kişiler, öykünün her zaman bir parçasıdırlar. Yaşamların birbiriyle iç içe geçmiş olması, Ricoeur’ün kişiyi tanımlarken ısrarla kullandığı “maruz kalan” olmaklığın da bir göstergesidir. Kişi, yaşamında sürekli “başka” olanla bir aradadır. Özellikle kendi’nin yaşamına ilişkin başka başka senaryolar arasında hangisinin kendisine ait olduğunu belirleyecek bir ölçütün olmayışı, yukarıda söz edilen kırılganlığa neden olur. Bu noktada Ricoeur felsefesinin kilit kavramlarından biri olan “tanıklık”ın anlam ve önemi kendisini ortaya koyar. Hatırlanacağı üzere Ricoeur’ün bir tür inanç olarak gördüğü tanıklık, temelde kişinin kendine tanıklık etmesini ifade etmektedir. Kişinin yaşamına ilişkin farklı senaryoların söz konusu olduğu bu bağlamda; tanıklık, bir anlatının diğer anlatılara neden ve nasıl tercih edildiği sorularını yanıtlar. Dolayısıyla eyleyen ve maruz kalan bir kendiliğe ait olan tanıklık, kişinin kendisini diğer anlatılardan daha iyi biçimlendirdiğine inandığı bir anlatıya duyduğu güven üzerine kuruludur. Ve tanıklık, içerisinde her ne kadar daima

³⁴⁶ P. Ricoeur, **Time and Narrative (Volume III)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press, 1988, s.249.

zannı taşısa da, kişi bu tanıklık sayesinde kendine ilişkin belirli bir yorumlamaya bağlılık oluşturarak kendi kimliğine sahip olabilir.

Ricoeur'e göre anlatısal kimlik her ne kadar kendiliğe indirgenemez ve kendilik sorununu tüketemez olsa da, yine de kendilikle ilgili etik boyuta ilişkin içerimlere sahiptir. Kimliğin aynılık ve kendilik kutbunun bir aradalığı olan anlatısal kimlik, “söz verebilen bir karakter” olarak, aynı zamanda ahlaki eylemin ve sorumluluğun öznesi olduğunu da gösterir.³⁴⁷ Bununla birlikte, eylem kuramıyla etik kuramı arasında merkezi bir önem taşıyan anlatısal kimliğin kaynağında yer alan anlatının, betimleyici ve kural koyucu bir boyutu vardır.³⁴⁸ Anlatının alımlayıcısı olan kişinin hiçbir zaman etik bakımdan nötr bir anlatıyla karşı karşıya olamayacağını düşünen Ricoeur'de, anlatı yalnızca kişiyi etik sorgulamayla baş başa bırakan bir kapı açar. Hem alımlayıcısı olduğu anlatı hem de kendisine ilişkin anlatısında hangi öykünün anlatılması “gerektiği” bağlamında anlatıyla karşı karşıya kalan kişi, imgelemsel deneyimler aracılığıyla ahlaki bakış açısını sorgulama ve sınama olanağı elde eder. Anlatısal kimliğin bir başka sınır durumuna işaret eden bu noktadan sonra ise, kişi artık anlatının dünyasından çıkmak ve eyleyen bir özne olarak anlatı dışı öğelerle –gerçek alanın deneyimleriyle- birleşmek, yüzleşmek durumundadır.³⁴⁹

³⁴⁷ P. Ricoeur, **Oneself As Another**, ing. çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, s. 165.

³⁴⁸ P. Ricoeur, **ibid.**, s.152.

³⁴⁹ R. Kearney, “Narrative Imagination: Between Ethics and Poetics”, **Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action**, (ed) Richard Kearney, Sage Publications., s.184.

SONUÇ

“Paul Ricoeur’de Kendiliğe İlişkin Bir Sorgulama Olarak ‘Anlatısal Kimlik’ Sorunu” adlı bu çalışmanın temel kaygısı, “anlatısal kimlik” kavramını açımlayarak Ricoeur’ün kendilik sorgulamasındaki yerini tartışmaktır. Ricoeur bu sorgulamada öncelikle kendiliğin ele alınmasına temel oluşturması bakımından, “insan”a ilişkin belirlemelerden yola çıkar. Çalışmamız da, Ricoeur’ün problem kronolojisini izleyerek, öncelikle Ricoeur’ün “istenç” fenomenolojisini ele almaktadır. Yaşamın ve insanın diyalektik bir tarzda ele alındığı Ricoeur felsefesinin ilk dönemlerine ait olan istenç çözümlemesi, kendiliğin anlaşılmasının ilk basamağını oluşturur. İnsandaki istençli ve istençdışı yönün birbirinden bağımsız olarak ele alınamayacağı anlayışı, Ricoeur’ün insana ilişkin ilk temel belirlenimidir. Özsel olarak “Ben kimim?” sorusunun yanıtlanma kaygısını taşıyan Ricoeur’ün kendilik felsefesi, insana ilişkin bu temel belirlenimiyle özne felsefelerine meydan okur.

Anlatısal kimlik kavramının Ricoeur felsefesindeki doğumu, *Zaman ve Anlatı*’da gerçekleşir. Çalışmanın ikinci bölümünde ele alınan zaman ve anlatı arasındaki ilişkiyle, diğer bir deyişle anlatının zamanı biçimlendirici etkisiyle ortaya çıkan “insan zamanı”, Ricoeur tarafından “yaşam öykümüzün zamanı” olarak ele alınır. Zamanın çözümlenmezlikleri karşısında anlatının, heterojen öğeleri birleştirebilme özelliği, insanın zamanı deneyimleyişinde ve kendiliğin anlaşılmasında temel rol oynamaktadır. Kendinin hermeneutiğinden söz ederek, kendiliğin ancak hermeneutik bir yaklaşımla anlaşılabilirliğini ifade eden Ricoeur’de zaman ile anlatı arasındaki

bağlantının ortaya konması, çalışmanın temel sorununu oluşturan anlatısal kimlik kavramının anlaşılması bakımından merkezi bir öneme sahiptir.

Ricoeur'ün, kendiliğin anlaşılması doğrultusunda ortaya koyduğu anlatısal kimlik kavramı, kişinin, özne felsefelerinin yaklaşımından farklı bir bakış açısıyla ele alınışını ifade eder. Ricoeur'ün, getirdikleri açıklamalarla ikileme neden olduğunu belirttiği özne felsefelerine ait iki temel bakış açısından biri, tüm değişimlere ve farklı koşullara karşın kendisiyle özdeş kalabilen bir özneyi varsayan ve bu özneyi merkeze konumlandıran yaklaşımdır. Bu yaklaşım Descartes ile başlayıp Kant'a uzanan, Kant'tan Fichte'ye ve son olarak da Husserl'e kadar varan bir felsefi geleneği ifade etmektedir. İkinci bakış açısı ise özellikle Nietzsche ve Hume ile karşımıza çıkan ve özne düşüncesini tözselci bir yanılsamadan ibaret gören yaklaşıma işaret eder. Anlatısal kimliğin, kendiliğe ilişkin üçüncü ve diğer iki yaklaşımın düştüğü ikileme düşmeyen bir bakış açısına sahip olduğunu belirten Ricoeur, bu kavram aracılığıyla, kişinin yaşamının bütünlüğünden ve sürekliliğinden söz edebilmenin olanaklı olduğunu düşünür. Üstelik bu söz konusu kavram, sabit ve değişmez bir devamlılık ilkesine başvurmadan yaşam bütünlüğünden söz edebilmeyi de olanaklı kılmaktadır.³⁵⁰

Ricoeur'ün anlatısal kimlik kavramı ile ilgili görüşleri, kişisel kimlik üzerine getirdiği eleştiri ve açıklamalarla birlikte daha net ortaya çıkar. Ona göre kişisel kimlik yaklaşımlarının en büyük eksikliği, kimlik kavramına ilişkin bir belirsizlikten kaynaklanır. Bu doğrultuda öncelikle kimlik kavramının taşıdığı iki anlamı Latince

³⁵⁰ P. Ricoeur, *L'identité Narrative*, Esprit, No 7-8, 1988, s. 301.

sözcükler aracılığıyla birbirinden ayıran Ricoeur, “aynılık (idem) olarak kimlik” ve “kendilik (ipse) olarak kimlik” kavramlarını ortaya koyar. Kişinin kimliğinde “ne” ve “kim” olmak üzere iki farklı yöne işaret eden idem ve ipse, farklı biçimlerde zaman içinde sürekliliği ifade eder. Anlatısal kimliğin ise, idem ve ipse kimlik arasındaki diyalektiğe işaret ettiğini belirten Ricoeur’e göre, insanın zamanda kalıcılığını en iyi ifade eden, bu diyalektiktir.

Ricoeur’e göre bir kişinin anlatısal kimliğinden söz etmek, söz konusu kişinin, yaşamının anlatıcısı olmasına ya da yaşamını konu edinen bir öykünün oluşuna bağlı değildir. Anlatısal kimlikten söz edebilmek için gerekli olan şey; anlatısal kimliğinden söz edilen kişinin, içinde bir karakter olarak yer aldığı bir öykünün, bir alımlayıcıya, bir anlatıcı tarafından anlatılmasıdır. Elbette böylesi bir öykünün en dikkatli alımlayıcısı, öyküde yer alan karakterin kendisidir. Hatta çoğu zaman bu karakter, kendi yaşam öyküsünü kendisi anlatma eğilimindedir. Kişinin kendi yaşamı hakkında başkaları ve kendisi aracılığıyla oluşturulan öykülerden meydana gelen anlatısal kimlik, kişinin eylemleri üzerinde belirleyici bir rol oynamaktadır. Başkalarının kişi hakkında oluşturduğu anlatısal kimlikten ziyade, kişinin kendisine atfettiği anlatısal kimlik, kendisinin kim olduğuna ve olacağına dair inancı doğrultusunda eylemlerini etkiler.

Ricoeur’e göre eyleyen ile eylemlerin anlatıcısının rollerini birleştirmek oldukça zor bir iştir. Kişinin kimliğine ilişkin bir belirsizliğe de neden olabilen bu durum, anlatının bir bütünlük oluşturmak amacıyla ihtiyaç duyduğu başlangıç ve sonların seçimi ile ilgilidir. Her öykünün –edebi, tarihsel ya da kişisel- bir başlangıç

ve sonu olması, kişinin anlatısal kimliği söz konusu olduğunda zaman zaman sorunlara neden olur. Özellikle de bir kişinin yaşam öyküsünün aslında o kişinin ölümüne dek -hatta diğer kişilere olan etkisi bağlamında belki ölümünden sonra bile- tamamlanamıyor olması, kişinin tam ve açık biçimde anlatısal kimliğinden söz etmeyi engeller görünmektedir. Bununla birlikte, çalışmanın ikinci bölümünde de belirtildiği üzere, anlatının biçimlendirici yapısı, dinamik bir özelliğe sahiptir. Anlatıyla oluşturulan anlatısal kimlik de, bundan dolayı sürekli değişmekte ve tüketilememektedir. Ricoeur, kişinin yaşamına ilişkin farklı senaryolar oluşturmanın her zaman olanaklı oluşunu şu sözlerle dile getirir: “Her şeyden önce anlatısal kimlik, durağan ve kesintisiz bir kimlik değildir. Aynı olayın konusu hakkında birbirinden farklı senaryolar oluşturulabileceği gibi, yaşamlarımız hakkında birbirinden farklı, hatta birbirine zıt senaryolar oluşturmak her zaman olanaklıdır.”³⁵¹

Anlatısal kimliğin tamamlanamayan bir kimliği ifade ettiğini belirten bu sözler, tamamlanamayışın anlatısal kimliğin anlamını ortadan kaldırıp kaldırmadığı sorusunu akla getirebilir. Bu nokta ise tam da Ricoeur’ün kendilik hakkında kaçındığı yaklaşımın ortaya çıkmasını sağlar. Zira bu tamamlanamamanın nedeni olan dinamizm, anlatısal kimliğin kendisini mutlak bir özne gibi her şeyi inşa eden bir role sahip olarak görmediğini ortaya koyar. Anlatısal kimliğin sağladığı kesinlik, Ricoeur’ün belirttiği üzere, özne felsefelerinin kesinliğinden farklı türden bir kesinliktir. Burada söz konusu olan, “bir inanç türü” olarak kişinin kendiliğe tanıklığıdır. Kendi’ye hermeneutik yaklaşımın en önemli özelliği de, “kendi”nin özne felsefelerinin “ben”i olarak görülmemesi ile ilgilidir. Dolayısıyla kişi kendisine ve

³⁵¹ P. Ricoeur, **Time and Narrative (Volume III)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press, 1988, s. 248.

başkasına tanıklık edebilmekte, fakat kendisinin de başkasının da kim olduğunu bildiğinden asla emin olamamaktadır. Zira bir kişinin kimliğinin açık bir biçimde belirtilmesi –ki bu noktada Ricoeur’ün semantik yaklaşıma getirdiği eleştirileri hatırlamak yerinde olacaktır-, kişinin gizemli varlık bütünlüğünü sıradan bir nesneye indirgeyen özne felsefelerinin işidir.

Anlatısal kimlik kavramı ile ilgili en önemli nokta, bu kavramın, kendiliğin zamansal boyutunu ortaya çıkarabilme gücüne sahip olmasıdır.³⁵² Bununla birlikte anlatısal kimlik, kendilik konusunda kişisel kimlik yaklaşımlarının eksikliklerini gidermesine rağmen, kendilik hakkındaki sorgulamanın yanıtını tam olarak veremez. Ricoeur’ün, “bir çözümün olduğu kadar bir sorunun da adı”³⁵³ olduğunu ifade ettiği ve bu nedenle çalışmamızın başlığında da bir “sorun” olduğu belirtilen anlatısal kimlik, kendi özelliklerince sınırlanmaktadır. Her ne kadar kendiliğin anlatısal kimliğe indirgenememesinin en önemli nedeni, kendiliğin etik bir boyuta sahip olması ile ilgili olsa da³⁵⁴ anlatısal kimlik, ahlaki kimliğin doğduğu yerdir. “Ne” olmaktan, “kim” olmaya geçişi ve “İşte buradayım!” diyerek başkasının karşısında sorumluluk sahibi bir kendi olmayı ifade eden anlatısal kimlik, böylelikle anlam ve önemini ortaya koyar. Zira “sorgulanmış yaşamın, anlatılmış bir yaşam”³⁵⁵ olduğu Ricoeur felsefesinde yaşam ve kendi, anlatıyla açılır.

³⁵² D. Rasmussen, “Rethinking Subjectivity: Narrative Identity and The Self”, **Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action**, (ed) R. Kearney, Sage Publications, 1996, s. 168.

³⁵³ P. Ricoeur, **Time and Narrative (Volume III)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press, 1988, s. 249.

³⁵⁴ D. Zahavi, **Subjectivity and Selfhood: Investigating The First-Person Perspective**, MIT Press, 2006, s. 113.

³⁵⁵ P. Ricoeur, “Life: A Story in Search of a Narrator”, **A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination**, (ed) M. J. Valdés. London & New York: Harvester Wheatsheaf, s.435.

ÖZET

Ricoeur'e göre her yönüyle yaşamın içinde ve zamansal bir varlık olan insan, *başkalarından* ve içinde bulunduğu dünyadan kopuk bir varlık olmadığı için, ona ilişkin anlama da, bu gerçeklik bütünlüğünü hesaba katan bir *anlama* olmalıdır. Dolayısıyla kendi'nin kim olduğunun ve kendiliğin ne anlama geldiğinin ancak hermeneutik bir yaklaşımla anlaşılabilceğini düşünen Ricoeur, *anlatısal kimlik* kavramını bu bağlamda ortaya koyar.

Ricoeur'e göre kendiliği hermeneutik bir yaklaşımla ele almak demek, kendi'nin *ne* olduğunun ötesine geçerek, "*kendi kimdir?*" sorusunu sormak anlamına gelir. Kendinin kim olduğunun ise dolayimsal olarak anlaşılabilceğini düşünen Ricoeur, bu dolayımın temeline "anlatı"yı koyar. Ricoeur'de kendiliğin zamansallıktan bağımsız olmayışı, kendiliğe ilişkin bir sorgulamada onu, zamanın sorgulamasına götürür. Bu doğrultuda zaman ve anlatı kuramını oluşturan Ricoeur, anlatının birbirinden kopuk öğeleri bir araya getirebilme gücünü zamana uygulayarak, anlatı ile zamanın nasıl biçimlendirildiğini ortaya koyar. Tıpkı zaman söz konusu olduğundaki gibi, insan yaşamının zamana yayılmış dağınıklığını da biçimlendiren, anlatıdır. Ricoeur'e göre kendiliğin zamansallığı ancak bu yolla ortaya konabilmekte ve anlatı, kendiliğe ilişkin bir anlama sağlamaya yardımcı olmaktadır.

ABSTRACT

To Ricoeur, the human is in life with all its aspects and a temporal being, and the *understanding* related to him has to be an understanding considering the entirety of this reality since a human is not a being disconnected with the world inside and the *others*. Therefore, Ricoeur, who believes that who the I is and what the selfhood means only through a hermeneutic approach sets forth the *narrative identity* within this context.

For Ricoeur, considering the selfhoodness in a hermeneutic approach means that asking the question “who is self?” rather and more than thinking about the question of *what* is self. Ricoeur, who thinks that who the self is can be understood by a detour, puts narrative as a basis for this detour. For Ricoeur the selfhood is not independent from temporality and hence, he questions the time during the process of questioning for the selfhood. Ricoeur, who comprises the theory of time and narrative within this context, reveals how the narration and time are reshaped by applying the narration’s power of uniting the disconnected elements to the time. Exactly like the time is in question, the narration also shapes the dispersed disarrangements of the human life. Ricoeur believes that the temporality of the selfhood could only be manifested by this way and the narration helps a concrete understanding for the selfhood.

KAYNAKÇA

Abel Olivier, Porée Jérôme, (2007), **Le Vocabulaire de Paul Ricoeur**, Ellipses.

Alexander, Ronald G. (1997), **The Self, Supervenience and Personal Identity**,
Ashgate Publishing.

Allison, Henry E., (1966), **Locke's Theory of Personal Identity: A
Re-Examination**, Journal of the History of Ideas, Vol.27, No.1.

Anderson, Pamela Sue, (1994), **Agnosticism and Attestation: An Aporia
Concerning the Other in Ricoeur's "Oneself As Another"**, The Journal of
Religion, Vol. 74, No.1.

Ankersmith, F.R., (1986), **The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon
Philosophy of History**, History and Theory, Vol.25, No.4.

Aristoteles, (1993), **Poetika**, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi.

Aristoteles, (2001), **Fizik**, çev. Saffet Babür, YKY.

Atkins, Kim, (2006), **Self and Subjectivity**, Blackwell Publishing.

Atkins, Kim, (2008), **Narrative Identity and Moral Identity**, Routledge.

Augustine, (1958), **The City of God**, ing. çev. Gerald G. Walsh, Demetrius B. Zema,
Grace Monahan, Daniel J. Honan, Image Books.

Augustine, (1966), **The Confessions**, ing. çev. E. B. Pusey, Dent: London.

Augustine, (2002), **On The Trinity (Books 8-15)**, ing. çev. Stephen McKenna,
Gareth B. Matthews(ed), Cambridge University Press.

Aysever, R. Levent, (2003), **Dil Felsefesinin Geleceğine Bir Bakış**, Hacettepe
Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 20, Sayı 2.

Bach, Kent, (1999), "The Semantics-Pragmatics Distinction: What it is and Why it

- Matters”, **The Semantics/Pragmatics Interface From Different Points of View**, (ed) K. Turner, Elsevier.
- Barthes, Roland, (1999), **Göstergebilimsel Serüven**, çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, YKY.
- Berleant, Arnold, (1966), **On The Circularity of The Cogito**, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 26, No 3.
- Blundell, Boyd, (2010), **Paul Ricoeur Between Theology and Philosophy**, Indiana University Press.
- Bochet, Isabelle, (2004), **Augustine Dans La Pensée de Paul Ricoeur**, Editions Facultés Jésuites de Paris.
- Bouchindhomme, Christian & Rochlitz, Rainer, (1990), **Temps et Récit de Paul Ricoeur en débat**, Les  ditions du Cerf.
- Chadwick, Henry, (1986), **Augustine**, Oxford University Press.
- Chandler, Hugh S., (1969), **Shoemaker’s Arguments Against Locke**, The Philosophical Quarterly, Vol.19, No.76.
- Clark, S.H., (1990), **Paul Ricoeur**, Routledge.
- Clark, S.H., (1997), “Narrative Identity in Ricoeur’s *Oneself As Another*”, **Ethics and the Subject**, (ed.) Karl Simms, Critical Studies, Vol.8, Rodopi.
- Denkel, Arda, (2003), **Bilginin Temelleri**, Doruk Yayımcılık.
- Descartes, René, (1994), **Metot  zerine Konuşma**, çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınlar.
- Descartes, René, (1996), “ lk Felsefe  zerine Meditasyonlar”, **Söylem, Kurallar, Meditasyonlar**, çev. Aziz Yardımlı,  dea.
- Descombes, Vincent (2004), “Une Philosophie de la Première Personne”, **Paul**

- Ricoeur**, (ed) Myriam Revault d'Allonnes & François Azouvi, Éditions de L'Herne.
- Duffy, Maria, (2009), **Paul Ricoeur's Pedagogy of Pardon: A Narrative Theory of Memory and Forgetting**, Continuum.
- Flood, Gavin, (2000), **Mimesis, Narrative and Subjectivity in the Work of Girard and Ricoeur**, Cultural Values, Vol.4, No 2.
- Garrett, Brian, (1998), **Personal Identity and Self- Consciousness**, Routledge.
- Glare, P.G.W.(ed), (1982), **Oxford Latin Dictionary**, Clarendon Press.
- Goldman, Jane, (2006), **The Cambridge Introduction to Virginia Woolf**, Cambridge University Press.
- Greisch, Jean, (1996), "Testimony and Attestation", **Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action**, (ed) Richard Kearney, Sage Publications.
- Hall, W. David, (2007), **Paul Ricoeur and The Poetic Imperative**, State University of New York Press.
- Hauseer, Herman, (1937), **St. Augustine's Conception of Time**, Philosophical Review 46 (5).
- Husserl, Edmund, (2003), **Fenomenoloji Üzerine Beş Ders**, çev. Harun Tepe, Bilim ve Sanat.
- Hohler, Thomas, (1987), **Storytelling and Human Experience, Review of "Temps et Récit" by Paul Ricoeur (Book Review)**, Research in Phenomenology, 17.
- Jervolino, Domenico, (2002), **Paul Ricoeur Une Herméneutique de la Condition Humaine**, Ellipses Edition.
- Kaplan, David M., (2003), **Ricoeur's Critical Theory**, State University of New York Press.

Kearney, Richard, (2005), "Time, Evil and Narrative: Ricoeur on Augustine",

Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession, (ed) John
D. Caputo, Michael J. Scanlon, Indiana University Press.

Kearney, Richard, (1996), "Narrative Imagination: Between Ethics and Poetics"

Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action, (ed) Richard Kearney,
Sage Publications.

Kellner, Hans, (1985), **Review: Time and Narrative Vol.1 by Paul Ricoeur,**

**Temps et Récit Vol.2 by Paul Ricoeur, History and Criticism by Dominic
LaCapra**, MLN, Vol 100. No 5, Comparative Literature, The Johns Hopkins
University Press.

Knuuttila, Simo, (2001), "Time and Creation in Augustine," **The Cambridge**

Companion to Augustine, (ed) Eleonore Stump & Norman Kretzmann,
Cambridge University Press.

Laitinen, Arto, (2008), **Strong Evaluations Without Moral Sources: On Charles**

Taylor's Philosophical Anthropology and Ethics, Walter de Gruyter.

Lloyd, Genevieve, (1993), **Being in Time: Selves and Narrators in Philosophy**

and Literature, Routledge.

Locke, John, (1996), **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu,

Kabalıcı Yayınevi.

MacIntyre, Alasdair, (2001), **Erdem Peşinde**, çev. M. Özcan, Ayrıntı Yayınları.

Matthews, Gareth, (2005), **Augustine**, Blackwell Publishing.

McCarthy, Joan, (2007), **Dennett and Ricoeur on The Narrative Self**, Humanity

Books.

McLure, Roger, (2005), **The Philosophy of Time: Time Before Times**, Routledge.

- Meech, John L., (2006), “The Deferred Self: Paul Ricoeur’s *Oneself as Another*”,
Paul in Israel’s Story: Self and Community at the Cross, Oxford
University Press.
- Megill, Allan, (1998), **Aşırılığın Peygamberleri**, çev. Tuncay Birkan, Bilim ve
Sanat Yayınları.
- Miguelez, Roberto, (1987), **Narration, Connaissance et Identité chez Paul
Ricoeur**, Philosophiques, Vol.14, No 2.
- Mongin, Olivier, (1998), **Paul Ricoeur**, Éditions du Seuil.
- Mourant, John A., (1980), **Saint Augustine on Memory**, Villanova University
Press.
- Muldoon, Mark, (1991), **Time, Self and Meaning in The Works of Henri Bergson,
Maurice Merleau-Ponty and Paul Ricoeur**, Philosophy Today, 35:3.
- Muldoon, Mark, (1998), **Ricoeur’s Ethics: Another Version of Virtue Ethics?
Attestation is Not A Virtue**, Philosophy Today, 42,3.
- Muldoon, Mark, (2002), **On Ricoeur**, Wadsworth.
- Nietzsche, Friedrich, (1911), “On Truth and Falsity in Their Ultramoral Sense”,**The
Complete Works of Friedrich Nietzsche**, ing. çev. Maximilian A. Mügge,
(ed) Dr Oscar Levy, The Macmillan Company.
- Nietzsche, Friedrich, (1968), **Will To Power**, ing. çev. Walter Kaufmann ve R. J.
Hollingdale, (ed.) Walter Kaufmann, Vintage Books Edition.
- Nietzsche, Friedrich, (1998), **Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine**, çev.
Oruç Aruoba, Cogito, Sayı 16.
- Noonan, Harold, W. (2003), **Personal Identity**, Routledge.
- Parfit, Derek, (1971), **Personal Identity**, The Philosophical Review, Vol.80, No.1.

- Parfit, Derek, (1984), **Reasons and Persons**, Clarendon Press.
- Pellauer, David, (1991), **Limning The Liminal: Carr and Ricoeur on Time and Narrative**, *Philosophy Today*, 35:1.
- Pellauer, David, (2002), “At The Limit of Practical Wisdom”, **Ricoeur as Another: The Ethics of Subjectivity**, (ed) Richard A. Cohen, James L. Marsh, SUNY Press, 2002.
- Pellauer, David, (2007), **Ricoeur: A Guide For The Perplexed**, Continuum.
- Rasmussen, David, (1996), “Rethinking Subjectivity: Narrative Identity and The Self”, **Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action**, (ed) Richard Kearney, Sage Publications.
- Rasmussen, David, (2007), **Preserving the Eidetic Moment: Reflections on the Work of Paul Ricoeur**, *Research in Phenomenology*, 37.
- Reagan, Charles E., (1993), **The Self As An Other**, *Philosophy Today*, 37:1.
- Reagan, Charles E., (1996), **Paul Ricoeur: His Life and His Works**, The University of Chicago Press.
- Rée, Jonathan, (1997), “Subjectivity in Twentieth Century”, **Ethics and the Subject**, (ed.) Karl Simms, *Critical Studies*, Vol. 8, Rodopi.
- Ricoeur, Paul, (1966), **Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary**, ing. çev. Erazim V. Kohák, Northwestern University Press.
- Ricoeur, Paul, (1966), **The Crisis of Cogito**, *Synthese*, Vol. 16, No.1.
- Ricoeur, Paul, (1974), “The Question of The Subject: The Challenge of Semiology”, **The Conflict of Interpretations Essays in Hermeneutics**, (ed) Don Ihde, Northwestern University Press, Evanston.

- Ricoeur, Paul, (1975), **Phenomenology and Hermeneutics**, ing. çev. R. Bradley DeFord, Noûs, Vol. 9, No. 1, Blackwell Publishing.
- Ricoeur, Paul, (1980), “The Hermeneutics of Testimony”, ing. çev. David Steward, Charles E. Reagan, **Essays on Biblical Interpretation**, (ed.) Lewis S. Mudge Fortress Press.
- Ricoeur, Paul, (1980), **Narrative Time**, Critical Inquiry, Vol.7, No. 1, On Narrative, The University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul, (1984), **Time and Narrative (Volume I)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin&David Pellauer, The University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul, (1985), **Time and Narrative (Vol II)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul, (1985), **Narrated Time**, Philosophy Today, 29:4.
- Ricoeur, Paul, (1986), **Du Texte à L’action**, Éditions Du Seuil.
- Ricoeur, Paul, (1988), **Time and Narrative (Volume III)**, ing. çev. Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul, (1988), **L’identité Narrative**, Esprit, No 7-8.
- Ricoeur, Paul, (1988), **The Human Being As The Subject Matter of Philosophy**, Philosophy & Social Criticism, No 14, Sage Publications.
- Ricoeur, Paul, (1990), **Entre Herméneutique et Sémiotique**, Nouveaux Actes Sémiotiques, No. 7, Pulim.
- Ricoeur, Paul, (1991), **Coming to Terms With Time**, The Unesco Courier, 4, Academic Search Library.
- Ricoeur, Paul, (1991), **Narrative Identity**, ing. çev. Mark S. Muldoon, Philosophy Today, 35:1.

- Ricoeur, Paul, (1991), "Life in Quest of Narrative", **On Paul Ricoeur Narrative and Interpretation**, (ed) David Wood, Routledge.
- Ricoeur, Paul, (1991), "The Human Experience of Time and Narrative", **A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination**, (ed) Mario J. Valdés, Harvester Wheatsheaf.
- Ricoeur, Paul, (1991), "Life: A Story in Search of A Narrator", **A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination**, (ed) Mario J. Valdés, Harvester Wheatsheaf.
- Ricoeur, Paul, (1992), **Oneself As Another**, ing.çev. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul, (1995), **Figuring The Sacred: Religion, Narrative and Imagination**, (ed) Mark I. Wallace, Fortress Press.
- Ricoeur, Paul, (1996), **From Metaphysics to Moral Philosophy**, Philosophy Today, 40:4
- Ricoeur, Paul, (1998), **Critique and Conviction**, ing. çev. Kathleen Blamey, Columbia University Press.
- Ricoeur, Paul, (2002), "Ethics and Human Capability: A Response", **Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought**, (ed.)John Wall, William Schweiker, W. David Hall, Routledge.
- Ricoeur, Paul, (2004), **The Rule of Metaphor**, ing. çev. Robert Czerny, Kathleen McLaughlin, John Costello, SJ, Routledge.
- Ricoeur, Paul, (2005), **The Course of Recognition**, ing. çev. David Pellauer, Harvard University Press.
- Ricoeur, Paul, (2006), "Capabilities and Rights", **Transforming Unjust Structures: The Capability Approach**, (ed) Séverine Deneulin, Mathias Nebel, Nicholas

- Sagovsky, Springer.
- Roth, Paul A., (1998), “**Narrative Explanations: The Case of History**”, History and Theory, Vol.27, No.1.
- Scott-Bauman, Alison, (2009), **Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion**, Continuum.
- Searle, John, (1969), **Speech Acts**, Cambridge University Press.
- Simms, Karl, (1997), “Introduction”, **Ethics and the Subject**, Critical Studies, Vol. 8, Rodopi.
- Simms, Karl, (2003), **Paul Ricoeur**, Routledge.
- Smith, Nicholas H., (1997), **Strong Hermeneutics: Contingency and Moral Identity**, Routledge.
- Solomon, Robert C., (1988), **Continental Philosophy Since 1750: The Rise and Fall of The Self**, Oxford University Press.
- Sözer, Önay, (2008), **Dünyaya “Yer” Vermek: Paul Ricoeur’ün Felsefesinin İzinde**, Cogito, Sayı 56, YKY.
- Strawson, P. F., (1959), **Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics**, London: University Paperbacks.
- Taylor, Charles, (1989), **Sources of The Self**, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Teske, Roland J., (1996), **Paradoxes of Time in Saint Augustine**, S. J. Marquette University Press.
- Turan, Ertuğrul R., (2003), **Kolektif Şizofreni: Zamanın İki Yüzü**, Doğu Batı, Edebiyat Üstüne, Sayı 22.

- Venema, Henry Isaac, (2000), **Identifying Selfhood: Imagination, Narrative, and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricoeur**, State University of New York Press.
- Verhesschen, Piet, (2003), **‘The Poem’s Invitation’: Ricoeur’s Concept of Mimesis and its Consequences for Narrative Educational Research**, Journal of Philosophy of Education, Vol.37, No.3.
- Wood, David, (1991), “Introduction: Interpreting Narrative”, **On Paul Ricoeur Narrative and Interpretation**, Routledge.
- Zahavi, Dan, (2006), **Subjectivity and Selfhood: Investigating The First-Person Perspective**, MIT Press.