



T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



**DOKTORA
TEZİ**

HENRI BERGSON, MARTIN HEIDEGGER VE
PAUL RICOEUR'DE UNUTUŞ KAVRAMININ
ONTOLOJİK KONUMU

HASAN BAYAM

FELSEFE
ANABİLİM DALI

HAZİRAN 2024

T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

HENRI BERGSON, MARTIN HEIDEGGER VE PAUL RICOEUR'DE
UNUTUŞ KAVRAMININ ONTOLOJİK KONUMU

DOKTORA TEZİ

HAZIRLAYAN
HASAN BAYAM

DANIŞMAN
DOÇ. DR. EREN RIZVANOĞLU

VAN, 2024

KABUL VE ONAY

Hasan BAYAM tarafından hazırlanan “Henri Bergson, Martin Heidegger ve Paul Ricoeur’de Unutuş Kavramının Ontolojik Konumu” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ ile Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.	
Jüri Üyeleri	İmza
Danışman: Doç. Dr. Eren RIZVANOĞLU İzmir Demokrasi Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum.	
Başkan : Prof. Dr. Mehmet Zeki DUMAN Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyoloji Anabilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum.	
Üye : Prof. Dr. Ahmet EYİM Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum.	
Üye : Doç. Dr. Yavuz ADUGİT Kocaeli Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum.	
Üye : Doç. Dr. Emrah AKDENİZ Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum.	
Üye : Unvanı Adı SOYADI Üniversite Adı, Anabilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum.	
Yedek Üye : Unvanı Adı SOYADI Üniversite Adı, Anabilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum.	
Yedek Üye : Unvanı Adı SOYADI Üniversite Adı, Anabilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum.	
Tez Savunma Tarihi:	28/06/2024
Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini ve imzaların sahiplerine ait olduğunu onaylıyorum. Prof. Dr. Bekir KOÇLAR Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü	

ETİK BEYAN

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü **Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;**

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

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. (28/06/2024)

(İmza)

Hasan BAYAM

Doktora Tezi

Hasan BAYAM

VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Haziran, 2024

HENRI BERGSON, MARTIN HEIDEGGER VE PAUL RICOEUR'DE UNUTUŞ KAVRAMININ ONTOLOJİK KONUMU

ÖZET

Felsefe tarihinde önemli bir yere sahip olan “unutma”, “anımsama” ve “hafıza” kavramlarının incelendiği bu çalışmada, unutuşun ontolojik anlamdaki yerine dair çıkarımlar yapılmıştır. Henri Bergson, Martin Heidegger ve Paul Ricoeur’ün eserleri ışığında incelenen unutuş kavramı, bir yok olma değil de hafızanın pasif alanına atılma biçiminde ele alınmıştır. Henri Bergson’un zihin felsefesi üzerinden yaptığı açıklamalar, beynin ve hafızanın birbiriyle olan ilişkisini kavramak açısından önemlidir. Unutuşun yok olma anlamına gelmediğine dair iddia, Bergson felsefesi temelinde desteklenebilmektedir. Martin Heidegger’in çalışmaya dahil edilmesi, onun oluşturduğu *Dasein* kavramının varlığı anlamak ve insanın kendini unutması gibi anlamlar içermesidir. Çalışmanın üçüncü ismi olan Paul Ricoeur, anlatı üzerinden unutmayı ele alarak unutuşu hem nörolojik hem de felsefi anlamda incelemiştir. Onun eserlerindeki unutuş biçimi, Aristoteles’ten Aziz Augustinus’a kadar olan felsefi anlayışın izleğinde aktarılmıştır. Nitekim günümüz çağdaş felsefesine dair de etraflı açıklamalar yapan Ricoeur, hafızada yer alan imgeler ve onların çağrıştırdığı anıları, beyinle ilişkilendirerek açıklamaktadır. Bu çalışmanın amacı, unutuşu ontolojik olarak konumlandırmak ve söz konusu düşünürlerin izinde giderek, unutuşun kati bir yok oluş olmadığını savunmaktır. Nihayetinde anımsamanın sürekli olarak gerçekleşebilme ihtimali, geçmişte kalan her anının her an ortaya çıkabileceğine işaret eder. Öyle ki unutulduğu sanılan bilgiler ya da anılar, kendilerini çağrıştıracak herhangi bir imgenin duyumsanmasıyla yeniden hafızada aktif olarak yer edinebilmektedirler. Tabii ömür boyunca kendiyile ilgili çağrışım nesnesine denk gelmeyen birçok anı vardır; fakat bu denk gelme potansiyelinin kendisi, unutuşun her an anımsamayla ortadan kalkabileceğinin göstergesidir.

Anahtar Kelimeler: Bergson, Heidegger, Ricoeur, Unutuş, Anımsama, Hafıza

Sayfa Sayısı: vii+250

Danışman: Doç. Dr. Eren RIZVANOĞLU

Ph.D. Thesis

Hasan BAYAM

VAN YÜZÜNCÜ YIL UNIVERSITY
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES

June, 2024

**THE ONTOLOGICAL STATUS OF THE CONCEPT OF FORGETTING IN
HENRI BERGSON, MARTIN HEIDEGGER AND PAUL RICOEUR**

ABSTRACT

In this study, the concepts of "forgetting", "remembering" and "memory", which have an important place in the history of philosophy, are examined, and inferences are made about the ontological place of forgetting. The concept of forgetting, examined in the light of the works of Henri Bergson, Martin Heidegger and Paul Ricoeur, is discussed not as an extinction but as being thrown into the passive area of memory. Henri Bergson's explanations through his philosophy of mind are important in understanding the relationship between the brain and memory. The claim that forgetting does not mean extinction can be supported on the basis of Bergson's philosophy. The inclusion of Martin Heidegger in the study means that the concept of *Dasein*, which he created, means understanding existence and forgetting oneself. Paul Ricoeur, the third author of the study, examined forgetting both neurologically and philosophically by examining forgetting through narrative. The form of forgetting in his works is conveyed on the theme of philosophical understanding from Aristotle to Saint Augustine. As a matter of fact, Ricoeur, who makes detailed explanations about today's contemporary philosophy, explains the images in memory and the memories they evoke by associating them with the brain. The aim of this study is to position forgetting ontologically and, following in the footsteps of the thinkers in question, to argue that forgetting is not a definitive extinction. Ultimately, the possibility that remembering can occur continuously indicates that any memory from the past can emerge at any time. So much so that information or memories that are thought to be forgotten can actively regain their place in memory by sensing any image that reminds them. Of course, throughout life there are many memories that do not coincide with the object of association; But this potential for coincidence itself is an indication that forgetting can be eliminated at any time by remembering.

Key Words: Bergson, Heidegger, Ricoeur, Forgetting, Remembrance, Memory

Number of Page: vii+250

Advisor: Assoc. Prof. Dr. Eren RIZVANOĞLU

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
İÇİNDEKİLER	v
ÖNSÖZ.....	vi
GİRİŞ	1
1. HENRI BERGSON'DA UNUTUŞUN ONTOLOJİK KONUMU.....	15
1.1.Bergson'da “Şimdiki Zaman” Algısı ve Anı-İmge ilişkisi.....	40
1.2. İmge ve Anıların Tanıma Üzerindeki Etkisi.....	56
1.3. Bergson'da Tanıma ve Dikkat-Anın Harekete Evrilmesi	62
1.4. Hafıza ve Tin'de İmgenin Sürekliliği.....	69
2. MARTIN HEIDEGGER'DE UNUTUŞUN ONTOLOJİK KONUMU.....	82
2.1. Metafiziksel Bilginin Varlık ve Unutuşla İlişkisi	86
2.2. Görüsel Bilgi Edinmede Anımsamanın Yeri	88
2.3. Heidegger'in Bakışıyla İmleme ve İm Kavramları	104
2.4. Heidegger'de Unutuşun Zamansallığı.....	119
3. PAUL RICOEUR'DE UNUTUŞUN ONTOLOJİK KONUMU.....	124
3.1.Birer Unutuş Sebebi Olarak Hafızadaki Yaşamsal İzler	165
3.2. Hafızanın Özgürlükten Mahrum Olması ve Engellenme Biçimleri.....	175
3.3. Ricoeur'de “Etik ve Siyasal” olarak Zorunlu Hafıza Durumları.....	182
3.4. Ricoeur'ün Kişisel Hafıza ve Kollektif Hafızaya Yaklaşım Biçimi.....	187
3.5. Ricoeur'ün Augustinus Üzerinden İçebakış Geleneğine Yaklaşımı.....	190
3.6. Maurice Halbwachs'ın Bakışı Üzerinden Kollektif Hafıza.....	219
3.7. Anımsananın Hafızada Yeniden Yapılandırılması	227
4.SONUÇ.....	237
KAYNAKÇA	247
ÖZGEÇMİŞ	
TEZ ORJİNALLİK RAPORU	

ÖNSÖZ

Düşünme, anlama ve kavramanın şimdilik insana özgü olduğu yaşamda, insanın kendine nihai bir erek olarak belirlediği duygu mutluluktur. Ne var ki mutluluğa uzun süren bir arayış sonucunda ancak çabayla ulaşılabilirken; mutsuzluk, maruz kalınan çabasız bir haldir. Unutmak ya da anımsamak istememek, mutsuzluktan kaçış amacıyla da yapılabilir; çünkü insan, yaşadığı ve deneyimlediği her şeyi seçemediği gibi seçtiklerinin sonucunu da kestiremez. Buna bağlı olarak, anımsanmak istenmeyen anılar, tekrar edilmeyerek unutulmaya maruz bırakılır. Benzer biçimde, uzun süre karşılaşılmayan veya hatıra getirilmeyen bilgi veya nesneler de artık anımsanmayabilirler. Dolayısıyla unutilan ve anımsanmayanın yazgısının, deşildiğinde gün yüzüne çıkan ne türden hakikatler barındırdığını anlama çabası bu tezin temel sorunudur. Bu sorun dâhilinde farklı felsefi geleneklerden, ama aslında aynı felsefi çağın ruhunu temsil eden üç filozofun sözlerine kulak kabartılmıştır. Henri Bergson'un zihinsel anlamda yaptığı incelemelerin ışığında zihnin ve beynin çalışma biçimleri, buna bağlı olarak beyindeki unutuş türleriyle ilgili bilgiler elde etmek mümkündür. Benzer biçimde, Martin Heidegger'in *Dasein* 'sal çıkarımları ve Paul Ricoeur'ün hafızaya dair oluşturduğu kült kaynaklar üzerinden hem unutuşa hem hafızaya hem de zihne dair derin incelemeler yapma imkânı elde edilir. Söz konusu bu üç düşünürün görünürde çok farklı, ama özce benzer olan felsefi anlayışlarından yola çıkılarak, felsefenin ilkeleriyle oluşturulan söylemin ne derece önemli olduğu ortaya konulabilir. Bu üç filozof açısından da felsefe, insanın olduğu şeyle olmaya çalıştığı şey arasındaki gerilimi uyumlulaştırıcı özelihtedir. Başka bir ifadeyle, insanın, olduğu biçimi ile olmaya çalıştığı biçimi arasında yaşadığı ruhsal ya da psikolojik karmaşa, ancak felsefe aracılığıyla yatıştırılabilir; çünkü ancak felsefe, yani kendini ve dünyayı anlama çabasının bu kadim alanı, insanı doğanın sonsuz kudretine karşı dinginleştirebilir. Bu dingin tavır, bilinmeyenii bilememe çaresizliğinden değil, bilinmeyenle kurulan bilgi ilişkisi üstüne bir tefekkürle, onunla olan bağı anlamaya çalışmaktan oluşur. Bu nedenledir ki sükût içerisinde doğayı izlemek ve onu anlamanın en güzel ve estetik yolu felsefedir.

Bu çalışmayı hazırlama sürecinde yaşadığım ve asla unutamayacağım her anı, aynı zamanda sonraki yaşamımın şekillenmesinin birer tuğla taşı olarak var olacaktır. Bunların oluşması sırasında yanımda duran ve desteğini hiçbir zaman esirgemeyen

değerli aileme, hayat arkadaşım Şerdan KIPÇAK’a ve söz konusu taşları nasıl şekillendireceğimi bana öğreten; bilge tavrını hep örnek aldığım Saygıdeğer Hocam Doç. Dr. Eren RIZVANOĞLU’ya sonsuz teşekkür ederim.

Hasan BAYAM



GİRİŞ

Doğa kendi inorganik yapısında organik bir yan da barındırır. Nesneler içerisinde nesne olan bir organikliğin yanı sıra nesneler dünyasında salt bir nesne olmak istemeyen bir yan da mevcuttur. Bir bakıma söz konusu olan, kendi organik varoluşunu nesnellik zemininden hareketle kuran, ama artık nesne de olmayan doğanın bir ürünüdür. Burada kendi doğasına rağmen bir doğa kuran varlık insandır; zira tüm varolanlar arasında Heidegger'in de söylediği üzere kendi varolmuşluğunu ancak o mesele etmektedir. İnsan bunu öncelikle çevresindeki varolanlara bir anlam atfederek yapar. İnsanın bu anlam atfetme çabası tüm düşünce tarihini kapsar. Bu anlama çabası, zaman içerisinde farklılaşarak, kültürel ve toplumsal varolamayı da belirlemiştir. Belli yasaların, ilkelerin, değer ve inançların tümünü içine alan bu uygarlık fikri, insanın ve doğada yer alan diğer varlıkların yaşamsal ve araçsal düzenlerinin belirleyicisidir. İlk insanın çevresine uyum sağlama çabasının ve hatta hayatta kalmasının temel koşulu olan düşünmek, zamanla bu işlevlerinin ötesinde bir kullanım alanına genişleyerek kendini konu edinmeye başlamıştır. Böylelikle düşünmek, bir yöntem ve ilkeyle doğrudan bağlantılı kılınmıştır. Düşünmek, içinden dünyanın görüldüğü farklı kuramsal çerçevelerle mümkün hale gelmiştir. Felsefe bu kuramsal çerçeveyi sağlayan yegâne alandır. Bilimsel bilgi bu uzam içinde keşfedilip sınırlandırılabilirken, felsefi bilginin aynı uzamda belli sınırlarının olmadığı söylenebilir. Bunun nedeni, felsefi sorgulamanın deney ya da gözlemle sonuçlanmaması ve deneyin sınırlarını aşan bir alana yayılmasıdır. Dolayısıyla felsefi düşünme, bitimsiz bir akıl yürütmeye birlikte, metafiziksel bağlamda evreni anlamlandırma olanağına da sahiptir. Bu çalışmanın ana izleği olan unutuş kavramı ele alınırken de metaforik olarak benzeri sınır ihlalleriyle örnekler verilmektedir. Felsefi olanakların yardımıyla ele alınan unutuş kavramı, hafıza, anlatı, tarih, nöroloji ve psikoloji gibi alanların etrafında gezinilerek anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Felsefenin en eski dönemlerinden beri doğrudan ya da dolaylı olarak ele alınan bu konu, modern felsefe içerisinde de belli bir yere sahiptir. Unutmanın doğrudan anımsamayı da ilgilendirdiği göz önüne alındığında, birbirini sürekli doğuran iki kavramın sonsuz bir döngüde olduğu görülmektedir. Nitekim Grek mitolojik hikayeleri ya da Platon'un eserlerinde de benzeri bölümler yer alır.

Platon *Devlet* kitabında, Grek mitolojisinde Cehennem'in ırmaklarından biri olan Lethe'yi unutuşun metaforu olarak ele alıp ona dair bir mitolojik hikâye aktarır. Hikâyeye göre ruhlar, bunaltıcı sıcaklar altında bir yolculuktayken Lethe Irmağı'nın kenarında dinlenmeye başlar. Irmaktaki su, hiçbir kaba konulamayacak özelliktedir. Herkes bu sudan biraz içer, ama “düşüncesiz” ruhlar, gerekenden fazla içerler ve bu, onların her şeyi unutmasına neden olur. Ruhlar uyuduktan sonra gök gürlemeye başlar, yer sarsılır ve ruhlar dünyaya geliş anlarına gönderilir. Yoğun sıcaklık altındayken bile Lethe Nehri'nden fazla su içmemeyi başarmak, kötülöklere katlanmanın ruhu mutluluğa erdireceğine dair bir mesaj içerir. Aynı şekilde, Lethe Irmağı'nı doğru biçimde aşmak, dünyadaki ömrü adalet ve iyilikle geçirebilmeyi temsil eder. Bu da hem yaşanan dünyada hem de inanılan öteki dünyada mutluluğun şartıdır (Platon, 2005: s. 250). Burada mutluluğun bağlandığı kaynak, unutma değil anımsamadır. Nitekim ırmağı geçemeyenlerde unutma gerçekleşirken, geçebilenler dünyaya geri gönderilmez ve yoluna devam eder. Buna göre insanlar, doğmadan önce ruh olarak, Lethe Irmağı'ndan geçer ve burada geçirdikleri sınav, onların doğumdan sonraki yaşamını belirler. Platon'un Lethe ırmağı öyküsü üzerinden sunduğu, aslında hakikatin mutlak alanını unutarak geride bırakılanların oluşturduğudur. İnsan unuttur; zira susuzluğu, ona bir vazgeçiş olanağı sunar. Bu olanak, mutlak olarak imkânsız, ama yine de vaat edilmiş olan unuttur. Bu dünyada tüm yaşananlar, aslında bir yerlerde unutulmuşlardır da. İnsan unuttur; zira daha önce yaşamamış sayar kendini. Oysa Platon insana, anımsamayı salık verir. Onun için anımsama, şu an yaşananın ağırlığını üstünden atarak, Lethe'nin diğer yakasında kalmış olanı arzular.

Benzer bir yaklaşımla Platon'un, *Menon Diyalogu*'nda *anamnesis* ismiyle ele aldığı anımsamaya dair bu kavram, doğrudan bilginin nasıl ve kimler tarafından elde edilebildiği üzerinedir. Ona göre bilgiyi elde etmek, aslında onu anımsamaktır. “Peki ama bilgiyi yeniden bulmak, onu yeniden hatırlamak değil mi?” (Platon, 1942: s. 28) sorusuna iki farklı biçimde yaklaşılabilir. Bunlardan ilki, görünen dünyanın bilgisidir ve bu türden bilgi, Platon tarafından *doxa* olarak adlandırılır. *Doxalar*, değişebilen ve idealar dünyasının dışında kalan, dünyasal bilgilerdir. Burada her insanın anımsama yoluyla, belli bir düzeye kadar bilgi edinebildiği savunulur. Buna karşıt olarak gelişen ikinci yaklaşımsa, epistemik anlamda üst düzey bilgi edinmeye dairdir. Bu türden

bilgi, filozoflar tarafından edinilir ve tıpkı Platon'un mağara alegorisindeki gibi görüneni yansıtan gerçek bilgiye işaret eder. Söz konusu birinci yaklaşım Kant'ın, ikincisiyse Sofistlerin bilgi edinme kuramına yakındır (Temizkan, 2016: s. 1177). Bununla birlikte Sofistike görüşte, *anamnesis* kavramının sadece epistemik (üst düzey, gerçek bilgi) bilgiye dair olduğu savunulur. Bu görüşte, sadece epistemik bilgilerin varlığı *anamnesis* kavramıyla ilişkilendirilirken, sıradan bilgi ve kavramlara yer verilmez. Bunun nedeni, düşünen her insanın epistemik bilgiye ulaşmadan önce, zaten sıradan bilgileri elde ettiğinin varsayılmasıdır. "Dolayısıyla ancak bir dilin genel kavramlarını bilen, o dili kullanan birisi, *anamnesis* sürecine başlayabilir. Bu düzeyde bir bilgiye zaten sahip olan biri, ancak bundan sonra *anamnesis* ediminde bulunabilir" (Scott, 1995: 17-20). O halde bu söz konusu kavramın anımsamayla ilgili olduğu, anımsamanın da bilgi edinme yollarından biri olduğu sonucuna ulaşılabilir. Nitekim Platon *Menon Diyalogu*'nda bir köleye kimi sorular sorarak zor bir matematik sorusunu çözdürmeye çalıştığında tam da bu kabul üzerinden ilerlemektedir. Tüm Avrupa felsefenin kendisine yapılan dizi dipnotlardan oluştuğu iddia edilen Platon, bu çalışma açısından unutuş üzerine de düşünmenin başlangıç noktasıdır. Lakin unutuş kavramı, bu çalışma açısından, çağcıl bağlamda ele alınmak zorunda olduğundan, onu başka bilimsel disiplinlerin bakış açıları ve kavramlarıyla da anlamaya çalışmak gerekir. Nitekim unutuş yaşandığında, unutulan şeyin mekânı neresidir sorunu, ancak bu yaklaşımlardan hareketle yanıtlanabilir. Bu mekânın zihin mi? yoksa beyin mi? hatta öte dünyasal bir alan mı? olduğu sorusu, fikirsel bir çeşitlenmeyi zorunlu kılar.

Unutuşun doğrudan zihinsel yapıyla ilgili olduğunu savunan fikir, bellenen şeyin yok olduğunu varsayar. Oysaki bu mekânı beyin olarak gören bir yaklaşım açısından sezgisel ya da deneyimsel olarak edinilen her bilginin kayıtlı biçimde, bir yerlerde durduğu düşünülür. Buna bağlı olarak söz konusu düşüncenin genel kabulleri, bu çalışmanın merkezine alınmıştır. Anımsamanın kendisi, sözü edilen kayıtlılığı ispatlamak için basat bir örnektir. Buna bağlı olarak, anımsamanın beslendiği kaynak olan hafıza ve zihnin ruhla olan bağlantısı ya da doğrudan ruhun varlığının imkânına dair çözümleme yapmak gerekir.

Bu çalışmada yer alan konular ve elde edilen bilgiler, unutuş ve onun etrafında yer alan diğer kavramların birbirleriyle ilişkisini tanımlayarak, unutuşa dair felsefi bir izleği sürdürmek gayesiyle ele alınmıştır. Bu gaye etrafında elde edilen bilgiler, ilgili

düşünürlerin unutuşu ele alma biçimlerinin rehberliğinde oluşturulmuştur. Henry Bergson, Martin Heidegger ve Paul Ricoeur'ün felsefi anlayışı içerisinde unutuşun ontolojik konumunu belirlemek, onların eserlerinin ışığında mümkündür. Aynı zamanda bu eserlerde yer alan ilgili bölümlere dair yorum ve alt metin okuması yapmak, konuyu anlamak için destekleyici niteliktedir. Bergson'un daha çok zihin felsefesi üzerinden ele aldığı söz konusu konular, Heidegger'de varoluş kavramıyla şekillenir. Benzer biçimde Ricoeur, bu konuları hem felsefi hem de nörolojik yanlarıyla birlikte ele alır.

Henry Bergson, insan zihni üzerinden yaptığı çözümlemelere bağlı olarak, zihnin yapısı, işlevi ve ruhla ilişkisine değinmiştir. Hangi organizmalarda bilinç olabileceğinin peşine düşen Bergson, insan bilincinin uzamsal ve zamansal anlamda nasıl bir işleve sahip olduğunu açıklar. İnsan bilinci, bedenden farklı olarak şimdiki anın öncesi ve sonrasında hareket edebilir; fakat bu hareket etme, doğrudan birinci anlamda değil, anımsama olarak geçmişini yeniden var etme ya da tasavvur olarak geleceğe dair spekülasyon yapma biçimindedir. Fenomenoloji açısından bakıldığında bu zamansal çıkarımın doğrudan hafızayla ilgili olduğu söylenebilir; çünkü hafıza, zaten deneyimlenenlerin toplamı ve bunlara bağlı olarak dünyayı anlama biçimidir. Bu deneyimler, ileriye dönük fikirlerin şekillenmesinde birer malzeme niteliğindedirler. Ürün, eldeki malzemeyle ortaya çıkarıldığına göre, düşünme biçiminin de hafıza bakiyesiyle şekillendiği söylenebilir. Aynı biçimde anımsanan anılar da doğrudan hafıza yoluyla şekillendirilir.

Anılar çevreden gelen dış uyarıcılara maruz kaldığı vakit, hafızanın pratikteki yeri daha da belirgin hale gelir. Çevremizdeki nesneler bu maruziyet bağı sonucunda imgesel bir değer edinirler. İmgeyle anlamlandırılan nesne, daha önce nesneye dair yaşanılanların ürünüdür. Ancak deneyimlenen ve bu yolla tanındıktan sonra anlamlandırılabilen uyarıcılar, zaman içerisinde, ilişkilendikleri anılarla birlikte anılırlar. Onlarla karşılaşmak, ilişkilendikleri anıları var edebilir. Zamanla, imgesel olarak anlam barındıran nesneler hem ruh hali hem de kurmacadan etkilenecek düşsel bir ürün haline de gelebilirler. Hafızayı harekete geçiren güce bağlı olarak bu düşsel öğeler, zaman içerisinde gerçeklik olarak anlaşılabilirler. Buna bağlı olarak Henry Bergson'un hafızayı harekete geçiren devindirici öğrenin ne olduğuna dair

sorgulaması önemlidir. Ona göre bu ögenin bilinmesi, hafızanın nasıl işlediğiyle ilgili bilgi verebilir.

Hafızanın nasıl işlediğiyle ilgili en bilindik yaklaşım, onun yaşam boyunca deneyimlenen ve öğrenilen her şeyin toplamından oluştuğuna dairdir. Bu bütün, düşünme ve eylem biçimini belirlemede tetik görevi görür. İnsanın doğal, öğrenilmiş, taklit ya da zoraki her eylemi, kati anlamda bu tetikle ilgilidir. Burada önemli olan, algıdır. Hafızanın yönlendirmesiyle hareket eden algı, eylemi bu yoldan harekete geçirir. Bergson, algının otomatik biçimde taklitlere bölünmesinden sonra kişinin eylemine uyarıcı gönderildiğini söyler. Zihin bu durumu bir eskiz gibi algılar ve anıları buraya yansıtarak detaylar ile renkleri yeniden yaratır. Bergson’a göre kendi belleği olan tin, anımsama eyleminde özgür bir biçimde yaratıcıdır. Bir bakıma tinin, anımsarken var olan veya olmayan nesnelerle ilgili dönüştürücü bir yetkisi vardır. Bu durumda da duyumsal-devindirici dengede yer alan ufak dönüştürmelerden sonra olabilecek hafıza ve dikkatle ilgili rahatsızlıklar asla fark edilmez. Bazen de tersi biçimde, mevcut algının yaratmış olduğu mekanik etkiler misali, imgesel durumlar ortaya çıkar. Nesne tek tip ve zorunlu bir ilerlemeyle, duyumları belirginleştirebilir. Bir bakıma tin, anımsadığımız nesnenin ontolojik konumunu da belirleyen bir güçle, onu başka türlü bir duyumun nesnesi kılar. Bu durumda, Bergson açısından ilkin mekanik görünen fenomenin “yan yolda” yapısını değiştirmesi nedensizdir (2007: s. 80). Bu yüzden zihin için, hafızanın içine yerleşip çökebileceği, onda sönüp parlayabileceği bir hipoteze varılır. Bergson, her halükârda, bedenin gerçek işlevinin bilmezden geldiğini söyler. Mekanik bir yapı olarak bedensel varlığımızın bizi en nihayetinde nereye savuracağı bilinemez; zira bedensel koşullanmışlıkta olagelenin bitimsizliği, kişiyi unutuşa sürükler. Bu ifadelerin tümü nihayetinde genelleşici olarak görülebilir; çünkü zihnin çalışma şekli aşağı yukarı doğru algılansa da zaman zaman özel farklılıklar gösterebilir. Bunun yanında, beyin organının sağlık, işlerlik ve sağlamlık durumu da kişinin bedensel yapısına göre değişebilir; bu da zihni etkileyen faktörlerdendir.

Bergson’a göre, beynin kabuğunun bazı alanlarındaki lezyonlarından kaynaklanan imgesel hafıza bozuklukları doğrudan, tanımayla ilgilidir. Hastalık olarak adlandırılabilen bu bozukluklar, çoğu zaman görsel veya işitsel duyumsamaya dairdir. Örneğin psişik körlük veya psişik sağırlık hastalıkları, dış uyarıcının artık

tanınmaması biçiminde görülür. Buna doğrudan unutma demek mümkündür. Bununla birlikte, sözel sağırılık veya sözel körlük gibi sözcükleri tanımakla ilgili hastalıklar da aynı duruma örnektir (Bergson, 2007: s. 80). Bu durumu zihin ve beynin yapısını birlikte ele alarak inceleyen Bergson, duyulanın zihin tarafından algılanmasını “zihinsel kulak” diye adlandırır. “Kelime gibi karmaşık sesleri hafızaya çağırma yeteneği, onları algılama özelliğinden çok, sinirsel maddenin diğer kısımlarını ilgilendirebilir. Psişik sağırılıkta gerçek işitmenin zihinsel işitmeden sağ çıkmasının nedeni budur” (Bergson, 1919: s. 166). Dolayısıyla, duyulan her şeyin zihinde tasarlanması, onun hem tanınırlığı hem de zihindeki imgesiyle ilgilidir. Bergson’un psişik sağırılıkla ilgili hipotezi sağlam temelli olsa da söz konusu tanıma lezyonlarının sebebi, anıların lezyon geçirilen bölgede bulunması değildir. Bu lezyonlar, iki sebebe bağlıdır. Birincisi, bazen dışardan gelen uyarıcıyla anılar arasında ayıklama yapmaya sebep olan belirgin tavrın beden tarafından otomatik biçimde yerine getirilememesidir. İkincisi ise, anıların bedende herhangi bir uygulanma merkezinin ya da eylemin sürmesine neden olacak somut araçların bulamamasıdır. Birinci halde lezyon, otomatik biçimde icra edilen harekette toplanmış uyarımı sürdüren mekanizmalardan kaynaklanır. Buradaki nesne herhangi bir açıdan göze çarpmaz. İkinci halde ise lezyonun, iradi hareketlerle ilgili zorunlu bir anımsama sağladığı söylenebilir. Bu da lezyonu, hareketleri hazırlayan; doğru veya yanlış biçimde imgesel merkezler olarak tanımlanan beyin kabuğunun özel merkezleriyle ilgili kılar. Bergson’a göre özne, dikkati sabitleyemez; fakat iki durumda da zarara uğrayacak olan, şimdiki hareketler veya gelecekteki hareketlerdir. Bu, gelecekteki hareketlerin hazırlanması sona erdirilmiş olsa da anıların hafıza içindeki yeri mutlaktır ve anımsanmalarının kati olarak sona erdirilmesi mümkün değildir. Patolojinin bu durumu doğruladığını belirten Bergson’a göre patoloji, psişik anlamdaki körlük ve sağırılığın mutlak olan sözel körlük ve sözel sağırılık türlerinin varlığını gösterir. Bu hastalıklar çözümlenirken hâlâ işitsel veya görsel anılardan söz edilse de onlara denk gelen algılara uygulanamazlar. Diğer yandan bu hastalık türünde, anıların anımsanmasının önünde engeller vardır. Yukarıda da söz edildiği gibi lezyonun, otomatik dikkatin devindirici-duyumsal mekanizmalarına ve iradi dikkatin imgesel olan mekanizmalarına yönelip yönelmediği sorgulanmalıdır. Bergson’un bu konudaki hipotezinin doğrulanması için belirgin bir örneğe ihtiyaç vardır. Genel anlamda şeylerin, özel anlamda ise sözcüklerin görsel

açından tanınmasının, ilkin devindirici-duyumsal bir sürece dahil olduğu, daha sonra ise buna denk gelen tavırlarda yer bulan anıların etkili bir yansımasını içerdiği gösterilebilir. Nitekim düşünürler, işitme izlenimlerine ve telaffuz dilinin işitilmesine bağlı olarak düşünmeyi tercih ederler. En anlaşılır olanın, dilsel anlamdaki bu örnek olduğu söylenebilir. Sözü işitmek, en başta sözün sesini tanımak, sonra da onun anlamını bulmak demektir. Buna bağlı olarak söze dair yorum geliştirilebilir. Literatüre bakıldığında, bu konuda en çok ve en incelikli işlenen alanın, sözcüklerle ilgili işitsel hafıza rahatsızlıkları olduğu söylenebilir. Bunun yanında, sözel imgelerin unutulmasının beyin kabuğundaki belirli bazı kıvrımlarda gelişen ciddi lezyonlara bağlı olduğu söylenebilir. Bergson burada yer belirlemeye dair de sağlam temelli bir örneğin bulunması gerektiğini söyler. Beynin anıları depolayıp depolayamayacağına dair sorgulama da bu örnek üzerinden yapılabilir. Dolayısıyla, sözcüklerin anımsanmasında birincisi, otomatik bir devindirici-duyumsal süreci, ikincisi ise anı- imgelerin ayrıksı ve aktif yansımasını göstermek gerekir (Bergson, 2007: s. 81-82). Bunun nedeni, yaşanan anının kendi zamanından kopmuş olması ve artık o zamansal ilerleyiş içerisinde bir daha işlenememesidir. Dolayısıyla anıyı anımsamak ve anlamlandırmak için imgenin gücünden faydalanılır. Bu imge hem anının yaşandığı ânın hem de anının kendisinin anımsatıcısı olabilir. Ne var ki anısal bilgiler, yaşandıkları ânın değil, anımsandıkları ânın tininden etkilenirler.

Hafızada yer alan her bilgi, belli bir ânın ürünüdür. Algılanamayacak kadar küçük olan zamansal ânlar ya da zamanın en küçük zerrelere bile bilgi ve deneyim barındırır. Bu zerrelere her biri, düşünce sisteminin akışı içerisinde var olup yaşanır. Geçmişte kalan ânlar ise anımsama yöntemiyle yeniden var olabilirler. Anımsama yoluyla elde edilen geçmiş, sürekli olarak, form değiştirme potansiyeline sahiptir. Söz konusu anımsamayla var edilen zerrelere her biri, tüm haliyle zihinde işlenemeyecek kadar küçüktür. Dolayısıyla zihnin algıladığı ve sonradan anımsadığı da kendisinin algılayabileceği zaman dilimiyle sınırlıdır. Bu yüzden, anımsanan her bilgi, geçmişin ürünü olarak, algılanabilecek ânlar şeklinde yapılandırılır. Örneğin bir anının başlangıcı, saniyeden çok daha küçük bir zerreye tekabül etse bile, duyumsanan ânın birimiyle anımsanır. Bu birim de en fazla salise cinsindendir. Tabii bunun nedeni, zamansal zerrelere duyum yoluyla ayırt edilememesidir. Başka biçimde, uzun süreli ânlar da anımsanmayabilir. Bu da söz konusu ânlara denk gelen anının zihinde askıya

alınmasından kaynaklanır. Askıya alınan bilgi, hafızanın dönen sonsuz sayıdaki çarklarının arasından çıkıp aktifliğini yitirir; fakat bu çarklara yeniden dâhil olması, her ân mümkündür. Nasıl ki duyumun ayırt etme sınırı vardır, anının da kendini ufalayabileceği nicel bir sınırı vardır. Öyle ki farkındalığımızdan kaçan ve boşluğa salınan anlar her daim mevcuttur.

Günümüz teknolojisinde üretilen hassas saatler sayesinde saliselerin altına inilerek zaman zerrelere yakın dilimler tespit edilebilmektedir. Bu, dijital bir saatin salisenin altındaki bir vurguyla durdurulabilmesi şeklinde olur. Duvarda duran saatin ânı yakalaması ne kadar olanaksızsa zihnin de akıp giden bazı anıları yakalaması o kadar olanaksızdır. Yine de bilinir ki duvardaki saatin ölçemediği ânı ölçen bir saat mümkündür; öyleyse zihin açısından da belirgin anların arasında akıp giden bir anıyı somutlamak mümkün olabilir. Burada tek bilinebilecek olan, bir beynin kıvrımlarında varolmayı sürdürüyor olsalar bile onların anlamlı bir anımsama nesnesi kılınabilecekleri, ama yine de onlara bir varoluş yüklenemeyeceğidir. Yapılan bu analogiler, zaman, unutuş ve anımsamanın insan zihninde nasıl işlediğini belirtmeye yardımcı olur. Bununla birlikte, kati biçimde bir unutuştan söz edilip edilmeyeceğine dair sorgulama hem felsefi hem de nörolojik açıdan son derece derin bir uzamın içerisinde hareket etmeyi sağlar. Bu konu, kendi kendini açığa çıkaran bir yapıdadır; çünkü anımsamanın kesin olarak unutuşa galebe çaldığına dair iddia, ancak anımsamanın gerçekleşmesiyle desteklenebilir. Bazı durumlarda unutulmanın ne olduğu bilinmeyebilir, ama yine de ona dair ipuçları mevcuttur; çünkü zaten ipucu sayesinde unutulmanın ne olduğu bilinir. Anımsanmayan, ona dair imgeler ya da niteliklerdir. Bunun dışında, kendisine dair hiçbir iz olmayan unutuşlar vardır; zaten bunların unutulduğu da anımsanmaz. Dolayısıyla unutulana dair farkındalığın olmaması, unutuş farkındalığını da engeller. Bu farkındalık, kayıtlı bilgiler; uzak kalınan kişiler ya da nesnelerle karşılaşma ânlarında ortaya çıkabilir.

Hafıza konusu hem kişisel hem de toplumsal olarak işlenebilmektedir. Nitekim kişisel olan baskın eylemler ya da tetikleyici söylemler, toplumsal meselelere dönüşerek toplumun hafızasına dahil olur. Nihayetinde insanın doğayla olan ilişkisi üzerine şekillenen hafıza, insanın yaşam boyunca edindiği deneyimlerin tümünü kapsar. Bu deneyimler bütünü, aynı zamanda insanın düşünme biçimini etkiler. Sonradan alınan birtakım eğitimler ya da edinilen bazı kavrayışlar, insanın kontrol

mekanizmasını güçlendirse de tıpkı doğa şartları gibi bu deneyim ve kavrayışlar da sonuçta, hafızanın bir parçası olarak iş görürler. Buna bağlı olarak denilebilir ki insan eylemlerini anlamlandırmak için hafıza, en güçlü kaynaktır. İnsan eylemleri, ancak hafızaya dair bilgi elde etmekle anlamlandırılabilir. Nihayetinde, söz konusu deneyimlerin tümü, eylemleri şekillendiren unsurlardır.

İnsan eylemleri ya kalıtsal biçimde dürtüsel olarak görünür olan davranışları ya da bu dürtülere rağmen kurulan öğrenilmiş davranış biçimlerini yansıtar; ancak bu eylemleri anlamlandırmak ve onların yaşam içerisindeki yerini belirlemek hem uygarlık birikiminden hem de hafızanın içeriklerinden yola çıkılarak yapılır. Öğrenilmiş her şey, sadece zihin aktif olduğu sürece hayata geçirilebilir. Bunun yanında unutma, zihnin aktif olduğu durumlarda da varlığını gösterebilir. İnsanın kendilik üzerine geliştirdiği algı, neyi yapıp neyi yapamayacağına ve kudretinin ne olduğuna dair bilgileri de içerir. Bununla birlikte çoğu zaman insan, unuttuğu bilginin ne olduğunun farkında olmakla birlikte, bu bilginin içeriğinin ne olduğunu bilmeyebilir. Bu da unutuşun yapısının karmaşık olduğunu gösterir. Anımsamanın gerçekleşmesi için hafızada oluşmuş olan izlere başvurulduğu vakit, bu bilgilerin içeriği geri gelebilmektedir. Buna karşın unutulmanın ne olduğuna dair hiçbir veriye sahip olmama durumu da vardır. Bu verilerin ne olduğu ve unutulduklarının fark edilmesi, ancak anımsama gerçekleştiğinde ortaya çıkar. Söz konusu veriler anı, özel isimler, formül veya işlemlerden, bir yemeğin nasıl pişirilmesi gerektiğine kadarki bütün zihinsel ve eylemsel durumları kapsar. Bunların genel anlamda anımsanmaması, zihinsel bozulmaları da beraberinde getirebilir.

Zihinsel bozulmalar, insan eylemlerine yansımakla birlikte, toplumda hastalık olarak da adlandırılabilirler. Örneğin Afazi, Alzheimer gibi doğrudan unutuşla ilgili olan zihin bozukluklarında kişi birçok bilgiyi anımsamamakla birlikte, günlük hayatta yaptığı eylemleri de artık gerçekleştirmeyebilmektedir. Bu çalışmanın birinci bölümünde etraflı biçimde ele alınan afazi konusu, anımsanmayan bilgilerin hem biyolojik bir örge olarak beyinle hem de hafızayla ilişkili olduğu durumları belirlemek açısından önemlidir. Nitekim bazı unutuşlar, tekrarlamama veya psikolojik travmalarla ilgili olmanın yanında, doğrudan beynin hasar görmesiyle ilgilidir. Bu türden unutuşlar, zamanla değil, aniden gerçekleşirler. Beynin hasar alması sonucunda aniden gerçekleşen bir unutuş da bilginin beyinde istiflendiğine dair düşüncelyi

destekler. Bu düşünce felsefi olarak ele alındığında, beyinle doğrudan ilintili bir ruh anlayışına gitmek mümkündür; çünkü mantiken, kütlesi ve hacmi belli olan bir varlığın içine sığacak ürün sınırlıdır. Bu ürünler somut bir maddeden meydana gelmezse bile beynin onları kaydetme gücü, sınırlı olmalıdır. Ne var ki belli bir sınır belirtmeksizin bilgi depolayan beynin, insan duyumlarının dışında kalan bir varlıkla ilişkili olduğu düşünülebilir. Nitekim bu türden anlayışlar, ontolojik anlamda izlenen yollardan biri olarak, günümüzde hâlâ varlığını sürdürmektedir. Bununla birlikte, ontolojik anlamda herhangi bir yol izlemek, ancak anımsama aracılığıyla mümkündür.

Anımsamak yine de yaşama gönderme yapar; zira anımsamak yaşamda kalmayı ve varlığını onun üzerinden sürdürmeyi kendine erek edinir. Oysa unutuş, anımsamayı askıya alan bir olgudur. Onun varlığı ortadan kalkmadıkça anımsama da askıdan inip etkin hale gelemez. İnsanın varoluşu ve nesnelerle olan ilişkisini anlamlandırması, hafızaya bağlı olduğuna göre, hafızanın unutuştan uzaklaşması gerekir. Martin Heidegger'in, *Dasein* kavramı bu bağlamda değerlendirilebilir. *Dasein*, özne olarak, aynı zamanda kendini nesne kılabilen, yani hem var olan hem de varlığın anlamını sorgulayan olarak ortaya atılmıştır. Heidegger, *Dasein* aracılığıyla doğrudan insanı işaret eder. Buna bağlı olarak, kendi özelliklerini ve kendinin ne olduğunu unutan insanın varoluşu anlamlandıramayacağını ifade eder. Bu da kendilik anlamında unutuş yaşayan insanın, kendi varlığının anlamına ulaşamayacağı düşüncesini destekler.

Varoluşa dair anlam bulmaya çalışan insan, düşünce yoluyla zihninde, sınırsız analogiler yaratabilir ve kendi varlığını kurgusal bir zeminde kavrayıp buna kani olabilir; ancak bu, kurgusal olanın ötesine geçemez. Felsefi anlamda metafizik içerisinde ele alınabilecek olan bu durum da kişiyi, kendini unutmaya götürebilir. Heidegger'in *Dasein* üzerinden ele aldığı unutuş da başka bir yoldan aynı zemine oturtulabilir. Buna bağlı olarak denilebilir ki, retorik aracılığıyla her yoldan ortak zemine ulaşmak mümkündür; ancak akıl, insana hem kendi çevresine göre hem de çevresinden ayrı düşünebilme imkânı verir. Bu yüzden Heidegger, dünya içinde olmak durumunu, dikkatle ele alır. Dünya içinde olan insan hem dünyadaki her şeyden etkilenip kendini unutabilen hem de kendine dışarıdan bakıp varoluşunu kavrayabilen bir varlıktır. Bu kavrayış her hafızada farklı biçimde algılanır; çünkü hafıza biriciktir ve öyle olduğuna göre her *Dasein*, kendine ait bir dünyayı algılama biçimine sahiptir.

O halde ortak bir dünyanın varlığından söz etmenin nasıl mümkün olabileceği tartışılmalıdır. Ortak yasa, değer veya inancın olmaması, söz konusu subjektif durumdan kaynaklanıyor olabilir. Heidegger'in kastettiğinin, yerküre anlamındaki dünya olmadığı bellidir. Onun kastettiği, yerküre olan dünya içinde olan insanın yerküreyle ilişkisi ve bu ilişki aracılığıyla oluşan tinsel durumdur. Bu tinsellik içinde gelişen ve dönüşen evrensel değer ya da ahlak biçimi —ki varlığını tartışmak gerekir— insanın sürekli bir yanılsama içinde düşünmesine neden olabilir. Bu yoldan, dünya tasarımının kusurlu olduğu sonucuna ulaşılabilir; ancak hafızanın biricikliği, dünya tasarımını nesnellikten uzaklaştırır. Bu yüzden, hafıza üzerinden dünyayı kusurlu kılmak, yanlış bir çıkarsama yöntemi olur. Karl Jaspers'a göre, “dünya tasarımı, kendi içinde, düzenli bilginin hepsini kapsamalıdır. Dünya tasarımları, insan bilgisinin başlangıcında ortaya çıktı. Bir dünya tasarımı, her zaman, bütün bir birlik içinde ve kesinlikle bilen bir varlık olmak ister” (Jaspers, 2010: s. 111). Oysaki nesneyi ve zamanı algılama biçimi, görecelidir ve bu, hakikati algılama yolunda sapmaya yol açar. Düşünceye müdahale eden çok fazla yapay uyarıcının olması da aynı sonucu ortaya çıkarır. Dolayısıyla bu uyarıcıların içerisinde debelenen insanın kendini ya da kendiliği unutmaması son derece mümkündür.

Kendini unutmak, kendine dair bilgilerin artık anımsanmamasıyla gerçekleşir. Anısal anlamdaki bu bilgilerin zaman içerisinde konumlandırıldığı yer, onların işlevliğini belirler. Zamanın akışı ya da zamansallık, anıların sabitliğine karşı en büyük güçtür. Bir anıyı geri getirmek mümkün olabilirken, ona dair hissiyatı yaşamak, çoğu zaman zordur. Bununla birlikte, geri getirilen anıyı ilk haliyle anımsamak da pek mümkün değildir. Burada rüya kavramına da değinmek gerekir. Rüya da geri gelen anılar, gerçek halleri ve hissiyatlarıyla var olabilirken iç içe geçerek karmaşık bir yapıya da bürünebilirler. Rüyanın anımsamadan farkı, kontrol mekanizmasının devrede olmamasıdır. Hem dilsel hem de düşünsel anlamdaki kontrol mekanizmasının ortadan kalkması, anıyı gerçek biçimiyle geri getirmeyi sağlayabilir. Nitekim, çoğu zaman geçmişe dair anımsamalar, güncel olarak içinde bulunulan ruh haline göre şekillendirilir. Heidegger'in “gayrisahih tasarlama” olarak adlandırdığı bu durum, insanın kendi dünyaya fırlatılmışlık halini unutmaması ve bunun dışında birçok tasarım ortaya çıkarmasıyla benzer özelliktedir. Tabii tekrar etmeme durumu, gerçekliğin unutulmasında büyük rol oynar. Bu da aslında insanın bilinçli bir unutmaya gittiği

fikrini zayıflatır. Tersî biçimde, insanın anımsamak istemediği bilgiyi bilinçli olarak tekrar etmeyip unutmaya maruz bıraktığına dair bir sonuca da ulaşılabilir. İki anlamda da etkili olan şey, tekrar etmedir. Tekrarlanmayan bilginin unutmaya yüz tutacağı söylenebilir. Bu çalışmanın içerisinde, söz konusu unutuşun kati bir yok oluş olup olmadığı tartışılacaktır. Nitekim Heidegger'in unutuşla ilgili çıkarımları, anımsanmayanın tamamıyla ortadan kalkmadığı fikrini destekler niteliktedir. Benzer biçimde Paul Ricoeur'ün de unutuşa dair bazı ifadeleri, bu savı destekler. Bunun dışında Ricoeur'ün bu konudaki çıkarımları hem kurmaca anılar hem anlatı hem de hafıza üzerinedir.

Paul Ricoeur, unutuşu zamansallıkla birlikte ele alır. Ricoeur bu konudaki savını daha çok anlatı kuramı üzerinden şekillendirmiş olsa bile, onun nörolojiyle ilgili yaptığı açıklamalar da bu çalışma açısından hayli önemlidir. Nitekim *Hafıza Tarih Unutuş* eserinde Ricoeur, nörolojik olan unutma biçimleri ile felsefi olanları birbiriyle karşılaştırır. Unutuşu zamansallıkla birlikte ele alan Ricoeur bu konudaki ilk referansını, Orta Çağ Hristiyanlığının önemli düşünürü ve din adamı Aziz Augustinus'tan alır. Augustinus'un *İtirafılar* isimli eserinde zaman kavramı, oldukça felsefi bir bakışla ele alınmıştır. Ricoeur, ânın kendisinden söz ederken, onun geçmiş ve gelecekle doğrudan ilintili olduğunu; geçmişle geleceğin “şimdi” içerisinde anlamlandırıldığını söyler. Benzer şekilde, kurmaca anlatı da zamansal bir dilim olmaksızın oluşturulamaz; fakat onun hem mekânı hem de zamanı gerçek dışı olabilir. “Zamansal ve mekânsal ilişkiler, anlatıları anlamamız için gereklidir; fakat belirli bir tarih ve mekânın ötesine geçilebilir” (Bridgeman, 2007: s. 53). Ne var ki Gerard Genette, anlatının mekânsal olarak belirsiz kılınabileceği; fakat zamansal olarak belirli olması gerektiğini ifade eder. Ona göre mekânsal belirlenim, zamansal belirlenim kadar önemli değildir; çünkü zaman kipleri, hikâyenin geçmiş, şimdi ve gelecekle ilişkisini kurarak, onun hafızadaki önemine işaret eder (Genette, 2020: s. 213). Özellikle de “şimdi” kavramı, geçmiş ve gelecek arasında geçiş olma özelliğinden dolayı, mutlaka işlenmelidir. Dolayısıyla “şimdi”ye özel bir anlam atfedilmelidir. Augustinus felsefesinde de “şimdi” özel bir yere sahiptir ve üç türde ele alınır. Bunlar, geçmişin şimdi'si olan hafıza, geleceğin şimdi'si olan beklenti ve şimdinin şimdi'si olan sezgidir. Dolayısıyla Ricoeur ve Augustinus felsefesinde hafıza,

beklenti ve sezgi, doğrudan zaman kavramıyla ilişkili olarak işlenir. Unutuş kavramı da doğrudan hafızayla ilişkili olduğu için onunla aynı düzlemde ele alınır.

Ricoeur unutuşla ilgili çözümlemelerinde, sık sık “anımsatıcı izler”den söz eder. Anımsatıcı izler, unutulduğu sanılan herhangi bir anı ya da bilginin anımsanmasında özel bir yere sahiptir. Bu izler, anımsanan her şey için birer anahtar görevi görürler. Tabii unutuş sırasında bu anahtarın varlığı da bilinmez. Hem bilimsel hem de felsefi olarak ele alınabilen bu konu, kendiyle birlikte ruh kavramını da dışa çıkarır; çünkü anıların mekânına dair bir sonuca ulaşamadığında, beden dışında, yüksek belleğe sahip bir güç akla gelir. Dolayısıyla mistik ya da metafiziksel olarak ortaya çıkarılan birtakım kavramların, insan zihninin somut cevap bulamadığı yerde ortaya çıktığı söylenebilir. Nitekim felsefenin ilk dönemlerinde mistik teolojik anlayış ile metafiziksel felsefi anlayış iç içe işlenmiştir. “Evrenselin peşindeki bir düşünme çabası olarak felsefe, en azından bir ilk felsefe (*prote philosophia*), ancak metafizik olabilirdi. Öyle ki, ahlaksal/sosyal yaşam için gerekli olan pratik ilkeler de yine ancak metafizik içerisinde bulunabilirdi. Teoloji, metafiziğin tamamlayıcısıdır ve metafiziği taçlandırır” (Özlem, 2013: s. 18). Oysa çağdaş felsefede, doğadaki somut ya da soyut verileri belirlemekten öte, onun nasıl işlediğinin ve fenomenolojik anlamda, nasıl bağlantılar içerisinde olduğunun izi sürülmektedir. Aynı şekilde, hafızaya dair felsefi çıkarımlar da onların bağlantıları ve nasıl işledikleri üzerine şekillenir.

Biz tezde mutlak bir unutuşun mümkün olup olmadığı, felsefi bir bağlamda ele alınacaktır. Bu amaçla çalışmada ele alınan konular ve düşünürler üzerinden yapılan çıkarımlar, önünde sonunda mutlak anlamda unutuşun olmadığı iddiası üzerine şekillendirilmiştir. Düşünce tarihi içerisinde bu iddiayı destekleyecek türden çıkarımlara rastlanabilir. Öyle ki “Yunan filozofları, belleğin üzerine deneyimlerin yazıldığı ve bu deneyimlerin muhtemelen sonsuza kadar silinmeden kaldığı bir balmumu tablet gibi olduğu görüşünü savunuyorlardı” (Schacter, 2022: s. 68). Bu ve benzeri analogiler dışında, deneyimlenen her şeyin hafıza içerisinde gezindiği söylenebilir. Anımsamanın her an mümkün olduğu yaşamda, her an, unutulduğu sanılan hangi bilginin açığa çıkacağı bilinmez. Buna bağlı olarak, bu anıları açığa çıkararak uyarıcı nesnelerin varlığı, anımsama potansiyelini canlı kılar. Bu da unutuşun mutlak anlamda sürmediği ve anısal olarak kesin bir yok oluşun olmadığı fikrini destekler. Tez içerisinde aktarılan bütün fikirler, bu söz konusu iddianın doğruluğunu

araştırmak için oluşturulmuştur. Felsefi olarak yapılan bu araştırma, zaman zaman edebiyatın gücünden de faydalanılarak çeşitli analogilerle desteklenmiştir. Paul Ricoeur'n de belirgin olarak değindiği bu yöntemde, anlatı mefhumu da hafızaya yaklaşmış olur. Dolayısıyla hafızanın retorik yoluyla tasvir edilmesi, aynı zamanda onun kendi içinde var olan kurmaca yapısından kaynaklanır. Başka ifadeyle hafızanın tanımı, onun kendi dili aracılığıyla yapılır.



1. HENRI BERGSON'DA UNUTUŞUN ONTOLOJİK KONUMU

Yaşam denilince, bir canlının ömrü boyunca, doğumdan ölüme kadarki zaman içerisinde deneyimlediği her ânın bütünü akla gelir. Yaşam kelimesinin anlamı, yaşanmışlıkların toplamıdır. Bu yaşanmışlıklar kişide belli bilinç, güdü ve duyguları; nihayetinde canlının karakterini ya da hayatta kalma biçimini oluşturur. Bilinç, doğrudan farkındalık kazanma anlamının ötesinde, aynı zamanda belli bir hafızanın oluşmasının ve bu hafızanın yaşam biçimine işlemesinin; diğer bir ifadeyle yaşam içerisindeki tercihlerin belirlenmesinin tetikleyicisidir. Bilinçli olarak anımsanan bilgilerin yanında, bilinçsiz olanlar da bu söz konusu tetiklemede etkilidirler. Daha çok alışkanlıklar olarak kendini gösteren bu bilinçsiz anımsamalar, ancak yirminci yüzyılda incelenmeye başlanmıştır. “1911’de büyük Fransız felsefeci Henri Bergson, geçmişin bilinçli olarak hatırlanmasını, davranışımızı bilinçsizce etkileyen öğrenilmiş alışkanlıklardan” (Schacter, 2022: s. 246) ayırmıştır. Bergson’un iddiası, geçmişin bilinçli ve bilinçsiz olarak, iki biçimde anımsandığını üzerinedir.

Bergson kişide, dışsal ve dolaysızca beliren, verili bir realitenin varlığından söz eder. Ona göre, bu noktada sağduyu meselesine değinmek gerekir. Sağduyunun ya da gerçekçi yaklaşımın filozofların idealizmi ve realizmi karşısında haklı bir zemine oturduğunu ifade eden Bergson bunun bir nevi “karakterlilik” olduğunu söyler. Bergson’a göre olmuş ve bitmiş bir şeyden söz edilemez; ancak olagelen bir akıştan söz edilebilir. Aynı şekilde, kendini olduğu biçimiyle göstermek gibi bir durumdan da söz edilemez. Olan, değişen durumlardır. Bir ataletten ya da durağanlıktan söz etmek mümkün olsa bile bu, sadece izafi olarak, görünüştedir. Dolayısıyla durağanlık da kendi içerisinde bir devinim barındırır. İnsanın kendi kişiliğine ya da var oluşuna dair bilinci, sürekli bir akış içerisinde, insanı bir realiteye doğru götürür ve diğer realitelere de aynı modelin temsiliyle yaklaşmasını sağlar. Yani olan halin kendisi de yeni deneyimler ve her ânın getirdiği eklemelerle birlikte, sürekli olarak yenilenir ve bir sonraki deneyime doğru hareket eder. O halde kişinin, eğilimleri sonucunda bulunduğu her eylem, onun aktif kalmasını ve sürekli devinim halinde olmasını sağlar (Bergson, 2011: s. 74).

Bergson’a göre zihnin hayatın olağan akışı içerisindeki işlevi, şeylerin ve durumların temsilini oluşturmaktır; çünkü zihin, anlamak ve kavramak için dayanak noktaları arar ve bu dayanakların sağlam olmasına dikkat eder. Zihin reel olan durumlara karşı hemen hemen her defada anlık görüşler ve dayanak noktaları elde eder; ancak onları kavrama noktasında, anlık görüşlerin ötesine geçerek neden sonuç ilişkisi kurmaya çalışır. Zihin, anlık görüşlerin kendisinden duyular ya da idealar elde eder. İdealar elde etme sürecinde de akışın yerine sabit olanı, devinim ve değişimin yerine ise kesin olanı koyma eğilimindedir. Dolayısıyla zihin, değişimdense alışlageleni sürekli olandansa süreksizi, harekettense sabitliği yeğler. Bergson’a göre bu “ikame” ya da yerine koyma durumu, yaşam pratiği, dil, ortak duyular ve pozitif bilimler için bir yere kadar zorunludur. Zekânın kendi doğalında ilerleyerek kendi akış yönünü takip ederken, stabil kavramlarla iş gördüğünü belirten Bergson, onun hareketi ve değişimi anlamak için hareketsiz, mevcut durumlara ihtiyaç duyduğunu söyler. Öyle ki bilimsel gelişmeleri anlamlandırmanın yolu bile daha öncesinde belirlenmiş bir paradigmanın işe koyulmasından geçer. Bu, zihnin hakikatin iç ve metafizik bilgisine erişmeyi hedeflediği anlamına gelmez; sadece hakikati arama sürecinde, önceden elde edilmiş verileri işlemek adına yapılır. İşlenen eski veriler, elde edilmesi hedeflenen bulgulara ulaşmayı hızlandırır; çünkü zaten keşfedilmiş bir bilgiyi elemek ya da bu bilginin ışığında ilerlemek çok daha kolaydır. Buna bağlı olarak zihin, ilkin reel olana ulaşmaktan çok, ona ulaşmanın yollarını keşfetmeye çalışır. Bu keşif sırasında da eldeki işe yarayan bilgileri kullanıp artık işe yaramayanları eler. Zihnin bu yönü, faaliyetimizin realiteye yönelttiği ve realitenin “evet” ya da “hayır” diye cevapladığı sorulara karşın, her duyumdan ya da kavramdan yararlanmaya yöneliktir. Ne var ki insan zekâsı bundan ötürü, realitenin özünü elinden kaçırabilir; çünkü söz konusu veriler arasında birçok metafizik argüman da mevcuttur. Bu anlamda metafiziksel çıkarımların hakikat karşısındaki tutarlılığının bilimsel ölçütlerle incelenmesi gerekir.

Metafizikte yer alan sorunlar, onun tetiklediği problemler ve içine düştüğü çelişkilerin çatışma içinde olan ekollere bölünmesi, pratik bilgiyi elde etmek amacıyla gerçekleşir. Aynı zamanda metafiziksel sistemler arasındaki aşılmaz karşıtlıklar da genel anlamda, gerçeklik hakkında bir söylem oluşturmak ve hakikate yaklaşmak amacıyla işe koyulur. Bunların hepsi aslında metafizikle birlikte hareket eden

gerçekliklerdir. Felsefi düşüncede, hareket eden her şeye karşın hareketsiz ve sabit bir hakikatin peşine düşmek, aynı zamanda her realiteyi geriden takip etmeye neden olur. Bunun nedeni, yaklaşılan realitenin, sürekli ilerleyerek başka bir forma dönüşmesidir. Bu, her durakta duran bir trene, durma sırasında yaklaştıkça, trenin başka bir durağa doğru hareket etmesine benzetilebilir. Bergson’a göre bu durum, eğilim ve hareketlilik içinde olan realiteyi sabit kılmaya yarayan kavramlar ve idraklerle yeniden temellendirmeye kalkışmaktan kaynaklanır. Ne var ki sayısı ne derece çok olursa olsun durak noktalarıyla hareketlilik kurulamaz. Oysa hareketliliğe dahil olmak, onun içinden, düşünce aracılığıyla istenildiği kadar durak çıkarmayı sağlar. Somutlaştırmak gerekirse, söz konusu durakları, treni geriden takip ederek tespit etmek yerine, trenin içinde sabit kalıp onun hareketliliğini takip etmek gerekir; çünkü akış halinde olan, trenin kendisidir. Buna bağlı olarak, sabit kavramların insan düşüncesi tarafından, hareket halindeki realiteden çekilip çıkarılabileceği söylenebilir. Bergson, reel olanın hareketliliğinin, sabit kavramlarla tesis edilemeyeceğini söyler. Buna rağmen, sabit sistemler kuran dogmatik yapılar, sürekli yeniden tesis etmeye eğilim gösterir. “Tanrının özü, onun doğası hakkındaki bilgisizlik sabittir ve bunun nedeni insanların onu, propria ve öznitelikler arasındaki doğal farkı göz ardı ederek, propria ile karıştırmalarıdır. Bu, tüm felsefeyi uzlaştıran tanrıbilimin temel hatasıdır” (Deleuze, 2008: s. 121). Son kertede tanrıbilimle ilgili oluşturulan dogmatik söylemin bu işte başarısız olacağı söylenebilir; fakat hakikate ulaşma yolunu uzun süre tıkadığı da aşıkardır. “Septik, idealist, kritikçi, velhasıl zihnimizin mutlak olana erişme kudretine karşı çıkmış bütün öğretiler bu kifayetsizliği ve yalnızca bu kifayetsizliği gözler önüne serer” (Bergson, 2011: s. 76). Böylece denilebilir ki dogmatik yapılar, olan bir durumu, olduğu âna sabitleyerek sonraki bütün benzer olayları, sabitledikleri bu durum üzerinden yorumlayıp yargırlar. Halbuki birbirine çok benzer olay ya da eylemlerin her biri, kendi içinde yeni ve farklı bir işleyiş barındırır; çünkü akış hali, olan durumun içsel döngüsünü sürekli olarak değiştirir. Bu da zamanın akışı içerisinde birbirinin tıpkısı olan iki durumun mümkün olmadığına işaretir.

Var olan realiteyi doğrudan ve hazır kavramlarla tesis etmek, zihnin hakikatlerine ulaşma konusunda kesin bir başarı sağlamaz. Bu aynı zamanda, söz konusu hakikati başka bir yöntemle elde etmenin imkânsız olduğunu göstermez. O halde mevcut bilginin sunmuş olduğu veriler, zihinle ilgili gerçeklikleri elde etme

yolunda iş görebilecek potansiyele sahiptir. Elde edilen veriler, kabul görmüş dogmalara karşı birer rehber olarak kullanıldığında, her bilginin zorunlu olarak verebileceği birtakım gerçekliklerin var olduğu savunulabilir. Bergson’a göre zihin tersi biçimde de işleyebilir ve hareket halindeki realitenin içerisinde iş görerek kendisini sürekli olarak değişen hareket halinde olan realitenin istikametine uydurabilir. Bu da zihnin önünde sonunda, sezgisel de olsa realiteyi anlamasını sağlayabilir. Bunun gerçekleşebilmesi için zihnin sınırlarının zorlanarak alışlagelmiş durumların ters yüz edilmesi ve yeniden yapılandırılması gerekir. Bergson’a göre zihin ancak bu şekilde realitenin izini sürebilir ve onu kendi akışkanlığı içerisine yerleştirerek kavramları akışkan olarak kavrayabilir. Bu yolla zihnin ekoller arasında vuku bulan tartışmalardan sıyrılıp problemleri kendi doğal işleyişinde çözmeye muktedir olabileceği savunulabilir. O zaman felsefi düşüncede de aynı yolun izlenmesi yeğlenebilir ve bu, felsefi düşüncenin bir formülü olarak belirlenebilir. “Felsefe yapmak, düşüncenin işleyişinin olağan istikametine müdahale etmektir” (Bergson, 2011: s. 77) sözü de aynı fikre tekabül etmektedir. Bu düşünce biçiminin felsefede metodik anlamda hiç uygulanmadığını söyleyen Bergson, bu yöntemin geliştirilmesiyle birlikte, düşüncenin derinlik taşıyan tarihçesinin bilimsel ve felsefi metotlara yönelik bu türden bir borcunu da ödemiş olacağına işaret eder. İnsan zihninin hizmetindeki soruşturma metotlarının en derinliklisi olarak görülebilecek “sonsuz küçükler analizi”¹ nin bile bu yöntemden doğduğu bilinmektedir. Nitekim modern matematiğin de —büyük şeyleri anlatırken— ortaya konulmuş sonuçlardan değil, değişime yönelik eğilimlerden yola çıktığı söylenebilir. Bu, doğanın görünümündeki hareketliliği kavramak için olup bitmiş olanın yerine olageleni koymak ve bunun üzerinden eşyayı kavramak çabasıyla gerçekleşmiştir. “Şayet matematik, büyüklüklerin biliminden ibaret ise, matematiksel işlemler sadece niceliklere uygulanıyor ise, unutulmamalıdır ki nicelik daima, doğmakta olan bir nitelik hakkındadır.” (Bergson, 2011: s. 77). O halde metafizik anlamda uygulanacak bir zihinsel pratikte, zihnin realiteye ulaşması için matematikte de benzer biçimde “tersine çevirme” metodunun uygulanması doğal görülebilir. Dolayısıyla, metafizik düşünce de evrensel olarak alışlagelmiş bir matematiğin ya da felsefenin klasik düşünme

¹ Wilhelm Leibniz tarafından kullanılan ve matematikte, ölçülemeyecek kadar küçük olan cisimleri tarif etmeye yarayan kavram.

biçiminin dışına çıkarılabilir. Üstelik bu metotla birlikte, düşünme aşamasında, henüz bilinmemiş ya da tercüme edilmemiş birçok kavramla karşılaşmak yahut birçok yeni fikir üretmek mümkündür. Bu, bir bahçenin duvarları arasında yaşayıp bu duvarların dışındaki hayatı sonradan keşfetmeye benzer. Bergson bu türden bir yöntem geliştğinde metafiziğin, matematikte realiteden ödünç alınan şeyleri, son derece berrak biçimde göreceğini ifade eder. Ona göre bu şekilde metafizik, realiteye daha somut bir yerden yaklaşılarak gelişecektir.

Öyleyse, formülü aynı zamanda hem çok mütevazı hem de çok iddialı kılacak şeyi başta küçümsemiş olan metafiziğin konularından birinin, nitel farklılaşma ve bütünleşme işlemleri yapmak olduğunu söyleyelim. Bu konunun gözden kaçırılmasına neden olan ve bilimi, kullandığı birtakım usullerin kaynağı hakkında yanılabilmiş olan şey ise: bir kez yakalandığında sezginin, düşüncemizin alışkanlıklarına uygun olan ve iyice zaptedilmiş kavramlarda —son derece ihtiyaç duyduğumuz— sağlam dayanak noktaları sağlayacak bir ifade ve uygulama yolu bulması gerekliliğidir. "Kesinlik", "açıklık" diye adlandırdığımız şeylerin ve de genel bir metodun özel hallere sınırsızca yayılmasının koşulu, işte budur. Metodun türetici fiili/edimi ancak bir an sürdüğü halde, bu yayma ve bu mantıksal mükemmelleştirme çalışmasının peşinden yüzyıllar boyunca koşulabilir. Bu nedenledir ki geriye kalan her şeyin ondan çıkabildiği sezgiyi unutarak bilimin mantıksal aletini, çoğunlukla bilimin kendisi gibi görürüz (Bergson, 2011: s. 78).

Sezgisel olana yönelik temkinli yaklaşım, bilimsel anlamda el altında olan yöntemlerin varlığından kaynaklanır. Oysa bilimsel olanın sabitliği, tarihsel sürece ve de zamana direnme konusunda sonsuz güce sahip değildir. Bergson’a göre bilim insanları ve filozoflar tarafından bilimsel olanın izafiliğine yönelik dile getirilen her şey sezgisel olanı unutmakla ilgilidir. Bununla birlikte, “filozofun işi, anımsatmaları belirli bir amaca yönelik olarak bir araya getirmektir” (Wittgenstein, 2014: s. 70). Bu amaçsal bilgi de daha çok simgesel olandır. Denilebilir ki simgesel bilgi, sabitliğe doğru giden kavramlar açısından da izafidir. Dolayısıyla sezgisel bilgi, sabit olana yönelik değildir. Sezgisel olanın eriştiği mutlaklık stabil olarak gösterilebilse de bu stabil olanın değişkenliği, her zaman ihtimal olarak kabul edilebilir. O zaman bilim ile metafiziğin sezgide bütünleşebildiği de savunulabilir. Bergson’a göre, sezgi yoluyla yapılan bir felsefi düşünce de bilim ve metafiziğin arzulan kesişimini tesis edebilecek potansiyele sahiptir. O halde metafiziğin de bilimle birlikte, pozitif, ilerleyen ve gelişip sonsuz biçimde yetkinleşebilen bir kavram olduğu söylenebilir. Bu savunma, metafiziğin pozitif bir bilim olarak tesis edilmesinin mümkün olabileceğini de çağırıştırır. Bu türden bir felsefi düşünce, bilim ile metafiziği daha çok iç içe işleyerek, ikisinin birbirinden beslenmesini sağlayabilir. Üstelik bir yandan bu, felsefenin ilkin bilimsel olmaya yönelik çabasını da amacına ulaştırabilir. “Sonuç

olarak, farklı pozitif bilimlerin tarihsel süreçlerinde uzaktan uzağa kazandığı ve ancak bir deha fıskırmasıyla kazandığı sezgiler arasında süreklilik tesis edecektir” (Bergson, 2011: s. 79).

Doğayı ve dünyayı anlamanın farklı yollarla mümkün olduğu gerçeği, ilk filozoflar tarafından savunulan bir durum değildir. Farklı bilimlerin köklerini metafizikte arayan ve bilimsel yöntemi, felsefi düşüncede arayan ilk filozoflar, insan zihninin inançla ve değişmezliklerle iş görebileceği hükmündeydiler. Nitekim ilk dönemlerde yapılan felsefenin içerisinde mitolojik ya da dini argümanlarla açıklanan birtakım olaylara sıkça rastlanır. O dönemde bu açıklamalar belli varsayımlar olarak değil, doğrudan hakikat olarak görülmüş ve elde edilen veriler, idealar biçiminde sunulmuştur. Bu da eylemin zayıf bir izleni olduğu, sürenin ise hareketsiz sonsuzlukta hareketli ve yanıltıcı bir imge olduğu sonucunu doğurmuştur. Bunlara bağlı olarak ruh da bir nevi, ideanın düşüşü biçiminde algılanmıştır. Platon’la başlayıp Plotinos’a kadar süren tüm bu felsefi anlayış, şu biçimde formüleleştirilecek ilkesel bir durumun açılıp öne serilmesidir: Hareketsizlik içinde, hareketli olandan daha çok şey vardır. Aynı zamanda, stabil/değişmez olandan değişebilir olana salt bir eksilme biçiminde geçiş yapılır. Bergson’a göre hakikat, bunun tam tersidir. O, modern bilimin doğuşunu, hareketli olanın bağımsız realite seviyesine ulaştığı güne bağlar. “Eğik zeminde bir bilyeyi yuvarlayan Galilei’nin kesin çözümü, bu hareketin ilkesini *yukarı* ve *aşağı* kavramlarında, Aristoteles’in hareketliliği açıkladığına inandığı iki hareketsiz şeyde aramak yerine, yukarıdan aşağıya bu hareketin ta kendisini, bizatihi incelemekte bulunduğu gündür” (Bergson, 2011: s. 80). Aristoteles’in söz konusu tavrı, onun genel anlamda Platoncu olmasının da bir sonucudur. Platonculuğun bazı çıkarımlarına karşı gelse de “Aristoteles gerek varlık gerekse bilgi anlayışında hayatının sonuna kadar özü itibarıyla bir Platoncu, yani bir idealist ve rasyonalist olarak” (Arslan, 2007: s. 5) kalmıştır. Bunun dışında, yukarıda sözü edilen hareketle ilgili durum, bilim tarihinde, bu bağlamdaki tek olgu da değildir. Pozitif bilim yaratmış ya da onu dönüştürmüş olan büyük keşiflerin çoğu, muhtemelen saf süreye çok kez “sondaj vurmuştur.” Dokunulmuş olan realitenin canlılık oranı, vurulan sondajın derinliğini belirlemiştir (Bergson, 2011: s. 81).

Bilimin pozitif anlamda gelişmesiyle birlikte, idealar ya da ruhla ilgili açıklamalar, yerini gözlemlenebilen ve insan aklıyla ispatlanabilen bilgilere

bırakmıştır. Bu süreç içerisinde en büyük talihsizliğin, sezgisel bilgiye ve insan güdüsüne yönelik olduğu savunulabilir. Sezgisel bilginin ve güdünün unutulması ya da göz ardı edilmesi, pozitif bilimcilere dair beklentiyi, her şeyi açıklamaları gerektiğine yönelik geliştirmiştir.

Bergson'un sözünü ettiği "sondaj" durumu, nihayetinde süreç içerisinde belirgin hale gelecek ve birtakım yanlışlardan arındıktan sonra berrak biçimde kendini gösterebilecek bilgilerin de yüzeye çıkarılmasını sağlamıştır. Doğal halinde işleyen ve deneyim yoluyla kendi içerisindeki yanlışları eleyen insan hafızası da bu minvalde işler. Hafızanın tuttuğu ve aktif kıldığı bütün anılar, tıpkı sözü edilen sondajdan sonra elde edilen bilgilerin durumuna benzer. Bu yönden bir benzeşim kurmak kişiyi, yanlış bilginin de unutulan anılara tekabül etmesi gibi bir hataya götürebilir. Bergson'un sondaj benzetmesinde yer alan ve zamanla yok olan yanlış bilginin yerine unutulan anılar yerleştirildiğinde, geriye kalan aktif anıların da doğru bilgiye denk geldiğini söylemek mümkün olur. Oysa hafıza, çoğu kez, sadece yeğlediğini aktif kılıp beğenmediği veya sevmediği anıları pasif hale getirir. Bu pasif olma durumu da onları sonsuz bir yok oluşa götürmez; bu anılar, bir gün yeniden parıldamak üzere, üzerlerine serpilmiş toz bulutu altında beklemeye başlarlar. Bu, toprak ve diğer doğa malzemeleriyle kaplanan bir volkanın yıllar sonra belli hareketler sonucunda patlamasına, aktif hale gelmesine benzetilebilir. Unutulmuş olarak görülen anılar, söz konusu volkanın altında yatan lavlara benzer. Görünüşte yoklardır; ama bir gün dışarı çıkma potansiyelleri her zaman mevcuttur.

Felsefe, insanın içinde bulunduğu yanılgıları —bu yanılgılar çoğu kez, kesin gözüyle bakılan inançlardan oluşur— ortaya çıkartma ve insanın içinde bulunduğu hakikat arayışının hangi yoldan yürütüleceğini belirlemek için son derece etkin bir disiplindir. Zihin, hafıza ya da us üzerine yapılacak bir tartışmada da benzer yolları bulmanın en iyi yöntemlerinden birisi felsefî düşüncedir. Zihin ve hafızaya dair günümüz argümanlarıyla yapılan felsefede zihnin sınırlarının olmadığı, ancak hafızanın sınırlarının olduğu sonucuna ulaşılabilir. Zihin henüz elde edilmemiş deneyimleri de kavramamıza yaracak olan bir kavram iken hafıza, elde ettiğimiz deneyimlerin toplamından oluşur. Bununla birlikte bilinir ki zihnin elde ettiği her yeni bulgu, önceki deneyimlerimizle bağlantılıdır. Aynı biçimde yeni deneyimlerimizin şematik anlamda bağlandığı yer, eski deneyimlerimizden oluşan hafızamızdır. O halde

denilebilir ki hafızada yer edinmiş, ancak aktif olarak var olmayan her anı, zihnin keşfedeceği yeni bir düşünceyle herhangi bir yoldan şema kurabilir ve aktif hale gelebilir; çünkü zihin de tıpkı evren gibi hareket ve akışkanlıkla iş görür. Bu hareketlilik her an her şeyin birbiriyle rastlaşmasını sağlayabilecek potansiyele sahiptir.

Bergson hareket konusunun bilimin her alanında önemli olduğunu vurgular. Ona göre hareket konusu, antikçağdan beri ortaya birtakım güçlükler çıkarmıştır. Söz konusu olan güçlükler sürekli, yörüngeden evrenin akışkanlığına, uzaydan zihnin işleyiş biçimine kadar olan her durumda, hareketliliğin belli ve sabit bir kompozisyonda olduğunu savunan filozoflardan kaynaklanmıştır. Oysa şimdilik sabit görünen durumlar bile önceden gelişen bir akışkanlıktan sonra meydana gelmiştir. Bir objenin yer değiştirmesi, kendi içinde biçim değiştirmesi ya da hafızanın değişerek anıları farklı biçimde algılamasında, parçaların bütünle olan ilişkisi değil, onlara yönelik bakış açılarının ne derecede farklılaştığı önemlidir. Bütünden ayrı biçimde ele alınan bir obje ya da anı, kendi içerisinde bir değişime giderek, bütünün de biçimini farklılaştırır. Diğer yandan, bu anı ya da objenin yeni bir formda var olması, çoğu zaman bütünün görünümüne etkide bulunmayabilir. Bilimsel başka birçok meselede de durumun buna benzer olduğu söylenebilir. Söz konusu olan, sabit görünen bütünlüğün içerisindeki mikro durumların kendi içerisinde değişime uğramasıdır. “Hareketsiz noktalar, hareket için neyse, çeşitli nitelikler hakkındaki kavramlar da bir nesnenin nitel değişimi için odur. Bir çeşitlenmenin/varyasyonun ayrıştırıldığı muhtelif kavramlar o halde, reel olanın gayri sabitliği hakkındaki bir sürü sabit görüştür” (Bergson, 2011: s. 68)

Bergson felsefe adına, somut veri oluşturmayacak bilgi elde etmekten yakınmaktadır. Ona göre, bir objeyi ya da fikri düşünüp kavramaya çalışmak onu, hareketli veya hareketsiz açılardan görünür kılar. Nihayetinde düşünülenin biçimi ve mekânı da tasavvur edilir. Bu tasavvur belli sorular doğurur ve soruların peşinden giden filozof, düşünülene dair fikirler yürütür. Belli fikirler oluştuktan sonra peşine düşülmesi gereken nihai sonuç, somut veri elde etmektir. Bu, deneysel olarak pozitif bilgi edinmeyle değil, zihnin ve hafızanın ikna olabileceği geçerli cevaplar bulmakla sonuçlanmalıdır. Bu cevaplar, bilginin pratiğe dökülmesini ve işe yarar olmasını sağlar. Pratiğe dökülen her bilgi, düşünülen objenin ya da fikrin ne olduğuna dair bir

realite sunar ve insanın, onlara karşı olan tavrının biçimini belirtir. O zaman kavramların hazır biçimleriyle değil, tarihsel süreç içerisinde geldikleri yerle ve yeni biçimleriyle ilgilenilir. Bergson’a göre, hazır kavramların gidişatını belirlememizi sağlayan da budur. Buna karşı Bergson, şeylerin tabiatına sabit kavramlarla nüfuz etmenin reelin hareketliliğine karşı geliştirilmiş “hareketsiz bakış açıları”nı geliştireceğini de belirtir. Bu da düşünürün, metafiziğin zorlu düşünme aşamasında, düşünülenin içerisine sabit bir fikri erkenden yerleştirmesi anlamına gelir. O zaman kavramlardan realiteye doğru gitmektense realiteden kavramlara doğru gitmenin daha doğru olduğu, unutulmuş olur. Felsefe ekolleri arasında sürekli yol ayrımının olması da bu unutmaya bağlanabilir. “Avuçlarını kapatıp dumanı hapsedmeyi isteyen çocuklar gibi filozofların da yakalayacaklarını iddia ettikleri objenin/konunun, önlerinden bu denli sık kaçırıldığını görmeleri şaşırtıcı mıdır?” (Bergson, 2011: s. 69) Bunun nedeni, reel bilgiyi elde etmemeye bağlanabilir. Bu yüzden birbirlerine, realitenin uçup gitmesine izin vermek ithamında bulunan ekoller arasında, fikir ayrılıkları sürekli devam etmektedir.

Bergson, bilinç, hafıza ve tercihleri aynı düzlemde ele alarak insanın düşünme biçimini anlatır. Ona göre, insana dair “işsel olguları incelemektense, dışsal olaylar da incelenebilir; fakat daha evla olan, kökleri dışsal olana dayanan bir metodoloji kullanarak iç ve dış dünyalarımızın aynı olduğuna dair üstü kapalı varsayımda bulunmaktır” (Barnard, 2011: s s.8). Bu durum, zihin ve bilinci birlikte işleme konusunda da aynıdır. Zihinle anılacak her şey bilinçle ortak bir yöne sahiptir. Bilincin tam olarak ne olduğu bilinmelidir. Ne var ki kulağa tanıdık gelen ve anlamına dair kolayca fikir yürütülebileceğine inanılan “bilinç” kavramını açıklamak hayli zordur. Bergson, *Zihin ve Enerji* isimli konferanslar dizisinde, bilinçle ilgili açık bir tanım vermeden önce, onun en belirgin özelliğinden söz ederek, onu karakterize eder. Ona göre bilinç, en önce hafıza anlamında ele alınmalıdır. Hafıza kavramı çok etraflı olmayabilir; geçmişini dar bir biçimde gösterebilir ya da şimdiden hemen önceki âna odaklanmış olabilir. Yine de Bergson’a göre hafıza ve bilinci ayrı ayrı ele almak mümkün değildir. Hafızanın olmaması durumunda bilincin durmadan kendi kendini yok edeceğini ve şimdiden başka bir ânın bilgisine sahip olunamayacağını söylemek mümkündür. Bergson bu duruma yönelik olarak Wilhelm Leibniz’den örnek vererek, onun madde hakkında “bir anlık ruh” ifadesini kullanır. “Bir anlık ruh” ifadesi,

günümüzde bilinç olarak söz ettiğimiz kavramla aynı zemine denk düşer. Bilinçte işlenenin hafıza sayesinde kalıcı olduğundan söz edildiğinde her bilincin hafıza olduğu da savunulabilir (Bergson, 2022: s. 14). Geleceğe dair öngörünün de bilinçle mümkün olduğu söylenebilir. O halde hafıza, geçmiş şimdiki zamanda depolamanın ve bu depodaki bakiyeden beslenerek geleceğe dair öngöründe bulunulmanın koşuludur.

Aklın herhangi bir andaki yönü göz önünde bulundurulduğunda, onun mevcut durumla meşgul olurken, bu meşguliyeti, gelecekteki durumlar uğruna yaptığı söylenebilir. O zaman şimdi içinde düşünülenler, dikkati geleceğe odaklar ve dikkat kesilmek bilinçte belli bir tasarım oluşturur. Nitekim herhangi bir şekilde dikkat kesilmemiş bir bilincin olması mümkün değildir. Benzer şekilde bilinç, geleceği düşünmeden şimdide işleyemez. “Gelecek orada; bizi çağırıyor, ya da daha ziyade bizi kendine çekiyor. Bizi zaman yolunda ilerleten bu kesintili çekimdir. Bu çekim devamlı hareket halinde olmamızın da nedenidir. Her eylem geleceğe doğru bir sınır ihlalidir” (Bergson, 2022: s. 14).

Bilincin ilk işlevinin artık şimdide olmayanı akılda tutmak ve henüz olmayanı öngörmek olduğunu söyleyen Bergson’a göre, eğer şimdiki zaman matematiksel olarak tasavvur edilirse, buna bilinç eklenemez; çünkü o zaman şimdiki an, geçmiş ile geleceği birbirinden ayıran teorik bir sınırdan oluşur. Başka ifadeyle, şimdinin elde tutulmasının imkansızlığı, onun geçmiş veya gelecek gibi herhangi bir yerde durmasına engeldir. Şimdi, kesin olarak zihinde şekillendirilebilir; fakat asla tutulamaz, onu yakaladığımız algısına kapıldığımızda çoktan geçip gitmiş olur. Aslında algılanan, süreye özgü bir nevi derinliktir. Bergson’a göre bu derinlik, iki kısımdan meydana gelir. Birincisi, geçmişimizin dolaysızlığı, ikincisi ise geleceğimizin içkinliğidir. Bilinç geçmişini baz alarak geleceğe doğru meyleder. Bu baz alma ve meyletme durumu, bilinçli varlıklara özgüdür. Somutlaştırmak gerekirse, bilincin olmuş olan ile olacak olan arasında, yani geçmiş ile gelecek arasında yer alan bir tire işareti olduğu söylenebilir. Ne var ki her anın kendisinde aktif bir bilinç vardır ve bu aktif halin kendisi, donuk olarak herhangi bir şekilde var edilemez (Bergson, 2022: s. 14).

Bilinçli varlıklar ifadesine gelindiğinde, doğada yer alan bilinçli canlıların kimler olduğu ve bilincin doğanın hangi alanlarına kadar uzandığına dair sorular

belirir. Burada matematik işlemi gibi kesin ve tam sonuçlara ulaşmak mümkün olmasa da en azından insanın bu soruları belli bir bilinçle sorduğu gerçeğinden yola çıkarak, onun bilinçli bir varlık olduğu söylenebilir. Nitekim doğadaki diğer canlılarla bilinç anlamında bir örtüşme sağlanamadığından, zorunlu olarak bu özellik, sadece insana atfedilmektedir. Bunu ispatlamanın tek yolu, insanlar arasında sağlanan iletişimden sonra, insanların karşılıklı olarak birbirlerinin söylediklerine kani olmasıdır. En azından robotların gelişimine kadar olan tarihsel süreçte bundan emin olunmuştur. Bunun yanında, robotların bir gün bilinç oluşturma evresine ulaşip ulaşmayacağı ise bilinmemektedir. Benzer şekilde, hayvanlara yönelik toptancı bir yaklaşım olan içgüdü meselesinin sınırları da tam olarak bilinmemektedir. Bir yöntem ya da metotla, hayvanlar aleminde bir bilincin keşfedilip keşfedilemeyeceği meçhuldür. Bergson söz konusu konferanslarının birinde bu durumu şöyle destekler:

Hünerli bir mühendisliğin elinden çıkma, otomatik bir makine olabilirdim. Gidip gelen; nutuk çeken bilinçli olduğumu söylerkenki sözlerim bile bilinçsiz bir şekilde telaffuz edilebilirlerdi. Yine de bu kanıtlama imkânsız olmasa bile, onun zerre kadar olası olmadığını bana itiraf ederdiniz. Sizin ve benim aramda besbelli dışsal bir benzerlik var; bu dışsal benzerlik itibarıyla da analoji yordamıyla, içsel bir benzerlik olduğu sonucunu çıkarırsınız. Analoji üzerinden kurulan uslamlamanın, ben her ne kadar dahasını istesem de verip vereceği bir olasılıktan ibarettir. Ancak bu olasılığın uygulamada kesinliğe eşdeğer olacak denli yüksek olduğu bir yığın durum mevcuttur. Analojinin izini sürelim ve bilincin nereye değin uzandığını, nerede durduğunu arayalım. Bazen deriz ya: “Bizde bilinç beyne bağlı; öyleyse beyni olan canlılara bilinç atfetmeli ve olmayanlarda da bilinci reddetmeli.” Ancak bu argümanın kusurunu hemen yakalıyoruz. Yine aynı şekilde akıl yürüterek şöyle derdik: sindirim bizde mideye bağlı; öyleyse midesi olan canlılar sindirir ve olmayanlar sindiremez. Oysa şiddetle yanılırdık; çünkü sindirim için ne bir mide ne de başka organlara sahip olmak gerek: bir amip güçlükle ayırt edilebilen bir protoplazma yığından ibaret de olsa sindirim yapıyor. Canlının bedeni karmaşıklıkla mükemmelleştikçe iş yalnızca bölünür. Farklı organlar, farklı işlevlerle yükümlüdür. Sindirim yetisi mideye ve daha genel anlamıyla söylersek bu işi daha iyi beceren bir sindirim aygıtına yerleşir. Aynı şekilde bilincin beyne bağlı olduğu da su götürmez. Ancak bu, bilinç için beynin şart olduğu anlamına gelmez. Hayvanlar aleminde alçaldıkça, sinir merkezleri basitleşir ve birbirlerinden ayrışır. Sonunda sinir unsurları yitirilir. Daha az ayırt edilebilir bir organizma yığınının içinde boğulurlar (Bergson, 2022: s. 15).

Bilinç, olagelen ânı kavramak ve olanı hafızada depolamak ise, günümüz teknolojisiyle geliştirilen yapay zekanın, fark ettiği herhangi bir eylemi kaydedip depolaması da bilinç olarak sayılabilir. Yahut kapandaki fareyi gören bir başka farenin, tuzağı fark edip peyniri uzun bir çubuk yardımıyla alırken, gözlemlediği bir bilgiyi depolaması da bilinç sayılabilir. O halde bilincin canlı veya cansız her varlıkta var olabileceği sonucuna ulaşılabilir. Bu çıkarım, bilinci sadece teknik ya da güdüsel bir özelliğe indirgemekle birlikte, bilinçte şema kurma işlemini de son derece basitleştirir. Bilince yerleşen bir anı, ancak üzerine akıl yürütme ve duygusal olarak

onunla bağ kurmakla gerçek anlamda anısal özelliğini kazanır. Verilen robot ve fare örneklerinde öğrenilmiş bir bilginin yeniden işlenmesi durumu mevcuttur. Oysa bilinç, geçmiş ve gelecek arasında kurduğu bağ itibarıyla deneyimde derinleşir ve buna bağlı olarak akıl yürütmeyi sağlar. Yapay zekaya yüklenen kodlar, birbirleriyle eşleşebildikleri sürece mekanizmayı eyleme geçirir. Bu eşleşme tam anlamıyla örtüşmeyi gerektirir. Oysa insan bilincine yerleşen herhangi bir yeni bilgi, hafıza deposunda, kendisiyle tamamıyla alakasız görünse bile, onu çağrıştırıp geleceğe dair öngörü sağlayabilir. Aynı durum, bir nesneyle karşılaşırken onunla ilgisi olmayan bir anıyı anımsamak için de geçerlidir.

Bilincin beyin yoluyla çalıştığını, ancak beyne sahip olan her canlının bilinç geliştiremeyeceğini savunan Bergson, beynin yapısının nasıl olduğu ve nasıl işlediğini açıklamaya çalışmıştır. Beyin kendi dışında aynı zamanda omuriliğe, sinirlere ve birtakım karmaşık faaliyetlere bağlı olarak çalışır. Omurilikte her biri kendi içerisinde belli bir tetiklenmeyle çalışan sistemler mevcuttur. Bunlar, bedende meydana gelen eylemlerin hareketlerine bağlı olarak çalışırlar. “Böylelikle bin bir delikle bezeli, kâğıt rulolarla donatılmış mekanik bir piyano misali, bu delikler, enstrümanın çalacağı makamları önceden resmederler” (Bergson, 2022: s. 16). Bu sistemlerin her biri herhangi bir dış nedenle harekete geçebilir. Bedense, o an aldığı uyarıya cevap olarak, derhal birbiriyle eş zamanlı bazı eylemleri icra eder. Bununla birlikte, omuriliğe dair uyarı, bedende daha karmaşık tepkilerle karşılanmaktansa, önce beyne kadar çıkar, daha sonra da oradan inerek eylemi tetikler. Omurilik sisteminin ancak beyni bir aracı olarak alınca çalışabildiği bilinir. Bu hareketin karmaşık olarak görülmesi, beynin aracı olarak varlığının, nörologlarca kısmen açıklanmasına rağmen, söz konusu sisteme dair kesin bir bilginin olmamasındandır. Sadece sinir sisteminin genel yapısı üzerinden gidilirse, söz konusu eylemleri açıklamak zor değildir; ancak beyin, omuriliğin tek bir sistemiyle değil, sisteminin tamamıyla ilişki içerisinde. Dolayısıyla beynin diğer organlar gibi birtakım uyarıları değil, bedene dair her türden uyarıyı alması, onu keşfedilmeye açık; fakat keşfedilmesi hayli zor bir evren haline getirir. “Öyleyse beyin, herhangi bir duyudan gelen titreşimin herhangi bir motor mekanizmasının yoluna sapabileceği bir dörtyol ağzıdır. Beyin öyle bir devre anahtarıdır ki organizmanın bir noktasından aldığı akımı, iradeye tayin edilmiş bir hareket aygıtına doğru sürmeye olanak verir” (Bergson,

2022: s. 16). Söz konusu uyarılar bu karmaşık seyri yaptıkları anda beyinden komut olarak, denk geldikleri organda ya da beden bölgesinde motor mekanizmasını harekete geçirirler. Beyin, alınan uyarılar arasından hangisinin seçileceğine dair fikri veren iradeyi de kendi içerisinde barındırır. Aynı şekilde sinir sisteminde yer alan bu hareketlerin ne olacağı ve nasıl olacağına dair seçimi de yaptırır. Yani beyin, alınan uyarıcıları, edinilen anılardan hangisinin anımsanacağı bunların gelecekte nasıl işleyeceğine dair işleyen sistemin ana kontrol kumandasıdır. Başka bir ifadeyle, seçme organıdır. Bergson, hayvanlar alemi içerisinde aşağılara inildikçe, omurilik ve beynin işlevinin niteliksel anlamda, gittikçe azaldığını ifade eder. Seçme işleminin öncelikle beyinde yerleştiği bilinir ve bu işlem, gittikçe omuriliğe doğru uzanır. Omurilik, daha az miktarda mekanizmayı, daha düşük bir kesinlikle oluşturur. Nihayetinde —özellikle de sinir sisteminin daha ilkel biçimlerinde— sinir unsurlarının seçik olmadığı durumlarda, seçimin ve otomatizmin temeli, aynı ve bir olur. Benzer biçimde, tepkiler mekanik düzeye inerek basitleşir. Tepki, adeta iradi olmaya devam ediyormuşçasına, bir tereddüt halindedir. Bu tereddütte olan bir hayvan, elleri yardımıyla aradığını bulmaya ya da tanımaya çalışır. Örneğin amipler, yiyebilecekleri bir maddeyle karşılaşırken, dokunaçlarını uzatırlar. Bu dokunaçlar, onların yabancı maddeleri tanıyıp çözümlemesini kolaylaştırır ve dokunaçlar, onların gerçek organlarıdır. Sonuçta bu organlar, mekanizmadırlar; ancak geçicidirler ve şartlar gereği var olmuşlardır. Bu organlar, amiplerdeki seçimin basit bir seviyede olduğunu gösterir. Seçme özelliğinin hayvanlar aleminde, yukarıdan aşağı gidildikçe, belli belirsiz bile olsa, icra edildiği görülür. Dolayısıyla her eylem iradi değildir; çünkü canlılar, birçok eylemi, hayatta kalmanın koşulu olan bazı dürtülerin harekete geçmesiyle yapabilir. Bu da söz konusu eylemlerin otomatik olarak gerçekleşmesini sağlar. Bunun dışında kalan eylemler de daha çok insana özgü olmak üzere, öğrenilmiş biçimde ve birtakım faydalı ya da zararlı özellikleri göz önünde bulundurularak icra edilir. Bergson'un dediği gibi bilinç, seçim yapmaya çağırılmış olmasından ötürü hem geçmişte akılda tutmakta hem de geleceği ön görmektedir. Ona göre, seçmek için neler yapılabileceğinin; geçmişte yapılanların zararlı ve faydalı sonuçlarının anımsanması ve öngörülmesi gerekir. Tüm bunlardan varılan sonuç hem bilincin işlevine hem de doğada bilincin kimlerde ve nerede işlek halde olduğuna dair cevapları içerir (Bergson, 2022: s. 17).

Bilincin seçmek demek olduğu ve bilincin rolünün karar vermek olduğu sonucuna varıldıktan sonra, kendiliğinden hareket edip karar verme mekanizmasına sahip olmayan organizmaların bilince sahip olduğu savunulamaz. Oysa kendiliğinden hareket etmeyen bir canlının varlığı da bilinmemektedir. Tamamıyla toprağa sabit biçimde yaşayan bitkiler aleminde de hareket etme yetisinin olduğu savunulabilir. Bergson bu türden canlıların organizmalarının uykuda olduğunu ve fayda sağlamaya başladıkları anda uyandıklarını belirtir. Bunun yanında birtakım canlıların hareket etme yetisinden feragat ettiğini söyler. Bunlar arasında çoğu hayvanın da olduğunu söyleyen Bergson'a göre, parazit olarak yaşayan ve yiyecek bulmak için hareket etmek zorunda olmayanlar bunlara örnektir. Bununla birlikte bitkilerin birçoğunun dünyanın parazitleri olduğunu iddia eder. Ona göre, bilinç, yaşayan her şeyin kökeninde içkin olarak vardır; ancak kendiliğinden hareket olmadığında bilinç uykuya dalar ve yaşama dair etkinliklere dahil olduklarında coşkuyla uyanırlar. Her kişinin kendi şahsında bunu teyit edebileceğini söyleyen Bergson, eylemlerin iradeyle olmaktan çıkıp otomatikleştikten sonra nasıl anlamlandırılacağını izini sürer. Ona göre bilinç, otomatikleşen eylemden geri çekilir. Örneğin bir alıştırmayı öğrenme sırasında kişi, icra ettiği bütün hareketlerin bilincindedir. Bu hareketler içten gelirler ve bir kararın sonucu olarak, seçme yoluyla yapılırlar. Bununla birlikte söz konusu hareketler, birbirlerine bağlı biçimde gittikçe mekanikleşerek karar verme ve seçim işlemlerinden muaf hale gelirler. Bu da bilincin giderek onlarda sönükleşmesine ve sonunda yok olmasına neden olur. Bergson, bilincin en yüksek düzeyde olduğu anların, iki birden çok seçenek arasında kalırken seçme sırasında yaşanan içsel krizlerden doğduğunu savunur. O halde denilebilir ki bilincin değişkenliği, seçimlerin içerisinde yer alan seçeneklerin çokluğuna ve bunlardan birini seçmek zorunda kalırken yaşanan içsel hesaplaşmaya bağlıdır. Bu konuda yapılan her çıkarım, bilincin genel hatlarıyla bu türden özelliklere sahip olduğuna işaret eder. Kısacası bilinç, hafıza ve öngörüye, seçmekle eş anlamlı biçimde tekabül eder (Bergson, 2022: s. 18). Bu seçmenin kendisi bir iradeye bağlı olarak gerçekleştiği için bilincin varlığından söz edilebilmektedir.

Kendini ortaya koyduğu formuyla canlılar göz önüne alındığında amip diye söz edilen organizma, bir "jöle yığını"ndan farksızdır. Onun yapısını bozmak son derece kolaydır ve kısmen bilinçli olduğu söylenebilir. Bu organizmanın büyüme

sırasında izleyebileceği iki yol mevcuttur. Bunlardan birincisi, harekete/eyleme yönelmek, ikincisi ise oluşan formundan hiç çıkmayıp hareketi reddetmektir. O, kendi içinde büyüüp şekil değiştirirse hareket riskini almış demektir; yok, eğer yerinde durmuşsa, kendisine lazım olanı gidip almak yerine, onun kendisine gelmesini yeğlemiştir. Bu uyuşuk hal, aynı zamanda güven de sağlar; çünkü doğada herhangi bir tehlikeye girme riski artmaz. Bu da bilincin hiçbir zaman oluşmamasını sağlar. Ne var ki yukarıda söz edildiği gibi bu türden organizmaların belli bir amaç ya da fayda doğrultusunda hareket etmesi, iradeye bağlı değil de sadece hayatta kalma refleksinden dolayı gerçekleşir. Bu da onlar için söz edilen bilincin sadece teknik anlamda var olduğunu, ama insandaki gibi planlı olmadığını gösterir. Dolayısıyla bu organizmaların gerçek anlamda bir bilince sahip olmadığı; sadece bilincin bazı özelliklerini taşıdıkları söylenebilir. Yaşamın ve zihnin evrimine açılan iki yol da buna benzer biçimdedir. Zihnen veya bedenlen hareket eden insan, hafızada birçok deneyim yaratarak bilincin sürekli aktif olmasını sağlar. Oysa hareketin olmadığı yerde uyuşukluk ya da pasiflik gibi haller vuku bulur. Uyuşuk yaşama, travma sonrası baygınlık geçirme veya entübe edilme gibi durumlar da bilinci pasif hale getirebilir. Dolayısıyla insanın zihnen ve bedenlen hareket etmesi için klasik biçimde, “bilincinin açık olması” gerekir. O halde insanı diğer canlılardan ayıran temel özelliklerin başında bilincin geldiği söylenebilir. Dünyadaki mevcut gelişimin nedeni olarak görülebilecek bu durum, aynı zamanda doğanın normal akışının dışındaki bütün değişimlerin de tetikleyicisidir.

Dünyanın gelişmişliği, aklın ve ortak hafızanın gelişmişliğiyle paralel biçimde ilerler. Bu gelişimi sağlayan kişiler, bilincini sürekli olarak hareket halinde tutan ve ortak hafızadan beslenmeyi kendilerine görev bilmiş olanlardır. Ne var ki gelişmişlikle birlikte doğanın akışında birtakım anormalliklerin olduğu görülebilir. Bunlar evrenin hareketleriyle mümkün olan değişikliklerdir. Sonuçta önemli olan, akışın kendisi ve akarken açtığı sonsuz katmanlardır. Bunun dışında, insan eliyle yapılan değişikliklerin yaratmış olduğu tahribat, akışın bir parçası değil de yan etkisi gibi ele alınmalıdır. Buna karşın kendi halinde bırakılan bir dünya ya da kendi halinde bırakılan bir hafıza, sabit yasalara itaat etmek zorunda kalır. Nitekim sabit şartlar altında madde, sabit biçimde davranır. Bunlar elbette ki doğa yasalarının kendisidir. Oysa geleceğe dair fikir yürüten bir bilincin sayesinde hareketlilik, sürekli biçimde,

gelişimin hizmetine sunulur. Bunun yanında ne zihnin ne de evrenin sınırlarına ulaşmak, şimdilik imkânsızdır. Buna karşın denilebilir ki, bilim her soruya cevap verme kudretine sahip olsaydı tıpkı ay ya da güneş tutulmasının öngörülmesi gibi evrende yaşanacak her şeyi öngörmek mümkün olabilirdi.

Maddenin atalet, zorunluluk ve geometri olduğunu belirten Bergson'a göre, öngörülemez olan her şey özgür biçimde gerçekleşerek yaşam içerisinde belirir. Canlı olan her varlık ya seçer ya da seçmeye yönelir. Canlının görevi yaratmaktır. Kalan diğer tüm varlıklar belirli olsa da canlının bedeni ve bilincini doğanın belirsiz akışı çevreler. Tıpkı geleceği yaratmanın koşulunun şimdide hazırlık yapmak olması gibi ya da anılarımızın şekillenmesinde geçmişteki anıları, anımsadığımız kadarıyla yapılandırmamız gibi hafızada toplanan her bilgi ve anı, gelecekte elde edilecek olan gelişmişliğin birer malzemesini oluşturur (Bergson, 2022: s. 19). Bu malzemenin tamamının elde tutulması ya da aynı anda kayıt altına alınması imkânsızdır, çünkü bu malzeme, yaşanan her ânın toplamıdır ve bu toplamlar, birbirinden sınırsızca beslenip sınırsız miktarda farklı düşünceler ortaya çıkarır. Dolayısıyla hangi malzemenin hangi olayda kullanılacağına karar vermek mümkün olsa da buna dair imkân sınırlıdır. Kısacası seçilen her malzeme, içinde bilinmeyen birçok malzemeyi de beraberinde getirir. Bu, birçok çeşit arasından seçilen bir yemekte mevcut olan bakteri, vitamin ya da enzimlerin bilinmemesi ve bunların yemekle birlikte yendikten sonra, kişinin iradesi dışında vücuda çeşitli etkilerde bulunmasına benzetilebilir.

Gözlerin açılıp kapanmasıyla biran algılanan ışık hissinin bile dış dünyada beliren oldukça uzun bir hikâyenin yoğunlaşması olduğunu ifade eden Bergson, bu ışık hissi içerisinde birbirine bağlanabilecek trilyonlarca salınımın mevcut olduğunu söyler. Onun bu ifadesi, anın kendi içerisinde bütün hafızayı barındırmaya muktedir olduğuna işarettir. Hafızada yer alan ve her biri ayrı bir hikâye ile yeniden yaratılabilecek bu donuk anılar, kendisinin bilincine varmış bir hafızanın uzun yıllarını almasına karşın o hafızanın tek bir ânında toplanabilmektedirler. Bilinç bu anıları, yoğun bir biçimde iç içe sıkıştırılmış fotoğraflık anımsamaları, bir duyumsamayla canlandıracak şekilde bir ışık huzmesi altında bir araya getirebilmektedir. Aynı şey sadece göz açıp kapamada değil diğer tüm duyular için de söylenebilir. Tıpkı Marcel Proust'un *Geçmiş Zamanın Peşinde* eserinin ilk cildi olan *Swannların Tarafı*'nda anlattığı; madlen kekinin tadına bakar bakmaz

çocukluğundaki bütün mahalleyi bir tiyatro sahnesi gibi anımsaması misali, bir koku, ses ya da tat, benzer biçimde aynı anda hafızanın büyük bir bölümünü yenden canlandırabilir.

Hissetme, bilinç ve madde akışlarının kesiştiği yerde konumlanır ve uzunluk olarak “şeylerin süreleri” denilebilecek periyotları yoğun hale getirir. Bu yoğunlaşma, insana özgü ve bilincin karakteristik niteliği olan bir ân içinde gerçekleşir. Bu durumda, eylemin maddi hadiseler temelinde egemenlik kurması için bu hadiselerin algı tarafından bütün haline getirildiğine dair düşünce, anlamını yitirebilir. Bu yüzden, Maurice Merleau-Ponty’nin “duyularımızın yol açtığı yanılgılardan kurtulup şeylerin gerçek doğasına erişmek, ancak bilimcilerin yöntemli bilgisi, ölçüm ve deneyleriyle olabilecek bir şey değil mi?” (Merleau-Ponty 2023: s. 14) şeklindeki sorusu son derece yerindedir. Örneğin maddeye içkin olan zorunluluğun, söz konusu anlarda yalnızca kısıtlı sınırlar çerçevesinde zorlanabileceği varsayılabilir. O zaman da dünyaya özgür eylem yerleştirmeyi tasarlayan bir bilincin, nasıl iş göreceği problemi ortaya çıkar. Söz konusu bilinç de bir harekete yön verenden ya da bir tetiği oynatandan ibaret olur. Peki “Bilincin kendi süresi ve şeylerin süresi arasında böylesi bir gerilim farkına, maddi dünyanın sayısız anlarının bilinçli yaşamın tek bir ânına tutunduğu bir gerilime rastlamayı ummamalı mıyız?” (Bergson, 2022: s. 22). Maddenin sonsuz çokluktaki anları, söz konusu arzulanan anlardan birinde, eylemi bilinçle icra ederek paylaşmıştır. Bu yolla, o eylem, neredeyse her biri sonsuz küçüklükte olan belirsizlikleri kendinde toparlayabilmiştir (Bergson, 2022: s. 22).

Şimdiki zamanda yer alan her an, dolaylı veya doğrudan geçmişin izlerini taşıyabilir. Bununla birlikte geçmişte kalan herhangi bir anı, ömür boyu anımsanmayabilir. Geçmiş, bir örüntüler bütünü olarak düşünülecek olursa, anımsanmayan her şey, bu örüntülerden elde edilen yekpare bir kumaşa açılan küçük delikler misali, geçmişin hikâyesine birer kusur ekler. Ne var ki ören kişi, söz konusu hafızaya sahip olduğu için kumaşın rengine çok yakın tonlardaki yamalarla onu tekrardan yekpare hale getirebilir. Çoğu zaman bu kumaşa/hafızada onarılan parça, yaşam sürecinde, kendi kendine kişinin gözüne/zihnine takılarak yeniden anımsanabilir.

Bergson’a göre şimdiki zamana sıkıştırılmış, uzam içerisinde de kapladığı alanla sınırlandırılmış olan beden, otomatik biçimde hareket eder ve dıştan gelen etkilere mekanik şekilde tepki verebilir. Uzamda çok daha ileriye yayılan, zaman boyunca süregelen ve bedenden artık öngörölmüş ya da otomatik değil, ancak özgür ve öngörülemez hareketler talep eden bir şeyin varlığından söz edilebilir. Bu varlık söz konusu durumları dayatan bir yapıdadır. Bu türden bir bedenin her yanından fışkıran ve kendisini yeniden yapılandığı sırada eylemleri yaratan bu şeyin “ben”, “ruh” ya da “zihin”e tekabül ettiği söylenebilir. Bu anlamda zihin, kati olarak kendi içerisinde, kendinde olmayanı çıkartmakla mükelleftir (Bergson, 2022: s. 34). Bununla birlikte bilim, zihne ait bazı işlevleri, beynin belirli kıvrımları içerisinde konumlandırır. Beynin bu bazı kıvrımları, kendisine yöneltilen birtakım etkileri kabul etmeyip belli hasarlarla karşılaşabilir.

Beyindeki rolandik² bölgenin bazı noktalarında, beynin parietal lobu ile ön lobu arasındaki hasarlar bacak, kol, yüz ve dil hareketlerinin kaybedilmesine neden olabilir. Ruhla ilgili hayati bir işlev gördüğüne inanılan hafıza bile, zaman zaman beyinde farklı biçimde konumlandırılabilir. Beynin üçüncü sol frontal kıvrımının ucunda, sözlerin bağlamına ilişkin hareketlerin belleği yer alır. İlk ve ikinci sol temporal kıvrımlardan oluşan bir bölgede, sözcük ya da ifadelerin fonetik belleği saklanır. Yine ikinci sol parietal kıvrımdan sonra, harflerin ve sözcüklerin görsel anlamdaki imgeleri toplanmıştır (Bergson, 2022: s. 35). Bu bilgilerden sonra Bergson, ruh kavramına değinerek ruhun, kendisine bitişik biçimde duran bedeni, tıpkı uzamda olduğu gibi zamanda da aştığına dair inanca vurgu yapar. Bergson bu durumu, uzam açısından irdeler. Ona göre, duyma ve görme yetilerinin beden sınırlarının dışına geçtiğine dair bilgi doğrudur. Bergson bunun nedeni olarak, önceden gelen titreşimlerin kulağı ve gözü uyararak beyne iletilmesi olarak görür. Titreşimlerin beyinde işitsel ya da görsel duyuya dönüşmesi, duyuların bedene içkin olduğunu gösterir. Zaman açısından ise, beden şimdide sabit olarak görülürken zihin geçmişle birlikte işler. Ne var ki geçmişi anımsamanın nedeni, bedenin hâlâ geçmişten izleri muhafaza etmesidir. Nesnelerden edinilen bilgiler, varlıklarını beyinde sürdürür. Bergson bunu, bir taş plak ya da film şeridine benzetir. Ona göre anılar, tıpkı taş plakların müziği yeniden çalması gibi izlenimin depolandığı yerde, istenilen uyarı

² Çocuklarda görölen epilepsi hastalığının oluştuğı beyin bölgesi.

meydana getirildiğinde beyin tarafından yeniden diriltir. Buna bağılı olarak Bergson ruhun bedeni zamanda, uzamdakinden daha fazla aşmadığını söyler ve bedenden ayrı bir ruhun varlık imkânını sorgular. Ona göre, beyinde sürekli olarak değişimler gerçekleşir. Aynı zamanda, atomlar ile moleküllerin yeni kümeleşmelerinin ve yer değişimlerinin olduğu bilinir. Bir tarafta duyu, diğer tarafta anı diye bilinenler, bu yer değiştirme ve kümeleşmelerin kendisidir. Bunlar kati olarak duyulabilen akli ve iradi duygulara denk gelirler. Bilinç ise onlara fazladan eklenmiş gibidir. Bergson, bilinci, karanlıkta bir duvara boydan boya sürülen kibritin hareketini takip ederek resmeden ize benzetir. Bu iz, kendi kendini aydınlatarak, biricik optik yanılsamalar meydana getirir. Böylece bilinç, kendi kendini yönettiğini, dönüştürdüğünü ima eder. Dolayısıyla ancak duyu ve anıların sonuçlarından ibaret olan hareketleri üretmiş gibi algılanır. Bergson hür iradeye dair kanaati buna dayandırır (Bergson, 2022: s. 37). Buna bağılı olarak hür seçimden söz edebilmek için akli ve duyguları yansıtan bilincin, iradeyi ortaya koyması gerekir. Diğer bir ifadeyle irade ortaya koymak, akıl ve duyu sahibi olan insanın, bilinçli bir şekilde hür seçimde bulunması demektir. Tabii bütün bunların bağılı olduğu beyin organının çalışma biçiminin tam anlamıyla bilinmemesi, bu konuda söylenen her ifadenin eksik kaldığına işaretir.

İnsan kafatasının içi tamamıyla kat edilebilseydi ve bütün sınırları keşfedilebilseydi beyinde neler olup bittiği bilinebilirdi. Bu ancak, günümüzde kullanılan mikroskopların milyon katı kadar büyötmeyi başarabilen aletlerin olmasıyla mümkün olabilir. Böyle bir alet, beynin içerisindeki elektron, atom ve moleküllerin tüm hareketlerine tanıklık etmeye yarar. Tabii bu, beyinsel ve zihinsel olanın tam anlamıyla bir haritasının olmasını gerektirir. Böyle bir harita, beyindeki her şeyin hissetme ve düşünme diline tercüme edilmesini sağlayabilecek bir sözlüğe denk gelir. Bu sözlük, ruhun ya da bilincin hissettiği, düşündüğü ve istediği her şeyin mekanik ya da iradeye bağılı olup olmadığını açıklamaya da yarayabilir. Hatta bu konuda, ruhun bileceğinden daha fazla bilgiye sahip olunur; çünkü bilinçli olarak bilinen ruh, beyinde gerçekleşen kombinasyonların ancak bir kısmını aydınlatabilir. “O yalnızca şu ya da bu ayrıcalıklı atom grubunun üzerinde oradan buraya savrulan bir saman alevinden ibaretken, bunun yerine biz beyin içi danstaki tüm atomların tüm gruplaşmalarına şahit olurduk. Sizin şu ‘bilinçli ruh’ olsa olsa sonuçları algılayan bir sonuçtur” (Bergson, 2022: s. 37).

İnsan yaşamında bilinçle ilgili anahtar kelime deneyimdir. Deneyim, bilincin yaşamının bedenini yaşamına bağlı olduğunu; ikisi arasında bir dayanışma olduğunu gösterir. Bununla birlikte deneyim, beyinsel olanla zihinsel olanın denk olmadığını; beyindeki bütün haritanın okunamayacağını da gösterir. Örneğin bir askılığa asılı elbise, askılıkla dayanışma içindedir. Askılık devrilirse elbise düşer. Askılığın ucu çok sivriyse, elbise yırtılabilir. Bu, askılığın her bir ayrıntısının elbiseninkilere denk geldiğini göstermez. Söz konusu askılık elbiseyle aynı şey değildir. Bu örnek üzerinden, bilincin beyne tutunarak var olduğu söylenebilir. Üstelik bu, ne bilincin beyne ait bir işlev olduğuna ne de beynin bilincin haritasını resmettiğine işaret eder. Tecrübe, deneyim, gözlem ve tabii ki de bilim, ancak beyin ve bilinç arasında bir ilişkinin varlığını gösterebilir (Bergson, 2022: s. 39).

Beyin ve bilinç arasındaki ilişkiyi felsefî anlamda sorgulamak, felsefenin ilkelerinden hareketle bu ilişkiyi kavramak, sürekli olarak belli bir uzamın içerisinde hareket etmeyi gerektirir. Nitekim felsefe, yolda olmak anlamındaki bu uzamsal yolculuğun içerisinde edinilen bilgileri, belli bir potada eritebildiği sürece anlamlıdır. Bu konuda felsefenin görevi ruha ya da bilince yönelik anlamı, her yönüyle incelemektir. Bergson'a göre kendi iç gözlemini yapan bir filozof, gittikçe kendi içerisine doğru yol almalı ve yüzeye çıktığında bilincin gevşediği, yayılarak uzandığı uzamda, aşamalı olarak evrimleşmeye doğru olan hareketini de takip etmelidir. Filozof, bu aşamalı duruma tanık olurken, bilincin adım adım kendini dışa vurmasını gözlemlemelidir. Bu yolla filozof, bedenin ruhla olan ilişkisinin ne olabileceğine dair kısmen de olsa bir görüş elde edebilir.

Bu görüş olsa olsa şafağın söktüğünü imlerdi, daha fazlasını değil. Kaldı ki bu ısıltı sayısız olgular arasından bizi psikolojinin ve patolojinin olgularına sevk ederdi. Sıraları gelince de bu olgular iç tecrübenin yetersiz ya da kusurlu yönlerini tamamlayıp düzeltir ve iç gözleme dair yöntemi yeniden tayin ederlerdi. Böylece, biri içeride öbürü dışarıda olan iki gözlem merkezi arasındaki git-gellerle meseleye giderek daha yaklaşık bir sonucu —asla, pek sıklıkla, metafizikçilerinin çözümlemelerinin iddia ettiği gibi değil mükemmel olmayan ancak daima mükemmelleştirilebilir olan sonuçları, bilim adamının elde ettiği gibi sonuçları— elde ederdik. İlk dürtünün içeriden gelmiş olacağı doğrudur. Meseleye dair bize temel ışığı tutmasını iç görüden talep ederdik. Hem bundan ötürü de mesele, olması gerektiği gibi bir felsefe sorunu olarak kalırdı. Ancak metafizikçi fildişi kulesinden öyle kolay kolay inmek istemez. Platon metafizikçiyi, yüzünü idelerin dünyasına çevirmeye davet ediyordu. Metafizikçinin mesken tutmaya gönüllü olduğu yer, saf kavramlarla sıkı fıkı olduğu, saf kavramları aralarında karşılıklı tavizler vermeye sürüklemek suretiyle, iyisiyle kötüsüyle onları aralarında ulaştırıp, bu seçkin ortamda bilgece bir diploması icra ettiği yerdir. Metafizikçi olgularla, bunlar hangi olgular olursa olsunlar, hele hele de akıl hastalıklarına dair olgular söz konusu ise, temas etmeye çekinir. Ellerini kirletmekten korkar. Kısacası, burada bilim haklı olarak felsefeden, ona bir teori sunmasını bekledi —yumuşacık,

mükemmelleştirilebilir, bilindik olgular toplamını taklit eden bir teori— felsefe bilime bunu nasıl vereceğini ya bilmiyordu ya da bunu istemedi. (Bergson, 2022: s. 39-40).

Bergson, beyinde olanları kesin biçimde bilmenin hem psikoloji bilimine hem de beyinsel mekanizmaya dair mükemmel bir bilgiye sahip olmakla mümkün olabileceğini söyler. Zaten bu bilgiye sahip olunmamasından dolayıdır ki beyin tek bir işlevi için birçok ruh hali arasında seçim yapılmaktadır. Nihayetinde, herhangi bir ruh hali de bir beyinsel işleve tam anlamıyla tekabül etmez. Bergson’a göre rastgele bir tablo, belirli bir çerçeveye uydurulamaz; çünkü çerçeve, kendisiyle aynı şekilde ya da boyutta olmayan bir nesneyi eleyip atar. Söz konusu çerçeve, içerisine yerleşebilecek tablonun bir ölçütüdür. Dolayısıyla rastgele değil, ancak kendisine biçim ve boyut anlamında kesin olarak uyacak bir tabloya ait olabilir. Ludwig Wittgenstein’in da dediği gibi “bir nesneyi tanımak için, gerçi niteliklerinin dışsal olanlarını değil, ama içsel olanlarının hepsini bilmek gerekir” (Wittgenstein, 2016: s. 17). Aynı durum bilinç ve beyin için de geçerlidir. Beyin tarafından hazırlanmış olan basit eylemler, ancak bilince ait biçimde oluşturulmuşlarsa vuku bulabilirler. O vakit zihinsel olan, beyinsel olana uygun düşer ve çerçeve-tablo ilişkisi doğru olarak kurulabilir. Tavırlar, hareketler, davranışlar basit eylemlere dahildir. “Bu eylemlerde karmaşık bir ruh hali içerilir; ancak bu çerçeveye oturan birçok tablo vardır ve dolayısıyla düşünceyi beyin belirlemez. En azından düşüncenin büyük bir kısmı beyinden bağımsızdır” (Bergson, 2022: s. 43). Ne var ki aynı basit eylemler, bilinçle uygun bir zeminde olurlarsa, işte o zaman çerçeveye tam olarak uygun düşerler. Unutulduğu düşünülen anıların anımsanma esnasında, ruh haline bağlı olarak şekil alması da aynı durumdan kaynaklanır; çünkü anımsanan anı, mevcut bilince göre değil, mevcut ruh haline göre dil yoluyla yeniden şekillendirilir.

Bergson’a göre düşüncenin beyinde yer aldığı konumu belirleyen işlevi, hafızaya denk düşer ve sözcükler ya da tümceler yoluyla görünür olur. Buna bağlı olarak Bergson, yukarıda sözü edilen konferanslar dizisinde, konuşma bozukluklarından söz eder. Ona göre bu bozukluklar, dilsel hafızayla ilgili belleğin beyin herhangi bir kıvrımında konumlanma biçimini gösterir.

Sözleri birbirine bağlama hareketlerinin unutulmasının, nasıl da beyin üçüncü sol frontal kıvrımındaki bir hasarı işaret edebileceğini bize göstermiş olan Broca’dan beri, giderek karmaşıklaşan afazi teorisi ile onun beyinsel koşulları, bin bir emek harcanılarak bina edildi. Zaten bu teori hakkında daha neler neler söyledik. Ellerine su dökülmez bilim insanları, bugün konuşma bozukluklarına eşlik eden beyinsel hasarların daha dikkatli bir incelemesine dayanmak suretiyle, bunun mücadelesini veriyorlar. Biz kendimiz bile, şundan

yirmi yıl kadar evvel (olguyu anımsatışımız, böbürlenelim diye değil ama iç gözlemin en etkili diye telaki ettiğimiz yöntemlerden daha değerli olabileceğini göstermek adına), dokunulmaz addedilen doktrinin en azından bir elden geçirilmesi gerektiğini savunmuştuk. Ama ne önemi var! Herkesin üzerinde uzlaştığı bir şey var ki sözcüklerin belleğine ilişkin hastalıkların az çok net olarak konumlandırılabilir beyin hasarlarından ileri gelmiş olduğudur bu (Bergson, 2022: s. 49).

Düşünceyi beynin işlevi olarak gören ve beyin ile bilinci zorunlu bir ilişki içerisinde gören açıklamalardan kesin sonuçlara varılmasa da bu konuya dair belli bir mantıksal çerçeve çizilebilir. Bergson hem nörolojik olarak hem de felsefi olarak bu açıklamaları belli bir düzlemde işlemeye çalışmıştır. Söz konusu bu bilgiler, anımsama ve unutuşa dair belli bir akıl yürütmeyi de beraberinde getirir.

Anımsananların ya da anıların zihin içerisinde nerede durduğu ve nasıl depolandığı konusuna gelindiğinde ise Bergson, hatıraların bir grup anatomik varlığın üzerine basılı düzenlemeler şeklinde, beyinde istiflendiğini belirtir. Ona göre, eğer anımsananlar hafızadan kaybolurlarsa bu, onların dayandıkları anatomik varlıkların bozulduğunu gösterir. Tıpkı fotoğraf kağıdına basılan görüntü gibi anılar da hafızaya işlenip belli izler olarak yer edinirler. Bu izler, yaşanan birçok anının etrafında birer hâle olarak belirebilir ve ânın içerisinde çağrışım yaratıp kişiyi anımsamaya götürebilir. Tabii ki fotoğrafın yarattığı hâle, anımsama izinden daha yoğun ve daha belirleyicidir. “Hâle nedir? Zamanın ve mekânın oluşturduğu tuhaf bir ağ: ne kadar avucunuzun içindeymiş gibi görünürse görünsün, belli bir mesafede duran bir şeyin tek bir kezlik görünümü” (Benjamin, 2018: s. 24). Anımsananlara daha derinden bakıldığında elbette durum birebir fotoğraftaki gibi değildir; çünkü onlar tek bir düzlemde işlenmekten öte, sonsuz derinlik barındırabilen binlerce birbiriyle alakalı deneyimin iç içe geçmesiyle var olurlar. “Eğer gerçekten de benim bir nesneye dair görsel hafızam bu nesnenin beynimde bıraktığı izlenimse asla tek bir nesnenin değil ama binlercesinin, milyonlarcasının anısına sahip olurum” (Bergson, 2022: s. 49) diyen Bergson’dan yola çıkılarak anının biçiminin ve çağrıştırdığı sayısız anımsamanın belli ruh hallerine göre değiştiği söylenebilir. Nitekim, basit ve sabit bir nesne bile kişinin ona baktığı yere ve zamana göre biçimsel anlamda farklı algılanabilir. İnsan bakışı ve ruh hali, kati bir sabitlikte olmadığından, üst üste binmeyen sayısız görüntüler, beyinde birbiriyle ilişkilenererek kodlanmaktadır. Aksi taktirde beynin bir kayıt cihazından ya da bir fotoğraf makinesinden hiçbir farkının olmadığı söylenebilir. Bununla birlikte, iç içe geçen anılar, tıpkı evrendeki sonsuz

uzamın kendisi gibi bir ahenk oluşturlar ve onların herhangi bir nesneye, herhangi bir anlamda olan benzerlikleri rastgele birinin anımsanmasını sağlar. Elbette ki anımsama çoğu kez iradi olmakla birlikte gözün gördüğü bir görüntüyle birlikte, istemsiz biçimde de canlanabilmektedir. Bunda hem anıların iç içe geçmesi hem ruh hali hem de beynin yeterlilik durumu etkilidir. Tüm bunlar, beynin sağlıklı ve yeterli olmasına bağlı olarak gerçekleşir. Buna bağlı olarak, beyinde oluşan hasarlar ya da yaştan dolayı beynin işlevlerinin zayıflaması, anının anımsanmasını zorlaştırır; çünkü anımsamaya yarayan aracın kendisi eskimiş ya da bozulmuştur. Ne var ki en hasarlı ya da yaşlı beyinde bile, herhangi bir uyarım sonrasında sönük veya coşkun biçimde bir anının canlanması mümkündür. Dolayısıyla beynin hasar görmesinden sonra bile unutulduğu zannedilen anının tamamıyla yok olduğu savunulamaz. Çoğu kez bu anının yeniden getirilmesi, rastgele gerçekleşir; çünkü istendiğinde anımsanmayan anıların denk geleceği gösterge ya da duyumları belirlemek ve seçmek neredeyse imkânsızdır.

Bergson beyin hasarıyla ilgili olarak afazi³ hastalığını örnek gösterir. Ona göre afazi hastası olan biri, unuttuğu kelimeyi, karmaşık cümlelerle anlatmaya çalışırken bazen bu kelimeyi, sarfettiği cümlelerin içinde dile getirir. Hastanın kullandığı cümleleri seçmesi kısımdır ve anımsamaya çalıştığı kelimeye en yakın ifadeleri dile getirdiğinde kelime kendiliğinden dile dökülmektedir. Özel bir ismin unutulması durumunda, isim anımsanmaya çalışılırken yapılan eylem de buna benzerdir. İsim anımsanmaya çalışılırken alfabedeki harfler birer birer denenir, sonra sesli biçimde söylenir ve harflerin birbiriyle olan kombinasyonlarına başvurulur. Bu yolla bazı isimleri anımsamak mümkün olabilir. Bu anımsama, isme en yakın ya da benzer kombinasyonun kurulmasıyla birlikte aniden gerçekleşir. Bergson' a göre bu anımsama, ismi çağrıştıracak tavır veya mimikle birlikte ortaya çıkar. Ona göre, “beyinsel mekanizmanın bize temin etmekle görevli olduğu, gerçek ya da olası, gerçekleştirilmiş ya da tasarlanmış olan bu mimiktir” (Bergson, 2022: s. 51). Bu durumda anımsanan isimlerin, harf düzeni içerisinde doğru olarak telaffuz edilmesi, ismin kendi sentaksı içerisinde kodlandığını gösterir. Bu yüzden harfler değil de kelimelerin anımsanması önemlidir. Bergson, afazi hastalığında önce özel isimlerin,

³ İnme (felç) ya da beyin kanaması gibi serebrovasküler rahatsızlıklar sonucunda, beyindeki konuşma bölümünde oluşan hasara verilen addır.

sonra cins isimlerin, ardından sıfatların ve en son da fiillerin gölgelendiğini belirtir. Ona göre bu, anıların beyin içerisinde istiflendiği düşüncesini destekler. Aynı durum anılar için söz konusu değildir; çünkü isimler, sıfatlar ve fiiller birbiri üzerine istiflenirken, anılar iç içe geçerek sonsuz uzam oluştururlar. Yani biri sırası belli halde üst üste dizilirken diğeri, geniş biçimde evrene benzer bir yapıya bürünür. Anıların unutulması ve anımsanmasına dair mekanizma, afazi hastalarında da aynı biçimde işler. Bu da söz konusu hastalığın anılara “hücum” etmediğini gösterir. Bu durum alfabetik olarak bilinen harflerin ve onlardan meydana gelen isimlerin ezber ya da otomatik biçimde kodlandığını gösterir. Anılar için benzer bir ifade kullanılamaz; çünkü anılar, ezberlenmez ve otomatik olarak anımsanacak biçimde kodlanmaz. Tabii anıların kaydedildiği bir günlük, bu durumu tersine çevirebilir; ama nihayetinde günlük ve beyin arasında doğrudan bir benzerlik kurulamaz. Zaten kayıt altına alınan bilgiler, kayıt aracı var olduğu sürece, unutma ve anımsama konusuna dahil edilemezler. Bu durumda unutmaya dâhil edilecek olan, bu bilgilerin nereden geldiğini ve bu cihaza nasıl kayıt edildiğini anımsamamaktır.

Anımsama eyleminin gerçekleşmesi için beynin belli bir enerji sarf ettiği bilinir. Dolayısıyla beyin hasar gördükçe ya da yaşlandıkça anımsananlar, daha basit düzeyde olacaktır. Bergson anımsama için verdiği dil bilgisi örneklerinde fiillerin en basit düzeyde olmasının nedenini, onların belli mimik ya da tavır işaret etmesine bağlar. Aynı zamanda fiillerin eylem belirtme özelliği, onların zihinde canlandırılmasını sağlar.

Fiil, işaret diliyle doğrudan gösterilebilir. Sıfat, ancak sarmaladığı fiilin aracılığıyla böyle olabilir. Cins isim hem sıfatın hem de sıfatla içerilmiş fiilin mimikleri yordamıyla gösterilebilirken, özel isim hem ismin hem sıfatın hem de fiilin üçlü aracılığından itibaren mimikleştirilebilir. Öyleyse fiilden özel isme doğru gidildikçe bedence çabucak taklit edilebilen, canlandırılabilen eylemden uzaklaşırız. Aradığımız kelimedeki ifade edilen fikri, harekette sembolize edebilmek için daha da karmaşık bir hüner sergilemek mecburi olur. Hem değil mi ki bu hareketleri hazırlamak beynin görevidir. Değil mi ki şu kerte de büsbütün beynin işlevi, en azından söz konusu ağır hasarlı bölgeninki kadar azalmış, kısıtlanmış, basitleşmiş seviyededir. Şu hâlde dokuların, özel isimlerin ya da cins isimlerin anımsanmasını imkânsız kılıp, geriye ancak fiile ilişkin belleği bırakacak şekilde yok olmaları ya da bozulmalarından daha endişeli verici bir şey olamaz. Başka yerlerde olduğu gibi burada da olgular bizi beyinsel etkinlikte, kendine eşdeğer olmayan ama mimikleştirilmiş bir zihinsel etkinliğin kesitini görmeye davet ediyorlar. Ancak eğer anı beyince istiflenmemişse, nerede muhafaza ediliyor? Doğrusu “nerede?” sorusunun, artık bir cisimden bahsetmiyorsak, hâlâ bir anlam ifade edip etmediğinden emin değilim. Fotoğraf klişeleri bir kutuda saklanır, taş plaklar ise kendi zarflarında. Ancak neden dokunulabilir ve görünür şeyler olmayan anılar, bir kılıfa ihtiyaç duymuş olsunlar, hem öyle bir kılıfa sahip olabilirler mi ki? (Bergson, 2022: s. 52).

Anıların bir kılıfta ya da depoda tutulduğu fikrine bel bağlamak mümkün olmadığı gibi zihinde oluşan kayıt evreninden belli bir anıyı çekip çıkartmanın yordamının ne olduğuna dair kesin bir ifade kullanmak da söz konusu olamaz. Bergson'a göre birbiriyle denk düşen bilinç, zihin ve hafıza kavramları, mistik bir anlama da sahip değillerdir. Bu kavramlar, gerçek, dolaysız ve verili biçimde vardırırlar. Dile getirilen her düşünce belli müstakil kelimelerin birbirleriyle belli bir sentaksta dizilmesinden oluşur. Elbette ki dil, öğrenilmiş bir yapıdadır ve onun meydana getirdiği ifadeler, o dili konuşanlar tarafından aşağı yukarı aynı anlamla karşılanır. O halde söylenmek istenene yönelik ifadelerin ortak anlamı çağrıştırması da o dili konuşanlar tarafından belli bir sosyal sözleşmeyle mümkün olmuştur. Öyleyse denilebilir ki insanda ortak olan duygular, nesneler ve dürtülerin her birinin belli etiketleri vardır ve dili öğrenmek, bu etiketleri tanıma, kodlama yoluyla gerçekleşir. Bu etiketlerin tamamı, öğrenilmiş bir yapıda diyaloga ya da monoloğa dönüşür. Böylece her kelime ve ses, birer gösterge olarak kendi anlamına işaret eder ve insanlar, bu işaretlerin belli bir düzende yan yana getirilmesiyle anlaşırlar. Bu da dilin matematiksel bir niteliğe sahip olduğunu gösterir. Dil yoluyla aktarılan her ifade, önceki deneyimlerin; dolayısıyla hafızadaki bakiyenin işleme sokulmasını gerektirir. Yani şimdide konuşan birisi, geçmişin de bilgisini aklında tutmaktadır. Şimdide var olan her ifade, dile geldiği andan itibaren geçmişe dönüşür. Bu da şimdi ile geçmiş arasında kati bir sınır çizgisinin çizilemediğini gösterir.

Bergson, insanın iç yaşamının tamamıyla biricik bir tümceden oluştuğunu ve bilincin, doğar doğmaz başladığını, noktalarla kesilmediğini; ama araya virgüllerin girdiğini söyler. Ona göre geçmiş yaşantı, tümüyle bilinçaltında yer alır. Onun kastettiği bilinçaltı, kendini bilinçte var ederken herhangi bir yabancı eklentiye ihtiyaç duymaz ve yalnızca kendi kudretiyle var olur. Söz konusu bilinçaltının var olması, bilincin kendiyle arasındaki perdeyi kaldırmasıyla derhal belirebilir. Bergson'a göre bilinç de aynı şekilde kendinden dışarı çıkmaya ya da dışarıdan herhangi bir eklenti almamaya odaklıdır. Nitekim bilinçle bilinçaltı arasındaki perdenin varlığı son derece önemli ve makuldür; çünkü kişinin bilinçle yaşaması ve bilinçaltının örtük kalması, onun hayata odaklanmasını hayatın akışını kabullenmesini sağlar. Bu, bilincin geçmişe bakmadığını, sadece gelen akışı karşıladığını göstermez, akışın içerisinde hareket ederken bilinçaltında duranların

sancısını çekmeye engel olur. O halde eylem adına iş gören her şeyi bilinçten çekip çıkaran mekanizma, bunların dışında kalanların çoğunun üstünü örter. Beynin hafıza üzerindeki rolünün bu olduğu söylenebilir. Bergson’a göre, beyin geçmişini korumaz; fakat ilkin onu gizler ve ardından da pratikte faydalı olan bilgilerin diğerleri arasından sıyrılmasına izin verir. Bu, aynı zamanda beynin genelde zihinle hareket ettiği andaki işlevidir. Bergson, beynin bazı bilgileri hariç tutup zihinden çıkarabildiğini söyler. Beyin bu yolla, zihni motor göreviyle ele alır. Çoğunlukla beyin, zihnin görüşünü sınırlandırır. Bu sınırlandırma, zihnin eylemini aktif kılmaya da yarar. O halde zihin beynin her bölgesinden taşar. Bu taşmaya rağmen beyinsel etkinlik, zihinsel etkinliğe kısmi olarak cevap vermektedir. Bergson’a göre zihin ve beden birbirlerine ayrılmaz biçimde bağlıdır ve zihin, bedenin yaşamının bir sonucudur; fakat bu, bedenin zihin tarafından yönetildiğini göstermez (Bergson, 2022: s. 54).

1.1. Bergson’da “Şimdiki Zaman” Algısı ve Anı-İmge ilişkisi

Bergson, 1902 yılında College De France’ta verdiği derslerinde zaman kavramından söz ederken ilkin Platon’u ele alır. Platon’un metinleri ve Aristotelesçi zaman anlayışı üzerinden hem zaman hem de kavramlarla ilgili görüşlerini yansıtan Bergson, söz konusu derslerinin her birinde ilkçağ felsefesi ve modern felsefeyi birlikte ele alarak açıklamalar yapar. Bu dersler birçok filozofun düşüncesi, semavi dinlerin öğretileri ve modern söylemlerin etrafında şekillenerek zaman konusunda bir derleme haline gelmiştir. Daha sonra *Zaman İdesinin Tarihi* ismiyle kitaplaştırılan bu derslerde algı, anı ve imge arasındaki farklara da değinilmiştir. Söz konusu eser, Bergson’un felsefî anlayışını doğrudan yansıtır. Bergson felsefî anlayışı açısından genel olarak anılar içerisinde yer edinen imgelere bir ikilik atfeder. Ona göre şimdiki zamana dair algının üzerine eklemlenen imgeler, bir *dejavu* hissi yaratır. Şimdiki zamanın algılanmasında geçmişe pek başvurulmadığını savunan Bergson, gündelik deneyimlerimizde yer alan nesneler arasındaki benzerliklerin, bu nesnelerin yarattığı tepkilerin “otomatizmine” bağlı olduğunu söyler. Bu benzerlikler, bir “anı-imge” ve “imge-algı” çifti yaratır. Ne var ki *dejavu* ya da benzeri yanlış tanıların sebebi bu benzerliklerden öte bir yere dayanır. Örneğin yolda karşılaşılan birine karşı hissedilen duygu, daha önceden bu kişiyle karşılaşılıp karşılaşılmadığına dair sorgulamadan kaynaklanır. Bu kişide yer alan herhangi bir gösterge, tanınan başka bir kişidekiyle

benzer özellikler gösterebilir. Bu benzerlik, ilk defa karşılaşılan kişiye karşı duygu beslenmesini sağlar (Bergson, 2022: s. 101). Söz konusu duygu, kesin olarak gerçek bir anıyla doğrudan bağlantılıdır. Bu, var olan anının belirsiz ve sönük bilincinden de kaynaklanabilir. Aynı durum, anımsanan her şey için geçerlidir. Anımsanan şeye boyut, biçim, koku, renk ya da herhangi bir yönden benzeyen başka bir şeyin tanıdık gelmesi bu benzerlik ilkesinden ileri gelebilir. Bu benzerlik ilkesi, tek başına benzerlikler arasında köprü kurmaya yetmeye de bilir. Bazen zihin, anımsamak istediğini, yeni karşılaşılanla kurgusal biçimde ilişkilendirebilir. Bu ilişkilendirme salt geçmişi anımsamakla ilgili değildir. Zaten anımsanan, olduğu gibi yerinde durmaktadır. Bu, kaybedildiğine inanılan bir daha elde edilemeyecek olanı, yeni karşılaşılarda yeniden var etmekle ilgili bir durumdur.

Bergson'a göre anıları yeniden biçimlendirmek, psikolojik bir durumdur ve bazen bilinçli bazen yarı bilinçli olmakla birlikte, çoğu zaman bilinçsizce yapılır. Beyin, anıların her biri için özel bir tertibat geliştirse de zihin, anıları farklı biçimde işleyip birbiriyle ilişkilendirebilir. Beyindeki söz konusu tertibatların anıları, imgeye ya da yeni bir algıya dönüştürdüğünü söyleyen Bergson, her anının beyinde maddi bir alana sahip olduğunu söylemenin, dili sadece anatomik açıklamalara indirgeyeceğini belirtir.

Düşüncenin somut bir alanda yer aldığı fikri, gözlemle yapılacak incelemelerde derhal çürür. Anılardan söz edildiği sırada, bilincin sürekli yakalayabileceği veya sahip olduğu bir şey tasavvur edilir. Anımsama sırasında bilinç “ipin ucunu” yakaladığında anı, bilinç ve bilinç dışı arasında gidip gelir. Bergson, bu ikisi arasındaki sınırın son derece silik olmasından ötürü, doğası gereği ikisinin arasında bir fark aramamak gerektiğini belirtir. “İşte, meşgul olacağımız anı, böylesi bir anı. Öbür yandan, mevcut bir şeyin bilincine kısaca algı adını vereceğimiz hususunda anlaşalım. Hem iç algı için hem dış algı için bu böyle” (Bergson, 2022: s. 108). Bergson, kesinlikle algının anıdan önce oluşmadığını, ikisinin eş zamanlı olarak belirdiğini iddia eder. Ona göre, algı olduğu an, anısı da onun etrafında belirir. Bu, bedenin yanı başındaki gölgeye benzer. Ne var ki bilinç, olağan durumunda, onu idrak edemez. Bu da gözün her defasında ona dönerek onu aydınlatmadığı vakit, gölgenin varlığını idrak edememesine benzer. “Varsayalım ki aslında anı, algı süreci boyunca yaratılıyor olmasın. Anının hangi anda doğacağını soralım; anı oluşmak için algının

yok olmasını mı bekler?” (Bergson, 2022: s. 108) Böyle bir durumda öncelikle psikolojik haller gerçekleşir, sonra da yeni anılar meydana gelir. Çoğu zaman ya anı, örtük biçimde bilinç dışında yer alan psikolojik bir durum olarak algılanır ya da anıda beyin kaynaklı bir değişim gözlemlenir. Bergson, yukarıda sözü edilen varsayımın olması durumunda, önce bazı hücrelerin işe koyulacağını ve algının böyle yaratılacağını söyler. Ona göre algı ortadan kalktığında geride kalan iz, hücrelerden oluşur ve buna da yine anı denir. Bu durumun böyle gelişmesi için bilinçli varoluşun birbirinden kati biçimde ayrılmış hallerden meydana gelmiş olması gerekir. Yani her halin başlangıcının ve sonunun olması, çerçevesinin net biçimde çizilmiş olması gerekir.

Psikolojik haller, “sahnelenmiş komedi”nin parçaları gibi mutlak bir şey değildir ve bu parçalar, geçmişin değişken ve türlü türlü bir şekilde yorumlanmasıdır. İnsan, kendini konumlandığı bakış açılarına ya da seçtiği cazibe alanlarına göre, geçmişini farklı parçalara bölüp orada farklı durum ve hal biçimlerini idrak edemez. Nitekim söz konusu her parça birbiriyle bir şekilde iç içe ve yapışıktır (Bergson, 2022: s. 109). Psikolojinin sürekli biçimde aktif olması, yaşanan her şeyin anlam yüklenerek belli bir yapının malzemesi şeklinde hafıza deposuna yerleştirilmesi, anıları birbiriyle ilgili birer çark parçası haline getirir. Bununla birlikte hafızanın, yaşanmışlıkları belli dönemlere ayırdığını söylemek mümkün olabilir; çünkü belli yaş aralıklarında insan, farklı ruh halleri edinebilir. Bu da yeni ruh haline göre, artık farklı düşünüldüğüne ya da bazı anıların aynı anlamı taşımadığına şahitlik etmeyi sağlar. Dolayısıyla insan, hayatındaki belli kırılma noktalarına göre yaşamını bölümlere ayırabilir; fakat bir dış uyarıcıya karşı edinilen algının nerede başlayıp nerede bittiğine yönelik sınır çizmek mümkün değildir.

Yaşanan bir deneyimden sonra kalan izlerin hafızada yer edinmesi ve hafızanın bu izlere yeni anlamlar yüklemesi, anıların oluşma biçimidir. Her şeyin olup bitmesinden sonra doğan anı, algıyla birlikte hareket ederek onunla bir denge paydaşlığı kurar. Anı, şimdiki zaman içinde hafızada belli bir iz bırakmayabilir. Farklı biçimde, algıyla birlikte, iki simetrik halin vuku bulması biçiminde, her an iki parçaya bölünerek geçmişle geleceğe aynı anda sirayet edebilir. Geleceğe denk gelen algı, belli kaygıları da beraberinde getirir; çünkü henüz olmamış olanın kötü biçimde gerçekleşme ihtimali de vardır. Pratik bilinç, söz konusu algıyı faydasız sayabilir.

Teoride ise o, var olmayandır. Oysa çok küçük ihtimal içerse bile, hatta yanılısama olsa bile, henüz olmamış olana dair korku ve kaygı, çoğu zaman bütün ruhu ele geçirebilir. Bu hem psikolojik hem de dolaylı olarak biyolojik alanda belli bozulmalar yaratabilir. Bilinir ki yaşanan bu bozulma çoğu kez, anıya dönüşmüş bir halin geleceğe sirayet etmesindendir. Bu zamansal durumun daha derinde yer alan, bir başka kaynağı da mevcuttur. “Bilinçte canlanan bir anı, bizde olduğundan daha mütevazi bir şekilde dirilmiş algının, yalnız ve yalnızca bu algının etkisini uyandırmasından ileri gelir” (Bergson, 2022: s. 110). Uyandırılan etki ya da diğer hallere tesir eden anı, son kertede hafızanın şekillenmesini sağlar. Söz konusu kaynak ne türden olursa olsun, ulaşılan nokta, hafızanın anılarla şekillendiği ve her anının yeni biçimler kazanarak hafıza yapısının birer malzemesi haline geldiğidir.

Kötü hissettiren anı ile iyi hissettiren anıyı birbirinden ayırt etmek gerekir. Kötü hissettiren anı, bir nevi zayıflık hali gibi tanımlanırken algı, tersi biçimde güçlü şekilde tanımlanır. Algının kötü hissettiren anıyla birlikte hareket etmesi de algıyı zayıf bir noktaya çeker gibi görünür. Nitekim hafıza, bir algıyı bilinç dışına yerleştirebilmek için onda yer alan kötü anının sönmesini bekler gibidir. Bunun nedeni, yapılandırılan bilinç dışının kötü anılardan arındırılmasını yeğlemektir. Oysa ne türden olursa olsun bir anıyı tümden yok etmek imkânsızdır. Yaşanmış olan her şey, geçmişe doğru gitse de mutlak biçimde kendine bir yer edinir ve bir gün şimdiyi ziyaret etmek üzere kendini çağırarak olan çağırısı, yani çağırışım göstergesini bekler.

Algıyı güçlü, anıyı ise zayıf olarak tayin eden savın karşısında temel bir gözlemde bulunmak mümkündür. Örneğin belli bir disiplin içerisinde kendini herhangi bir işe adanmış birinin algısı, anıyla birlikte zayıflamayabilir. Bu konuda, belli bir duruş sergilenirken, yoğun bir hissin aşamalı olarak gelişmesi örnek olarak verilebilir. Gelişen his ile duruşun kendisi arasındaki tek fark seviye farkıysa, zaten bu duruş bir yerden sonra anıya dönüşecektir (Bergson, 2022: s. 110). Oysa ikisi arasındaki tek fark bu değildir. Algı ve anı birbiriyle yarışan ve özdeş biçimde var olabilen yapılar da değildir. Algının güçlü bir ruh haline dönüşmesinin nedeni, anıların canlı olduğu her anda, olanı kabul edip yoluna kabullenişle devam etmesidir. Buradaki temel ifade, kabullenıştır. Eğer kötü hissettiren bir anı, ruhu tamamen ele geçirebiliyorsa bu, geçmişte olanın asla değiştirilemeyeceğine dair realitenin kabul edilmemesindendir. Madem geçmişte olan, gelecekte olacaklara sirayet edebiliyorsa,

geçmişteki deneyim sayesinde, gelecekteki benzer durumlar, farklı açıdan yönlendirilebilir. Dolayısıyla denilebilir ki olmuş olanlardan yola çıkılarak, henüz olmamış olanlara müdahale etmek, zaman zaman mümkün olabilir.

Bir hisse dair anı, o hissi telkin etmek için yeterli olabilir. Dikkatin gittikçe anıya yönelmesi, öncelikle zayıf biçimde, sonrasında giderek daha güçlü biçimde bu hissin doğmasını sağlar. Anı, telkin ettiği histen ayırdır; çünkü o, söz konusu histen önce vardır. Kendi orijin haliyle, bir his değildir. Bu, yapay olarak gerçekleştirilen bir halüsinasyonun ardındaki “hipnotizmacı”ya benzer. Önce görünür, sonra başka çağrışımlar yaratır ve algıyı ele geçirerek olanın dışında hissedilmesini sağlar. Hissetme şimdiye aittir ve sürekli günceldir; fakat onu bilinçdışı bir zeminden telkin eden anılar, onu geçmişin bir parçası gibi sunabilirler. Dolayısıyla, anımsama sırasında yaşanan birçok duygusal durumun, anıların yeniden şekillenmesi ve sonradan belli hisler yaratmasıyla gerçekleştiği söylenebilir. Söz konusu anı, kendi zamanı içerisinde, şimdide yaşanan hisse sahip olmadığı gibi bu hisle alakasız da olabilir.

Bu telkin, artık orada olmayanın ve halen orada olmuş olmak isteyen işaretidir. Telkin, kendisinde telkin edilenin yeni doğmakta olarak resmedildiği muayyileye güçlülük dokunur ve bundan ötürü an itibarıyla hissettiğimiz zayıf bir his ile tarihi belirsiz olarak anımsadığımız bir zayıf hissi birbirlerinden ayırt etmek güçtür. Ancak telkin, telkin ettiği şeyin seviyesinde değildir. Bir duruşun ya da bir algının saf anısı, duruşun ya da algının ta kendisi değildir. Aksi halde hipnotizmacının sözünün uygulan öznelere dudaklarında şeker ya da tuz tadının olduğunu telkin edebilmesi için “bu sözün kendisi de daha evvelden biraz şekerli ya da tuzlu olmuş olmalıdır” demek gerekecek. Bu yanılsamanın altını oymak suretiyle, onun kökeninde aklımıza içkin bir ihtiyacı saptardık ki bu ihtiyaç, iç dünyamızın bütününe mevcut gerçekliğe sokulmuş vaziyette olan, onu algılayan ve onun üzerinde etkin olan kendimizin çok ufak bir kısmının modeli şeklinde, kendisini temsil etme ihtiyacıdır. Algılarımız ve Hislerimiz hem bizlerde en, en aydınlanmış olan hem de bizler için en mühim olandır. Onlar bedenimizin diğer bedenlerle değişen ilişkisini her an kaydederler. Onlar, davranışımızı belirler ya da yönlendirirler. Diğer psikolojik olgulara dönüp baktığımızda, onlarda yalnız karartılmış ya da azaltılmış algılar ve hisler görme meylimiz bundan ötürüdür. Aramızda bu eğilime en çok ayak direyenler, düşüncede bir imgeler oyunundan başka bir şey idrak ettiklerini sananlar bile, bir algının ansının o algının ta kendisinden kesin bir şekilde ayrıldığına ikna olmakta güçlük çekerler (Bergson, 2022: s. 111).

Bergson’un söz ettiği kişilere göre anı, kesin olarak algı biçiminde tabir edilebilir. Bu da anının imge üzerinde uygulanmış olan bazı işlemlerle elde edilmesini sağlar. Bu işlemlerin, imgeye dair nicelik ve nitelikler üzerinde olduğu söylenebilir; fakat bu da A priori bilgiler sunar. Oysa anının his olmadan, geçmişini değiştirmede bilindiğine göre bu işlem, nitelik açısından olamaz. Nitekim imgenin niteliği değiştiği vakit imge, algıdan uzak, hisle yoğrulmuş bir totem ya da sembole dönüşür. Söz konusu işlem nicelik açısından olabilir. Bu da imgenin duruma göre genişleyip

daralmasına neden olur. Bergson, anının imgenin boyutlarını “modifiye” edemeyeceğini savunur; çünkü şayet anı, geçmişe ekleme yaparsa, ona sadık kalmaz. Aynı şekilde anı, geçmişten bir şey çıkarırsa, o zaman da geçmişi tanımlamak mümkün olmaz. Anı şimdide değişebilmektedir ve bu da hissin, dolayısıyla algının anıyla birlikte iş görmesiyle mümkün olur. İmgenin niceliksel değişiminden söz edilecekse bu, onun yoğunluğunda olan artış ve azalışla ilgili olur. Genelde de bir azalıştan söz etmek mümkündür. Bergson’a göre anı, “içgüdüsel” ve bilinçli diyalektik yoluyla yapılan bu söz konusu çıkarımlar sayesinde imgenin zayıflaması olarak gösterilebilir (Bergson, 2022: s. 112). Hafızayı anlamaya dair izlenen yolda, bu çıkarımın rehberliği önemlidir.

Beyinsel olarak algıya dair sunulan her mekanizma, sonuç olarak aynı yere ulaşan farklı varyantlar biçiminde görülür. Aynı olgunun farklı yollardan anlatılması, tekrar edilmesi gibi görülen bu durum, birtakım deneyimlerde farklı olabilir. Örneğin, görsel anılara dair deneyimler, birçok kez aynı biçimde geri getirilebilir. Aynı şekilde duyduğumuz bir ses de bozulmadan geri getirilebilir. Bu, duysal birçok anıda böyledir; ancak anılar, şimdiki zamanda hisle birlikte işlendiğinde kendi yaşadığı ânın anlamının dışına çıkabilirler. Bu hem ruh hali hem çevredeki uyarıcılar hem de psişik anlamda körelme ya da değişimle ilgilidir. Nitekim Bergson’un “psişik körlük” diye adlandırdığı durumda da anılar, farklı formda algılanabilmektedirler. Ona göre, “Psişik körlük” ya da sağırılık, zorunlu bir görüş veya işitme kaybını içermez. O halde algı ve hafızanın farklı merkezlerde, farklı mekanizmaları harekete geçirdikleri söylenebilir. Buna rağmen ikisi arasında kati olarak kesişen yolların olduğu da açıktır. Anıların insan psikolojisini, ayrık durumları birbiriyle örerek yeniden kurduğu ve bu durumları usamlama sayesinde, imge yoluyla tabir edebildiği söylenebilir. Nihayetinde algı içerisinde zayıflayan ve yerini daha çok algıya bırakan anı, onunla eş zamanlı değil de ardışık biçimde iş görür. Nihayetinde algının gelişmesini sağlayan odur, ama onu şimdide var eden de algıdır. Anının algıyla birlikte hareket ettiğini, onunla doğup onunla öldüğünü belirten Bergson sürekli anının ne olduğunu sorgular. Bir psikolojik halin tüm açık betimlemeleri, imgeler aracılığıyla yapılır. Saf anı, bir tarih kaydı gibi histen ve algıdan arınık olarak betimlenebilir ya da belli belirsiz mecazlarla aktarılabilir; fakat insan nezdinde bunu başarmak mümkün değildir.

Bergson'un madde ve hafıza konusunda yaptığı açıklamaya benzer biçimde imge ve algıyla ilgili de şöyle bir ifade kullanılabilir: ayna arkasında duran ve idrak edilen simgenin yansıması, ayna önünde durana göre nasılsa, anının algıya göre durumu da öyledir. Görülen nesneye dokunula da bilir ve o, insandan etkilendiği gibi insanı etkileye de bilir. "Mümkün eylemlerde şişmiş büyümüştür aktüeldir. İmge sanaldır ve her ne kadar nesneye benzese de nesnenin yaptığı hiçbir şeyi yapmaya muktedir değildir. Zamanda cereyan ettiği nispette aktüel varlığımız, sanal varlığımız doğurur, aynadaki bir imge gibi" (Bergson, 2022: s. 113). Bergson böylece yaşamın her ânının iki veçhe sunduğunu söyler. Bunlardan biri sanal, biri aktüeldir. Diğer ifadeyle bir yanda anı, öbür yanda algıdır. Yaşamın her ânı, kendini ortaya koyduğu vakit bölünür veya bölünmemek için direnir. "Çünkü daima yürüyüş halindeki şimdiki an, tam da algıyı aralıksız olarak anı diye düşünen, hareketli bir ayna olmasaydı, henüz olmamış olan gelecek ile artık var olmayan geçmiş arasında, firar etmeye yüz tutan bir sınır olarak basit bir soyutlamaya indirgenirdi" (Bergson, 2022: s. 113). O zaman bu durumun ayırdına varan bir zihin, söz konusu algı, eylem, anı ve his arasındaki ayrımı kolayca yapabilir; fakat birini ötekinden keskin sınırlarla ayırt etmesi mümkün değildir. Algı ve eylemin yansımasının kişiye geri döndüğü varsayıldığında, bir yanda gerçek varlık, öbür yanda onun sanal imgesi; bir yanda nesne diğer yanda onun yansıması görülür. Bu durumda yansıma ve nesne birbirine karışmaz; çünkü nesne, algıya dair bütün karakteristik özelliklere sahiptir. Yansımanın direkt anı olarak belirlediği söylenebilir. Zaten öyle olmasa, gerçekleşemez. Yansıma, "daha sonra normal işlevini yerine getirdiğinde geçmişimizi, geçmişin mührü üzerine vurulmuş haldeyken temsil edecek, oluştuğu anda idrak edilip kendi özünü teşkil eden geçmişin mührüyle tezahür edecektir" (Bergson, 2022: s. 113)

Bergson, söz konusu bu geçmişin tarihinin olmadığını söyler. Sözü edilen, genel anlamdaki geçmiştir. O, herhangi bir konunun doğrudan geçmişi olamaz. Eğer bu, sadece tecrübe edilmiş duygulara ya da idrak edilen bir gösteriye dayanmış olsa, büyük bir yanılsamayla sonuçlanır. O zaman idrak ve tecrübenin evvelden edildiği düşünülür. Bu da geçmişte yaşanan her şeyi belli bir inanca ya da verili olan belli hazır kodlara dayandırmaya neden olur. Bergson'a göre durum, doğal olarak bundan çok farklıdır. O, anıda ve algıda her an gerçekleşen şeyin, görülen ve duyulan

deneyimler olduğunu söyler. İnsanı çevreleyen ve onda bir uyarıcı etkisi yaratan her şey, algı ve anının birer parçası olarak iş görür. Bunun bilincinde olduğu vakit, algı ve anı, şimdinin bütünlüğü içerisinde kavranabilir. Bilindiği üzere zaman geriye akmadığı gibi tarihte bir anı da iki kez yaşanamaz. Bergson, bu durumun son derece paradoksal bir sonuç doğurduğunu söyler. Ancak nesnesi kaybolduktan sonra tasvir ya da resmedilen durumların karakterini taşıyan anılar, oldukları yerde durmaktadır. Bunun aksine, göstermiş olduğu temsil, olmuş olana değil, hali hazırda olana dairdir. Bu anılar, ürettikleri algıyla birlikte iş görmektedirler. Aktüeldirler, ancak geçmişe aittirler. Malzemeleri geçmiştir, ancak biçimsel olarak şimdidirler (Bergson, 2022: s. 114). Bu hem paradoks hem de çelişki gibi algılanabilir, ama ikisi de olmamakla birlikte, ikisinin özelliklerini taşıyan formda olduğu söylenebilir. Bu konuda derine doğru gidildikçe anıların dejavu özellikleri kazandığı bilinir; çünkü birbirleriyle ilişkilendirmeleri, birbirlerinden parça almalarını sağlar. Bu da bazı anıların fazlaca benzeşimine neden olur. Oysa her biri hafıza bütünlüğünün birer parçası olarak ele alınabilir. Bu, tıpkı kolaj yoluyla yapılan bir esere yaklaştıkça, eserin birbirinden ayrı parçalardan meydana geldiğini gözlemlemeye benzer.

Henüz yaşanan bir anıyı tanımak, onun bir tekerrür ürünü olduğunu düşünmek son derece normaldir; çünkü deneyimler, benzer malzemeler içerebilmektedirler. Ne var ki her bir deneyimin kendi içinde biricik olduğu söylenebilir. Yaşam, benzer malzemelerin sonsuz biçimde, farklı formlarda işlenmesinden ibarettir. Her form kendi içerisinde, algıyla birlikte farklı bir anlam kazanır ve bu da herkesin hafızasını biricik kıldığı gibi herkesin farklı formlara değer atfetmesini sağlar. Toplumsal olarak yaratılan değerlerin kolektif hafızada yer alması ise belli ritüellerin zaman içerisinde kabul görmesiyle, alışkanlığa dönüşmesi temeline dayanır. Toplumsal alışkanlıkların —hele hele inanç formundaysa— unutulması ya da yok olması da neredeyse mümkün değildir. Bireysel alışkanlıklar ya da bilgiler ise tekrarlanmadığı takdirde hafızadaki aktifliklerini yitirirler. Bergson unutma konusunda hafıza ve dilin zaman zaman birlikte işe koyulduğuna işaret eder.

Bir ders vaktiyle ezberlenmiş ve şimdi unutulmuş olsun; kendimizi, bu dersi günün birinde mekanik bir şekilde tekrar eder halde bulursak hayrete düşeriz. Telafluz ettiğimiz her bir kelimeyi tanıyoruzdur. Telafluz etmeden önce onları dilimizin ucunda hissediyoruz. Ancak yine de onları bir tek telafluz ettiğimiz esnada yakalıyoruzdur. Şimdiki zamanın algıda ve sürekli olarak ikileştiğinin ayırında olan kişi, bununla aynı durumda olacaktır. Bu kimse kendini azıcık incelese, rolünü otomatik bir şekilde oynayan, oynarken kendini dinleyen ve izleyen bir aktörle kendini mukayese edecektir. O tecrübesini derinleştirdiği ölçüde iki kişiliğe bölünür, ki bunlardan bir tanesi diğerine bir gösteri sunmaktadır. Bir yandan bilir ki olmuş

olduğu şeyi olmaya devam etmektedir, düşünen ve şartların gerektirdiği şekilde davranan bir beni, gerçek hayata sokulmuş, iradesinin özgür gayreti yoluyla ona uyum sağlamış bir beni. İşte şimdiki zaman algısının ona temin ettiği budur. Ancak bu şimdiki zamanın anısı, aynı şekilde orada durmaktadır. Daha evvelden söylenmiş şeyleri büsbütün tekrarlama buradan ileri gelir. Ancak bu ikiye bölünme asla son noktaya değin gitmez (Bergson, 2022: s. 115).

Bunun daha ziyade, insanın kendi üstündeki iki ayrı bakış arasında yer alan bir salınım olduğu söylenebilir. Bunlar, zihnin sadece var olan algısı ile kendi anısında ikiye katlanmış olan algısıdır. Zihin bu ikisi arasında gelgit yaşar. Bunlardan birincisi özgürlüğe dair alışlagelmiş hissi kapsar ve tamamen doğal bir biçimde gerçek dünyanın içine yerleşir. İkincisi ise kişiyi, öğrenilmiş bir rolün tekrarlandığına inandırır ve onu otomatik bir makineye dönüştürür. Bergson'un ifadesiyle, "rüyanın ya da tiyatrunun dünyasına sürükler" (Bergson, 2022: s. 116). Ona göre, üzerinde baskı yaratan tehlikelerin içinden geçmiş ve bunları atlatmış olan herkes, bazı anlarda bu türden bir tecrübe edinmiştir. Nitekim herkes, ivedi akıl yürütmeler aracılığıyla tehlikelerden kaçınmak zorundadır. Bu akıl yürütmeler cesaretle icra edilseler de buyurgan bir zorunluluk içerirler. Oysa hafızaya dair izlenen yolda, durumlar karşısında yapılan usamlamanın nasıl olması gerektiğine dair yığınla teori mevcuttur. Bu teorilerin çoğu belli kişiler ya da gruplar üzerinde yapılan gözlem ve deneylere dayanır. Ortaya koydukları analizler, her an ve herkeste değişebilecek kadar zayıf olabilmektedir; çünkü insan zihni, herhangi bir uyarıcı karşısında beklenenin çok ötesinde işleyebilmektedir. Benzer şekilde, zihnin aktif olduğu anlarda otomatikleşmiş eylemlerden söz edilemez. Bergson'un yukarıda sözü edilen konferansları dizisinden yola çıkılarak ulaşılan bu sonuçlar gösteriyor ki zihin, hafıza ve bilinç özdeş bir temelde yer alırlar. Unutma ve anımsamalarla ilgili söylenecek her şey, son kertede bu üçlünün yer aldığı temel üzerine inşa edilen bilgiler ışığında olmalıdır. Anıların kümülatif olarak var olması, hafızayı aktüel kılarken, tarihsel olarak eskiyen ve tekrarlanmayan anılar da gittikçe silikleşirler. Her anının birbiriyle ilişki kurabileceği gerçeğinden yola çıkılarak denilebilir ki en silik anı bile kendisiyle ilişkilenecek yeni bir uyarıcı sayesinde yeniden berraklaşıp anımsanabilir. Bu, tekrar edilen ve etkisi daha büyük olan anılar için daha geçerli bir durumdur. Bu anlamda felsefe ve psikoloji disiplinleri belli bir uzlaşma içerisindedir. Felsefedeki varoluşsal çözümlemeler, insanın anlam arayışında olmasına ve kendini dünya üzerinde anlamlandırmasına odaklanırken psikolojik çözümlemeler, bu yöntemin bilinç

yoluyla nasıl ve neden yapılandırıldığına yoğunlaşır. Dolayısıyla psikoloji üzerinden anılara doğru çizilen yol, felsefeyle mutlak anlamda kesişir.

Psikologlar anılardan söz ederken, onların tekrarlandıkça derine kazınan izlenimler olduğuna işaret ederler. Anıların büyük çoğunluğu, yaşanmışlıklara ve onların detaylarına dayanır. Dolayısıyla yaşananların kişide yarattığı derinlik, anının izinin ölçütünü belirler. Bergson'a göre psikologlar, anıların bir tarihe sahip olduğunu ve bir daha kati olarak tekrarlanmadıklarını unutmaktadırlar. Burada kastedilen, anının özdeş biçimde ve aynı hisle tekrar edilemeyeceğidir. İrade sayesinde tekrar edilip aynı hisle canlandırılan anılardan söz etmek pek mümkün değildir. Bu, ancak yaşanan bir anın her anlamda benzerini yaratmaya çalışmakla mümkündür. Tabii o zaman da doğal anının kendisiyle özdeş bir anı ortaya çıkarılamaz. Bergson, belleğin zamanın her anında, anı türündeki biricik imge ve olguları kaydettiğini söyler ve yararlı olmalarından dolayı, en fazla fark edilenlerin öğrenilmiş anılar olduğunu belirtir. Söz konusu bu anıların, benzer çabayla, tekrar edilerek öğrenilmesi, tamamiyle alışkanlık sürecine benzer. İnsan zihni bu türden anıları birinci plana alır ve çoğu kez, ezberlenmiş bilgilerle hareket etmeyi yeğler; çünkü tekrar edilen her şey, artık bilinendir ve kolay biçimde icra edilebilir (Bergson, 2007: s. 62).

Bergson, özü gereği tekrarlanamayan ve tekrarla oluşması gereken arasındaki farkın kabul edilip edilemeyeceğini sorgular. Ona göre, kendiliğinden oluşan anı, oluştuğu andan itibaren kusursuzdur. Zamanla onun imgesine eklenenler, onu bozar. Söz konusu bu anı, hafıza uğruna, tarihini ve yerini korur. Aksi halde öğrenilen anı, geçmiş yaşantıya ve onu yaşayan kişiye yabancılaşarak, zamanın dışına çıkar. Kendiliğinden olan anı, tekrarın etkisiyle, öğrenilen anıya dönüşmez. Tekrarın rolü, sadece kendiliğinden anının devam etmesini sağlayan eylemleri giderek daha çok kullanıp bunları düzenlemektir. Böylece tekrar, bir mekanizma yaratarak bedensel alışkanlıklar edindirir. Alışkanlıklar, edinilen içeriğe uygulanıp içeriği anımsattıkça anıya dönüşebilirler. Bu anımsama, kendiliğinden hafızaya; yani olayları tarihleyip kaydeden yapıya başvurmayı gerektirir. Bergson hafızayı iki biçimde ele alır. Bunlardan birincisi, kayıt altına almadır ve bu, hafızanın en yetkin biçimi olarak görülebilir. İkincisi ise, hafızanın kendisi olmaktan öte, onun aydınlatığı alışkanlıklardır. Psikologlar genellikle bu ikinci biçimi inceler; çünkü onlar için davranışa dönüşen alışkanlıkları incelemek, bilinci anlamlandırmak açısından son

derece önemlidir. Ezber biçimde yapılan alışkanlıklar, bir yerden sonra bilincin ötesinde iş görürler; çünkü onlar artık önü-sonu hesaplanmadan ve otomatik olarak yapılır.

Anılar içerisinde, ezbere şekilde öğrenilmiş örnekler son derece yapaydır. Bununla birlikte yaşam, sınırlı sayıdaki nesnelerin arasında akar. Söz konusu nesnelere, farklı sıklıklarda rastlanır. Bu nesneler algılandıklarında kişide, yeni hareketlerin oluşmasına neden olur. Kişi kendini bu hareketlere göre uyarlar. Bu hareketler, tekrarlanarak belli bir mekanizmaya dönüşür. Bu mekanizma alışkanlık halini alarak algılama biçimlerinin peşinden otomatik olarak gelen tavırların oluşmasını sağlar. Sinir sistemine dair bundan başka bir çalışma şeklinin olduğu söylenemez. Bergson, toplayıcı sinirlerin uyarıyı beyne ilettiğini söyler. Bu uyarı, yolunu emin biçimde seçtikten sonra, tekrarlanarak yaratılmış olan devinimsel mekanizmalara aktarır. Uygun tepki bu yolla oluşur. Çevreyle dengeli biçimde sağlanan ilişki; daha doğrusu, yaşamın amacı olarak bilinen uyum böyle var olur. Bergson'a göre bu aşamadan sonra canlı varlıklar, yaşamayı yeterli bulduklarından, başka bir tatmine ihtiyaç duymazlar.

Devindirici alışkanlıklar şeklinde geçmişin kaydına varan söz konusu uyum ve algılama süreci devam ettiğinde bilinç, sıralı olarak, geçtiği durumlara dair imgeyi korur ve onları birbirlerini izleyiş sırasına göre dizer. Bu imge-anıların ne işe yarayacağına gelindiğindeyse, bilinçte yeniden türeyerek, hafızada korunarak yaşamın niteliğini pratik pratik anlamda bozmadıkları söylenebilir. Bu durum, düş ile gerçekliğin iç içe karışmasına da neden olabilir. Güncel bilinci, yani sinir sisteminin mevcut duruma yönelik olarak sağladığı tutarlılığı yansıtan bilinç, geçmişe dair imgeleri uzaklaştırmazsa bu iç içe geçme gerçekleşir. Bu, geçmişin güncel algıyla uyum içine girmemesi ve onunla faydalı bir bütün sağlamamasından kaynaklanır. O zaman mevcut durumla alakasız bazı muğlak anıların, faydalı bir şekilde ilişkilendirilen imgeleri aşip etraflarında belirsiz sınırlar çizdiği söylenebilir. Bergson'a göre bu belirsiz sınır, zamanla silikleşip kaybolur. Buna karşın, devindirici tepki ile dışsal uyarı arasında beynin dengesini bozan bir “kaza” gerçekleşir. “Periferiden periferiye giden ipleri bir an gevşetirseniz, karanlıkta kalmış imgeler aniden kendilerini ışığın ortasına atarlar: düş görülen uykuda gerçekleşen şey kuşkusuz bu son koşuldur” (Bergson, 2007: s. 63). Bergson'un birbirinden ayırdığı iki hafıza biçiminden İkincisi, yani

devindirici/aktif olanı, söz konusu birincisini ketler. Bu ketleme sonrasında sözü edilen birinci hafıza biçimi, ikincisinden sadece mevcut durumu faydalı bir şekilde tamamlayabilecek ve aydınlatabilecek olan şeyleri alıp kabul eder. Böylece fikirlerin çağrışım yasaları ortaya çıkmış olur (Bergson, 2007: s. 63-64).

Bu çıkarımdan sonra, çağrışım yoluyla mevcut algılara yapacakları katkıdan bağımsız, kendiliğinden belleğin biriktirmiş olduğu imgelerin başka bir kullanımı daha mevcuttur. Bunu “düş imgesi” olarak belirten Bergson, onun, çoğunlukla kişinin iradesinin dışında belirip yok olduğunu söyler. Bu nedenle bir bilgiye gerçekten sahip olabilmek için, yani kullanımda tutabilmek için ezbere öğrenme kaçınılmazdır. Bu da kendiliğinden imgedense, onun yerine kullanılabilecek devindirici bir mekanizmayı gerektirir. İmgeyi sınırlı anlar için bilincin bakışı altında tutmayı sağlayan *sui generis*⁴ bir çaba mevcuttur. Bu çabadan dolayı, birlikte var olabilen hareketleri alışkanlık şeklinde örgütlemek için hareketlerin ilineksel tekrarı, tesadüfe bırakılmamalıdır. Bunun yerine istikrar gösteren bir mekanizma inşa edilebilir. Bergson bu inşa sırasında “kaçak imge”den yararlanılabileceğini söyler.

Bağımsız iki hafızadan söz ederken bunları birbirinden, sağlam dayanaklarla ayırmak mümkün olmayabilir. Bu ayrım birtakım olguları cevaplıyor olsa bile, sinir sistemindeki duyuşal devinim dengesinin bozulacağı durumlarda, kendiliğinden hafızanın işlerliği gözlemlenmelidir. Normal durumlarda ise, alışkanlık anılarını, imge anılarının dolaylı müdahalesine indirgeyen işlemdeki dengeyi işe yarar biçimde sağlamlaştırmayan bütün kendiliğinden anılar bastırılmalıdır. Bergson bu her iki durumun da net biçimde savunulamayacağını söyler. Ona göre bu konuda netliğe kavuşmak için fikir çağrışımı yasaları ve hafıza bozuklukları incelenmelidir. Dolayısıyla ulaşılan bu sonuçlar sadece, iki hafıza çeşidinin birbirlerine nasıl destek oldukları ve nasıl beraber işlediğini kavramayı sağlar (Bergson, 2007: s. 64).

Gündelik yaşam içerisinde, devindirici belleğe işlemiş eylemlerin otomatik biçimde tekrarlandığı gözlemlenebilir. Bununla birlikte, patolojik olarak yapılan gözlemler, otomatik eylemlerin düşünülenden çok daha derine uzandığını gösterir. Bergson bu noktada, anlamadıkları halde, bazı sorulara oldukça zekice cevap veren akıl hastalarını örnek gösterir. Dilin onlarda refleks tarzında işlediğini söyleyen

⁴ Kendine özgü, herhangi bir türe ait olmayan. Skolastik felsefede herhangi bir üst sınıfa dahil edilemeyen olgular için kullanılır.

Bergson, bir sözcüğü kendiliğinden telaffuz edemeyen afazi hastaları örneğini de vererek, onların şarkı söylerken melodik sözleri hatasız anımsadıklarını ifade eder. Hatta afazi hastalarının rakamların sırasını, duaları, haftanın günlerini ifade ederken bunları üst üste tekrarladıkları görülür. Bu onların otomatikleşmiş bilgilerinin sonucudur. Ne var ki anıların otomatikleşmesi mümkün olmadığı gibi biricik olan anılar, tekrara maruz kalmadıkları için unutulma potansiyeline sahiptirler. Bu unutulma, kati bir yok oluşu değil, tekrar edilmediği için belleğin derinine itilmişliği ifade eder. Nitekim derinde yer alan bu anının anımsanması belli bir imge ya da uyarıcıyla karşılaşmaya bağlıdır. Bu imge ya da uyarıcı, anıya bir yerden değdiği vakit onun bütün tasarımını kendi içinden dışarı atacak kadar güçlü olabilir.

Örneğin zekâyı taklit edecek kadar incelikli, aşırı komplike mekanizmalar oluştuğunda, kendiliğinden işlev görebilirler ve sonuç olarak, genelde yalnızca iradenin başlangıçtaki itkisine boyun eğerler. Peki biz bu mekanizmaları oluştururken neler olup bitiyor? Örneğin biz bir dersi öğrenmeye çalışırken, hareketlerle yeniden oluşturmaya çalıştığımız görsel ya da işitsel imge zaten bizim zihnimize görünmez ve mevcut bir halde değil midir? Daha ilk ezber teşebbüsünden itibaren, sanki bir hata işlemiş gibi belli belirsiz bir sıkıntı hissedersiniz; bilincimizin karanlık derinliklerinden bir tür uyan almış gibiyizdir. Hissettiğimiz şey yoğunlaştığımızda ise eksiksiz imgenin orada bulunduğunu hissedersiniz; ama kaçak bir halde, tam devindirici faaliyetimiz silüetini yakalamak isterken kaçan gerçek bir hayalet gibidir. Aslında tamamen başka bir amaçla girilmiş olan yakın dönemdeki deneyler sırasında kişiler, tam da bu türden izlenimler edindiklerini beyan ediyorlardı. Deneklere birkaç saniye içinde bir dizi harf gösteriliyor ve akılda tutmaları isteniyordu. Ama gördükleri harfleri uygun telaffuz hareketleriyle vurgulamalarını önlemek için, görüntüye bakarken belli bir heceyi sürekli tekrarlamaları isteniyordu. Buradan çıkan sonuç, kişilerin kendilerini tamamen görsel imgenin hakimiyetinde hissettikleri özel bir psikolojik durumdu: küçücük bir bölümü bile istendiği anda tekrarlayamıyorlardı: şaşkın bakışları altında, satırın yok olup gittiğini fark ediyorlardı. Fenomenin temelinde bütünü tasarımı var; bütünü kapsayan ve bölümlerin ifade edilemez biçimde hissedilen bir birlik içinde olduğu bir tür karmaşık fikir var (Bergson, 2007: s. 65).

Bergson, bu kendiliğinden anının, edinilen anının arkasına gizlendiğini ve “şimşek çakması” misali birden kendini gösterebileceğini söyler. Buna bağlı olarak iradi belleğin de en küçük bir harekette gizlendiği söylenebilir. Özne, imgesini anımsadığını zannettiği harflerin yok olduğunu, onları tekrarlamaya başladığı an görür. Bu çaba da imgeden geriye kalanı, bilincin dışına itebilir. Burada, belleği eğitmek için tasarlanan hayali analizlerden söz etmek gerekir. Bu analizlerin hedefi, gizlenmiş olan kendiliğinden anıyı öne çıkarmak ve onu aktif bir anı misali serbest kullanıma sokmaktır. Bunu sağlamak için devindirici ya da etkin belleğin kararsızlıkları bastırılır. Bastırılan bu kararsızlıklar, kimi zaman bir fotoğraf misali sabit biçimde zihnin üzerine kazınırlar. Mortimer Granville’in ifadesiyle, “zihnin fotoğraf çekme yetisi, bilinçten ziyade bilinçaltına aittir” (Granville, 1879: s. 458).

Bilinçaltına yerleşenin de derin iz veya etki bıraktığı bilindiğine göre, ancak çarpıcı deneyimlerin burada fotoğraflaşabileceği savunulabilir. Bununla birlikte bilinçaltına yerleşen, iradenin çağrısına kolay kolay itaat etmez ve her an nasıl bir biçimde dışa vuracağı konusunda tekinsizdir. Bazen hangi anının nerede çıkabileceği hesaplanırken son derece titiz davranmak gerekir. Bergson, bunu yapabilmek için hesaplamaya vakit bırakmadan çokça noktanın birden gruplaşmasının zihinde tutulması gerektiğini söyler. Bu da belleğin aniliğini taklit etme yetisi ister. Nitekim bilinir ki belleğin tezahürleri son derece değişkendir. Onun getirdiği anılarda düşler de mevcuttur. Bu yüzden, belleğin tinsel yaşantıya etkisinin düzenli bir hal alması, entelektüel dengeyi derinden bozmaz. Aksine, onu bilinçaltına karşı daha güçlü kılabilir (Bergson, 2007: s. 66).

Sözü edilen hafıza çeşitlerinden birincisi doğayla aynı yönde işe koyulur. İkincisi ise, kendi başına bırakılırsa, doğayla tersi yönde işler. Çaba sonucunda edinilmiş olan birincisi, insan iradesine bağlı kalır. Tamamıyla kendi kendine olan ikincisi ise, değişken şekilde, kendini tekrardan var eder. “İkinci belleğin ilkinde yapabileceği düzenli ve kesin tek hizmet, tercihini aydınlatmak amacıyla, önceki duruma benzer durumlardan önce ya da onların peşi sıra gelen imgeleri göstermektir” (Bergson, 2007: s. 67). O halde fikirlerin çağrışımı da bundan ibarettir. Bununla birlikte yeniden gören hafıza, tekrar eden hafızaya başka bir durumda itaat etmez. Başka yerlerde, ihtiyaç halinde, imgenin yeniden belirtilmesini sağlayan mekanizmalar inşa edilmek istenir. Bunun nedeni, imgenin tekrardan belireceğine güvenilmemesidir. Saf haliyle düşünülen belleğin iki uç biçimde algılanmasının nedeni budur. Belleğin inşası bilinçli bir eylem olmadığı gibi inşa sürecinde neyin nerede olduğuna dair kısmi iradenin mümkün olduğu söylenebilir. Bu da deneyimlenen her anın hafıza süzgecinden geçirilerek, belli anlamlarla geçmişteki yerini almasını sağlar. Nitekim geçmişte yer alan her an, yüklendiği anlam itibarıyla anısal bir form kazanır. Bu da anının unutulup anımsanmasında bir etkidir. Buna bağlı olarak, şüphe ya da birtakım akıl yürütmelerle oluşturulan kurmaca anılar da gerçek anıların arasına sıkıştırılarak, onların yeniden yapılandırılmasına neden olabilir. Benzer biçimde bir anı, saf haliyle anımsanmayıp doğasından uzaklaştırılabilir.

Bergson, “ara biçimlere,” yani saf olmayan biçimlere yönelmenin anıların gerçek doğasını unutturduğunu söyler. Ona göre hareket ile imge-anıyı birbirinden ayırmak gerekir. Sonra da onların, başlangıçtaki saflıklarından uzaklaşarak birbiri içine geçmeyi nasıl başardıkları kavranmalıdır. Önemli olan bu iki öğrenin iç içe geçerek kaynaşmasıyla oluşan “karma fenomenin kendisi değil, ikisinin farklı biçimde nasıl iş gördüğüdür. Bu fenomenin karma olması hem devindirici bir alışkanlığı hem de bilinçli bir imgeyi gösterebilir. Ne var ki bunun daha basit bir fenomenle gerçekleşmesi daha uygundur. Dolayısıyla, devinime temel anlamda hizmet sunan beyinle omurilik veya beyin soğanı sisteminin, bilinçli imgenin dayanağı olduğu da kabul edilmelidir. Bergson, anıların beyinde toplanarak mucizevi biçimde bilinçlendiğine dair hipotezin de buradan geldiğini savunur. Bu hipotezde aynı zamanda, anıların mistik bir süreçle kişiyi geçmişe götüreceği savunulur. Bergson kimi düşünürlerin bu durumun bilinç kısmıyla daha çok ilgilenerek söz konusu “gölge fenomenden” daha fazlasını görmek istediklerini söyler. Bu düşünürler işe, art arda tekrar edilen imge-anılar şeklinde sıraya dizen ve akılda tutan hafızayı soyutlayarak işe başlamazlar. Onlar aynı zamanda hafızayı egzersiz yaparak yetkinleşen alışkanlıklarla karıştırırlar. Bu da onları tekrarın etkisinin, sadece tekrarlanarak güçlenen aynı ve tek bölünmez fenomene yönelik olduğuna inandırır. “Bu olgu sonuçta, devindirici bir alışkanlık halini belirgin bir şekilde aldığından ve (beyinle ilgili olsun ya da olmasın) bir mekanizmaya denk düştüğünden; bu kişiler, ister istemez, bu türden bir mekanizmanın baştan itibaren imgenin temelinde bulunduğunu ve beynin de bir temsil organı olduğunu kabul ederler” (Bergson, 2007: s. 68). Bergson, bu ara durumları ele alıp onlar üzerinden yol izleyerek ortaya çıkan eylemin ve bağımsız hafızanın payını belirler. Burada eylem, beynin söz konusu durumlardaki işlevine, bağımsız hafıza ise imge-anılara denk düşer. “Bu durumlar hangileridir? Bunlar bir yanıyla devindirici olduklarından, bizim hipotezimize göre, güncel bir algıyı sürdürmeleri gerekir; ama diğer yandan, imge olarak, geçmiş algıları yeniden üretirler. Oysa, şimdiki zamanın içinde geçmişini yeniden yakaladığımız somut edim, tanımadır. Dolayısıyla, tanımayı incelememiz gerekir” (Bergson, 2007: s. 68).

Tanımanın ancak deneyimlerle mümkün olabileceği söylenebilir. Henüz anne karnındayken bile duyulan seslerin, hafızada etki yarabileceği bilindiğine göre, duyumsanan her şeyin kaydedildiği ve yeni deneyimlerle birleştiği ifade edilebilir.

Buradaki tanıma, doğrudan anımsama kavramıyla açıklanamaz; çünkü anımsanmayan bir duyumun da dolaylı olarak şimdiki zaman içerisinde etkili olduğu söylenebilir. Zihin, bir kere denk gelinen her yaşanmışlığı sonradan tanıma kudretine sahiptir. O halde geçmişini geri getiren çağrışımların sadece anımsananlar değil, yaşananların da tümünü kapsadığı sonucuna ulaşılabilir. Hatta öyle ki, gerçek bir anımsama kişiyi, “ruhunun kökenine, doğumdan önce deneyimlediği o ilahi bilgi ve varoluş durumuna” (Brockmeier, 2002: s. 16) geri götürebilir.



1.2. İmge ve Anıların Tanıma Üzerindeki Etkisi

Tanıma ve bilmenin önceden görmek ile doğrudan ilgisi olsa da bazen ilk defa görülen de zihnin hızlı şema kurması sayesinde tanınabilmektedir. Bir algıyı ya da görülen herhangi bir şeyi tanımak, onu düşünce yordamıyla, önceki deneyimler dünyasına dahil etmekle gerçekleşir. Biriyle ilk kez karşılaşıldığında da ilk yapılan, onu algılamaktır. Bergson'a göre bu kişiyle yeniden karşılaşıldığında kişi tanınırsa, ilk algıda edinilen durumların akla geldiği söylenebilir. Bu andan sonra, güncel imgeye bağlı olarak, algılanan çerçevenin dışında bir çerçeve çizilir. O halde tanımak, geçmişteki imgelerin şimdiki algıyla birleştirilmesi; onunla bitştirilmesidir. Tabii yeni bir algının önceki algıyla ortak özellikleri olduğunu savunmak için önceki algı, yeni algıya benzeyen yönleriyle anılmalıdır. Bergson bunu harfler üzerinden somutlaştırır. Örneğin önceki algı A olarak kodlandığında, B, C ve D'nin koşulları da A ile var olur. Aynı algı tekrar ettiğinde buna A' denirse bu, B, C ve D'den ayrı kalır; çünkü ilişkilendikleri algı bu değildir. Dolayısıyla B, C ve D'den söz etmek için benzerlik olarak gelen çağrışımlar A üzerinden yansımalıdır. Bergson, bu iki terimin çok benzer olmasına rağmen ayrı B, C ve D'yle eşleşme konusunda birbirlerinden ayrı kaldıklarını belirtir. Dolayısıyla A' bir algı, A ise bir anıdır. O halde dolaylı olarak, anıların başka diğer durumlarla sürekli ilişki kurduğu da söylenebilir (Bergson, 2007: s. 68).

Şimdiki zamandaki algı, kendisine benzeyen eski algıya dair anıyı çoğu kez belleğin derinliklerinde arar. Bu arayış belli bir anıyla kesiştiğinde, yeni algı tanıdık gelebilir. Dolayısıyla, anı ve algının yan yana gelip birlikte iş görmesi, önceden görmüş olma hissiyatını yaratır. Benzerlik, tin aracılığıyla birbirine yaklaşan iki şeyin önceden sahip oldukları nitelikleri arasında bağ kurulmasıyla olur. Demek ki algı ve anı da birbirine bağlanacak benzer niteliklere sahip olmalıdır. Bu da çağrışımın anımsamayı gerçekleştirmesini sağlar. Öyle ki burada sözü edilen benzerlik, çağrışımın nedeni değil, sonucudur. Tinin kavrayıp yarattığı söz konusu bu sistemli benzerlik dışında, nesnel bir benzerlikten de söz edilebilir. Onun nesnelliği doğada evrensel anlamda yer alan ve her an her yerde ve nesnede yer alabilen durumlara dayanır. Bu benzerlik, imgelerin yüzeyine yayılarak fiziksel çekim üzerinde etki yaratabilir. Örneğin yaprakları dökülen bir ağaç dünyanın her yerinde sonbaharı çağrıştırır; fakat ilk defa görülen, tropik meyveli bir ağaç örneğinde ağaç anıyı, meyve ise şimdiki algıyı temsil eder. Ağacın ne olduğu bilinir; ancak meyveye dair bir fikir

yoktur. Eğer meyve rengi, kokusu ya da formu itibarıyla bilinen bir meyveye benziyorsa o zaman da tandık gelebilir. Bununla birlikte meyveye dair ansiklopedik bilgi mevcutsa, ilk defa görülen, duyulanlar sayesinde tanınabilir. Bu da benzerliğin duyuların birbirine yardımıyla da gerçekleşebildiğini gösterir. İlk kez görülen bir şey, başka bir duyuda mevcutsa, yine de tanınabilmektedir. Bir nesnenin imgeler aracılığıyla tanınması da teknik olarak aynı şekilde gerçekleşir.

Düşünme faaliyetleri arttıkça beynin egzersiz yaptığı ve zihindeki izlerin bu yolla daha görünür olduğu söylenebilir. Anıların gömüldüğü yerden çıkması da zihin egzersizleriyle mümkün olabilir. Ne var ki unutulduğu sanılan bilgiler ya da anılar, en kondisyonlu zihinde bile ömür boyu ortaya çıkmayabilir. Bu, deneyimlerin çakışması, kesişmesiyle ilgili bir durumdur. Algının tanınması, anının ortaya çıkması ve ikisinin benzer yönlerinin belirlenmesi, sonuç olarak hipotezlerle yapılır. Bu hipotezler hem nöroloji hem de felsefenin ilkelerinden yola çıkılarak yapılsalar da zihnin evreni, bu ikisi için de devasa büyüklüktedir. Tasarımlar arasında kurulan bağlar, benzerlik ilkesine dayandırılır. Oysa hiçbir çağrışım ya da benzerlik olmaksızın anımsanan birçok bilgi de mevcuttur. Tasarımlar arasında bağ olduğunu söylemek ve bunu, “hareketlerin bileşimi ya da hücreler arasındaki ilişki biçiminde beyne göndermek; tanıma olgusunu, fikirleri depolayan bir beyin şeklindeki karanlık hipotezlerle açıklamak zorunludur” (Bergson, 2007: s. 69). Oysa algının anıya bağlanması, tek başına, tanıma sürecini açıklamak için yeterli değildir. Tanıma, sadece bu yolla gerçekleşirse, eski imgelerin pasif hale düşmesiyle ortadan kalkabilir. Söz konusu imgeler pasif hale düştükten sonra da tanımanın devam ettiği bilindiğine göre, denilebilir ki sadece algının anıyla birleşmesi tanıma için yeterli değildir. Aksi durumda “psişik körlük” veya nesneleri tanıma zorluğu yaşandığında, görsel hafıza da ketlenir. Aynı biçimde, görsel belleğin ketlenmesi de psişik körlüğü getirir. Bergson bu konuda yapılmış bir deneyden söz eder. Deneyde, hafızası zedelenmiş bir hasta, gözlerini kapatırken yaşadığı şehri tasvir eder. Aynı hasta, yaşadığı şehirde sokağa çıkarıldığında, hiçbir şeyi tanımaz. Benzer bir deneyde hastalar, kendilerine ismi söylenen bir nesneyi, zihinlerinde canlandırıp tarif ederken, nesne kendilerine gösterildiğinde onu tanımamaktadır. Bu da görsel bir anının —bilinçli olsa bile— korunmasının, ona benzeyen bir algının tanınmasına yetmeyebildiğini gösterir. Bergson bu durumu farklı gösterecek başka bir deneyden de söz eder. Bu deneyde

hastanın görsel imgeleri tamamen silinmesine rağmen, algısı tamamen yok olmamıştır. Buradaki hasta, doğduğu yerin sokaklarını tanımaz; fakat onların birer sokak olduğunu bilir. Benzer biçimde eşini ve çocuklarını tanımayıp onların hangisinin kadın hangisinin çocuk olduğunu bilir. O halde bu hastada tam anlamıyla psişik körlüğün olduğu söylenemez. Diğer yandan buradaki hastanın kaybettiği yeti, tanımadır. Bu deneylerden yola çıkılarak, tanımanın illaki eski bir imgeye ihtiyaç duymadığı; fakat imgeler yoluyla anımsamanın mümkün olabileceği savunulabilir. Anılar, imgelerle özdeş olmasa bile benzerlikten dolayı, imge sayesinde hatıra gelebilmektedirler (Bergson, 2007: s. 70). Bergson, tanımanın tasarımdan değil, eylemden ibaret olduğunu söyler.

Örneğin bir şehirde ilk kez dolaşıyorum. Her köşe başında tereddüt ediyorum, nereye gideceğimi bilmiyorum. Belirsizlik içindeyim ve şunu anlıyorum ki, bedenime alternatifler dayatılıyor, hareketlerim bütünüyle süreksiz, bir davranışım sonrakilerin habercisi ve hazırlayıcısı değil. Bir süre sonra, şehirde epey kaldıktan sonra, artık gayri ihtiyari dolaşacağım, önünden geçtiğim nesneleri tek tek algılamayacağım. Oysa, bu iki uç durum arasında, biri alginın henüz ona eşlik eden tanımlı hareketleri düzenlemediği, diğeri bir arada var olan bu hareketlerin benim algımı gereksiz kılacak şekilde düzenli olduğu bu iki uç durum arasında ara bir durum da vardır. Bu ara durumda nesne fark edilir, ama kendi aralarında birbirine bağlı, süregelen ve birbirlerine buyuran hareketleri kıskırtır. Yalnızca kendi algımı ayırt ettiğim bir durumla başlayarak, sonunda, kendi otomatizminden başka bir şeyin pek bilincinde olmadığım bir duruma vardım: arada da karma bir durum, doğmakta olan bir otomatizmin damgasını taşıyan bir algı yer aldı. Sonraki algılarla ilk algı arasındaki fark, bedenin uygun bir mekanik tepki geliştirmesine yol açmaları olsa da diğer yandan, yenilenmiş bu algılar, tinde, aşına ya da tanıdık algıların özelliği olan bu sui generis yanla belirse de gayet iyi düzenlenmiş devindirici bir eşliğin, düzenli devindirici bir tepkinin buradaki aşinalık duygusunun temelinde yattığını varsayamaz mıyız? Demek ki tanımanın temelinde, devindirici düzeyde bir olgu yatmaktadır (Bergson, 2007: s. 70-71).

Alışılan bir nesneyi tanımak, ondan yararlanmayı bilmeyi de gerektirir. Bergson'a göre bunu bilmek, nesneye uygun düşen hareketleri yapıp ona uygun tavırları sergilemek gerekir. Nesneyi kullanma alışkanlığının algılar ile hareketleri birlikte düzenlemeye vardığını söyleyen Bergson, bu hareketlerin bilincinin algıyı refleks gibi gördüğünü söyler. Ona göre bu bilinç, tanımanın özünde yer alır. Bütün algıların bir şekilde eyleme dönüştüğünü söylemek mümkündür. Bergson burada duyu eğitiminden söz eder. Ona göre, duyu eğitimi, duyumsal izlenim ile bu izlenimle iş gören eylem arasında kurulan bağlantılar içerisinde oluşur. Duyumsal izlenim tekrarlandıkça bağlantılar sağlamlaşır. Bu mekanizma çok açık biçimde işlemektedir. İnsanın sinir sistemi, devindirici araçlar yaratacak güçtedir. Bu araçlar, duyumsal uyarılarla bağlantı kurar. Böylece “sinir sisteminin sürekliliği, birbirleriyle çeşitli biçimlerde ilişki kuran terminal uçların fazlalığı, izlenimler ve onlara denk düşen

hareketler arasındaki olası bağlantı sayısını sınırsızlaştırır” (Bergson, 2007: s. 719). Burada inşa halindeki yapının ya da mekanizmanın bilinçle inşa edilenle aynı biçimde olduğu söylenemez. Bilinçli tasarım, her ne kadar mekanik gibi görülse de fayda sağlama konusunda rastgele tasarımdan çok daha fazla iş görür. Bu iş görme durumu, eylemin ya da alışkanlığın zihinde ve bedende sağlam bir şekilde yerleşmesi biçimindedir. Dolayısıyla sağlamlaşan bilgilerin sonraki her durum üzerinde, eyleme gücü daha yüksektir.

Organizmada sağlamlaşmış hareket sistemleri bir etki tarafından derinden ayrıştırılabilir. Bu, söz konusu sistemlerin açıkça ortaya çıkmasını sağlar. Sonradan gerçekleşecek olan hareketlerin ön koşulu da budur. Parçanın bütüne etkide bulunmasını sağlayan ön koşul da budur. Daha açık biçimde, her yeni edinilen bilginin eski bilgilerle alakalı olması, ortaya eskilerin toplamından bir yeni durum çıkarır. Bergson burada melodi örneğini verir. Örneğin edinilen bir melodinin her notası birbiriyle alakalı biçimde, kendilerinden sonra oluşacak melodiye hizmet eder. Ortaya çıkan melodi, yeni olsa da birbiriyle ilgili notaların bir bütünüdür. “Dolayısıyla eğer her aşına algıya eşlik eden örgütlü bir devindirici varsa, aşına tanıma duygusunun kökeni bu örgütlenmenin bilincindedir. Bunun anlamı şudur ki, genellikle tanımamızla oynarız, onu tasarlarız, sonra onu düşünürüz” (Bergson, 2007: s. 72). Nesne üzerinde yapılan bu yeni tasarım, bir nevi rol yapmaya benzer. Nitekim, nesneler arasında icra edilen gündelik yaşam deneyimleri, bu nesnelerin varlıklarından bile etkilenecek kişiyi rol yapmaya sevk eder. Sözü edilen rol, nesnelere göre tavır alıp onlara göre eylemlerde bulunma biçimindedir. Bu eylemlerin özdeşleştiği nesneler, sürekli biçimde tanıdık gelerek birer devindiriciye dönüşür. Dolayısıyla devindiricilere yönelik her eğilim, bir tanımayı barındırır. Bu devindirici nesneler, algıların etkisi altında anlam kazanırken, sonradan elde edilecek olan psikolojik durumun da birer hattı olarak zihinde yer edinirler.

Psikolojik durum, devindirici nesnelerle birlikte algı dünyamızda sürekli olarak aktiftir. Buna bağlı olarak, zaman içerisinde yaşanmış olaylar, bütün detaylarını da yanlarına alarak zihindeki varlıklarını sürdürürler. Psikoloji ve algının birlikte yer aldığı aktif hafıza, kendi imgelerini yaratır. Bu imgeler, güncel deneyimler ve mevcut hafıza arasında oluşan boşlukları doldururlar. Bu, yapışık iki nesne arasında açılan çatlağa sıkıştırılmış bir malzemeye benzer. Malzeme çatlağı kapatsa da görüntüsü,

çatlağın varlığını her daim anımsatır. “Şimdi”yle ilişkilendirilecek bir imge-anının anımsanması, geçmişin uzamında hareket etmeyi ve dolayısıyla belli bir çabayı gerektirir. Bergson’a göre kişi, bu çaba sayesinde, algının kendisine dayattığı eylemden sıyrılır. Söz konusu imge-anı kişiyi, geleceğe iter. Bu da geçmişte gerileme sayesinde olur. Bu bağlamda hareket, imgeyi göz ardı ederek bir kenara bırakırken bir yandan da onun hazırlanmasına katkı sağlar. Nitekim, tüm geçmiş imgelerin —eğer mevcut kalırlarsa— şimdiki algıyla benzeşen yönlerinin, muhtemel tasarımlardan seçilmesi gerekir. Yapılmış veya yapılacak olan hareketler, bu elemenin hazırlayıcısıdır. Eleme, imge alanının sınırlandırılmasını sağlar ve muhtemel tasarımların derlenmesini kolaylaştırır. Bergson, sinir sisteminin yapısı gereği insanın, şimdiki zamanda edindiği izlenimleri kendine uygun hareketlere dönüştürdüğünü belirtir. Bu hareketlerde önceden edinilmiş imgelerin etkisi sürse de güncel algının kendisi onları kolay kolay benimsemez. Yine de önceki deneyimler bir şekilde güncel algıda var olurlar. Bu durumda, şimdide var olana yeni algı değil, eskiyle harmanlanmış yeni algı denebilir. Dolayısıyla mekanik tanımaya sebep olan hareketlerin, bir yönden imgelerin tanınmasını engelleyip diğer yönden onları teşvik ettiği söylenebilir. Bergson’un ifadesiyle “Kural olarak, şimdiki zaman geçmişini yerinden eder” (Bergson, 2007: s. 72). Bunun dışında, eski imgelerin ortadan kalkması, onların şimdinin tavrıyla ketlenmelerine bağlıdır. Bu da biçim olarak söz konusu tavra dahil olacak olan imgelerin diğerleri kadar büyük engellerle karşılaşmayacağını gösterir. Bergson, bu analizin doğru olması durumunda tanımaya —aslında tam olarak anımsama— dair hastalıkların farklı iki biçimden etkilendiğini söyler. Bunun yanında psişik körlük de iki türden saptanabilir. Bergson’a göre bazen eski imgeler, gerçekten de artık anımsanamaz. Bazen de sadece algıyla birlikte ortaya çıkan “aşına hareketler” arasında yer alan ilişki parçalanır ve algı, dağınık hareketlere sebep olur. Bergson’a göre söz konusu bu çıkarımların birincisine itiraz edilemez. Psişik körlük sırasında görsel anıların ortadan kalkmış olmasının son derece sıradan olduğu söylenebilir. Ne var ki anıların ortadan kaybolmasının sınırları belli olmadığı gibi ortadan kalkan herhangi bir anı veya deneyimin varlığı da kati olarak saptanamaz. Zaten ortadan kalkan anının ne olduğunu söylemek, aynı zamanda onun varlığını bilmek demektir. Tabii bu hem söyleyen hem de unuttuğunu iddia eden kişinin aynı olması durumunda böyledir. Dolayısıyla, unutma iddiasında olmak, unutulmanın ne

olduğunu da bilmemeyi gerektirir. Benzer biçimde, unutulmanın ne olduğu bilinmeden, unutmanın olduğu da fark edilemez. Elbette ki ortada duran bir imgeye dair anlam, isim veya özelliklerin ne olduğuna dair anımsama kaybı yaşanabilir. Bir nesneyi ya da kişiyi tanımamak bununla ilgilidir. Unutan kişi nesne ya da kişinin ne veya kim olduğunu bilse de onun, kendinde yer alan anlamını anımsamamaktadır.

Bergson, tanıma konusunda yitirilen olguların başında yön bulmanın olduğunu söyler. Hafıza kaybı yaşayan hastaların ilkin evin içinde bile nereye gideceklerini bilmediklerini belirten Bergson, görme engellilerin ise “psişik körlük” yaşayanlara nazaran yön konusunda çok iyi olduklarını vurgular. Belki de yön bulma, bedeni görsel izlenimler aracılığıyla koordine etme ve mekanik olarak algıları sürdürme yetisinin ötesinde bir özelliğe sahiptir. Bununla ilgili, daha karakteristik bir olgudan söz edilebilir. Söz konusu hastaların resim çizme yeteneği bu olguya örnektir. Bilinir ki resim yapmak iki tarzda gelişen bir yetidir. Birincisi, bazı noktaları kâğıt üzerinde birleştirerek parçadan bütüne doğru, resmi ortaya çıkartmak. Daha da karakteristik ikinci olgu, bu hastaların resim çizme tarzıdır. Resim yapmanın iki tarzı düşünülebilir. Birincisi kâğıdın üzerine bir miktar noktayı el yordamıyla yerleştirmektir. İkincisi ise, bir görüntüye bakarak, onu düşünüp kâğıda aktarmaktır. “Böyle bir yeteneği, en alışıldık konturların örgütlenmesini derhal çözme alışkanlığı dışında, yani şemayı bir çırpıda hayal etme yönündeki devindirici eğilim dışında nasıl açıklarız?” (Bergson, 2007: s. 74). Bu türden denklik ya da alışkanlıklar psişik körlüğün bazı çeşitlerinde geçersizdir. Sözü edilen hastalar hâlâ, iyi kötü birbirine bağlayabildiği bazı çizgisel görüntüleri çizebilmektedir. Tabii bu hastalar, sürekli olarak görüntüyü takip çizemez; ama görüntü olmaksızın, aklında kalan bir varlığı çizebilir. Zaten deneyim açısından doğrulanabilecek olan da budur.

Hafıza yitirilse bile, zihinde kalan izlerin nasıl ve ne zaman ortaya çıkacağı belli olmamakla birlikte bazı izler beyin aktif olduğu sürece bir şekilde aktarılabilir. Bergson burada gözlem altında olan bir hastadan örnek verir. Bu hasta, basit nesneleri güçlülük de olsa bakarak çizebilmekte; hafızasında kalanla çizmek istediğinde, birbirlerine pek bağlayamadığı kopuk parçaları çizse bile bunu kâğıda aktarmaktadır. Tam anlamıyla psişik körlük durumlarının nadir olduğunu söyleyen Bergson, “sözel körlüklere” yani görsel anlamdaki tanımanın yitilmesiyle, alfabe harflerine bağlı kalınmasına çok rastlandığını ifade eder. Böylesi durumlarda hastanın alfabe harflerini

kopyalamaya çalışırken onların hareketini kavrayamaması, çok sık gözlenir. Bu türden bir hasta, çizime rastgele bir noktadan başlayarak çizilen resme uygun biçimde davranıp davranmadığını sürekli yoklar. Hasta, kendisine dikte edileni ya da kendiliğinden yazma becerisini çoğu kez olduğu gibi korur. Bu da durumu dikkate değer kılar. Burada kaybedilmiş olan yeti, göz önündeki nesnenin detaylarını birbirinden ayırmadır. Diğer bir ifadeyle, görsel algıya yönelik şema çiziminin devindirici bir eğilim yoluyla nasıl tamamlanacağı, artık bilinmemektedir. Bergson'un sözünü ettiği "tanıma"nın temel koşulu budur (Bergson, 2007: s. 74).

Hareket yoluyla yapılan otomatik tanıma ve anı-imgeler yordamıyla yapılan tanıma birbirinden farklı durumlardır. Bergson daha çok anı-imgeler yordamıyla yapılan tanıma üzerinde durmaktadır ve bunu iki şekilde açıklar. Birincisi, "dalgınlıkla" tanıma, ikincisi ise, dikkat yoluyla tanımadır. Bunlar hareketle birlikte ortaya çıkabilirler. Otomatik tanımada ise hareketler, algıyı, gerekli etkileri yaratabilmek adına sürdürür. Böylece kişiyi fark edilen nesneden uzaklaştırıp nesnenin detayları fark edilince, nesneyle tekrar yakınlaştırır. Bergson'a göre burada anı-imgeler başat rol oynamaktadır. Hareketlerin kendi amaçlarını göz ardı edip devindirici faaliyetlerin, gerekli tepkiler aracılığıyla algıyı sürdürmediği, belirgin çizgileri oluşturmak amacıyla geri döndüğü varsayılabilir. Bu durumda aktüel algıyla benzeşen imgeler, söz konusu hareketlerin formunu önceden oluşturur. Bunlar rastgele değil, düzenli biçimde gelip hafıza kalıbına dökülürler. Ne var ki bunun gerçekleşebilmesi için zihin, anıya dair birçok detayı eğip bükerek yeni bir forma sokar.

1.3. Bergson'da Tanıma ve Dikkat-Anın Harekete Evrilmesi

Anı ve algıların hafıza ya da zihin ekseninde nasıl iş gördüğüne dair bütün çözümlemeler, sonuç olarak tümünün aynı potada ele alınması gerektiğini gösterir. Tanımanın dikkat yoluyla yapıldığı durumlarda —yani anı-imgelerin algıya düzenli biçimde ulaştığı durumlar— ise, anıların belirmesini mekanik olarak belirleyenin algı olup olmadığı düşünülmelidir. Diğer bir bakışla, anıların kendiliğinden algının önüne yerleştiği düşünülebilir. Bu sorgulamalar, hafıza ile beyin arasında kurulan ilişkilerin doğasını anlamak için yol gösterici özelliktedirler. Bergson, her algının içerisinde sınırların alımlayıcı noktalara aktardığı uyarımların varlığından söz eder. "Bu

hareketin diğer kortikal merkezlere yayılmasının gerçek etkisi orada imgeleri ortaya çıkarmak olsa da belleğin beynin işlevinden başka bir şey olmadığı da ileri sürülebilir” (Bergson, 2007: s. 75). Burada hareketin yalnızca hareket üretebileceği ve alımlayıcı uyarımın görevinin sadece anıların bedene dahil edileceği belli tavırları dayatmak olduğu saptanabilir. O zaman da maddi uyarımların bütün etkisinin bu devindirici uyum mekanizmasında tükenmesinden dolayı, anının başka yerde aranması gerekir. Birinci hipotez, bir beyin lezyonunun sebep olduğu hafıza sorunlarının, anıların zarara uğramış bölgede bulunması ve onunla birlikte yok olmasından kaynaklandığına dairdir. İkincisi ise, tersi biçimde bu lezyonların kişinin doğmakta olan veya olası eylemiyle ilgilidir. Bu eylemler bazı durumlarda, nesne karşısında imgeyi anımsarken bedenin uygun tavrı sergilemesine engel olurlar. Kimi zaman ise, anının mevcut gerçeklikle olan bağlarını keserler. Başka ifadeyle, anının oluşmasının nihai evresi olan eylemi ortadan kaldırıp anının güncelleşmesini engellerler. Ne var ki bu durumların hiçbirinde beyinsel lezyonlar, anıları ortadan kaldırmamaktadır. Bergson, sırtını söz konusu ikinci hipoteze dayar; fakat bunu ispatlamaya çalışmadan önce dikkatin, belleğin ve algının genel ilişkilerinin nasıl anlaşılabilirliğini belirtir. Ona göre, bir anının kademeli olarak gelip bir tavra veya harekete nasıl dahil olabileceğini göstermek gerekir. Bu sırada anıyı algıyla birleştiren önemli bir etken de dikkattir. Tanıma sırasında dikkatin önemi oldukça büyüktür. Dikkat, algıyı yoğunlaştırıp buna bağlı olarak anımsanandaki ayrıntıları ortaya çıkartır. Bununla birlikte ruh hali veya tinsel durumun kendisi, anımsanan öğeyi anlamlandırmada büyük rol oynar.

Kendi maddesi dahilinde ele alınan algı, bir anlamda entelektüel durumun abartılmasına indirgenir. Oysa diğer taraftan bilinç, söz konusu yoğunluk artışı ve dışsal uyarımın gücüne bağlı olarak gelişen yoğunluk arasında büyük ölçüde bir farklılık saptar. Bergson’a göre “gerçekten de içerden geliyor ve zekânın benimsediği belli bir tavır sergiliyor gibidir. Ama karanlık özellikle burada başlar, çünkü entelektüel bir tavır fikri açık bir fikir değildir” (Bergson, 2007: s. 76). Algıyı ayırmış olan zekânın perspektifine indirgemek için “tam algısal” bir çabadan veya “tin yoğunlaşması”ndan söz edilmelidir. Bazı düşünürler bu fikri somutlaştırarak, onu beyinsel enerjiden kaynaklı bir gerilim, hatta alınan uyarılara eklemlenmiş merkezi anlamdaki bir enerji harcaması olarak görürler. Durum böyle olduğunda, psikolojik açıdan belirlenen olgunun fizyolojik dile çevrilmesi sınırlı olur. Ki bu dil zaten birçok

kez açık seçik gelmemektedir. Bunun dışında söz konusu olgu, önünde sonunda bir metafora indirgenir. O halde tinden öte, bedenın genel anlamdaki uyumundan yola çıkılarak adım adım bilinci tanımlamaya yönelinmelidir. Aynı zamanda bilincin söz konusu tavrı içerisinde, öncelikle tavrın bilincini kavramaya odaklanılmalıdır. Bergson, zihin ve hafıza tartışmalarında bu tavrın çokça saldırıya uğradığını; fakat yine de değerini koruduğunu söyler. Ona göre, düşünürlerin bu tavra dair betimledikleri hareketlerde söz konusu fenomenin negatif şartlarının görüldüğüne inanmak gerekir. İrادی dikkatin beraber var olan hareketlerinin duraklamaya dair olduğu varsayılabilir. Bu durumda ona denk gelen tinsel çalışma, yani aynı çevrede, aynı organın, aynı nesneyi algılayıp orada artan derecede nesne keşfetmesine yarayan “esrarengiz” işlem açıklanmalıdır. Bergson’a göre, bundan öteye giderek, iradi dikkatle ilgili fiili hareketler içerisinde, ketleme fenomenlerinin birer hazırlık olduğu savunulabilir.

Gerçekten de daha önceden hissettirdiğimiz gibi, dikkatin, mevcut algının yararlı etkisini izlemekten vazgeçen tının geriye dönüşünü gerektirdiğini varsayalım: bu öncelikle bir hareket ketlemesi, bir durma eylemi olacaktır. Ama bu genel tavra daha incelikli hareketler hızla gelip eklenecektir. Bu hareketlerden birkaçı saptanmış ve tanımlanmış olup, bunların görevi, fark edilen nesnenin konturları üzerinden tekrar tekrar geçmektir. Dikkatin yalnızca negatif değil, pozitif çalışması da bu hareketlerle birlikte başlar; anılarla devam eder. Gerçekten de eğer dışsal algı bizde, ana hatları çizilen hareketlere yol açarsa belleğimiz, burada toplanan ve hareketlerimizin ana hatlarını çizmiş olduğu eski imgeleri almış algıya yönelir. Böylece mevcut algıyı yeniden yaratır, daha doğrusu ya ona kendi imgesini geri döndürerek, ya da aynı türden birkaç imge-anıyı göndererek bu algıyı iki misline çıkartır. Eğer akılda kalan ya da yeniden anımsanan imge, algılanan imgenin tüm ayrıntılarını kapsamayı başaramazsa, belleğin en derin ve en uzak bölgelerine bir çağrı yapılır; ta ki bilinen diğer ayrıntılar bilinmeyenlere gelip yansıyana dek bu sürer. Bu işlem sonsuza dek devam edebilir, hafıza algıyı güçlendirebilir ve zenginleştirebilir, algı da giderek daha fazla gelişerek, artan sayıda tamamlayıcı anıyı kendine çeker. Dolayısıyla, bilmediğim miktarda sabit bir ışığa sahip olan ve bunu kâh çevresine saçan, kâh tek bir noktada yoğunlaştıran bir tıne inanmayalım. İmge karşılığında imge; dikkatin temel çalışmasını, önemli bir telgraf alarak doğruluğunu kontrol etmek için geldiği yere kelimesi kelimesine geri yollayan telgraftıncılarıyla karşılaştırırız genellikle (Bergson, 2007: s. 77).

Telgraf gönderebilmek için telgraf aletini kullanmayı bilmek gerekir. Aynı biçimde, algıya dair imgeyi algıya yansıtabilmek için imgenin yeniden üretilebilmesi; bir sentez yoluyla yeniden yaratılması gerekir. Bergson, dikkatin analize dair bir yeti olduğuna işaret eder. Ona göre bu analizin nasıl mümkün olduğu, yeterince açıklanmamaktadır. Bunun dışında, öncelikle bir algının içinde görülemeyen şeyin bu algıda hangi süreçle keşfedilebileceği de açıklanmamaktadır. Bergson’a göre bu konudaki hakikat, söz konusu analizin bir takım sentez denemeleriyle yapılması veya aynı anlama gelecek biçimde, birtakım hipotezlerle açıklanmasıdır. Belleğimizin yeni algıya dair ortaya attığı farklı yöndeki benzer imgeleri sırasıyla geçtiği söylenebilir.

Bu, elbette ki tesadüfi değildir. Hipotezleri kavramaya yarayan, onları seçmeye öncülük eden şey, taklittir. Taklit sayesinde algının devamlılığı olur ve taklit, anımsanan imgeye çerçeve olmak biçiminde var olur. Nitekim çoğu kez öğrenilmiş davranışlar, yeni gelişen algıda nasıl bir tavır takınılacağına dair kişiye yol göstererek bedene taklit biçiminde yansır. Bergson’a göre bu durumda algının mekanizması, genel olarak yapılagelenden farklı tasarlanmalıdır. Algı sadece derlenmiş veya tin tarafından hazırlanmış izlenimlerden oluşmaz. Bununla birlikte “dikkate dayalı her algı, sözcüğün etimolojik anlamında bir düşünümü, yani aktif olarak yaratılmış, nesneyle özdeş ya da benzer ve nesnenin konturlarına uyan bir imgenin dışarıya yansımaları gerçekten varsayar” (Bergson, 2007: s. 78). Örneğin bir nesne fark edildiği vakit ona, ani bir bakış atılıp dikkat kesilirse, nesneye dair ardışık bir imgenin elde edildiği söylenebilir. Bu imgenin kendisine bakıldıktan sonra anlam kazanabileceğini sorgulayan Bergson, ona bakıldığı anda meydana gelmesi ihtimalini ortaya atar. Doğrudan ilgi çeken bir nesne ya da olay, biçiminden dolayı böyle bir yansıma yaratabilir; fakat bunun imgeye dönüşebilmesi için belli bir anlam yoğunluğu yarattıktan sonra insan hafızasındaki kayıtlara denk gelmesi gerekir. Burada doğrudan fotoğraf gibi yansıyan imgeler ve sadece yankısı bulunan imgeleri de birbirinden ayırmak gerekir. Tabii nesneyle özdeş olan imgelerin arkasında, hafızada depolanmış ve hafızayla benzerlik gösteren farklı imgelerden de söz edilebilir. Bir de Bergson’un ifadesiyle “nesneyle uzak akraba” olan imgeler de vardır. Bütün bunlar algıyı karşılamak için birer araç olmakla birlikte, kaynaklarını algının tözünden alırlar. Dolayısıyla algıyla birlikte dışsal hale gelebilecek kadar anlam kazanırlar. Algı ve anının birbiriyle karıştırılması son derece normaldir; çünkü algı, deneyimin, yani anının varlığıyla vuku bulur. Güncel algıyı yansıtan her türden anı-imge, algıyla karışabilmektedir ve bu da bazen neyin anı neyin algı olduğunu anlamamaya neden olur. Nihayetinde beyinle ilgili olan her şeyin kendi içinde örgütlendiği bilindiğine göre zihin, hafıza, algı ve anının birbiriyle sürekli örtüşmesi, son derece doğaldır. Bergson, sonuç olarak Hafızada yer edinmiş olan ve insanın geçmişteki varoluşunun akışını belirleyen kişisel anıların, belleğin sonuncu ve en geniş örtüsünü oluşturduğunu söyler. Aslında “kaçak” olan bu kişisel anılar, sadece tesadüfen maddileşebilirler. Bedensel tavrın tesadüfi biçimde belirgin belirlenimleri onları cezbedebilir ve bu tavrın muğlaklığı bile alanı, onların tesadüfi oluşumlarına bırakır. Bergson bu durumu,

çemberlerle somutlaştırır. Bu somutlaştırmaya göre anılar, içsel çemberler biçiminde sıkışır ve tekrar edilirler. Bu çemberler giderek daralarak orijinal ve kişisel formlarından giderek uzaklaşıp mevcut algıya uygulanmaya başlar. Dolayısıyla algıya yerleşip kişinin tavrını ve ruh halini belirlerler. Bu şekilde gelişen anı algı ilişkisi, ikisinin birbirine karışmasına neden olur. Bu andan itibaren hafıza, söz konusu tasarımları keyfi şekilde anımsayıp yok etmektense, bedensel eylemlerin biçimini kendi içerisine yerleştirir (Bergson, 2007: s. 80).

Bergson'a göre, sözü edilen anılar, harekete; dolayısıyla dışsal algılara yaklaştıkça, hafıza işlevi, pratik anlamda daha önemli olur. Bütün ayrıntıları ve duyumsal renklerine kadar nesneler, geçmişin kopyalanmış parçalarından oluşan düşünmanın imgeleridirler. "Harekete geçmek olarak adlandırılan şey, belleğin kasılıp büzülmesini ve giderek daha çok bilenmesini, böylelikle içine nüfuz edeceği deneyime keskin kenarını sunana dek bilenmesini sağlamaktır" (Bergson, 2007: s. 80). Bergson'a göre, hafızaya dair devindirici öge tam olarak bilinse, belki de anıların anımsanmasındaki kendiliğindenlik, bilmezden gelinip abartılamayabilir. O zaman hafızanın kudretinin karşısındaki merak, beyinde depolanan alana ya da hafızanın sınırlarına değil, bunu sağlayan güce odaklanır. Bunun gerçekleşmesi için geçmişin en başına gidilmelidir; fakat geçmişte bir başlangıç noktasının varlığı bile bilimsel olarak kabul edilmez. Bunun dışında, belki de geçmişin geçmişi bilgisine sahip olmak, hafızaya ve evrene dair karmaşıklığı ortaya çıkarabilir. "Geçmişlerin toplamındaki her geçmiş, sadece uzay zamanı değil, evrenin geçmişini gözlemleyebilen insan türü gibi karmaşık organizmalar dahil olmak üzere onun içerisindeki her şeyi betimleyecektir" (Hawking, 2018: s. 174). Ne var ki burada da somut olmayan bilgilerin, anımsanmayan sözcüklerin nerede gezindiği sorusu ortaya çıkar.

Beynin içerisinde depolanmış anılardan söz ederken, belirli sözcüklerin telafisinin imkânsız şekilde yitirildiği, diğer yandan başka sözcüklerin de tamamıyla korunduğuna dair belli bir saptamaya da gidilebilir. Kimi zaman anıların tümünün yok olduğu söylenebilir. Hafıza, bomboş bir levha gibidir. Bu durumda psişik işitme yetisi yok olur veya bu işlevin zayıfladığı görülür. Tabii azalan, anıların niceliği değil, sözü edilen işlevdir. O an hasta, işittiği anılarını tekrardan kavrayacak yetiye sahip değildir. Hasta, sözel imgenin çevresinde dönüyor; fakat bir türlü doğru yere denk gelemiyor gibi görünür. Bergson bu durumda sözcüğü anımsatmak için genellikle, ilk hecenin

anımsatılmasının mümkün olduğunu söyler (Bergson, 2007: s. 89). Aynı etkiyi, aniden gelen bir duygu ya da görülen bir nesnenin çağrışım gücü de yaratabilir. Belirli tasarımları hafızasında yitiren vakalardan da söz eden Bergson, tamamıyla silinen anıların varlığının da mümkün olabileceğine işaret eder. Oysa tamamıyla unutulduğu zannedilen durumların aniden hafızada yeniden belirmesi, hastalarda bile görülebilecek bir durumdur.

Bu olguların büyük çoğunluğunu gözden geçirdik ve bize öyle geliyor ki, bunları kesinlikle belirgin iki kategori halinde ayırabiliriz. Birincisinde, anılar genelde aniden yitirilir; İkincisinde yitim tedricidir. Birincisinde hafızaten ayrılmış anılar rastgeledir, keyfi olarak ve hatta tamamen tesadüfi seçilmiştir: bunlar bazı sözcükler, bazı rakamlar olabilir, hatta, genellikle, öğrenilen bir dilin tüm sözcükleri de olabilir, ikinci durumda, sözcükler, sistematik ve dilbilgisel bir düzen izleyerek yok olurlar. Bu, Ribot yasasının belirttiği düzendir: Önce özel isimler silinir, sonra genel isimler, son olarak da fiiller.⁵ İşte dışsal farklılıklar. İşte şimdi de bizce içsel olan farklılık. Birinci türde amnezilerde, ki bunların hemen hemen hepsi şiddetli bir şokun ardından gelir, görünüşte ortadan kalkmış anıların gerçekten mevcut, ve yalnızca mevcut değil, üstelik eyleyici olduğuna da inanma eğilimindeyiz. Genellikle Winslow'dan ödünç alınma bir örneği, F harfini ve yalnızca F harfini unutmuş hasta vakasını ele alırsak, belirli bir harfin her rastlandığı yerde soyutlanması gerekip gerekmediğini, dolayısıyla -eğer önceden onu zımni olarak tanımamışsak- bir bütün meydana getirdiği konuşulan ya da yazılan sözcüklerden o harfi ayırıp ayıramayacağımızı kendimize sorarız. Aynı yazarın belirttiği bir başka vakada, kişi öğrenmiş olduğu dili ve de kendi yazdığı şiirleri unutmuştu. Yeniden şiir yazmaya başladığında ise aşağı yukarı aynı dizeleri yeniden yazar. Zaten çoğu durumda, benzer vakalarda, kayıp anıların bütünüyle yeniden oluştuğuna tanık olunur (Bergson, 2007: s. 90).

Platon'un anamnesis kavramına dayanan ve hafıza kaybı olarak bilinen amnezi hastalığında, unutkanlığın özel isimlerle başlayıp fiillerle bitmesinin açıklamasını yapmak hayli zordur; çünkü hastalık yaşayan hafıza, aynı zamanda yöntemsel bir yol izlemektedir. Durumu daha karmaşık hale getirense, beyindeki hücrelere yığıldığı varsayılan sözcüklerin, amnezi sırasında hep aynı düzende zarar görmesidir. Sonuçta herhangi bir hastalık ya da hasar durumunda gerçekleşen kayıplar belli bir düzene göre olmazlar. Bergson bu durumu aydınlatmanın mümkün olduğunu belirtir. Ona göre, anıların, edimselleşmesinde yardımcı bir madde devreye girer. Bununla birlikte anıların anımsanmasında bedensel eylemlere işlemiş zihinsel eylemler etkilidir. Dolayısıyla bu yardımcı maddeler ve zihinsel eylemler sabit olarak kabul edilirse, ortaya çıkardıkları sonucun da belli bir yöntemi andırdığı savunulabilir. Dilin işlevinin kavranmadığı durumlarda, hareketi ifade eden fiillerin bedensel çabayla kavranması, buna örnek gösterilebilir. Tersî biçimde bedensel hareketlerle ilgisi olmayan özel isimler, amneziden zarar gören ilk sözcükler olurlar.

⁵ Hafıza bozukluğu, Anıların, en yeniden en eskiye olacak biçimde unutulmasıdır.

Afaziye yakalanan bir hasta, aradığı ismi bulamayınca, onun yerine, araya başka isimler de koyarak, bir dolaylama yerleştirir. Hatta kimi zaman unutulmuş ismin kendisi de araya karışabilir. Söz konusu hasta, doğru sözcüğü bulamayınca ona denk düşen eyleme yönelir. Bu tavır da cümlelerin kaynaklandığı hareketin yönelimini belirler. Örneğin, anımsanmayan bir ismin baş harfi akılda tutularak, baş harfin defalarca telaffuz edilmesiyle bu isim anımsanabilir. “İkinci tür olgularda bütün olarak işlev zarar görürken, birinci tür durumlarda, unutma, görünüşte daha net olsa da gerçekte asla kesin değildir. Her iki durumda da beyin tözünün belirli hücrelerinde yer etmiş anıları bulamayız” (Bergson, 2007: s. 91). Bu ifadeye göre, hücrelerin tahribatıyla anılar kesin olarak ortadan kalktığı söylenebilir. Oysa aynı tahribatı yaşayan hastaların aniden bir anıyı anımsaması, ölene kadar anımsama gerçekleşmezse bile hastalarda anımsama potansiyelinin var olduğunu gösterir. Anıların geri gelmesi için çaba sarf edildiğinde bir ipucunun peşine düşülür; fakat afazi ya da amnezi durumlarında hasta çoğu kez pasif bir şekilde, imgenin kendiliğinden gelmesini bekler. Bu, tesadüfi de olsa imgenin zaman zaman gelebileceğine işarettir.

Bergson, unutma ve anımsama konusunda, fikirlerden yola çıktığını belirtir. *Madde ve Hafıza*’da bu fikirleri geliştirerek işitsel yolla gelen uyarıcıları anı-imge biçiminde adlandıran Bergson, bu konudaki çözümlemesinde sürekli bir ilerlemenin olduğunu söyler. Bu da sözünü ettiği fikirlerin farklı işitsel imgeler halinde gelişerek yoğunlaşmasını sağlar. Ona göre bu imgeler, akışkan halden maddi biçimde algılanan seslere evrilip katılaşmaktadır. Fikrin veya imge-anının nerede bittiği ve nerede başladığı söylenemez; çünkü yaşamın içerisindeki akışta hangi imgeye denk gelineceği tesadüfi olarak görülür. Kütlesel olarak algılanan sesler muğlaktır. Onlar ve berrak olan işitsel imgeler arasında belli bir sınır ya da çizgi aramak gerekir. Araç ya da köprü olarak görülebilecek bu çizgi, anımsama ve unutmanın nasıl mümkün olduğunu anlamaya yarayabilir. Nitekim bu konuda nörolojik olarak gözlemlenenler dışındaki bilgiler de bir yerde analogi olarak görülebilir. Söz konusu çizgi de analogi yoluyla anlamlandırılabilir. Burada bilime de başvurularda felsefi bir yöntem izlemek mümkündür. Ne var ki Bergson bilimsel düşüncenin, bu durumu analiz ederek karşı konulamaz sembolik betimlemelere girdiğine işaret eder. Ona göre bilimsel düşünce, zihinsel anlamdaki bu evrimin, bazı evrelerinin tamamlandığını kabul eder. Bu da onun gelişimi durdurmasına neden olur. Yani belli paradigmaların kabulü,

akışkanlığın, dolayısıyla gelişim yönlü değişimin önünü tıkar. Bilimsel düşünce “işitilen ham sesleri ayrı ve eksiksiz sözcükler haline getirir, sonra anımsanan işitsel imgeleri, içerdikleri fikrin bağımsız kendilikleri haline getirir: bu üç terim ham algı, işitsel imge ve fikirdir” (Bergson, 2007: s. 92). Böylece, bu terimler kendi kendilerine yeterli, birbirinden ayrı bütünlere dönüşürler. Saf deneyime bağlı kalmak amacıyla fikirden yola çıkmak gerekir; çünkü işitsel anıların bağlantı alanı fikirdir. Ne var ki aksi durum mevcut olduğundan, ham sesler ancak anı yoluyla tamamlanır. Bergson’a göre ham ses ve anılar rastgele oluşup bir araya geldiklerinde, olayların doğal akışının tersine çevrildiği, anılardan algılara ya da algılardan anılara doğru gidildiği söylenebilir. Bununla birlikte, söz konusu bu terimlerin bozulan sürekliliği herhangi bir biçimde ya da anda yeniden düzenlenmelidir. Dolayısıyla, beyin kabuğu ile soğancığın ayrı bölmelerinde yer alan bu terimler kendi aralarında iletişime geçtiğinden, işitsel anıların algı tarafından uyandırılacağı; fikirlerin de zamanı geldiğinde, anılar tarafından uyandırılacağı varsayılabilir (Bergson, 2007: s. 92).

1.4. Hafıza ve Tin’de İmgenin Sürekliliği

Hayal etmek, düş kurmak gibi faaliyetler de anıları yeniden canlandırabilir. Bergson, Hayal etmenin anımsamak olmadığını söyler. Elbette böyledir; ama bu faaliyet anımsamak için araç olabilir. Anı, edimselleştiği derecede imgede yaşama eğilimi gösterir. Bunun tersi mümkün olamaz ve dolaysız imgenin kişiyi geçmişle buluşturması için geçmişe gidilip anının aranması gerekir. Böylece geçmiş, karanlıktan aydınlığa doğru getirilir ve bu süregelen durum izlenip yorumlanabilir. Psikologlar, anımsanan duyumların ağırlaşırken daha da edimselleştiğini söyler. Bundan yola çıkılarak duyumun anısının yeni anıyla ilgili olmadığı, onun formunun farklılaştığı söylenebilir. Psikologların ileri sürdüğü bu ifade, son derece yerindedir; çünkü geçmişte yaşanan bir acıyı anımsamak için ne kadar çaba sarf edilirse onu hissetme eğilimi o kadar artar. Bunu tespit etmek zor değildir; çünkü anı, maddileştikçe güçlenip yeniden canlanır. Mesele, yaşanan acının gerçekten geçmişteki anıya ait olup olmadığına emin olmaktır. Bergson burada hipnotize edilen kişilerden söz eder. Ona göre bu kişiler, kendilerine defaatle sıcak olduğu söylendiğinde, ısınsalar bile, telkin sözcüklerinin gerçek yaşadıkları sıcakla ilgisi olmadığını bilirler. O halde hipnoz, bir kendini ikna etme yöntemi olarak ele alınabilir.

Bir duyuma ait anının o duyum içinde sürmesinden yola çıkılarak, anının kendisinin de yeni oluşan bir duyum olduğu sonucu çıkarılamaz. “Belki de gerçekten, bu anının doğacak olan duyum karşısındaki rolü, telkinde bulunan manyetizmacı rolüdür. Bizim eleştirdiğimiz ve bu biçim altında sunulan muhakeme, demek ki zaten inandırıcı bir değerden yoksundur” (Bergson, 2007: s. 102). Bu yoksunluk onu kusurlu göstermeye henüz yetmez; çünkü anının edimselleştiği derecede dönüştüğü varsayımı üzerine kurulmuştur. Tabii tersi biçimde bir akıl yürütme yapılırsa, yani saf anının yoğunluğunu artırmaktansa duyumun yoğunluğunu azaltmak hem kusurlu hem de absürt olur. Bu iki durumun sadece derece açısından farklı olduğu varsayılırsa, belli anımsamalarda duyum, anı olarak başkalaşabilir. Örneğin büyük acılara dair anıların orijinal hali zayıf bir acıya sahip olsa bile, anının algıyla birlikte dönüşen hali büyük bir acıyla anımsanabilir. Buna bağlı olarak hissedilen duyumun aslında zayıf bir anıyla özdeşleşip özdeşleşmediği bilinemez. Bu, doğal bir durumdur; çünkü anının imgesi, artık duyuma son derecede benzemektir. Bu da onu bir nevi koşullanma biçiminde, duyumla birlikte işlemeye neden olur. Söz konusu duyum, anının ilk haliyle özdeş değildir. Bu da anının başlı başına duyumdan farklı bir olgu olduğunu gösterir.

Anı ve algı arasında sadece bir seviye farklı görmek biçimindeki yanılsama hem felsefe içinde bir ilinek hem de basit bir çağrışımın sonucu olmanın ötesindedir ve kökleri derinde yer alır. Söz konusu yanılsama son kertede, dışsal algının nesnesi ve yapısıyla ilgili yanlış fikirlere dayanır. Algı, tamamen spekülative ilgiye ve katışıksız tıne hitap eden bir bilgi biçiminde görülmek istenir. Bu durumda, anının da artık bir nesnesi olmadığından ve özü gereği böyle bir bilgi olmasından dolayı, anı ile algı arasında bir seviye farkı görülebilir. Denilebilir ki algı, anının yerini değiştirerek şimdiki zamanı, özellikle hâkim tinin yasasına bağlı olarak oluşturur. Bergson’a göre şimdi ve geçmiş arasında seviye veya derece farkından öte başka bir durum vardır. “Şimdiki zamanım beni ilgilendiren şeydir, benim için yaşayan şeydir ve her şeyi söylersek, geçmişimin temelde güçsüz olduğu yerde, beni eyleme kışkırtan şeydir. Bu noktada duralım. Bunu, şimdiki zaman algısına karşı çıkararak, ‘katışıksız anı’ olarak adlandırdığımız şeyin doğasını daha iyi anlarız” (Bergson, 2007: s. 103). Eğer şimdiki zamanın gerçekliğine yönelik, bilincin onayladığı somut işareti tanımlayıp işe konulursa, geçmiş bir ânın anısını tasvir etme çabası boşa çıkar. “Şimdiki an benim için nedir? Zamanın özü, onun akıp gidiyor olmasıdır; zaten akmış olan zaman

geçmiştir ve zamanın aktığı âni şimdiki zaman olarak adlandırırız” (Bergson, 2007: s. 103).

Sözü edilen durumda, matematiksel ve sistemli bir andan söz edilemez. Kati anlamda, katışıksız olarak düşünülmüş ve geçmişi ile geleceği birbirinden ayıran bölünmez bir sınıra sahip bir şimdi vardır. Tabii somut, gerçek ve yaşanmış olan şimdiki zaman, bir şekilde sürenin alanını işgal eder. Bu sürenin şimdiki an düşünülürken ideal biçimde belirlenen matematiksel noktanın gerisinde mi yoksa ötesinde mi olduğu sorgulanmalıdır. Bergson’a göre hem gerisinde hem de ötesindedir. Nitekim “şimdiki zaman” hem geçmişin hem de geleceğin sınırlarını ihlal eder. Burada öncelikle ihlal edilen geçmiştir; çünkü konuşulan an, henüz konuşurken kişiden uzaklaşır. Gelecek tasavvur edilirken “şimdi” geleceği ihlal eder; çünkü o, geleceğe yöneliktir. Bölünmez olan şimdiki zamanın sonsuz küçük zerreden oluşması, gelecek zamanın yönünün saptanmasını imkânsız kılar. Geleceğin yönünü belirlemek, ancak şimdiyi durdurup ona müdahale etmekle mümkün olabilir. Nitekim yaşandığı anda geçmişe dahil olan şimdiyi, zamanın en küçük zerresi olarak görmekten başka çare yoktur. Dolayısıyla “şimdiki zaman”ın hem yakın geçmişin algısı hem de yakın geleceğin belirlenimi olduğu kabul edilmelidir. “Oysa yakın geçmiş, algılanmış olduğundan da göreceğimiz gibi duyumdur; çünkü her duyum temel uyarımların birbirini uzun uzadıya izlemesinin ifadesidir ve yakın gelecek, belirlenmiş olarak ya eylemdir ya da hareket” (Bergson, 2007: s. 104). O halde şimdiki zaman bu ikisi arasında yer aldığından hem hareket hem de duyumdur. Şimdiki zaman, bölünmez bir bütün oluşturduğuna göre, hareket de duyuma bağlı olarak işlemelidir. Bergson’un buradan çıkardığı sonuç, şimdiki zamanın, duyumlar ve hareketleri bitişik bir sistem içinde yarattığına dairdir. Bununla birlikte özü gereği şimdiki zaman, “duyumsal-devindiricidir.” Ona göre bu, şimdiki zamanın kişinin bedeni hakkındaki bilincinden ibaret olduğudur. Uzam içerisinde olan beden, duyumlar hissederek hareketleri icra eder. Duyumlar ve hareketler, bu uzamın belirli noktalarında yer edinirler.

Verili bir an içinde duyum ve hareketlerin sistemi sabittir. Bundan dolayı, şimdiki zaman, kişiye mutlak anlamda belirli ve geçmişten ayırık gibi gelir. Eylem merkezi, üzerinde etkide bulunduğu madde ile kendi üzerinde etkide bulunan madde arasına yerleşen bedenin kendisidir. Bu merkez, alınan izlenimlerin, somutlaşmış hareketlere dönüşmek amacıyla kendi yollarını buldukları yerdir. Dolayısıyla kişinin

oluş halinin mevcut durumunu doğru biçimde temsil eder. Şimdiki an, gerçekliğin kendisi olan oluş halinin sürekliliği içinde kısmen de olsa, anlık kesitleri içerir. Bu kesit, kişinin algısının akış halindeki kütlede yarattığı etkidir. Bergson'a göre bu, maddi dünyanın kendisidir. Beden söz konusu maddi dünyada bir işgal halindedir ve doğrudan akıp geçtiği hissedilen şeyin kendisidir. Şimdiki zamanın güncelliği ise bedenın yaşadığı edimsel durumdan ibarettir. Diğer ifadeyle, uzamda yayılan madde, durmadan yeniden var olan şimdiki zamana göre kavranmak zorundayken şimdiki zaman, tersi biçimde varlığın maddiyatıdır. Bu bütünsellik belirlenmiştir ve sürenin her ânı için biriciktir. Bu da şimdinin kendi başına zamansal en küçük zerre olduğunu gösterir. Bunun nedeni, hareketler ile duyumların uzamdaki yerleri işgal etmesi ve aynı anda, aynı yerde birden fazla şeyin olamamasıdır.

Geçmiş, şimdiki zamanda yer alan eylemin zorunlulukları tarafından ketlenip tümüyle kişide saklı kalır. Bu böyle olsa bile geçmiş, etkin eylemle ilgilenmez ve kişi kendini düş dünyasına yeniden yerleştirmek istediği her durumda, bilincin eşiğini aşma gücüne kavuşur. İster yapay ister doğal olsun bu türden kopuşlara yol açan durumlardan biri de uykudur. Uyku sırasında duyumsal, devindirici ve sinirsel öğeler arasındaki temasın kopukluğa uğrayabildiği bilinir. “Bu ustalıklı hipotezde durmasak bile, alınan uyarıyı uygun tepkilerle sürdürmeye uyanıklık durumunda her zaman hazır olan sinir sisteminin geriliminin, uyku durumunda en azından işlevsel olarak gevşediğini görmemek imkânsızdır (Bergson, 2007: s. 115). Nitekim bazı uyurgezerlik ve rüya görme durumlarında belleğin taşkınlığı kolayca gözlemlenebilir. Bergson ortadan kalktığı zannedilen anların, söz konusu rüya ya da uyurgezerlik durumunda, berrak bir kesinlikle yeniden belirlediğini söyler. Onun aktardığına göre, bu durumda, tamamen unutulmuş olan çocukluk sahneleri, bütün ayrıntılarıyla tekrar yaşanır. O halde uykuda olmak, unutuşun ortadan kalktığı anları içeren hallerden biridir ve uykuda da olsa unutuşun ortadan kalkması mümkündür. Uykudayken öğrenildiği anımsanmayan dillerin bile konuşulduğunu belirten Bergson'a göre, bu anlamda en öğretici şey, asılan ya da boğulan insanlarda görülen ani soluk tıkanması sırasında gözlemlenen bazı durumlardır. “Yaşama geri dönen kişi, kendi tarihinin unutulmuş tüm olaylarının, en ufak koşullarıyla birlikte ve hatta meydana geldikleri düzen içinde, kısa sürede gözünün önünden geçtiğini belirtmiştir” (Bergson, 2007: s. 115).

Kendi varlığını yaşamaktansa onu hayal eden insanlar, kendi geçmiş tarihlerine dair ayrıntıların sonsuz çokluğunu sürekli kendi bakışları altında tutmaktadırlar. Tersî biçimde bu hafızayı, yarattığı şeylerle birlikte toptan reddeden kişi ise, varoluşunu tasarlamaktansa onunla sürekli oynayarak onu eğip büker. Ne var ki bu kişiler, “tarihsel geçmiş, sıradan deneyimlerin içinde yer aldığı anda bile, bunu açıkça düşünmüyor” (Carr, 1991: s. 18). Böylece onların, bilinçli bir “otomat” biçiminde, uyarıyı uygun tepkiler halinde sürdüren faydalı alışkanlıklara yönelik eğilimi izlemekle yetindiği söylenebilir. Birinci kişi bireysel olandan ya da tikel olandan çıkamaz; çünkü her bir imgeyi, uzam içindeki yerine ve zaman içindeki tarihine bakarak imgenin nerede diğerlerinden farklılaştığını görebilir. Sürekli alışkanlıklarla hareket eden ikinci kişi ise, bir durumun pratiğinde, öncekilerle benzer yönler bulur. Bu da onun evrensel olanı düşünmesine engel olur; çünkü genelleme düşüncede neye sebep oluyorsa alışkanlık da eylemde ona sebep olur. Bu yüzden genel idea, anımsanan birçok imgenin güçlü bir tasarımını gerektirir ve evrensel olanın dahilinde evrilmeye devam eder. Bu iki durum, birbirinden uzak uçlarda yer alır. Birincisinde sadece tekil olanı, kendi bakışıyla kısmen kavramak vardır. Buradaki hafıza tamamen iç dünyaya dalmış durumdadır. İkincinde ise, tamamen devindirici olan hafıza, eylemine genelliğin damgasını vurur. İki durum, normal yaşamda birbirine sıkça nüfuz ederek başlangıçtaki saflıklarından bazı parçalar yitirirler. Bergson’a göre ilki farklılıkların anısıyla; diğeri ise, benzerliklerin algısıyla anlam bulur. Genel idea, ikisinin kesiştiği yerde vuku bulur. Bergson genel idealar problemi etrafında gelişen psikolojik düzene dair açıklamalarda bulunur. Problemi mümkün olduğunca açık biçimde ele almaya çalışan Bergson, genelleştirmenin ilkin soyutlamayla yapılabileceğini söyler ve yararlı bir şekilde soyutlamanın da genelleştirmeyi bilmekten geçtiğini vurgular. Böylece söz konusu problem etrafında belli bir çember çizen Bergson, bu çember sayesinde, konuyu derli toplu biçimde çözümler.

Adcılık ve kavramcılık, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, bu çemberin etrafında dolanır; bu iki doktrinden her biri diğerrinin yetersizliğini veri alır. Gerçekten de genel ideanın yalnızca uzantısını dikkate alan adcılar, bu genel ideanın içinde yalnızca bireysel nesnelerin açık ve tanımsız dizisini görürler. Nasıl ki benzerlik yoluyla çağrışımın sonsuz sayıdaki farklı düzlemi varsa, yakınlık yoluyla çağrışımın da vardır. Belleğin tabanını temsil eden uç düzlemde, kendinden önce gelen ve de izleyen olayların bütününe yakınlık yoluyla bağlı olmayan anı yoktur. Oysaki, uzam içinde bizim eylemimizin yoğunlaştığı noktada, yakınlık, hareket biçiminde, önceki benzer bir algının hemen ardından gelen tepkiye yol açar. Aslında, yakınlık yoluyla her çağrışım, bu iki uç sınır arasında tinin aracı konumunu gerektirir. Burada da tüm anılarımızın defalarca tekrarlanma olasılığını varsayarsak, geçmiş yaşamımızın bu örneklerinden her biri, kendine, belirli parçalara bölünecektir ve bir örnekten diğerrine

geçildiğinde, bölünme tarzı aynı olmayacaktır, çünkü bunların her biri özellikle egemen anıların doğasıyla nitelenmektedir ve bu egemen anılara da başka anılar —destek alır gibi— yaslanırlar. Örneğin eyleme ne kadar yaklaşırsak, yakınlık o ölçüde benzerliğe benzemeye ve böylece basit bir kronolojik ardışıklık ilişkisinden ayrılmaya yönelir: dolayısıyla, yabancı bir dilin sözcükleri hakkında, hafızada bunlar birbirlerini çağrıştırdıklarında, benzerlik yoluyla mı yoksa yakınlık yoluyla mı çağrışımında bulunduklarını söyleyemeyiz. Tersine, gerçek ya da olası eylemden koptuğumuz ölçüde, yakınlık yoluyla çağrışım, geçmiş yaşamımızın ardışık imgelerini doğrudan doğruya yeniden üretmeye yönelir” (Bergson, 2007: s. 117).

Söz konusu durum üzerine ne söylenirse söylensin, tam anlamıyla onu sistemli bir kavrayış haline getirmek imkansızdır. Buna rağmen en azından söz konusu sistemde yer alan anıların tıpkı atomlar gibi art arda dizilmiş bir yapıda olmadığı kesin biçimde söylenebilir. Bazı anılar, diğerlerine göre daha hâkim konumdadır ve daha berrak biçimde görünürler. Onların etrafında yer alan bazı anılar ise, daha buğulu bir görünüme sahiptirler. Bergson, hafıza genleştikçe bu berrak anıların çoğaldığını ifade eder. Bu, tıpkı bir kutudan rastgele çekilen toplar gibi gelen anının uygun olması ve diğerlerinin gelme zamanının şansa bırakılması gibi değil, yaşanan ânın etkisi ve mevcut uyarıcıların hafızadaki anılarla örtüşmesi halidir. Kişinin belli bir anıyı geri getirmek için belleğini zorlaması da aynı şekilde bu iki duruma bağlıdır. Dolayısıyla anıların yeri belirlenirken, onları şimdide var etmeye gerekli kılan bir nedene ihtiyaç vardır. Bu neden de belli bir arzu, uyarıcı yahut çağrışımın kendisidir. Yer belirleme sayesinde anılar, zaten sürekli tamamıyla hazır bulunan hafızada, gittikçe genişleyen bir yüzeye yayılır. Bunun sonucunda hafıza, yerini bulamayan anıyı, o ana kadar karmaşık olan bir yığının içinden ayırt eder. Belleğin patolojisi bu anlamda aydınlatıcı bilgiler sunar. Bergson’a göre muhtemelen, amnezi sırasında bilinçten silinen anılar, belleğin uç bölgelerinde korunmaktadırlar. Özne söz konusu anıları, hipnotizma durumunda gösterilen çaba misali, istisnai bir gayretle bulabilir. Bu anılar, belleğin alt düzlemlerinde, bir nevi üzerine temellenebilecekleri egemen imgeleri bekliyor olabilirler. “Herhangi bir ani şok, herhangi bir şiddetli heyecan, bunların bağlanacağı belirleyici olay olacaktır. Bu olay, ani niteliği gereği, tarihimizin geri kalanından kopsa bile, unutkanlık içinde onu izleyeceklerdir” (Bergson, 2007: s. 127).

Ahlaki veya fiziksel bir şoktan sonra gelen unutmanın, önceki olayları doğrudan içerdiği sonucuna varılabilir. Bu durumda unutmanın geri gelmesi, aynı zamanda kendi içeriğinin dışında anımsatmaları da mümkün kılar. Bu fenomeni açıklamak, aynı zamanda paradoks da yaratır; çünkü bu açıklamada, unutilan şey, anımsanan başka bir şeyin sebebi olarak algılanmaktadır. Bergson yakın dönemli ya

da kısmen uzak anılara dair bu türden beklentiler olmaması durumunda belleğin normal işleyişinin kavranamayacağını söyler. Bunun nedeni, anı olarak hafızada kayıtlı olan her olayın, belli bir zamanı işgal etmesidir. Ardışık olarak bölünmez anılar yaratan ve zaman diliminin ilk ânını işgal eden algılar, olaya dair belirleyici noktalar oluşmadıkça havada kalırlar. Nitekim bir anının çeşitli önsel detaylarla birlikte yok oluşuyla — geçmişe yönelik amneziden dolayı da olabilir— verili olaylardan önceki çok ya da az sayıda anının yok olması arasında nitelikten öte, basit bir seviye farkı vardır. Zihinsel yaşama dair bu türden çözümlemeler sonucunda, entelektüel anlamda bir denge kavrayışının ortaya çıkacağı söylenebilir. Söz konusu bu denge, ancak kendisinin hizmetine malzeme biçiminde sokulan öğelerin birbirine karışmasıyla bozulur. Tin ve beden arasında yer alan doğru ilişkiyi belirlemeye çalışan Bergson, zihinsel patoloji problemlerini ele almaktan ziyade, onları söz konusu belirleme için ele almaktadır. O, tinin, düş düzlemi ile eylem düzlemi gibi iki uç sınır arasında yer alan aralıkta gidip geldiğini varsayar. Burada varılacak olan sonuç, bütün deneyimin karakterde toparlanıp örgütlenmesi ve böylece eyleme doğru yönelinmesiyle ortaya çıkabilir. Bu yönelim sonucunda söz konusu eylemlere malzeme biçiminde hizmete konulmuş olan geçmişle birlikte, kişiliğin eylemlerde büyük etki yarattığı gerçeği, kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Bu arada eylem, yalnızca güncel durumda, yani uzam ve zaman içindeki bedenin bir konumundan doğmuş olan şartların bütünü içinde, belli bir çerçeveye oturduğu vakit gerçekleşebilir (Bergson, 2007: s. 127). Bu çözümlemeyle ilgili olarak, çok sayıda anıdan yola çıkılarak genel bir ideanın oluşturulduğu ya da entelektüel çabayla belli bir anlayış oluşturulduğu yorumu yapılabilir. Söz konusu çözümlemede bir yandan mantıksal seçiciliğe, diğer yandan fantazmaya büyük pay bırakılmıştır.

İdeanın canlı kalabilmesi, mevcut gerçekliğe bir şekilde, herhangi bir yönüyle temas etmesine bağlıdır. Diğer ifadeyle, kademe kademe spontane büzülmeler veya azalmalar, beden tarafından bir şekilde işin içine sokulabilir. Aynı zamanda onun tin aracılığıyla temsil edilmesi gerekir. Tini belirleyen, bedenin yerine getirdiği hareketler ve aldığı duyumlardır. Tine denge ve ödün veren de bedenin bu özellikleridir. Tinin faaliyeti, anıların birikmiş olan kitlesini sonsuz derecede aşar. Bu, tıpkı anıların şimdiki zamana dair hareket ve duyuları sonsuzca aşmasına benzer. Söz konusu hareket ve duyular, “yaşama dikkat” kesilmenin koşuludur. Sonuç olarak her şey, bu

hareket ve duyumların, tinin normal şekilde çalışmasına bağılı olarak işleyen tutarlılıklarına bağılıdır. Bergson bu durumu, tıpkı tek köşesi üzerinde duran bir piramitin dengesine benzeter. Yakın dönemdeki keşiflerle ortaya çıkan sinir sisteminin derin yapısını inceleyen Bergson, bu sistemin her yanında iletkenler gördüğünü ve hiçbir yerinde merkez olmadığını belirtir. O, söz konusu yapıyı uç uca eklenen, aynı zamanda uçları akım geçerken yakınlaşan ipliklere benzeter ve bütün görülenin bu olduğunu söyler.

Bergson'un *Madde ve Hafıza* eseri boyunca savunduğu gibi beden, yapılan hareketler ve alınan uyarılar arasındaki buluşma yeri biçiminde düşünülebilir. Bunun doğru olduğu var sayıldığında, bu konuya dair var olan bütün durumun bu düşünceye bağılı olduğu sonucu çıkarılır. Bergson'a göre, çevreden uyarımlar alan ve bunları doğru tepkiler şeklinde geri gönderen, "periferiden periferiye" ustalıkla gerilmiş bu iplikler, kati kesişimleri ve bağlantılarının sağlamlığından dolayı, bedendeki duyumsal-devindirici dengeyi sağlarlar. Bu gerilim gevşetilir veya bu denge bozulursa, her şey yaşama dikkat edilmiyormuş gibi cereyan eder. Bergson, akıl hastalığı ve düş kurmanın bu duruma çok yakın olduğunu söyler. Nitekim yukarıda, nöronlar arasındaki dayanışmanın uyku tarafından kesintiye uğratıldığı ifade edilmiştir. Bergson'a göre, bu hipotez onaylanmazsa bile, derin uyku esnasında, sinir sisteminde, devindirici tepki ile uyarı arasında kurulu olan ilişkinin işlevsel olarak kesintiye uğradığı varsayılmalıdır. O halde düş, sürekli olarak tinin bu söz konusu durumuna dönüşür. Buna karşın bedendeki duyumsal-devindirici denge, tinin dikkat kesilmesini sağlayamaz.

Sinir sistemi, uyanıklık durumunda belirli bir gevşeme yaşar. Bunun, sinir sistemi öğelerinin normal faaliyetler tarafından zehirlenmesine bağılı olma ihtimali yüksektir. Düş ise her anlamda akıl hastalığını taklit eder. "Deliliğin tüm semptomları yalnızca düşün içinde bulunmakla kalmamakta —dolayısıyla bu iki durumu karşılaştırmak sıradan bir durum halini almaktadır— akıl hastalığının kökeni de beynin tükenişinde gözükmektedir" (Bergson, 2007: s. 128). Bergson'a göre, normal yorgunlukla birlikte, sinir sisteminde birtakım özel zehirlerin birikmesi de bu tükenmeye yol açar. Zihinsel hastalıkların enfeksiyon kökenli hastalıklardan sonra geldiği ve delilikle ilgili tüm fenomenlerin zehirli maddeler aracılığıyla, deneysel biçimde yeniden üretilebildiği bilinmektedir. Zihinsel dengenin bozulması,

organizmada yer edinmiş duyumsal-devindirici türdeki ilişkilerin bozulmasına bağlıdır. Bu bozulma psişik türde bir baş dönmesi yaratır. Bu da dikkatin ve hafızanın gerçeklikle olan temasını yitirmesi için yeterlidir (Bergson, 2007: s. 129).

Bergson bazı akıl hastalarıyla ilgili tanımları doğrudan aktarmıştır. Bu kişilerin genel olarak bir anormallik duygusu veya kendi ifadeleriyle, “gerçek olmama” hissiyatı yaşadıkları görülür. Onlar için algılanan her şey, kendi dayanıklılıklarını ve belirginliklerini yitirmiş gibidir. Bergson’a göre, eğer yapılan analizler doğruysa, mevcut gerçeklik hakkındaki somut duygu, organizmanın uyarılara cevap vermesini sağlayan fiili hareketlerden aldığı bilinçten oluşur. Bilinir ki, ilişkilerin gevşediği veya hareket ile duyumlar arasında bozulduğu yerde, zayıflayan ya da yok olan, gerçeklik duygusudur. Bergson, sadece akıl hastalığının farklı çeşitleri arasında değil, aynı zamanda psikolojide akıl hastalığıyla karşılaştırılan kişilik bölünmeleri arasında da ayırım yapmak gerektiğini söyler. Bu kişilik hastalıklarında, anıların merkezi hafızadan koptuğu ve öteki anılarla dayanışmayı bırakıp onlardan ayrıldığı görülür. Bunun yanında devinim ve duyarlılık bölünmelerinin aynı anda var olduğu da sıkça gözlemlenir. Sözü edilen bu fenomenler dayanaklarını, ilkin sözü edilen fenomenlerden alır. “Entelektüel yaşamımızın tümüyle bu dayanağın ucuna, yani mevcut gerçekliğe dahil olmasını sağlayan duyumsal-devindirici işlevlere dayandığı doğruysa eğer, entelektüel denge, işlevlerinin şu ya da bu biçimde zarar görmesine bağlı olarak çeşitli biçimlerde bozulacaktır” (Bergson, 2007: s. 129).

Oysa, duyumsal-devindirici işlevlerin genel dirimselliğini etkileyen, gerçeklik duygusu olarak adlandırdığımız şeyi zayıflatan ya da ortadan kaldıran lezyonların yanında, bazı duyumsal-devindirici bağlantıların diğerlerinden doğrudan doğruya ayrılması gibi bu işlevlerin —dinamik değil— mekanik bir azalmasıyla ifade bulan lezyonlar da vardır. Eğer bizim hipotezimiz sağlam temellere dayanıyorsa, her iki durumda da hafıza çok farklı biçimlerde zarar görecektir. Birinci durumda, hiçbir anı üstünkörü olmayacaktır; ama tüm anılar daha az dolu, gerçekliğe daha az sağlam biçimde yönelmiş olacaklardır. Buradan da zihinsel dengede gerçek bir kopuş meydana gelecektir, ikinci durumda, denge bozulmaz ama karmaşıklığını yitirir. Anılar kendi normal görünümlerini korurlar, ama dayanışmalarını kısmen geride bırakırlar, çünkü duyumsal-devindirici tabanları, deyim yerindeyse kimyasal olarak başkalaşmak yerine, mekanik olarak azalmış olur. Her iki durumda da anılar doğrudan zarar görmüş ya da hasara uğramış olmaz. Bedenin anıları beyinsel düzenekler biçiminde koruduğu, hafıza yitim ve azalmalarının bu mekanizmaların az çok eksiksiz yıkımından ibaret olduğu, belleğin coşmasının ve sanrının ise, tersine, faaliyetlerinin abartılmasından ibaret olduğu fikri, demek ki ne düşünme yoluyla ne de olgular tarafından doğrulanmış olur. Aslında, bu görüşün gözlem yoluyla savlanabildiği tek bir durum vardır: afaziden söz etmek istiyoruz ya da daha genel olarak, işitsel ya da görsel tanıma rahatsızlıklarından. Hastalığa, beynin belirli bir kıvrımında sabit bir merkez atfedebileceğimiz tek durum budur; ama bu aynı zamanda herhangi bir anının mekanik olarak ve derhal kesin olarak sökülüp alınmasına tanık olunmayan, ama daha ziyade ilgili hafıza bütününe kademeli ve işlevsel zayıflamasına tanık olunan bir durumdur (Bergson,2007: s. 130).

Burada sözü edilen durum, unutmaya açıklanabilir. Söz konusu unutma, sadece hastalık durumunda değil, gün içerisindeki herhangi bir anda ya da uzun zamanın geçmesiyle de olmaktadır. Bu türden unutmalar da sinir sisteminin değil, belleğin zarara uğradığı söylenebilir. O halde her türden unutma, bir şekilde kişiye belli zararlar vermektedir. Oysa sağlıklı kişiler birçok anıyı, bilerek ve isteyerek unutmak isteyebilirler. Özellikle de çocukluk travmaları, çoğu kez yetişkinlikte üstü örtülmeye çalışılan anıların ürünüdür. Bu anılar yetişkinlikte bir şekilde bilinçaltına süpürülmüştür; fakat travmanın devam etmesi, onu tetikleyen anının da bir yerde gizlenmiş halde olduğunu gösterir. Psikologların önerdiği, bastırmadansa kabul etmek durumu, ancak anının yeniden getirilmesiyle mümkündür; çünkü ancak anımsanan kabul edilebilir. Bununla birlikte sözü edilen bilgilerden yola çıkılarak denilebilir ki, sinir sisteminde hasar yaşanması ve amnezi ya da afazi gibi hastalıklara yakalanılması, unutmanın gerçekleşmesi değil, anımsama mekanizmasının çökmesi demektir. İkisi ince bir farkla birbirinden ayrılır. Unutma, var olanı kaybetmek iken, anımsayamama, var olanı geri getirememektir. Var olduğu bilindiği halde bir bilginin getirilememesi durumu, o bilginin tamamen yok olmasından ayrıdır. Bergson, söz konusu hastalıklarda, zarar gören şeyin algıya denk gelen devindirici ve duyumsal bölgeler; özellikle onları içsel anlamda harekete geçirmeye yarayan eklentiler olduğunu söyler. Öyle ki anılar, neyle ilgileneceğini bilemeksizin, önünde sonunda pratikte güçsüz kalırlar. Oysa psikoloji bilimi, güçsüzlüğün bilinçsizlik olduğunu söyler. Diğer tüm durumlarda, gözlenen veya varsayılan; fakat net olarak yeri belirlenemeyen lezyonlar, duyumsal-devindirici bağlantılara getirdikleri bozuklukla işe koyulurlar. Lezyonlar ya bu bağlantıları parçalar ya da başkalaştırırlar. Bunun sonucunda da entelektüel denge basitleşir yahut bozulur. Dolayısıyla anılar ya birbirinden ayrılır ya da düzensizleşir. Bergson'un felsefi anlayışından yola çıkılarak, zaten hafızada anımsama anlamında bir düzenin olduğu söylenemez. Onun söylemi, hafızanın evrenle benzer özelliklerde olduğu savı destekler. Öyle ki, "Bergson bize, hiçlik gibi, düzensizliğin de izafi bir fikir olduğunu öğretmiştir" (Levinas, 2012: s. 213). Bu yüzden onun felsefi anlayışında, hafızayı sadece beyin organıyla açıklayan çıkarımlara temkinli yaklaşılr. Hafızayı dolaysız olarak beyne bağlı gören ve teorik anlamda çözümsüz güçlükler yaratan öğretinin karmaşıklığı, her türden imgelemi karşısına alır. Bu öğretinin sonuçları, içsel anlamdaki gözlemleyenleriyle örtüşmez. O, beyin patolojisinden

alabileceği desteğe bile güvenemez. Bütün benzerlikler ve olgular, beyni sadece hareketler ve duyular arasında aracı biçiminde gören, bu hareketler ve duyuları zihinsel yaşamda uç noktaya yerleştiren teoriye yakındırlar. Söz konusu “uç” olaylara sürekli nüfuz eder. Böylece belleği gerçek olana yöneltme ve şimdiki zamana ekleme işlevini bedene atfederek, madde ve belleği birbirinden ayırır. Bu bağlamda beyin, faydalı anıyı anımsamaya katkı sunar; fakat bu katkı daha çok, diğer anıları geçici şekilde ayrı tutmaya yöneliktir. “Belleğin maddeye nasıl yerleşeceği bilinmez; fakat maddilik, bizde unutmayı yaratan şeydir” (Bergson, 2007: s. 131).

Anıların kesin olarak beyinde toplandığı varsayılırsa, tanımlanabilir beyin lezyonlarının kati unutkanlıklara denk gelmesi gerekir. Halbuki zihinsel hastalıklarda geçmiş yaşamın bütünsel bir döneminin, aniden ve köklü olarak ortadan kaybolduğu durumlarda, belirgin beyin lezyonları gözlemlenemez. Tersi biçimde, görsel, işitsel tanımazlık ya da afazi gibi beyindeki bölgesi belirlenen zihinsel hastalıklarda, bütünsel bir dönemin ortadan kaybolduğu görülmez. Bundan ziyade kişi, var olan anıları anımsamakta güçlük çekiyormuş gibi görülür. Diğer ifadeyle, tümünden bir hafıza yitimindense, kısmi anımsama ya da çok miktarda anımsamama durumu mevcuttur. Buradaki anımsama ve unutmalar, algı, anılar ve belleğin birbiriyle temas edebildiği noktalarla açıklanabilir. Bergson’a göre, bu temasın mekanizmasının incelenmesi gerekir. Böylece beynin rolünün, kendi hücreleri içine hapsolmaktansa, mekanizmayı işleyip işlememek olduğu saptanabilir (Bergson, 2007: s. 174). Nihayetinde beynin somut olarak bedenin bir parçası olduğu ve sözü edilen fenomenlerin onun içinde soyut olarak işlediği bilinmektedir. Bedenin diğer parçaları gibi içindeki mekanizmanın laboratuvar ortamında incelenemediği bu yapının, insanın ömrü boyunca edindiği tüm deneyimleri nerede ve nasıl barındırdığı sorusu, son derece karmaşıktır. Bu soru ancak ruh ve tin gibi kavramlarla ya da hafıza ve zihin gibi kavramların görünmeyen bir yapıda olduğunu kabul edip yola koyulmayla cevaplanabilir. Söz konusu kabul ediş, pozitif bilime göre bir boşluk yaratsa da bu anlamda herkesin ortak deneyim yaşaması, yapılan açıklamaların anlamlandırılabilmesinin tek nedenidir.

Bergson, zihnin şuurla eşdeğer anlamda olduğunu ifade eder ve şuurun anlamının peşine düşer. Ona göre şuurla — ya da günümüzdeki genel adlandırmasıyla bilinç—ilk olarak hafıza anlamına gelir. Hafıza, geniş olmayabilir; geçmişin az bir kısmını içinde barındırabilir ve sadece olup bitmiş olanı ezberde tutabilir; fakat olduğu

yerde durmaktadır. Somut olarak ortada olmasa da herkeste deneyimlenmesinden dolayı vardır. Bergson'a göre, kendi geçmişini hiçbir şekilde barındırmayan; sürekli olarak kendi kendini unutan bir şuur, her an "helak" olur ve kendini yeniden doğurur.

Bergson Leibniz'in maddeye dair "bir anlık bir zihin" ifadesinin, maddeyi duygusuz olarak lanse ettiğini söyler. Ona göre her bilincin hafıza olması, geçmişin şimdi içinde yığılması ve barınması demektir. Buna bağlı olarak her bilinç, geleceğin de peşin peşinatı, tahayyülüdür. "Kendi zihninizin doğrultusunu gelişigüzel, herhangi bir anda göz önünde tutunuz: işbu zihnin var olan şeyle uğraştığını, fakat bilhassa, az sonra olmuş bulunacak şeyi göz önünde tutarak uğraştığını anlayacaksınız. Dikkat bir bekleyiştir, bundan dolayı da hayata karşı herhangi bir dikkat yokken şuur diye bir şey de yoktur" (Bergson, 1998: s. 14). Gelecek bu durumun kendisindedir. Başka ifadeyle gelecek, bilinci çağırarak veya onu kendine çekmektedir. Kişiyi zaman üzerinde ilerleten söz konusu aralıksız çekim, kişinin aralıksız olarak eylemde bulunmasının da sebebidir. Dolayısıyla her eylem, gelecek üzerine bir eklemedir. Bilincin birinci görevi, artık elde olmayanı ezberde tutmak; henüz olmamış olanın da üzerine ekleme yapmaktır. "Şimdi" matematik lahzasıyla⁶ sonuca varabilirse, bilinç açısından "şimdi" diye bir kavram olmayacaktır. "Bu lahza sadece, geçmişle gelecekte ayıran, tamamıyla teori işi sınırdır; bu lahza eşdeğer biçimde tasarlanmış olabilir, ama hiçbir vakit kavranılmış değildir; biz onun ansızın yakaladığımızı sandığımızda o zaten artık bizden uzaklaşmıştır" (Bergson, 1998: s. 14).

Gerçekte kavranan bilginin zamanı, iki kısımdan oluşan bir sürenin anda yoğunlaşmasıdır. Bu iki kısım, doğrudan yaşanan ve hemen geçmişe dönüşen ân ile hemen sonra oluverecek ânın kendisidir. İnsan ânın içinde bu geçmişe dayanıp bu gelecek üzerine eğilmektedir. Bu şekilde bir var oluş, ancak bilinçli bir varlığın özünde yer alabilir. Öyleyse bilinç için, var olmuş olan ile var olacak olan arasındaki köprüdür demek yerinde olur. Bergson, bu köprünün işe yararlığını ve bilincin görevini sorgulamaktadır. Bu sorunun cevabı için doğadaki bilinçli varlıkların kimler olduğu ve bilincin sınırlarının ne olduğunun peşine düşen Bergson, nihayetinde bunun matematiksel bir cevabının olmadığını da vurgular. Çalışmanın bu bölümünün başlarında da belirtildiği gibi bu anlamda matematiksel bir cevabın peşine düşmek, hiçbir bilginin elde edilememesine neden olur. Bilinçli varlıkları tespit etmek için

⁶ Zamanın bölünemeyen en küçük parçası.

öncelikle onların içine, daha doğrusu zihnine nüfuz etmek gerekir (Bergson, 1998: s. 15). Bu da ancak insanın kendi üzerinde uygulayabileceği bir kudrettir. Dolayısıyla insan, zihin, hafıza, şuur veya bilinçle ilgili bütün çıkarımları kendinden yola çıkarak yapabilmektedir; çünkü beyinde işleyen bu fenomenler, daha önce de denildiği gibi diğer organlarda işleyen somut veriler gibi duyumsanamazlar.



2. MARTIN HEIDEGGER'DE UNUTUŞUN ONTOLOJİK KONUMU

Çağdaş felsefi düşüncenin öncülerinden olan Heidegger, kendi felsefi anlayışını *Varlık ve Zaman* isimli eseri üzerine inşa etmiştir. Bu eserle birlikte, felsefedeki birçok kabule farklı açılardan bakarak, özgün bir yol çizen Heidegger, açıklamalarında daha çok insan deneyiminden yola çıkarak hareket eder. Heidegger, unutuş meselesini daha çok, *Dasein* kavramı üzerinden ele alır. Söz konusu eserinin de merkezinde yer alan bu kavram, onun ontolojik olarak oluşturduğu düşüncelerinin anahtarı niteliğindedir. *Dasein*, Heidegger'den önceki felsefede yer almayan bir özellik içerir. Özellikle Hegel'in yapmaya çalıştığı özne-nesne ayrımı, Heidegger'in türettiği *Dasein*'la birlikte daha anlaşılır hale gelmiştir; çünkü *Dasein* hem özneyi hem de nesneyi açıklamak için kullanılabilir (Rızvanoğlu, 2013: s. 71). Heidegger *Dasein* kavramını, dünya içinde var olan insan anlamında kullanır. Bu da insanın hem özne hem nesne biçiminde görülebilecek özelliklerinin varoluşsal anlamda işe koyulması için bir araca dönüşür. Bu, insanın dünyada var olan nesnelerle aynı konumda olmasından öte, dünyanın varlığı karşısındaki konumunu belirlemek anlamındadır. “Varlığın anlamına ilişkin soruda birincil olarak sorgulanılan, *Dasein* karakterindeki varolanın varlığının anlamıdır” (Heidegger, 2008: s. 43). İnsan, varolan anlamında dünya karşısında, varlıkla doğrudan bağ kuran bir yapıdadır. Bu bağ, düşünebilen varlık olan insanın varoluşu sorgulamasını sağlar. Bu da onu, varoluşun sorgulayıcısı konumuna getirir. Bu sorgulama aynı zamanda kendine yönelik olduğu için insan, *Dasein* anlamında hem özne hem de nesnedir. Buna bağlı olarak varlığın ne olduğuna dair sorgulamanın, felsefenin başat konularından biri olduğu söylenebilir. Varlık sorusu, aynı zamanda onun kendi içinde kendini imlemesinden yola çıkılarak kolaylaştırılabilir. Bu sorunun izini sürmek, dibi karanlık bir suya dalarken hem karanlığı görüp hem de suyun içinde olma haline benzer. Denilebilir ki, “var olanın bütünlüğünü bizatihi ve mutlak olarak asla kavrayamayacağımız muhakkak ise de aynı katiyetle herhangi bir surette bütünlüğüyle bize görünen bir varlığın arasında kendimizi buluruz” (Heidegger, 2003: s. 40). O halde varlığın imkânı, varlığa dair hakikati bilmeyi değil, onun peşinde olmayı mümkün kıldığı için değerlidir. Onun oluş hali, kendi kendini de gösterme kudretindedir. Başka ifadeyle, “varlık neyse odur, kendi hakikati içinde kendini açığa çıkarandır ve aynı zamanda varlık kendisine benzer

ve kendi imgesidir” (Levinas, 2010: s. 65). Bu imgeyi ve kendini açığa çıkarmayı, *Dasein* üzerinden aktaran Heidegger, varlığı merkeze alarak, onu dışarıdan kavramaya çalışan insanla birlikte, varoluşsal anlamda aktarır.

Dasein, somut olarak var olmuşluk, insanın kendini keşfetmesi ve ne yapabileceğini kavraması, insanın meşguliyetler ya da uyarıcılar içinde kendini unutup gerçek özelliklerinden uzaklaşması gibi temel üç anlam içerir. Heidegger felsefesinde unutuş kavramı da bu söz konusu kendini unutmuş olma durumuyla açıklanır. İnsan *Dasein* olarak, varlığa yönelteceği soruları ve kendinin tam olarak ne olduğuna dair açıklamaları unuttuğu vakit, varlığın anlamını da unuttur.

Heidegger’in unutuşa dair en büyük eleştirisi, Batı felsefesine yöneliktir. O, Batı felsefesinin tarihini, unutuş meselesinin tarihi olarak görür. “Tarih felsefesinin amacı, tarihin anlamının hem bir bilinç olgusu hem de yaşanmış bir gerçeklik olarak algılanmasını sağlayarak, tarihsel bilincin kendi nesnesine uygunluğunu belirlemektir” (White, 1975: s. 103). Oysaki Batı felsefesinin, insanı bu söz konusu nesneye uygunluk durumundan uzaklaştırdığı bilinir. Walter Benjamin’in “geçmişi tarihsel olarak kurman onu gerçekten olmuş olduğu gibi tanımak değil, tehlike anında birden parlayıveren anıyı ele geçirmektir” (Benjamin, 2021a: s. 45) biçimindeki sözü, bu durumu destekler. Heidegger, Batı felsefesinin insanın ve varlığın doğasını niteleyen anlamdan uzak düşerek “yitimlikten” uzak düştüğünü söyler. “Ona göre batı felsefe geleneğinin temel sorunu, varlığı bir varoluş olarak değil de bir nelik olarak anlamaktan kaynaklanır” (Rızvanoğlu, 2013: s. 72). Bu yanlış tavır, varlık sorusunun, dolayısıyla anlamının unutulmasına neden olur. Edmund Husserl açısından, aynı şey fenomenoloji için söylenemez; çünkü “Saf olan ve doğa hakkında varoluşsal hiçbir sav öne sürmeyen bilim olarak saf fenomenoloji, bir varoluş araştırması değil, yalnızca nelik araştırması olabilir; her iç gözlem ve böylesi deney temeline dayalı her yargı, onun çerçevesinin dışında kalır” (Husserl, 2014: s. 44). Söz konusu “varlığın unutulmuşu,” şeylerin varlık anlamında yitimli olduğu, insan doğasının da yitimli bir zamansal yapıya sahip olduğunun göz ardı edilmesidir. Şeylerin yitimli olması, onların olagelmesiyle gerçekleşmektedir. Olagelmek, onların kendi kendilerini açığa çıkarma devinimleridir. Bu devinim sırasında sadece şeylerin formu değil, aynı zamanda varlıksal anlamı da değişir. Bu olagelme, açığa çıkma ve değişerek yitimli olma durumları, deneyim alanında, yani dünya içerisinde gerçekleşir. Diğer ifadeyle,

varlığın kendinde açığa çıkması, insana bağlıdır (Turan, 2006: s. 25). Bir varlık, açığa çıktığı şeklin, insan deneyimindeki kavranma biçiminin ve bu deneyimle birlikte kazandığı anlamın kendisidir. Bu anlam, varlığın açığa çıkan yönlerine dairdir. Bunun yanında, varlıkta açığa çıkmayan yönlerin de olduğu bilinir. Ne var ki varlığa gelen ve artık *Dasein* tarafından kavranan her şey, kavrandığı biçimiyle var olur. Kısacası, yitimli olan varlık, değişmeyen bir töze ya da doğaya sahip değildir. *Dasein* bu anlamda, değişmediğine inanılan tözün karşısında yer alır. Varlığın anlam kazanabilmesi için onun açığa çıkması, insan tarafından kavranması gerekir. Bu açığa çıkarmayı olanaklı kılan yapı, *Dasein*'dir. "İnsanın kendi olanaklarına atılmışlığı olarak beliren varoluşu (*eksistenz*) onun varlığının da daima eksik ve yitimli bir varlık olduğunu açılar" (Turan, 2006: s.25). Bu nedenle *Dasein* olarak insan hem kendi varlığını hem de varoluşu açığa çıkararak anlamlandırır. Buradaki varoluş, ânın kendisi içerisinde ele alınır. Heidegger'in kastettiği, şimdidir. "Heidegger için, varoluş ne geçmişte ne de gelecekteki bir durum değil, şu anda olup bitmekte olan, yaşanan durumdur veya onun tek bir kavramla nitelediği gibi bir olagelmedir (*Ereignis*)" (Rızvanoğlu, 2013: s. 72). Heidegger bu olagelmeyi yeniden hatırlatarak, *Dasein*'i kendi zamansallığı ve dünyasallığı içinde ele alır. Onun buradaki amacı, varlığın unutulmuşluğunu ortaya çıkararak bu unutulmuşluğun üstesinden gelmektir.

İnsan bütün imkânların bitimi olarak sayılacak bir olanaksızlığa, yani ölüme doğru bir varoluştur. İnsan kendisiyle tamamen örtüşen bir varlık imkânına sahip değildir. Oluşun her ânı, ölüme doğru olan varoluşun bir parçasıdır. Nihayetinde insan, eksik olarak vardır. Onun bu eksikliği ya da yitimliği, içinde bulunduğu olanakları tüketir. Bu durumun açıklığı, diğer her şeyin anlamlı biçimde açığa çıkmasının da olanağıdır. Heidegger bu yapıyı, zamansallık diye adlandırır. "Böylece, şeylerin açığa çıkma deviniminin açığa çıkma ya da gizli kalma yapısı ile *Dasein*'in yitimli, eksik varoluşunun devinimi örtüşür. Bu örtüşen devinim içinde, şeyler varlığa gelir" (Turan, 2006: s. 25). İnsanın bilince sahip olmasından günümüze kadarki dönemde, içinde yer aldığı doğanın farklı yönlerini hâlâ keşfetmeye çalışması ve gün geçtikçe onu tanıması da bu durumdan kaynaklanır. Doğanın sabit bir formda olmaması, onu sürekli yeniden tanımayı ve yeniden anlamlandırmayı beraberinde getirir. İnsanın geçirmiş olduğu zamansal ve evrimsel süreç, doğa tarafından bir bakışa ya da değere tâbi tutulmaz; çünkü doğa, insan türünden bir bilince sahip değildir. Tersî biçimde söz konusu süreç,

insan için önemli ve değerlidir. Öyle ki insan, kendi devinimi içinde akan ve dönüşen doğaya bakar ve onu anlamlandırmaya çalışır. Bunu kavramak için ilkin sorgulamaya gitmek gerekir. Bu sorgulamayı yapabilecek tek varlık da bilince sahip olan insandır.

Heidegger tam da bu nedenle özne olmasına rağmen kendini nesneleştire de bilen *Dasein* kavramını, dolaylı olarak insan bilincini işe koymaktadır. *Dasein* kavramı, düşünme ve yaşantıların birleştirilmesi sonucunda, varlığın anlamlandırılmasını sağlar. Hegel’de de varlığın anlamlandırılması düşünce ve yaşamın birleştirilmesi sonucunda mümkün olduğuna göre, denilebilir ki Heidegger ve Hegel’in varlığı anlamlandırma biçimi, birbiriyle örtüşmektedir. Heidegger bunu ifade etmese de öğrencisi olan Gadamer, bu tespiti yapmış ve kendi felsefesini Heidegger ile Hegel arasında bir köprü oluşturmak üzerine geliştirmiştir. Heidegger ise hocası olan Husserl’in önbilme (*Vorwissen*) olarak adlandırdığı kavramdan yola çıkarak öznellik meselesinin üstesinden gelmeye çalışır. Deneyimin ufuk yapısı içinde ele alınması anlamına gelen bu kavram, bir deneyimin yaşanması sırasında edinilen bilginin ufukla ya da hafızayla ilişkili olduğuna ve hafızada bu bilgiden fazlasının yer aldığına işaret eder (Rızvanoğlu, 2013: s. 71). Dolayısıyla bu mantıkla yola çıkıldığında denilebilir ki zaten deneyimlenen bir şeyden elde edilen bilgi, hafızada yer almakla birlikte, konuyla ilgili bilginin fazlası da yer almaktadır. Rızvanoğlu’ya göre “Heidegger, önbilme kavramını, kavramda içerilen epistemolojik vurgudan sıyrarak, ontolojik ve tarihsel bir zemine çekmiştir” (Rızvanoğlu, 2013: s. 71). Dolayısıyla Heidegger, Batı düşüncesinde egemen olan epistemolojik yöntemin, varlığı görmezden gelişine karşın, varlığın anlamının ve olabilirliğine dair imkânın peşine düşerek varlığı daha etraflıca ele almaktadır. Ona göre batı düşüncesinin sorunu, varlığı varoluşsal olarak anlamak yerine varlığın ne olduğunu anlamaktır. Varoluşa doğrudan vurgu yapan Heidegger, varoluşun anlamını ne geçmişte ne de gelecekte temellendirir. Ona göre varoluş şimdi olup biten ya da onun ifadesiyle, “olagelen” (*Ereignis*)’ dir. Heidegger, varlığın göz ardı edilen bu yapısını öne çıkartmak ya da unutulmuşluğunun üstesinden gelmek ister. Bundan dolayı da ontik olan ile ontolojik olanın ayrımını yaparak ontik olanın nesnesel, ontolojik olanın ise varoluşsal olduğunu ifade eder. O halde *Dasein* ontik olarak anlaşılabilir; fakat amaç onun varoluşuna sebep olan ontolojiyi ortaya çıkartmaktır. “Bu sebeple de içinde var olmayı ontolojik olarak açık kılabilmek için, ontik bir karakterizasyona başvurulamaz” (Heidegger,

2008: s. 58). Burada *Dasein*, kendi varoluşluğunu mesele edinir. Bu anlamda *Dasein* biriciktir ve onun kendi var olma biçimleri vardır. Heidegger *Dasein*'in ancak bu şekilde anlaşılabilceğine işaret eder.

Heidegger *Varlık ve Zaman*'da, varlığın yitimliliğinin nasıl unutulduğunu açığa çıkarmak için Batı felsefesinin oluşturucu öğelerinin ayrıştırılmasının ve yapısının bozulmasının gereğinden söz eder. “Yapıbozum her zaman, protokolleri ve argümantasyon bağlamlarını, yeterlilik sorunlarını, tartışma dilini vs. yeniden ele almayla ilgili bir meseledir” (Derrida, 2016: s. 127). Heidegger, bu meselenin icrası için Kant düşüncesinin çözümlenmesinin özgün bir yeri olduğunu belirtir. Heidegger, yapı bozumun pozitif eğilimi temelinde ilkin, varlıkbilim tarihi içerisinde varlığın genel anlamdaki yorumunun zaman kavramıyla bir araya getirilerek tartışılıp, tartışılmadığını sorgular. O, aynı zamanda bu konunun ne ölçüde ele alındığının, yitimlilik sorunsalının kökensel olarak işlenip işlenmediğinin, işlenebilir olup olmadığının önemini vurgular” (Heidegger, 2008: s. 92).

2.1. Metafiziksel Bilginin Varlık ve Unutuşla İlişkisi

Heidegger'in metafizikle ilgili ilk düşünceleri, Immanuel Kant üzerinden şekillenmiştir. Onun niyeti, Kant'ın Metafiziğe dair düşüncelerini, varlıkbilimsel bir yapıya koymaktır. Kant, Saf Aklın *Eleştirisi* isimli eserinde, felsefenin en önemli görevinin, metafizik alanını zararlı etkilerden kurtarmak olduğunu belirtir. Bunun da kendi kaynağındaki yanlışları hedef alarak gerçekleştirebileceğine işaret eder. “Metafizik bu biçimiyle *metaphysica specialis* deneyi gerektiren bilgi ile deney ötesini anlamaya çalışmaktadır” (Turan, 2006: s. 27).

Deneyimlenemeyen şeyin bilinemeyeceğini ifade eden Kant, *metaphysica specialis*'e yönelik eleştirisini, genel anlamda, deneyimin olanaklılığına yönelerek yapar. Başka bir ifadeyle, genel olarak şeylerin bilgisinin olanağını ya da koşullarını araştırır. Heidegger'e göre bu, bilgilerin dizgesel bütünlüğünden ve varlıkbilimsel anlamda bir bilgi arayışından başka bir şey değildir. Burada varlıkbilimsel bilgiden kasıt, sentetik *a priori* yargılarla verilen bilgidir. Diğer ifadeyle, ari biçimde aktarılan ve deneyimden kaynaklanmayan bilgidir. Bu türden bilgi, nesneyle ilişkili olan, ama deneyim barındırmadığı için sezgiye dayanır. Nitekim Heidegger de bilginin sezgi olduğuna dair bir sav ortaya atmıştır. Ona göre, olanın bilgisi, ancak varlıkbilimsel

bilgiyle ortaya çıkabilir. Bu varlıkbilimsel bilgi de ancak duyumsanabildiği sürece anlamlı olabilir.

Metafiziksel olarak var edinilen bir bilgi, zihinde olduğu sürece farazi bir zeminde kalır. Öyle ki metafiziksel ya da sezgisel olarak yapılan çıkarımlar, teknik olarak mantığa yakındırlar; fakat deneyimlenmeden ortaya çıkmaktadırlar. Burada sezgisel bilginin bir tasarım olarak somutlaştığı ifade edilebilir; ancak tasarımın kendisi deneyimle ilgili değildir. Deneyimlenmesi mümkün olmayan bilgiler, hafıza sınırlarında var olsa da dil yoluyla, belli bir inanca dönüşebilirler. Dil yoluyla yapılan aktarım, metafiziksel bilginin hakikat gibi algılanmasını da sağlayabilir. Çoğu zaman yazıya geçirilerek kayıt altına alınan bu türden bilgi, yasanın kendisini oluşturacak güce bile erişebilir. Ne var ki kalıcı hale gelemeyen metafiziksel bilgi, birinin ya da birilerinin ömrüyle sınırlı kalır. Anıların birer deneyim olduğu gerçeğinden yola çıkılarak denilebilir ki metafiziksel bilgi, anı biçiminde anımsanabilecek durumda değildir. Metafiziksel olana dair anımsama, düşünülenin ya da sezgisel olarak oluşturulmanın ne olduğuna dairdir. Bu türden bilgi, deneyimlenmediği için ancak ezber yöntemiyle zihinde kalabilir. Mitolojik hikâyeler buna güzel birer örnektir. Doğada gerçekleşmesi mümkün olmayan, doğa ötesi durumların zihnin ürünü olduğu ve deneyimlenmediği bilinir; ancak inanç ya da kurmaca biçiminde varlıklarını sürdürürler. Bunlar arasında yazıya geçirilenler, kalıcı olarak dönemin tinine göre yeni biçimine kavuşurken, sadece dilde yer alanlar zamanla unutulur ya da tamamen form değiştirir. Dolayısıyla bu bilgi türünün varoluşu anlamlandırma bakımından temellendirileceği dünyasal bir yöntem bulunmamaktadır. Buradaki dünyasallıktan kasıt, ontik olarak herhangi bir nesneye dayandırılmama anlamındadır. Bunun yanında, yazıya geçirilen metafiziksel bilgiler, kayıt altına alındıkları için hakikat biçiminde görülebilirler; ancak tarihsel süreç gösterir ki bunların da form değiştirmesi, zamanın tinine ve tarih yazımını yeniden yapılandıracak hâkim güce bağlıdır. Sonuç olarak metafiziksel bilgiler, deneyimlenmedikleri için, inanç yollu bir temele dayanırlar ve unutulmaya açık bir yapıdadırlar. Bunun nedeni, önceden verilen metafiziksel bir bilginin, sonraki dönemlerde yaşayacak kişiler tarafından teyit edilmesine dair herhangi bir somut olayın gerçekleşmemesidir. Bu da onların varoluşsal anlamda bir yol gösterici olarak ele alınmasına engel olur.

2.2. Görüsel Bilgi Edinmede Anımsamanın Yeri

Kant felsefesini bilginin görüsel ve yitimsel olma iddiasıyla yorumlayan Heidegger, nihayetinde ussal etkinliğin de yitimsel olduğuna dair bir çıkarım yapar. Heidegger, bilginin doğasıyla ilgili yaptığı yorumda insan bilgisinin özelliklerine değinir. Heidegger'e göre: "İnsan bilgisi görü ile anlama yetisinden oluşur. İki öge de yitimlidir. Sezgi yitimlidir; çünkü önümüzde uzananın verdiği ile sınırlıdır, düşünce yitimlidir; çünkü dolambaçlı yolla ayrıntılı olarak kendini açığa çıkarır" (Turan, 2006: s. 29). Bu anlamda görü bilgisinin katıksız oluşunun önceliği tartışılmalıdır. Heidegger ilkin bilginin görüsel özelliğini tartışır. Kant, *Aşkınsal Estetik*'te bu özelliği açıklar. Bilgi, nesneyle olan ilişkisi sırasında ortaya çıkar. Bu ilişkinin somutlaşması da görüyle gerçekleşir. Kant açısından görünün de iki *a priori* formu vardır. Öyle ki görüsel olarak tüm nesneleri hep bir mekân ve zaman içerisinde deneyimleriz. Demek ki zaman ve mekân, görülen nesneye değil görüleyen özneye özgü görünün iki *a priori* formudur. Bu düşünceye paralel bir biçimde Heidegger felsefesinde görünün Kant'taki işlevini karşılayan iki tür sezgiden söz eder. Bunlardan birincisi tanrısal, ikincisi ise insana özgü olandır. Birincisinde sezilen, aynı zamanda yaratılandır. İkincisinde ise sezilen, kendi kendini bir nesne biçiminde ortaya çıkaramaz. Onun ortaya çıkması için nesnenin verili olarak bulunması gerekir. Verili nesne de kaçınılmaz olarak yitimliği ortaya çıkarır. Bu yitimsellik insanın nesneden etkilenmesi sonucu ortaya çıkarmış olduğu değişimdir. Zorunlu olarak dünyaya yönelmiş olan ve dünyada bulunan insanın yitimliği, karşılaştığı her verili nesneye karşı gerçekleşir. Evrenin kendi değişimi ve yitimliği içerisinde insan hafızası ve nesnelerin formu da mutlak olarak bu değişime sahiptirler. Anımsama, unutuş gibi kavramlar da aynı değişimin içerisinde, sürekli olarak varlıklarını sürdürürler. Verili nesneyle her karşılaşma ânı, daha önceden edinilmiş bir bilginin yeniden var olması (anımsama) anlamında bir potansiyele sahiptir. Benzer biçimde unutma da verili nesneyi yitirme ya da onu zamanla farklı biçimde algılama sonucunda gerçekleşebilir. Bu, var olmuş bilginin mutlak surette yitirilmesi değil, verili olan nesnenin önceki biçimde kavranmamasından dolayı, özdeşleştiği bilgiyi artık çağrıştırmaması demektir. Burada, varoluşsal anlamda bir algılama değişimi de söz konusudur. *Dasein*, sürekli olarak nesnenin karşısında, ondan etkilenen ve onu kavramaya çalışan olarak aktiftir. Ne var ki nesnenin değişimi, *Dasein*'in kavrama biçimine de etki eder. *Dasein*,

nesneye yöneldiği sırada, kendini de onun yeni biçimine göre açığa çıkarır. Elbette ki burada, kavrayanın ruh halinden, etraftaki bütün uyarıcılara kadar olan değişimlerin tümü, aktif halde, kavrama üzerinde etkiye sahiptirler.

Bir şeye yönelme ve kavramada Dasein genellikle içine kapalı olduğu kendi iç âleminde öncelikle dışarıya çıkıyor değildir. Aksine Dasein, birincil varlık minvaline göre zaten daima hep keşfedilmiş olan dünyada karşılaşılacak bir varolan da “dışarıda”dır. Ve bilinecek olan varolanda belirleyici eğleşme, iç âlemin terkedilişi olmayıp, objede “dışında var olmak”tır. Yani Dasein esas anlamıyla “içeride”dir, başka bir deyişle dünya-içinde-varolma olarak bilen bizatihi onun kendisidir. Ayrıca bilinenin algısı, kavrayan dışı çıkışın ele geçirdiği ganimetiyle bilinç “kafesine” geri dönmesi demek olmayıp, bilen Dasein algılamada, saklamada ve muhafaza etmede bile bir Dasein olarak dışarıda kalmaktadır. Varolanın salt varlık rabitasını “sırf” bilmek, onu “sadece” tasavvur etmek, hakkında “sadece” “düşünmek” ile ilksel kavrama sırasında dış dünyada varolanda bulunmak arasında hiçbir fark yoktur. Daha önce bilinen bir şeye ilişkin her türlü varlık ilişkisinin silinmiş olduğu bir şeyi unutmak ve yine aynı şekilde tüm aldanmalar ve yanılgılar dahi asli içinde var olmanın bir modifikasyonu olarak kavranmalıdır. Dünya içinde varolma da dünyayı bilmenin meydana getirici hallerine ilişkin gösterilen temellendirme rabitası şunu açıklığa kavuşturmuştur: Bilme sırasında Dasein, hep Dasein’da keşfedilmiş olan dünyaya ilişkin yeni bir varlık duruşu kazanır. Bu yeni varlık imkânı, müstakil biçimde gelişebilir, bir ödev halini alabilir ve bir bilim olarak dünya-içinde-varolmanın liderliğini ele geçirebilir. Fakat bilme evvela ne sujenin dünyayla ortak bir “commercium”unu yaratır, ne de bu, dünyanın sujeye nüfuz etmesiyle meydana gelir. Bilmek, Dasein’in dünya içinde var olması üzerine temellenmiş bir halidir. Bu sebeple temel konstitüsyon olan dünya içinde varolmak öncesel bir yorumlanışa gerek duyar (Heidegger, 2006: s. 63-64).

Dünya içinde var olmanın ne olduğunu bilmek için önce onu bir yapı etmeni olan “dünya” sayesinde görünür kılmak gerekir. Bu ödevin yerine getirilmesi kolaydır ve malumun ilamı gibi görünür. Heidegger, bu duruma gerek olmadığı düşüncesinin egemen olmaya devam ettiğini belirtir. Ona göre, Dünyanın bir fenomen olarak tarif edilmesi, dünya içindeki varolanlarda görünür olanı görünür kılmak biçiminde yapılabilir. Buna ilişkin ilk adımın, dünya içinde bulunanları tek tek saymak olduğu söylenebilir. Evler, ağaçlar, insanlar, dağlar ve yıldızlar buna örnektir. İnsan, bu varolanların “görünümünü” tasvir edebilir. Onları ve onlarla vuku bulanları anlatabilir. Heidegger’e göre, bu durum fenomenolojik açıdan herhangi bir ilgisi olmayan “ön fenomenolojik bir girişim” olarak kalacaktır; çünkü bu tasvir, varolanlara yapışık kalmaktadır. Dolayısıyla denilebilir ki bu, ontik olandır. Halbuki aranan, varlığın kendisidir. Aynı şekilde fenomenolojik anlamda fenomenin kendisi, formal olarak kendisini varlık yapısı biçiminde gösterir. Heidegger, bu durumda dünyayı fenomenolojik olarak tasvir etmenin, Dünya içinde mevcut olan varolanın varlığını serimlemek ve onu kavramsal-kategoriyal olarak sabitlemek anlamına geleceğini ifade eder (Heidegger, 2006: s. 65).

Heidegger'e göre, Dünya içinde varolan nesneler, doğa nesneleri ve "değer atfedilmiş nesneler"dir. Onların nesnelikleri, meselenin özünü oluşturur. "Değer atfedilmiş" nesnelerin nesnelikleri doğa nesneliğine dayandığından, doğa nesnelerinin varlığı, yani bizatihi doğa, birincil konuyu oluşturmaktadır (Heidegger, 2006: s. 65). Doğa nesnelerinin (tözlerin) her şeyi temellendiren varlık karakterinin tözsellik olduğunu söylemek mümkündür. Heidegger, tözselliğin ontolojik anlamını sorgular. Ona göre, bu sorgulamaya dair sorular, meseleyi "sarih" bir soru seyrine koymuş olur. Bunun dünyaya ilişkin ontolojik bir sorgulama olup olmadığını da tespit etmek gerekir. Heidegger'e göre, yukarıda ana hatları çizilen meselenin ontolojik olduğu, şüphesizdir. Doğanın varlığı en saf biçimde açığa çıkartılsa ve matematiksel doğa bilimlerinde bu varolana ilişkin verilen temel önermelerle boy ölçüşebilse de böyle bir ontoloji hiçbir zaman dünya fenomenine isabet edemez. Nitekim bizatihi doğa, dünya içinde karşılaşılan ve çeşitli yol ve merhalelerden geçilerek keşfedilebilir olan bir varolandır. O zaman özellikle *Dasein*'in öncelikle ve çoğunlukla "eğleştiği" varolanlara, yani "değer atfedilmiş" nesnelere yönelmek gerektiği fikri ortaya çıkar. İçinde yaşadığımız dünyayı "sahih" olarak gösterenler de bu söz konusu nesnelerdir. Belki de onlar "dünya" gibisinden bir şeyi gerçekten de çok daha nüfuz edici biçimde gösteriyorlardır. Oysa bu nesneler de dünya içinde varolanlardan başka bir şey değildirler.

Heidegger'e göre, Dünya içinde varolanın ne ontik tasviri ne de bu varolanın varlığının ontolojik yorumu bizatihi "dünya" fenomenine isabet edebilir. "Objektif varlık"a yönelik her iki erişim yolunda dünya, zaten ve farklı tarzlarda varsayılmıştır (Heidegger, 2006: s. 66). Neticede adı geçen varolanın bir belirlenimi olarak "dünya"yı dile getirme, belki de mümkün olabilir bir durumdur. Nitekim bu varolana "dünya içinde" denmektedir. Dünyanın *Dasein*'a ait bir varlık karakteri olduğunu söylemek de mümkün olabilir. O halde her *Dasein*'in "peşinen" kendi dünyasına sahip olduğu sonucu çıkarılabilir. Böyle bir durumda ise dünya, subjektif olarak algılanır. Heidegger, bu durumda içinde var olduğumuz ortak bir dünyanın nasıl mümkün olabileceğini sorgular. Bu sorgulama ortak bir dünya yaratma kaygısıyla değil, ortak dünyanın mümkün olup olmadığı merakıyla yapılır. Bununla birlikte dünyaya ilişkin sorular sorulduğunda ise, hangi dünyanın kastedildiği bilinmelidir.

Heidegger, “ne bu ne de şu dünya” der. Onun esasen kastettiği, dünyanın dünyasallığıdır. Bu fenomenle her karşılaşmada ontolojik bir algı oluşur. Zaten “dünyasallık” doğrudan ontolojik bir kavramdır. Onunla kastedilen, dünya içinde varolmanın yarattığı durumun yapısıdır. Bu, *Dasein*’ın eksistensiyal belirlenimi şeklinde bilinir. Bu durumda dünyasallık, bizatihi eksistensiyal bir mefhumdur. Ontolojik anlamda dünyaya ilişkin sorular sorulduğunda da *Dasein* analitiğine dair tematik alan terk edilmez. Nitekim dünya, *Dasein* dışında bir varolanla belirlenemez; çünkü o, *Dasein*’ın doğrudan bir karakteridir. Bu durum, dünya fenomenini inceleme metodunun, dünya içinde varolma durumuna ve dünyanın varlığından geçme zorunluğuna engel değildir. Heidegger’e göre, Dünyanın fenomenolojik anlamda tasviri pek de yapılabilmiş değildir. Bundan dolayı dünyayı belli bir ölçüde belirleme çabası bile, bazı özsel ontolojik açıklamalar gerektirir. Dünya sözcüğünün anlatılan biçimi ve sürekli kullanılması, onun çok anlamlı olduğuna işaret eder. Bu çok anlamlılık açılarak farklı anlamların gösterdiği fenomenler ve bu fenomenlerin ilişkisi belirlenebilir. “1. Dünya ontik bir kavram olarak kullanılmaktadır ve bu durumda dünya içinde mevcut olabilen varolanların tamamı anlamına gelir. 2. Dünya ontolojik bir terim görevini görür ve yukarıda birinci maddede ifade edilen varolanların varlığı anlamına gelir” (Heidegger, 2006: s. 67). Bu anlamıyla dünya, varolanların çokluğunu kapsayan belli bir sahanın adı olur. Örneğin “matematikçi dünyası” denildiğinde, söz edilen dünya, matematikteki muhtemel şeylerin alanını imler. “3. öte yandan dünya, ontik bir anlamda anlaşılabilir, ama bu kez *Dasein*’ın özü gereği olmadığı ve dünya içinde karşılaşılan bir varolan olarak değil de olgusal *Dasein*’ın kendisi olarak “yaşadığı” bir “*içindelik*” olarak” (Bergson, 2006: s. 67). Burada da dünya, ontolojik bir anlam barındırır ve burada da farklı imkânlar bulunur. Dünya, kamusal olarak “biz” dünyasını veya çevredeki en yakın alanı, kişiyi çevreleyen alanın kendisini imler. “4. Nihayet dünya ontolojik-eksistensiyal bir kavram olan dünyasallığı ifade eder. Dünyasallığın bizatihi kendisi, özel dünyaların ilgili yapı bütününe göre modifiye edilebilir olup, kendi içinde dünyasallığın *a priori*’sini kapsar” (Heidegger, 2006: s. 67).

Dünya ifadesini terminolojik olarak yukarıda, üçüncü maddede tespit edilen anlamı için ayırıp kullandığını belirten Heidegger, Dünyayı birinci anlamıyla kullandığında tırnak içine alır. Buna göre onun “dünyasal” diye modifiye ettiği ifade

de dünya içinde mevcut olan bir varolana değil, *Dasein*'ın bir varlık minvaline denk gelir. Heidegger bunları, “dünyaya ait” veya “dünya içinde” diye adlandırır. Ona göre günümüze kadarki ontolojiye bakıldığında, *Dasein*'ın dünya içinde varolma *konstitüsyonunun*⁷ gözden kaçırılmış olması ile dünyasallık fenomeninin “atlanmış” olması, birlikte iş görür. Bunun yerine dünya, dünya içinde mevcut olan ve fakat öncelikle hiç de keşfedilmemiş olan varolanın varlığından, yani doğadan hareketle yorumlanmaya çalışılmaktadır (Heidegger, 2006: s. 67).

Ontolojik-kategoriyal bakımdan anlaşıldığında doğa, dünya içinde mümkün varolanların varlığının bir sınır durumudur. *Dasein* böyle bir anlama sahip bir varolan olarak doğayı, kendi dünya içinde var oluşunun sadece belirli bir hali içindeyken keşfedebilir. Bu bilme, dünyanın belirli bir “dünyasallaştırılması” karakterine sahiptir. Oysa dünya içinde karşılaşılan belirli bir varolanın varlık yapılarının kategoriyal görünümü veya belirmesi olarak “doğa”, dünyasallığı asla anlaşılır kılamaz. Ayrıca romantizm akımında kullanılan doğa kavramı anlamındaki bir “doğa” fenomeni de ancak dünya kavramından, yani *Dasein*'ın analizinden hareketle ontolojik olarak kavranabilir. Heidegger, dünyanın dünyasallığının ontolojik analitiği sorunu açısından bakıldığında, geleneksel ontolojinin —tabii böyle bir meselenin bulunduğunu görüyorsa eğer— bir çıkmaz içinde olduğunu belirtir. “Öte taraftan *Dasein*'ın dünyasallığına ve onun dünyasallaşmasının imkân ve türlerine ilişkin yorumlama, varlık minvali dünyayı anlama olan *Dasein*'ın ontik ve ontolojik olarak neden dünyasallık fenomenini atladığını göstermesi gerekir” (Heidegger, 2006: s. 68). Bu atlama olgusunun altında, dünyasallık fenomenine erişim sağlamak için söz konusu atlamaya engel olacak doğru bir fenomenal başlangıca kavuşmak üzere, özel tertibatlara gerek duyulduğunun işareti de yatmaktadır. Buna ilişkin yöntemsel talimat, daha önce ortaya çıkartılmıştır. Hem dünya içinde varolma hem de dünya, vasati her günlüğün çizdiği ufuk içinde, *Dasein*'ın kendisine en yakın varlık minvali olarak kendi analizinin konusunu oluşturur. Her günkü dünya içinde varolma, takip edilirse, fenomenal açıdan buna dayanılarak dünya gibisinden bir şey, gözle görülür hale gelecektir (Heidegger, 2006: s. 68). Her günkü *Dasein*'ın kendisine en yakın dünyası “çevreleyen-dünya”dır. Heidegger, bu incelemesinin vasati dünya içinde varolmanın

⁷ Yapısal özellikler, nitelikler.

bu eksistensiyal karakterinden hareket ederek esasen dünyasallık idesine ulaştığını söyler.

Çevreleyen dünyanın dünyasallığının (çevreleyen-dünyasallığı) öncelikle karşılaşılan çevreleyen dünya içindeki varolanın ontolojik yorumundan geçilerek bulunacağını belirten Heidegger, çevreleyen dünya ifadesindeki “çevreleyen” sözcüğünün mekânsallığa işaret ettiğini belirtir. Ne var ki ona göre, çevreleyen dünya açısından temellendirici olan “çepeçevrelik” birincil olarak “mekânsal” bir anlama sahip değildir ve çevreleyen dünyaya şüphe götürmez biçimde ait olan mekân karakteri, daha ziyade öncelikle dünyasallık yapısından hareketle açığa kavuşturulmalıdır (Heidegger, 2006: s. 68). *Varlık ve Zaman*’ın ilk sayfalarında işaret edilen *Dasein*’ın mekânsallığı, fenomenal olarak buradan kalkılarak kendini görünür kılmaktadır. Oysa Heidegger, ontolojinin mekânsallıktan hareket ederek “dünya”nın varlığını *res extensa*⁸ olarak yorumlamaya kalkıştığını da ifade eder. “Dünya”ya dair böylesi bir ontolojinin en uç eğiliminin (ne ontik ne de ontolojik olarak *Dasein*’la örtüşen *res cogitans*⁹’ın tam zıt cihetinden hareketle) Descartes’ta görüldüğünü belirtmek gerekir. Burada dünyasallığa dair yapılan analiz, söz konusu ontolojik eğilimden ayrılıp sınırlandırılarak gözde canlandırılabilir. Heidegger bunun üç aşamada gerçekleştirildiğini aktarır:

- A. Çevreleyen dünyasallığın ve esas itibarıyla, dünyasallığın analizi.
- B. Dünyasallık analizimizin Descartes’taki “dünya” ontolojisine göre tarif edilerek tefriki.
- C. Çevreleyen dünyanın çevreselliği ve *Dasein*’ın “mekânsallığı” (Heidegger, 2006: s. 68-69).

En yakınımızda karşılaşılan varolanın varlığının fenomenolojik serimlenişi, her günkü dünya-içinde varolmanın (buna dünya içinde ve dünya içindeki varolanla münasebeti olmak da diyoruz) [67] rehberliğinde gerçekleştirilecektir. Münasebeti olmak, ilgilenmenin pek çok tarz ve suretlerinde zaten dağınık durumdadır. Daha önce de gösterilmiş olduğu gibi münasebeti olmanın en yakın minvali, sadece salt algılayan bilme değil, kendi zati “bilgisine” sahip olan elle çalışarak ve kullanarak ilgilenmedir. Fenomenolojik soru, öncelikle böyle bir ilgilenme içinde karşılaşılan varolanın varlığına ilişkindir. Burada bizden talep edilen görmeyi emniyete almak için öncelikle yönteme dair bir ön açıklamaya gerek vardır. Varlığın izhar edilip açığa çıkartılmasında varolan hem ön konu hem de ortak konudur. Asıl konuya varlıktır. Şimdiki analizin sahası içinde ön konu olarak varolan, çevreleyen dünyasallığı içinde ilgilenmeyle kendini gösterendir. Söz konusu varolan, teorik “dünya” bilgisinin nesnesi olmayıp kullanılan, vücuda getirilen ve sair olandır. Bu şekilde karşılaşılan bir varolan olarak o, ön konusal anlamda bir “bilmenin” bakışma dâhil olur ki, bu fenomenolojik olarak birincil

⁸ Uzamı belirlenmiş olan. Descartes felsefesinde dünya için kullanılan kavram

⁹ Düşünebilen varlık. İnsan için kullanılır.

bicimde varlığa bakar ve varlığın böylece konulaştırılmasından hareketle ilgili varolanı ortak konuya dâhil etmiş olur. Buna göre söz konusu fenomenolojik tefsir, varolanın varolan tabiat özellikleri olmayıp, onun varlık yapısının belirlenmesidir. Varlık incelemesi olarak ise, hep Dasein'a ait olan ve varolanla her münasebet içinde olmada "canlı" olan varlık anlayışının müstakil ve sarih icrasıdır. Fenomenolojik ön konusal varolanlara (yani incelememizde: kullanılan, vücuda getirilmekte olanlara), kendini böylesi bir ilgilenmenin yerine koyma yolu yardımıyla erişilebilmektedir (Heidegger, 2006: s. 69).

Aslına bakılırsa Heidegger, kendini bir şeyin yerine koymanın yanıltıcı olduğunu söyler; çünkü ona göre ilgilenme, münasebette bulunmanın bu varlık minvalinin içine kendimizi önce yerleştirmemizi gerektirmez. Her günkü Dasein zaten daima bu tarzda vardır, örneğin kapıyı açarak kapı kolunu kullanmış oluruz. Oysa bu şekilde karşılaşılan varlığa fenomenolojik anlamdaki erişim, varolanın esasen üzerini örten tefsir eğilimlerinin bir kenara bırakılmasıyla sağlanmaktadır. Bu tefsir eğilimleri, kendini iteleyerek sıkıştıran ve beraber gelen bir özelliğe sahiptir. Beraber gelme sürecinde bu eğilimlerin "ilgilenme" sırasında kendisi için karşılaşmayı nasıl yaşadığı da önemlidir. (Heidegger, 2006: s. 70). Heidegger bu durumları, "sinsi" hatalar olarak görür. Ona göre söz konusu hatalar, "Hangi varolan ön konu olacak ve ön fenomenolojik zemin olarak tayin edilecektir?" sorusuyla ortaya çıkarılabilir. Heidegger, bu soruya genellikle "nesneler" yanıtının verildiğini söyler (Heidegger, 2006: s. 70). Oysa kendiliğinden anlaşılır olduğu düşünülen bu yanıt yüzünden belki de aranan ön fenomenal zemine isabet ettirme şansı hiç yoktur. Bunun nedeni, varolanı "nesne" olarak dile getirme sırasında açıkça ifade edilmeyen bir ontolojik karakterin varlığıdır. Böylesi bir varolandan hareket edip varlığa ilişkin soruya geçen bir analiz, nesnellik ve gerçeklikle yüz yüze gelir. Böylece ontolojik açığa çıkış tözsellik, maddesellik, uzanım, yan yanalık... gibi varlık karakterlerine ulaşır. Oysa ilgilenme sırasında karşılaşılan varolan, ön ontolojik biçiminde bu varlıkta saklıdır.

Heidegger'e göre, nesnelerin "en yakın olarak verili" varolanlar olarak isimlendirilmesi, ontik açıdan başka bir şey kastedilmiş olsa da ontolojik bakımdan bir hatadır. Esas olarak neyin kastedilmiş olduğu belirlenmemiş olarak kalmaktadır. Ya da bu "nesneleri" "değer atfedilmiş" nesneler olarak karakterize etme yoluna gidilir. Değerin ontolojik açıdan neyi ifade ettiği bilinmelidir. Söz konusu "atfetme" ve "atfedilmiş olma" durumlarının da kategoriyal olarak nasıl kavranması gerektiği bilinmelidir. Heidegger, değer atfedilmiş olma yapısını "karanlık" sıfatıyla nitelendirir. Ona göre bu karanlık, bir an için göz ardı edildiğinde, karşılaşılanın fenomenal varlık karakterine isabet edilip edilmediği tespit edilmelidir. Bu

karşılaşmadan kasıt, ilgilenerek münasebette bulunmadır. “Yunanlılar nesneler için uygun bir terime sahiptiler: *pragmata*, yani ilgilenerek münasebette bulunma (*praksis*) sırasında yapıp edilen, ilgilenilen şey” (Heidegger, 2006: s. 70). Ne var ki onlar, *pragmata*'nın spesifik “pragmatik” karakterini ontolojik açıdan, bilerek karanlıkta bırakmışlar ve onları peşinen, salt nesneler olarak belirlemişlerdir. İlgilenme sırasında karşılaşılanları “gereç” diye ifade eden Heidegger, ilişki içinde bulunan bu gereçlerin “yazma”, “dikiş”, “çalışma”, “taşım”, “ölçüm gereci” gibi nesneler olduğunu söyler. Heidegger, gerecin varlık minvalini açığa çıkartmanın ise şimdiki ödevimiz olduğunu vurgular. Ona göre bu ödev, gereci gereç kılanın (yani gereçselliğin) ne olduğunun önceden çevrelenmesinin rehberliğinde gerçekleştirilmesi gerekir. Aslına bakıldığında tek bir gereç asla “var” değildir diyen Heidegger, gerecin varlığının hep daima içinde gereçlerin bulunup, var olabildiği bir gereç bütününe ait olduğunu söyler.

Özsel anlamda gereç, başka bir şey için kullanılabilir. İşe yararlılık, açısından yardımı dokunabilen kullanılan ve elverişli olan gibi “bir şey içinlik” durumu, gerecin bütünlüğünü meydana getirir. “Bir şey içinlik”in özünde bir gerecin başka bir gereci imlemesi yatar. Bu yolla gösterilen fenomen, Heidegger’in gereç temelli analizlerinde ontolojik oluşum biçiminde görünür kılınabilir. Buradaki amaç, bir imleme bütününi fenomenal bağlamda ortaya koyabilmektir. Kendi gereçselliği anlamındaki gereç, daima öteki gereçle ilintili olarak aidiyet içinde var olur. “Yazma gereci; divit, mürekkep, kâğıt, altlık, masa, lamba, mobilya, pencere, kapılar, oda gibi. Bu nesneler, asla kendilerini öncelikle kendileri gibi gösterip, sonra da gerçek nesnelerin birer toplamı olarak örneğin bu odayı dolduruyor değildir” (Heidegger, 2006: s. 71.). Burada kastedilen en yakın anlamda karşılaşılan (konusal bir kavrama olmamışsa bile) odadır. Bu, geometrik ve mekânsal biçimde “dört duvarla çevrelenmiş olan”dan öte, ikamet gereci olandır. Bundan hareketle kendini gösteren “donanım”dır. Donanım içinde kendini gösteren ise ilgili “tikel” gereçlerdir. Zaten bunlardan önce sürekli bir gereç bütünlüğü keşfedilmiş haldedir. “Gerecin her zaman kendisine uygun olan ve kendini kendi varlığı bakımından ancak böylelikle sahici biçimde gösterebilen söz konusu münasebet içinde olma (örneğin çekiçle vurma), varolanı konusal olarak mevcut bir nesne olarak kavrayamaz” (Heidegger, 2006: s. 71). Aynı şekilde onu kullanmak, onun doğrudan gereç yapısının bilgisine sahip olunduğu anlamını da

taşımaz. Nitekim çekiçle vurmak eylemi, çekicinin gereç olmak anlamındaki karakterine dair bilgiyi vermez. “Bizler çekiçle vurarak, bundan daha uygun olmayan bir tarzda kendimize çekici mâl etmiş oluruz” (Heidegger, 2006: s. 71).

Gereci kullanmak ve onunla ilişki içinde olmak, gerecin kendisi için var olduğuna dair bir hissiyat da uyandırabilir. Söz konusu çekiç nesnesine ne kadar az odaklanılıp bakılırsa; o, ne kadar çok elle kavranarak kullanılırsa onunla olan ilişki de o kadar asli biçimde kurulur. Çekiçle olan karşılaşma, doğrudan, neyse o biçiminde olur. Çekiç, sadece bir gereç olarak ve sırsız, gizemsiz biçimde kabul edilir. Öte yandan çekiçle vurmak eylemi, çekicinin spesifik “elverişliliğini” keşfeder. Heidegger, gerecin, kendisinden ve kendi içinden hareketle kendini açılmadığı varlık minvaline, “el altında olmaklık” der. Ona göre gereç, kendisinde var olmaklığına sahip olduğu için (çünkü gereç, başka şeylere ilaveten ayrıca bir mevcut olan değildir) açıklanmaya elverişlidir ve üzerinde tasarruf edilebilir durumdadır. Elbette ki nesnenin şu ve bu tabiat özelliklerine sahip görünümünü, pür dikkat onu sadece seyrederek, el altında olan olarak keşfetmek mümkün değildir. Nesnelere yönelen salt “teorik” seyredici bakış, el altında olanları anlamaktan yoksundur. Öte yandan denilebilir ki kullanıcının elle çalışıcı münasebet içinde olma durumu ise, kör olmayıp elle çalışmaya rehberlik eden ve ona spesifik güveni bahşeden, kendine özgü bir görme minvaline sahiptir. El altında olan gerecin varlığı bellidir ve görüldüğünde ya da kullanıldığında yöneltileceği eylem de bellidir. Anılar ve anımsama açısından bakıldığında el altında olan gereçler, sabit bir anlamı barındırmakla birlikte zaman zaman farklı çağrışımlar yaratabilirler. Onların avantajları, sürekli olarak var olmalarıdır. Ne var ki, el altında olmayan gereçler anımsamayla getirilebildiğinden bir anıyı veya bir eylemi çağrıştırmaları için kendilerinin de anımsanması gerekir.

Heidegger’e göre, gereçle münasebet içinde olma, “bir şey içinliğin” imleme çokluğuna tabi olur ve böyle bir tabi olmanın bakışı “bir şey için bakış”tır. “Pratik” davranış, bakışsızlık anlamında “ateorik” değildir. Bunun teorik davranıştan farkı, sadece bir tarafta seyredilip bakılıyor olması değildir. Benzer biçimde, ona dair eylemin olması, körelmemesi için davranışın teoriyle desteklenmesi durumları da mevcuttur (Heidegger, 2006: s. 72). Nasıl ki, davranış biçimi kendine özgü bir bakış yaratabiliyorsa seyredip bakma durumu da doğrudan bir ilgilenmedir. O halde denilebilir ki teorik davranış, bir şey için bakışı olmayan, yani sadece seyretme olandır.

Diğer bir ifadeyle, bilginin eylemsiz halidir. “Bir şey için bakışı olmayan olduğu için seyretme, kuralsız olmayıp kendine külliyat oluşturacak şekilde bir yöntem geliştirir. El altında olan ne esasen teorik olarak kavranmıştır ne de kendisi öncelikle bir şey içinlik için bir şey içinsel olarak konu oluşturmaktadır” (Heidegger, 2006: s. 72). Heidegger’e göre, en yakın el altında olanın özgünlüğü, tam da sahih olarak el altında olabilmek için kendi el altında oluşu içinde kendini bir anlamda geri çekiyor olmasındandır. Her günkü münasebet içinde olmanın öncelikle eşleştiği şeyler, bizatihi çalışma gerecinin kendisi değil, birincil olarak ilgilenilen ve bu sebeple de el altında olanlardır. Diğer ifadeyle, vücuda getirilebilen eserlerdir. O halde eser, içinde, gereçle karşılaşılan imleme bütününü kendi bünyesinde taşır.

Örneğin çekiç, planya, iğnenin ne-içinliği olarak vücuda getirilecek eserin varlık minvali de kendi açısından bir gereçtir. Vücuda getirilecek olan ayakkabı giyilmek (ayak gereci), imal edilen saat ise zamanın okunması içindir. İlgilenerek münasebet içinde olmada yaygın olarak karşılaşılan eser üzerinde çalışılmakta olan şey kendine özsel biçimde ait olan kullanılabilirliği içinde hep kendi kullanılabilirliğinin ne içinliğinin de onunla karşılaşmasını sağlar. Öte yandan ısmarlanan eser de sadece onun kullanım zemini üzerinde ve kullanım sayesinde keşfedilen varolanın imleme rabıtası içinde var olur. Vücuda getirilecek eser sadece bir şey için kullanılmak üzere olmayıp, bizatihi vücuda getirme de bir şeyin bir şey için kullanımı demektir. Zira eserde, aynı zamanda, “malzemeleri” imleme de yatmaktadır. Eser deriyi, ipliği, çivileri vs. imler. Deri ise hayvan derisinden imal edilir. Bunlar başkalarınca yetiştirilen hayvanlardan elde edilir. Ancak dünya içinde, özel amaçla yetiştirilmeyen hayvanlar da vardır ve bunlarda da söz konusu varolan bir bakıma kendi kendini imal etmektedir (Heidegger, 2006: s. 72, 73).

Öyleyse çevreleyen dünyada kendi başına vücuda getirilmeye muhtaç olmayıp, daima mevcut olan varolanlar da erişime açıktır. Heidegger’e göre, çekiç, pense, çivi gereçleri doğrudan kendi kendilerini imlerler. Nitekim onlar çelik, demir, maden filizi, kaya, tahtadan meydana gelirler. Kullanılan gerecin “doğası” (yani doğa ürünleri perspektifinden “doğası”) onun kullanımıyla birlikte keşfedilir; fakat burada doğa, salt mevcut olan olarak ya da doğa kudreti olarak anlaşılmamalıdır. “Orman koruluk, dağ taş ocağı, ırmak su gücüdür; rüzgârsa yelkenleri şişiren rüzgâr” (Heidegger, 2006: s. 73). Keşfedilen “çevreleyen dünya”yla birlikte, keşfedilen “doğa”yla da karşılaşılır. Heidegger’e göre, onun mevcut olan halindeki varlık minvalinden sarfi görülebilse de kendisi ancak kendi saf mevcutluğu içinde keşfedilip belirlenebilir. Bu söz konusu doğa keşfi sırasında doğa yine de “işleyip çalışan”, üzerimize gelen, bir manzara olarak bizi büyüleyen olarak saklı kalır. Zira botanikçinin bitkileri, tarla kenarındaki çiçekler değildir. Benzer biçimde, bir nehrin kaynağının coğrafi olarak belirlenmesi onun derinlerdeki kaynağı değildir. Vücuda getirilen eser, sadece kullanımının ne içinliğini

ve bileşiminin içeriğini imlemez. Aynı zamanda kendisini oluşturan sanatçının hafızasını da yansıtır. Hatta çoğu zaman hafıza, sanat eserindeki malzemenin ve ortaya çıkan formun önündedir. Benzer biçimde, yeniden üretilen sanat eserinin, ilkinden farklı algılandığı söylenebilir. “Sanat eserinin teknik yeniden üretimi sonucu ortaya çıkan ürün, sanat eserinin diğer niteliklerine halel getirmese de onun, şimdi ve burada olma halini değersizleştirir” (Benjamin, 2023: s. 14). Walter Benjamin’in *aura* olarak ifade ettiği, sanat eserinin ilk halinin görünümü, sonrakilerde mevcut olmayabilmektedir. Nitekim sanat eserine yansıtılan malzeme hem sanatçının hem de eseri duyumsayanın algısıyla şekillenebilir. Bu, sanat eserinin alegorik özelliğinden kaynaklanır. Buradaki alegori, gösterilen malzemeye yüklenen niyet ya da anlamı ifade eder. Dolayısıyla “eserin gerçekliği, yaratılmışlık varlığında tükenir” (Heidegger, 2007: s. 63). Aynı durum anılar anımsanırken de gerçekleşir. Yaşanan olayın kendisi, malzemedir. Malzeme, anıya dönüştükten sonra, kişinin hafızasının kalıbında şekillenir ve hafızaya bağlı olarak, sonradan anımsanan anı, yeni biçimini kazanır. Dolayısıyla anı da tıpkı eser gibi kendisini aktaranın ürününe dönüşür. Basit el işçiliğiyle ilgili durumlarda bile eser, onu taşıyanı ve kullananı imler. Böylece eser, adeta onu oluşturanın bedeninin bir parçası olur. Eser, oluşum süreci içinde, kendisi olarak var olur. Kitlese ürünlerin vücuda getirilişinde bile bu temellendirici imleme eksik değildir; sadece belirlenmemiştir. O, herhangi bir şeye işaret eder ve dolayısıyla vasattır. Demek ki, eserle birlikte sadece el altında olan bir varolan değil, ilgilenme sırasında eseri el altında olana dönüştüren ve varlık minvali insan olan varolanla da karşılaşılır. Burada karşılaşılan dünya, içinde onu hem üzerlerinde taşıyanların hem de tüketenlerin yaşadığı bir yerdir. Bu, kişinin kendisine ait olan bir dünyadır (Heidegger, 2008: s. 73).

Sürekli ilgilenilen eserler, sadece işlik gibisinden bir mesken dünyada el altında olan olmayıp kamusal dünyada da var olanlardır. Bununla çevreleyen dünya doğası keşfedilir ve bu keşif, herkesin erişimine açılır. Yollar, caddeler, köprüler ya da binalarla ilgilenme sırasında, doğanın belirli bir yönde keşfedilmiş olduğu söylenebilir. Örneğin, üstü kapalı bir üst geçit yağmura işaret eder, belediyece işletilen sokak ışıkları karanlığa, yani gün ışığının spesifik var ve yokluğuna, bir başka deyişle güneşin durumuna işaret eder. Saatler hep evren sisteminin belirli bir

konstelasyon'una¹⁰ işaret eder. Saate baktığımızda açıkça dile getirmesek de güneşin durumundan yararlanırız, keza resmi astronomik zaman ölçüm düzenlemeleri de buna göre yapılmaktadır. Anımsamanın yaşanması da aynı şekilde, anıyı çağrıştıracak göstergelere denk gelmeyle ilgilidir. Bir koku, ses, görüntü ya da herhangi bir duyum, anımsama yaşatabilir ya da bir anıyı tamamen yeniden canlandırabilir. Göstergeler belli biçim ya da şekillerde sunuldukları sürece, onlara yüklenen anlamı, otomatik olarak çağrıştıracaklardır. Bu anlamda birer işaret özelliğindedirler. Nitekim “bir işaret, bizim varsayım gereği bilmediğimiz bir şeyi bize bildiğimiz bir dilde ifade etmek zorundadır. Dolayısıyla, bilinen ve bilinmeyen ortak bir veçheyi temsil etmelidir” (Bergson, 2024: s. 35). Gösterenin biçimi ve formu, gösterilenle herhangi bir yönden ilişkilidir. Roland Barthes'a göre, “ne bilinç edimi ne de gerçeklik olan gösterilen, ancak anlamlama çerçevesinde, neredeyse eşsözel olarak tanımlanabilir: Göstergeyi kullananın ondan anladığı şeydir gösterilen” (Barthes, 1979: s. 354). Hafıza, onun biçimine göre anımsar. Nitekim anıların “anamları içeriklerinden bağımsız olarak incelendiğine göre, göstergebilim bir biçimler bilimidir” (Barthes, 1990: s. 157). Dolayısıyla el altında oldukları sürece, hafızanın göstergeye denk gelen gereçleri, doğrudan işlevsel hale gelerek anımsanın hizmetine koyulabilir. Bununla birlikte, takvimsel olarak belirlenen zaman dilimlerinin her birine bile belli olayların çağrışımı yüklenebilir. Örneğin uzun süredir duvarda asılı duran bir takvimin her bir günü hem haftanın dilimlerini hem de bu dilimlerde yapılacak bazı rutinleri anımsamak için birer göstergeye dönüşebilir. Burada dikkate gelmeyen, el altında olan takvim ya da saat gerecinin kullanımı sırasında, çevreleyen dünyanın tüm doğasıyla birlikte el altında olduğudur. “En yakın eser dünyasında söz konusu ilgilenerek massedilmenin keşif işlevinin özünde, massedilmenin minvaline göre eserle (yani onun temellendirici imlemeleriyle) birlikte gelen dünya içindeki varolanın çeşitli sarahat dereceleri ve bir şey için bakışa sahip içine sızmaların çeşitli tarzlarıyla keşfedilebilir olması yatmaktadır” (Heidegger, 2066: s. 74). Söz konusu varolanın varlık minvali, el altında olma durumudur. Ancak bunun sadece bir kabul etme durumu olarak da anlaşılması gerekir. Karşılaşılan söz konusu varolana böyle anlamların layık görülmesi belirsizlik yaratır. Mevcut olan bir dünya maddesinin bu şekilde “subjektif olarak renklendirilmesi” mümkün değildir. Bu yöndeki bir yorumlama, varolanın daha önce

¹⁰ Kümelenme, düzen içinde bulunma.

salt mevcut olan olarak anlaşılıp keşfedilmiş olmasını gerektirir. Burada yapılan yanlış, dünyayı kendine ait olarak görmek, önceden var olanları göz ardı etmektir. Dolayısıyla salt insan merkezli bir bakış, dünyanın da *Dasein*'in da yanlış yorumlanmasına neden olur. Heidegger'e göre bu durum, dünya içinde varolanın temellenmiş bir hali olarak, daha önce göstermiş olduğu bilmenin ontolojik anlamına da terstir. "Bu ilgilenme sırasında el altında olan vasıtasıyla salt mevcut olanın meydana çıkarılışına ulaşılabilir. El-altında-olmaklık, kendinde olduğu gibi olan varolanın ontolojik-kategoriyal belirlenimidir" (Heidegger, 2008: s. 74). Nitekim el altında olanların, sadece mevcut olanlar sebebiyle var olanlar olduğu sonucuna da ulaşılabilir. Bunun kabul edilmesi, el altında olmaklığın, ontolojik olarak mevcut olma üzerine temellendiği sonucunu da doğurabilir.

Heidegger'e göre, dünyanın kendi kendine —dünya içinde yer alan bir varlık olmadığı halde— varolanı çoğunlukla belirlemesi, ancak dünya var oldukça mümkün olabilir. Aynı biçimde, keşfedilmiş varlığın kendi varlığı içinde belirmesi ya da kendini göstermesi ve onunla karşılaşılması da öyledir. Heidegger burada, dünyanın nasıl var olmakta olduğunu sorgular.

Eğer Dasein ontik olarak dünya-içinde-var olmakla temellenmişse ve kendi varlığına özsel olarak kendine ilişkin bir varlık anlayışı (istediği kadar belirsiz olsa da) aitse, o zaman Dasein'a dünyaya ilişkin açık ontolojik vukufiyetlere sahip olmayan ve sahip olması da aslında gerekemeyen bir anlayış, yani ön ontolojik bir anlayış ait olmaz mı? İlgilenerek dünya içinde varolma için dünya içinde karşılaşılan varolan, yani onun dünya içinde olmaklığı dünya gibisinden bir şeyi görünür kılmıyor mu? Bu fenomen ön fenomenolojik bir bakış sahasına girmiyor mu, zaten hep böyle konusal ontolojik bir yorumu talep etmeyen bir bakış sahası içinde değil mi? Bizatihi Dasein'da, el altında olan gereçle massedilme dairesinde ilgilenilerek dünya içindeki varolanla birlikte onun bir tür dünyasını aydınlığa kavuşturacak bir varlık imkânı var mıdır? Dasein'ın bu tür varlık imkanlarını ilgilenerek münasebet içinde olmayla gösterebilirsek eğer, bu şekilde aydınlığa kavuşan fenomenlerin peşinden gidip, onları adeta "teslim alabileceğimiz" ve kendinde görünen yapılarını sorgulayabileceğimiz bir yol önümüzde açılmış olacaktır. Dünya-içinde var olmanın her güncülüğüne, ilgilenmenin halleri de aittir. Bunlar ilgilenilen varolanla şu veya bu şekilde karşılaşmamızı sağlarlar ki, dünya içinde olanın dünyevi niteliği bu şekilde açığa çıkar. Örneğin en yakın el altında olan varolanın, ilgilenme sırasında kullanışsız, belirli bir kullanım için uygunsuz olduğunu anlayabilecek bir karşılaştırma yaşanabilir. Çalışma gerecinin bozuk olduğu veya kullanılan malzemenin uygun olmadığı ortaya çıkabilir. Burada gereç daima ve her durumda el altında olan olarak vardır (Heidegger, 2008: s.75).

Heidegger "gereç"i'nin kullanışlığı üzerinde durur. Ona göre kullanışsızlığı keşfeden, gözleyerek tespit edilen bazı nitelikler değil, kullanarak ilişkili olmanın herhangi bir şeye dair bakışıdır. Kullanışsızlığın böyle keşfedilmesi sırasında yine gereç göze çarpar. Göze çarpma da el altında olan gereci, belirlenmiş bir el altında olmayış dahilinde sunar. "Bunda şu da yatar: kullanışsız olan öylece yatık kalır —şu

ve bu görünüme sahip olup bu görünüme sahip bir el-atında— olanlık olarak kendini daima mevcut olan bir gereç nesnesi olarak gösterse de” (Heidegger, 2008: s. 75). Buradaki söz konusu gereçte, salt hazır bulunma ya da mevcut olma kendini bildirdiği zaman, kendini tekrardan ilgilenilen el altında olma olma; diğer ifadeyle, tamir edilecek olana çekmektedir. Kullanışsız olanın mevcut olma durumu onu, henüz el altında olma durumundan tamamıyla yoksun bırakmaz. Bunun nedeni, bu şekilde mevcut olan gerecin, henüz öylece vuku bulan bir nesne olmamasıdır.

Heidegger’e göre gerecin bozukluğu, hâlâ yalın bir nesnenin başkalaşımı olmayıp, mevcut olanda vuku bulan niteliklerin değişimidir. “İlgilenerek münasebet içinde oluş, zaten hep el altında olan dahilindeki kullanılamaz olanlara münhasıran rastlıyor olmayıp; noksan olanı, yani elverişli olmadığı gibi el altında olmayanı da bulmaktadır” (Heidegger, 2008: s. 76). Bu türden bir noksanlık duyma, yine bir el altında bulunmayanı mevcut bulma olarak, el altında olanı bir tür sadece mevcut olma içerisinde keşfeder. El altında olan, el altında olmayan fark edildiği sırada, onunla ilişkilendirilir. Eksikliğin hissedilişi ne kadar elzemse ya da el altında yer almayı ne kadar esaslıysa, el altında yer alan da kişiye zorla ilişir ve neredeyse el altında olma özelliğini kaybedecek seviyeye gelir. “O, noksan olan olmaksızın yerinden oynatılamayan bir salt mevcut olan olarak karşımıza çıkar, ilgilenmenin olumsuzlayan bir hali olarak hiçbir fikri olmadan onun karşısında kala kalmak, bir el altında olanın sadece öylesine mevcut-oluşunu keşfeder” (Heidegger, 2008: s. 76). Heidegger’e göre, ilgilenilen dünyayla ilişki içinde olma durumunda, el altında olmayanla, sadece kullanılamaz durumda olan veya tamamıyla eksik olan anlamında değil, tam da eksik veya kullanılamaz olmaması halinde el altında olmayan olarak karşılaşılabılır. Dolayısıyla, ilgilenmenin geri dönemediği şey, “zamanın” olmadığı, buraya ait olmayan ve henüz tamamlanmamış olan biçimindeki bir el altında olmayandır. Bu türden bir el altında olmayan, kişiye rahatsızlık verir. Buna bağlı olarak, öncelikle ve ilgilenilecek olanlardan en yakınının “ayak diremesini” görünür kılar. Bu ayak direme aracılığıyla, el altında olanın varlığı, kendini yeni bir biçimde görünür kılar. Bu görünürlük, hâlâ halledilmeyi bekleyen ve mevcut olarak bulunanın varlığı biçimindedir. Heidegger, “zorla ilişme”, “göze çarpma” ve “ayak direme” hallerinin, el altında olanda, var olma karakterini ortaya çıkardığını söyler. Ne var ki burada el altında bulunan, halihazırda sadece mevcut olan olarak gözlemlenemez. Kendini

ortaya çıkaran mevcut olmaklık durumu, halen söz konusu gerecin, el altında bulunuşuna bağlı durumdadır. Ayrıca bu, kendi üstünü, yalın bir nesne olacak biçimde, henüz örtmüş değildir. Heidegger’e göre burada gereç kavramı, üzerimizden atmaya çalıştığımız bir “şey” manasına kavuşmaktadır. Ne var ki böylesine bir üzerimizden atma çabasında, el altında olan, kendisini hâlâ direngen mevcut olmaklığı içinde yer alan el altında olan biçiminde gösterir (Heidegger, 2008: s. 76). Heidegger tam bu durumda, el altında olanın kendi mevcut olma durumunu meydana çıkarttığı bu “modifiye yollar” aracılığıyla görmemizin, dünya fenomeninin bilinmesi açısından amacının ne olduğunu sorgular.

Esasında sözü edilen “modifikasyonu” incelerken hâlâ dünya içinde yer alanın varlığında duruyoruzdur. Halbuki böyle yapmakla, söz konusu dünya fenomenine henüz yaklaşılmamaktadır; fakat yine de henüz kavranmasa da bu fenomenin, görüş alanına dâhil edilebileceği bir imkâna kavuşulur. El altında olan, zorla ilişme, göze çarpma ve ayak direme esnasında, bir nevi el altında bulunmanın kaybına uğrar. Buna rağmen el altında olmaklık, el altında olanla iletişim kurmakla bile anlaşılır. Heidegger’e göre, bu ortadan kaybolmaz ve kullanılamaz halde olanın göze çarpması, onun bir tür vedalaşması gibidir (Heidegger, 2008: s. 77).

Yukarıda söz edilen durumda el altında olmaklık, bir daha kendini gösterir. O zaman el altında olana dair dünyevi nitelik de görünür olur. Gereç anlamında el altında olanın varlıksal yapısı, imleme yoluyla belirlenmiştir. Heidegger’e göre, en yakın nesnelerin kendiliğinden anlaşılır özgün doğrudanlığıyla ilgilenme ânında karşılaşılır. Bu, söz konusu nesnelerin kullanılmasına karşın, dikkati onlara yöneltmeme durumunda da böyledir. Benzer biçimde, kullanıma yaramayan nesnelerle ilgilenme ânı da onları tanıma anlamında bir imleme barındırır. “Bir gereç kullanılamazdır. Bu ifadede şu yatar: bir şey içinliğin bu şey içinliğe yönelik temellendirici imlemesi bozulmuştur. İmlemelerin kendisi dikkate alınmamış olup onlar, ilgilenilerek teslim oluş içinde buradadırlar” (Heidegger, 2008: s. 77). Ne var ki imleme, imlemenin bozulmasında ya da bir şey için kullanılmışlıkta açıklığa çıkar. Dahası, onun ontolojik yapısından öte, çalışma gerecinin bozulması, ontik anlamda bir açıklık kazanır. İlgili “bir şey içinliğe” imlemek, “bir şey içinliğin” kendisi ve onun işlevsel bağlantısının, bakışa dahil olmasını sağlar. Gerecin işlevsel bağlantısı, önceden rastlanılmamış olarak değil, “bir şey için bakışta” sürekli öncesel anlamda görülen olarak, bir bütün

biçiminde aniden görünür olur. Yani kendini bu haliyle, dünyaya bildirir. “Aynı şekilde, her gün hazır olduğu için aşına olduğumuz ve bu sebeple de dikkatimizi celbetmemiş olan bir el-altında-olanın noksanlığı, bir-şey-için-bakış içinde keşfettiğimiz imleme rabıtasındaki bir kırılmadır” (Heidegger, 2008: s. 78). Bu durumda da “bir şey için bakış”ın boşa gittiği söylenebilir ve noksanlığın ne ile ve ne için el altında olduğu anlaşılabilir. Burada yine kendini bildiren, çevreleyen dünyadır. Bu şekilde aniden “parlayan,” el altında olanlara dahil değildir. Aynı biçimde bu, el altındaki gereci temellendiren anlamındaki bir mevcudiyet de değildir. “O, tüm tespit ve seyretmelerden önce buradadır. Hep varolanlara yöneldiği takdirde bizatihi bir-şey-için-bakışın erişimine açıktır, ama bir-şey-için-bakış için hep izhar edilmiş olmaktadır” (Heidegger, 2008: s. 78). Burada kullanılan “izhar etme” veya “izhar edilmişlik” kavramları, terminolojik olarak “açmak” veya “açılmışlık” anlamlarına gelir. Dolayısıyla burada kullanılan “izhar etme” kavramı, “çıkarsama yoluyla dolaylı biçimde elde etme” anlamında değildir. Heidegger’e göre, dünyanın el altındakilerden oluşmadığı, bir ilgilenmenin yorumlayıcı durumlarında dünyanın, aniden parlamasının dışında el altında bulunanın dünyasızlaşması durumu da onunla paralel ilerler. Zaten bu, onun içinde yalnızca mevcut olmanın belirmesinden anlaşılmaktadır. Çevreleyen dünyaya dair her günlük ilgilenme esnasında, el altındaki gereç, konusal olmayan biçiminde kalmak zorundadır. İçinde çevreleyen dünyanın aniden parladığı imlemeler veya imleme bütünleri, hem bir şey için olmayan bakışsal yahut konusal kavrama hem de çevreleyen dünya açısından gereklidir. Söz konusu gereç, bu şekilde kendi doğrudan varoluşuyla karşılaşabilir. Heidegger’e göre, “dünyanın kendini bilmemesi, el altındakinin göze çarpmayışından kendini sıyirmama imkanının koşuludur. Ve bu varolanın bizatihi var olmasının fenomenal yapısı bunun üzerine temellenmektedir” (Heidegger, 2008: s. 78).

Zorla ilişmeme, ayak dirememe ve göze çarpmama biçimindeki olumsuzluk barındıran ifadeler, en yakın el altındakilerin varlığının olumlu fenomenal karakterlerini de dile getirmektedirler. Söz konusu olumsuzlamalar, el altında olanın kendisinde tutma karakterini ifade eder. Bunlar, “bizatihi” var olmayla algılanan, karakteristik biçimde konusal olarak bilinebilir olan ve mevcut olana atfedilen ifadelerdir. Heidegger, mevcut olanı öncül olarak kabul etmek koşuluyla, “bizatihiliği” ontolojik biçimde aydınlığa kavuşturmanın imkânsız olduğunu belirtir. Ona göre,

“bizatihilik”i dile getirmek, ontolojik anlamda dikkate alındığında, bu konuda bir “tefsir” açıklama da yapılmalıdır. “Çoğunlukla varlığın bizatihiliğine, ontik şeyler tamamıyla empatik olarak istinat edilir ve bunda fenomenal açıdan haklılık payı da vardır. Ancak söz konusu *ontik* istinat ediş, böylesi bir istinat etmeyle verildiği sanılan *ontolojik* ifade iddiasını yerine getirmiş olmaz” (Heidegger, 2008: s. 78). Bu türden bir analiz, dünya içinde mevcut olanın “bizatihi” var olmasının, yalnızca dünya fenomeni zemininde ontolojik biçimde kavranabilir olduğunu belirtmektedir. Eğer dünya belli bir tarzda aniden parlayabiliyorsa, onun öncelikle ve aslında açığa vurulmuş olması gerekir.

Heidegger, bir şeye dair bakış barındıran ilgilenmenin, dünya içinde el altında olana ulaşabilmesi sayesinde dünyanın, zaten önceden de sürekli açığa vurulduğunu ifade eder. O halde dünya varolan biçiminde, *Dasein*’ı hep içinde barındıran bir varlıktır ve *Dasein*, her açıkça var olmaya çalıştığında yalnızca dünyaya dönebilmektedir. İlgilenmenin temelde, dünyaya aşına olma açısından ne ise öyle var olduğu söylenebilir. Ayrıca bu aşinalıkta *Dasein*, dünyada karşılaşılarda kaybedilebilir ve bu karşılaşılarda absorbe edilebilir. Heidegger burada, *Dasein*’ın neye aşına olduğunun ve dünyevi nitelikte olanların neden aniden parlayabileceğinin peşine düşer. Ona göre, dünyasallık meselesi ve fenomeninin çalışılmasına yönelik bu soruların cevaplanabilmesi için yöneldikleri yapıların bağlamlarının son derece analitik olması gerekir (Heidegger, 2008: s. 79).

2.3. Heidegger’in Bakışıyla İmleme ve İm Kavramları

Heidegger imleme kavramını da doğrudan gereç ya da onun ifadesiyle “el altında olan” için kullanmaktadır. Ona göre imler, öncelikle doğrudan birer gereçtir. İmlerin özel olarak gereç olma karakteri, zaten bir şeyi imliyor olmasından gelir. Bunların her biri, anımsama ya da unutulduğu zannedileni geri getirme durumlarında, çağrışında bulunur. Örneğin “sınır taşları, denizcilik işaretleri, yol işaretleri, sinyaller, bayraklar, yas imleri vs.” doğrudan bilinmeyen bir şeyi de anlatmak için kullanılabilir. Heidegger’e göre imleme, imlenimin türlerinden biri olarak da belirlenebilir. Nitekim formal anlamda düşünüldüğünde imleme, bir tür ilişkilendirme demektir. Ne var ki Heidegger, ilişkilendirme, sembol, im, anlam ve ifade biçiminde farklılaşan imlerin, im türlerinin cins anlamdaki işlevini görmediğini söyler. Ona göre ilişkilendirme,

formal bir belirleme biçimidir ve her konuya dahil olarak, varlık biçiminde görülen bir bağlam türü aracılığıyla, “formülleştirme” yoluyla okunabilmektedir (Heidegger, 2008: s. 80).

Her imlenimin bir ilişki biçimi olduğu söylenebilir; fakat her ilişkinin bir imlenim biçimi olduğu söylenemez. Dolayısıyla imleyişlerin her biri imlenim olabiliyorken, imlenimlerin her biri imleyiş olamamaktadır. İlişkilendirmenin formal anlamdaki genel karakteri de bu yolla belirlenmiş olur. Heidegger’e göre im, imlenim ve anlam fenomenlerinin incelenmesinde, ilişkilendirmelerin karakterine gidilerek herhangi bir şey elde edilemez. Hatta Heidegger, doğrudan ilişkilendirmenin formal-genel anlamdaki karakterinden dolayı, onun ontolojik kökeninin zaten bir imlenim gösterdiğini belirtmektedir. “Mevcut analizimizin, imlenim fenomeninden ayrı bir imin yorumuyla sınırlı kalması, bu sınırlar dahilinde tüm olası imler çokluğunun hakkını vermeye kalkışmamız, incelememizi imkânsız hale getirir” (Heidegger, 2008: s. 80). İmler içinde imleyişleri sürekli farklı olan alametler, belirtiler, anımsama imleri, olmuş şeylerin izleri ya da alameti farikaların olduğu söylenebilir. Heidegger’e göre, artık söz konusu imlerden “iz”, “anıt”, “karine”, “belge”, “ifade”, “sembol”, “anlam” ve “görünüm” gibi fenomenleri ayırmak gerekir. Ona göre bu fenomenler, formal ilişki karakterlerinin temelinde, kolay şekilde formülleştirilebilir.

Heidegger kişinin “ilişkilendirme”nin öncülüğünde — içerik ve form şemasındaki gibi hiçbir şeyi dile getirmediğinden— her türlü varolanı hep doğru yorumlama eğiliminde olduğunu söyler. Onun analizlerini derinleştirdiği yerde de kullandığı örneklerden en belirginini, araçlardaki ok işaretidir. Kendi zamanının bir yeniliği olarak araçlardaki kırmızı ok işaretini bir imleme aracı olarak gösteren Heidegger, bu işareti hem sürücü hem de aracı görenler tarafından ilişkilendiğini belirtir (Heidegger, 2008: s. 80).

Okun konumu araç sürücüsü tarafından ayarlanır. Bu im, araç sürücüsünün ilgilenmesiyle (aracı sürmek) sınırlı olmayan el-altında-olan bir gereçtir. Araçta bulunmayanlar da —hatta özellikle onlar— bu gereçten yararlanırlar: yol kenarına kaçma ya da durup bekleme tarzında. Söz konusu im, trafik araçlarıyla trafik kurallarının oluşturduğu gereç rabatası bütünü içinde dünya içinde el-altında-olandır. Bir gereç olarak bu imleyiş, gereci imlemeyle temellenmiştir. O, bir-şey-için karakterine sahiptir, özgün kullanışı imlemek içindir. İmin söz konusu imleyişini, “imlenim” olarak ele almak mümkündür. Ama burada şuna dikkat edilmesi gerekir: İmleyiş olarak bu “imlenim”, bir gereç olarak imin ontolojik yapısı demek değildir. İmleyiş olarak “imlenim”, gerecin daha ziyade bir şey için kullanılabilirliğinin varlık yapısında temellenir. Ama bu, bir varolanı bir ime dönüştürmez. Örneğin “çekici” gereci de işe yararlılığıyla temellenmiştir, ama o, bu çekici bir ime dönüştürmez, imleyiş, “imlenimin” bir işe yararlılığının ne-içinliğinin ontik somutlaşmasıdır ve bir gereci bu iş için belirler. “İşe yararlılık” imlenimi ise gereç olarak gerecin ontolojik-kategoriyal

belirginliğidir. İşe yararlılığın ne-içinliğinin imleyişle somutlaşması, bizatihi gereç konstitüsü bakımından bir tesadüf değildir. Bu im örneğinde bile işe yararlılık olarak imlenim ile imleyiş olarak imlenim arasındaki fark kaba hatlarıyla görünebilmektedir. İkisi o kadar az rastlaşır ki, onların birliği ancak belirli bir gereç turunun somutlaşmasını mümkün kılar. Bir gereç konstitüsü olarak imlenimin imleyişten esastan farklı olması ne kadar kesinse, imin hep çevreleyen dünyada el-altında-olan gereç bütünüünün varlık minvaliyle ve onun dünyevi niteliğiyle kendine özgü ve hatta ayırt edici bir ilişkisinin olduğu da şüphesizdir (Heidegger, 2008: s. 81).

Heidegger’e göre imleme aracı, ilgilenerek iletişimde olma sırasında seçkin bir kullanıma sahiptir; fakat bu olguyu belirtmekle yetinmek, ontolojik anlamda mümkün değildir. Sözü edilen seçkinliğin anlamını ve temelini de açığa kavuşturmak gerekir. Bu gereklilik, imlemenin ne anlama geldiğini açıklamak için de geçerlidir. Heidegger’e göre bu sorunun cevabı, imleyiş aracıyla uygun iletişimde olma minvali belirlendiğinde elde edilebilir. Böylece söz konusu araç veya gerecin el altında olma durumu da kavranabilir hale gelir. İmlere uygun eyleme durumlarının ne olduğunu tespit etmek gerekir. Heidegger’e göre yukarıda sözü edilen okun öncül kabul edilmesi durumunda şu söylenmelidir: “Karşılaşılan ime uygun davranış (varolma), oku taşıdığı halde üzerimize gelen araca bakarak kenara çekilme ya da durmadır” (Heidegger, 2008: s. 81). Onun ifadesiyle, yön belirleme kenara geçme, *Dasein*’ın özsel olarak dünya içerisinde var olmasına aittir. *Dasein*’ın zaten her zaman yönelen olduğu ve bir yerlere doğru gittiği söylenebilir. Beklemek ve durmak sözü edilen yönelimli bir yere doğru gitme halinde olmanın yalnızca sınır durumlarıdır. Heidegger’e göre im, özel “mekânsal” bir alana ya da dünya içerisinde var olmaya işaret eder. İme doğrudan bakıp onu incelemek; esas anlamıyla kavramak mümkün değildir. Söz konusu kırmızı okun imlemiş olduğu yönü izleyip onun imlediği bölgedeki bir şeye bakılsa bile esas imle karşılaşmış olunmaz.

Heidegger’e göre im, yönlendirmesini takip eden bir şey için, bakışın içinde yer alan ilgili çevresel dünyanın çevresellik durumunu, açık ve kapsamlı bir bakışa kavuşturacak biçimde ilgi kurar. Bu yolla im, ilişkilenenin “bir şey için bakışına” hitap eder. Bununla birlikte, “bir şey için”liğin kapsamlı bakışı, el altında olanı kavramaz ve çevreleyen dünyada bir yer kazanır. Gereç deneyiminin başka bir imkânı da araç ile oka ait bir gereç şeklinde karşılaşılma yaşamasıdır. Burada okun gereç karakterinin fark edilmiş olması gerekli değildir. Onun neyi-nasıl imleyeceği tamamen belirsiz olabilir. Yine de burada karşılaşılanın yalın bir nesne olduğu söylenemez. Nesne deneyimi çoğu zaman, belirsiz bir gereç çokluğunun yakın çevrede mevcut

bulunmasına rağmen, kendi belirginliğine ihtiyaç duyar. Yukarıdaki biçimde betimlenen imlemeler, el altında olanlarla karşılaşmayı sağlarlar. Başka ifadeyle, ilgilenerek ilişkide olma, kendine bir yer edinip bunu garanti altına alacak biçimde el altında olanlarla bağlantı kurar. İm, gereçlerin sadece birbirleriyle imleyici ilişki içinde olması demek değildir. Gereç, kendini belirgin şekilde “bir şey için bakışa” yönlendiren ve el altında olanların dünyeviliğinin kendini göstermesini sağlayandır. Alamet ve belirtilerde “gelecek olan” kendini gösterir. “Zaten mevcut olana eklenecek olan bir mevcut olacak şey anlamında değil sadece; ‘gelecek olan’ kendimizi ona hazırladığımızdır ya da başka bir şeylerle alakadar olduğumuz için ona hazır olmadığımızdır” (Heidegger, 2008: s. 82). Geçmiş anıların peşinden giderken bile, cereyan etmiş ya da vuku bulmuş olan her şeyin “bir şey için bakış”ta görünür olduğu söylenebilir. Anımsama imleri de şu an ilgilenileni anımsatarak, aynı yere işaret ederler. Bu, tinsel durumun ruh halini ve düşünceyi belirlemesiyle aynı zemine oturur. İmler daima, içinde yaşanılanı; ilgilenmenin mevcut halini ve ilintilerin ne olduğunu başat olarak gösterirler. İmlerin kendine has gereçsel karakteri, “im tesis etme” ânında daha da görünür olur. “İm tesis etme, bir el-altında-olan sayesinde her an ilgili çevreleyen dünyayı bir-şey-için-bakışa bildirebilme imkanının el-altında- olduğu bir-şey-için-bakışa sahip bir ön-görme içinde ve buradan hareketle gerçekleşir” (Heidegger, 2008: s. 82).

Bir imin içerisinde yer alan esas anlamı bilmek veya akıl yürütme yoluyla bu anlamı bulmak, aynı zamanda belli bir düzeyde hazır bulunuşluk da gerektirir. Bir imin altındaki anlam ya da bir göstergenin alt metni için o göstergenin ait olduğu dünyanın birtakım ürünlerinin kişinin hafızasında yer alması gerekir. Dünya içinde olmak durumu tek başına, el altında olan gerecin doğrudan anlamını bilmeye yetmediği gibi bu anlamı şema haline getirmenin de tek geçerliliği olamamaktadır. Bundan dolayı hem göstergeyi görmek hem onun dünyasını tanımak hem de onu kavrayıp uygulamak gerekir. Kültür olgusu, dünyanın birçok yerinde birbirine benzer veya birbiriyle aynı gereçlerin üretilmesini sağlamıştır; fakat yine de bir göstergenin tam olarak neyi anlattığına dair asıl anlama ulaşmak, o kültürün dünyasını tanımayı gerektirir. Burada elbette ki evrensel birtakım imlemeler ile kültürel birtakım imlemeleri ayırmak gerekir; ama her kültürün kendine ait ve başkasının kavramayacağı türden göstergelerinin olduğu da bilinmelidir. Dolayısıyla anımsama sırasında aynı im, farklı

kültürlerde, farklı anlamlar çağrıştırabilir. Benzer olarak, bir kültürde belli bir ime yüklenilen anlam, inanç ya da farklı bir değer anlayışından dolayı çok derin olabilir. Bu da o kültürde yaşayan biri için anımsama sırasında yaşanacak her türden duyguyu etkileyebilecek düzeydedir. Tersî biçimde aynı im, başkası için önemsiz olduğunda, anımsama sırasında herhangi bir görev görmeyebilir veya unutuş üzerinde herhangi bir etkiye sahip olmayabilir. Sonuç olarak unutuş ve anımsama sırasında işlerlik gören imler de yine hafızadaki önem derecelerine göre var olurlar.

Heidegger'e göre im, daha önce el altında olanın bir im olarak kabul edilmesi biçiminde de oluşabilir. Bu haldeki bir im oluşturma durumu, çok daha esaslı bir anlamı açığa çıkarır niteliktedir. "İmleme bir tür el altındaki gereç bütünü'nün ve genel olarak çevreleyen dünyanın bir şey için bakış cihetine sahip üzerinde tasarruf edilebilirliğini temin ettiği gibi, im etme işine öncelikle keşfetmek bile lazım gelebilir" (Heidegger, 2008: s. 82). İm olarak kabul edilen, ancak el altında olma biçimiyle erişilebilir hale gelir. Heidegger'in örneğiyle, tarım işinde güney rüzgârıyla gelen yağmur, bir imleyen sayıldığı vakit, bu saymanın kendisi, doğrudan mevcut olana, yani hava akımına ve belli bir coğrafi yöne yapılmış bir ekleme değildir. Yalnızca bir güney rüzgârı şeklinde mevcut olmasıyla meteorolojik anlamda kavranabilse de güney rüzgârı, asla önce mevcut olup sonra da bir alamete sahip olma niteliği kazanmaz. Bundan öte, tarımcılığın hesap edici biçimdeki bakışı, güney rüzgârını doğrudan kendi varlığı ve anlamı içinde keşfeder (Heidegger, 2008: s. 83).

İm kavramının kendisinin, aslında herhangi bir şekilde mevcut bulunmuş olması gerekir. Burada asıl soru söz konusu öncesel karşılaşmada mevcut ya da var olanın nasıl keşfedildiğidir. Bu keşfin, mevcut bir nesne biçiminde mi? yoksa henüz anlaşılmamış olan bir gereç biçiminde mi? olduğu bilinmelidir. Bu keşfedilme, şimdiye dek ne yapılacağı bilinmeyen, bundan dolayı bir şey için akıl yürütmeye kapalı olan bir "el altında olma" biçiminde olabilir. "Burada da el altında olanların bir şey için bakış açısından henüz keşfedilmemiş olan gereç karakterlerini sadece mevcut olanın kavranılması için verili olan yalın bir nesnellik olarak yorumlayamayız" (Heidegger, 2008: s. 83). İmlerin her zamanki ilişki içinde olma anındaki el altında olma durumu, en yakında yer alan el altında olanın göze çarpma halini göstermektedir. Aynı durum, imlere ait olan farklı tarz ve amaçlarda göze çarpma halleri için de geçerlidir. Bunun nedeni, doğrudan imin, kendi göze çarpma durumunu

ya da zaten anlaşılır olan el altında olmanın gereçsel bütünü parlatmamasıdır. Örneğin bir şeyi anımsamak için mendile düğüm atmak, bu gereçsel bütünlüğün bir göze çarpma biçimidir. Bunun ortaya çıkaracağı durum, sürekliliğin ya da her güncülüğün başka bir şeye dair bakışla ilgilenmemizi gerektirir. Bir im, birçok çağrışımı imleyebilir. Bu türden imlemelerin genişliği, onun anlaşılabilirlik potansiyeline bağlıdır. Bir im, onu oluşturan kişi için el altında yer alması gereken bir gereç olsa bile, zaman zaman bu kişi için erişilmez ya da anlaşılmaz duruma gelebilir. Bu nedenle bir im, işe koyulmak için bazen başka bir el altında olan ime ihtiyaç duyabilir. Buna bağlı olarak, im biçiminde var edilen bir gereç, kullanılamaz halde olduğunda, başka bir imin zorunlu ilişkisine ihtiyaç duyabilir ve ancak bu şekilde işe koyulabilir.

İmlerin sürekli ilişkilenmeler sırasında edindiği roller, doğrudan dünyayı anlamaya yönelik “ilkel” *Dasein*’in anlaşılmasında, yoğun şekilde kullanılır. Heidegger bunun için “fetiş” ve “sihir” kavramlarını örnek gösterir. Ona göre, bu türden bir im kullanımı teorik spekülasyon ve teorik amaç yoluyla yapılır. Burada imin kullanımı, dolayumsuz bir dünyada var olmanın sınırları arasında kalır. “Oysa daha yakından bakıldığında fetiş ile sihrin yorumu için im idesini rehber almanın yetmediği, ilkel dünyada karşılaşılan varolanın el altında olma turunu kavramada başarısız olacağı görülecektir” Heidegger, 2008: s. 84). İm fenomeni açısından bakıldığında, ilkel insan için imin imlenenle örtüştüğü söylenebilir. Çoğu zaman imin kendisi, doğrudan imlenenin görevini üstlenebilir. Bu, sadece yerine geçmek anlamında değil, aynı zamanda imin, imlenen biçiminde var olması olarak da gerçekleşebilir. Söz konusu iki kavramın örtüşmesinin nedeni, imin belirli bir objeleştirme durumuna maruz bırakılması, salt nesne biçiminde tecrübe edilmesi ya da imlenenle birlikte var olanın aynı varlık sahasına nakledilmesi değildir. “Örtüşme,” öncesinde birbirinden ayrılmış olanların belirlenmesi değil, imin neye ait olduğuna dair çıkarımın henüz açığa çıkmamış olmasıdır. Heidegger’e göre imin böylesi bir kullanımı, imlenenin varlığında halen absorbe edilmiş durumdadır. Dolayısıyla bir imin buradan doğrudan kopup ayrılması mümkün değildir. Ona göre örtüşme, bir objeleştirme üzerine temellenmez, aksine bu türden bir objeleşme noksan kalır. Bu da imlerin henüz gereç olarak anlaşılmadığı gibi dünya içinde el altında olanın da aslında gereç olarak bir varlık minvalinde olmadığını gösterir. “Belki bu ontolojik rehber de (el altında-

olmaklık ile gereç) ilkel dünyanın yorumlanması açısından hiçbir etkiye sahip olmayabilir, ama nesnelliğin ontolojisinin hiçbir etkiye sahip olamayacağı kesindir” (Heidegger, 2008: s. 84).

İm ve imlenim arasında işe yararlılık, ne içinlik ve esas anlamı belirtme açısından sıkı bir ilişki vardır. Bir nesnenin barındırdığı anlamı bulmak ve asıl işaret ettiği yeri kavramak için imin imleyenle ilişkisinin açık bir biçimde verilmiş olması gerekir. Bir anımsama unsuru olarak im, imleyenin anlamıyla doğrudan ilişkili olmak zorunda değildir. İmin ya da gerecin işlevsel olarak ime yönelik benzerliği, imin çağrışımı için yeterli düzeyde olabilmektedir. Zaten bu benzerliğin kendisi, asıl anlatılmak istenene işaret etmiyorsa, imlenen ile imin arasında yer alan ilişki, şema kurulamayacak kadar kopuktur. Dolayısıyla yeterli derecede ilişkiye sahip olan im ile imlenenler, şema kurulduktan sonra anımsamayı kendiliğinden gerçekleştirebilir. Başka bir ifadeyle, bir anıyı anımsamak, onunla yeterli düzeyde benzerlik ya da ilişki barındıran bir nesnenin çağrışım yaratmasıyla, her zaman mümkün olabilmektedir. Denilebilir ki dünya içinde yer alan her nesne, başka bir nesneyi ya da anıyı anımsatma potansiyeline sahiptir.

El altında-olanlarla dünya içinde karşılaşmaktadır. Buna göre, bu varolanın el-altında-olmaklık olan varlığı, dünyayla ve dünyasallıkla ontolojik bir ilişki içindedir. Dünya bütün el-altında-olanlar bakımından hep “şuradadır”. Tüm karşılaşılmalarda dünya tematik olmasa da öncesel olarak keşfedilmiştir. Ama dünya, çevreleyen-dünyayla münasebet içinde olmanın belirli tarzları içinde birdenbire parlayabilmektedir de. El-altında-olanların el altında-olmaları, dünya içinden çıkmaktadır. Dünya el-altında-olanları nasıl karşılaşılabılır kılmaktadır? Şimdiye kadar yaptığımız analiz şunu göstermişti: dünya içinde karşılaşılmalarda, ilgilenen bir-şey-için-bakişa (hesaba katmaya) kendi varlıkları içinde serbest bırakılmaktadırlar. Bu öncesel serbest bırakma ne demektir ve dünyanın ontolojik müstesnalığı olarak nasıl anlaşılmalıdır? Dünyanın dünyasallığına ilişkin soru bizi ne gibi sorunlarla karşı karşıya bırakmaktadır? El-altında-olanın gereç konstitusyonu imlenim olarak ortaya konulmuştur. Dünya bu varlık minvaline sahip varolanı kendi varlığı açısından nasıl serbest bırakmaktadır, bu varolanla neden en yakın olarak karşılaşmaktadır? Belirli imlenimler olarak işe yararlılık, kullanılabilirlik ve benzerlerini ifade etmiştik. İşe yararlılığın ne-içinliğiyle kullanılabilirliğin neyeliği hep imlenimin olası somutlaşmalarının hatlarını önceden çizmektedir. Oysa imin “imleyişi”, örneğin çekiçle “darbe vurulması” varolanın nitelikleri değildir. Hatta bu isim, nesnelerin olası belliliğinin ontolojik yapısını imliyorsa eğer, onlara nitelik bile denilemez (Heidegger, 2008: s. 85).

Heidegger’e göre, el altında olanlar ancak uygun olma ya da olmama durumuna sahiptirler. Söz konusu el altında olanların nitelikleri bu duruma bağlıdır. Bu durum, el altında olanın mevcut olması kadar gereklidir. Halbuki gereç olma özelliği anlamındaki işe yararlılık, bir var olanın uygunluğu değildir. Bu işe yararlılık, uygun olmalarla belirlenebiliyor olma imkanının varlığıdır. Burada imlenimin tam olarak neyi ifade ettiği belirtilmelidir. Zaten el altında olmanın mümkün olması, imlenim

yapabilmenin de koşuludur. O halde el altında olmak, aynı zamanda doğrudan imleme karakteri taşır. Var olan bir gereç tam olarak, olduğu gibi mevcut olurken, başka bir imlenim aracı olarak keşfedilir. Dolayısıyla var olanın kendisi, başka bir var olanla ilinti halindedir. Demek oluyor ki el altında olanın mevcut olma koşulu, ilintililiktir. İlintililik, iki var olan arasındaki ilişkinin varlığını da belirtir. Ne var ki bir var olanın ontik varlığı, başka bir var olanla ilişkisine bağlı değildir. Buradaki durum, başka bir varolanı anımsatma anlamındaki işe yararlılıkla ilgilidir. Heidegger'in vermiş olduğu “çekiç” örneğinde olduğu gibi el altında olan çekiç gereci, vurma eyleminin kendisini çağırıştırır; ancak vurma eylemi ile çekiç, her biri kendi içinde mevcut olan varlıklardır. El altında olan ile hangi ilintililiğin olduğu, ikisi arasındaki ilintililik durumu aracılığıyla, önceden belirlenmiştir. “Örneğin bir ışikte bulunan el altında-olanların el-altında-olmaklığını temellendiren ilintililik bütünü, tekil gereçten öncedir. Aynısı, tüm aletleri ve mallarıyla, bir çiftlik için de geçerlidir” (Heidegger, 2008: s. 87). Yine de doğrudan ilintililik ya da ilişkisellik bütününün kendisi, ne içinliğe ve işe yararlılığa bağlıdır. Sözü edilen ne içinlik durumu, bir ilişkiselliğin muhtemel neyliğine ait olan “şundan dolayı” durumuna bağlı değildir. Bu ne içinlik, “bir şey uğruna olma”ya dair cevap barındırır.

Heidegger'e göre “uğrunalık” sürekli olarak, var olmak için özsel biçimde kendi varlığını mesele haline getiren *Dasein*'in varlık biçimine dayanır. Ona göre ontik olarak ilişkilendirme, “olgusal bir ilgilenme dahilinde bir el altında-olanı şu ve bu şekilde ilintileyerek nasıl ise ve öyle olması için öylece kendi haline bırakmak” (Heidegger, 2008: s. 87) demektir. “Haline bırakma”nın söz konusu ontik anlamı, esas olarak ontolojik biçimde kavranır. Dünya içinde kişiye en yakın el altında olanın ilksel serbest bırakılmasının anlamı da bu yolla yorumlanır. Öncesel ya da ilksel olarak “haline bırakmak” bir fenomeni, ilkin varlığına kavuşturup sonra da vücuda getirmek değildir. Bu, zaten sürekli var olanı kendi el altında olmaklığıyla keşfetmek; onu, söz konusu varlığın doğrudan varolanı biçiminde sunmaktır. Bu *a priorik* ilişkilendirme, aynı zamanda, el altındaki gereçle karşılaşmanın da şartıdır. Bunun yanı sıra, karşılaşılana böylesi ontik bir münasebet içinde olan *Dasein* da onu, ontik anlamda ilişkilendirebilmektedir. Halbuki ontolojik olarak ilişkilendirme, el altında olanların serbest bırakılmasıyla ilgilidir.

Sürekli ilintilendirilmiş olma durumu, ilintililik açısından serbest haldedir. Söz konusu serbestlik, doğrudan *Dasein*'ın varlık minvalini nitelendirir. Heidegger'e göre burada serbest bırakılan, ilintilendirmenin hangi durumda olduğundan hareketle, neyle ilintili olunduğudur. Onunla ilgilenme ânında, el altında olan şeklinde karşılaşılır. Eğer bir varolan ona kendini gösteriyorsa ve o, kendi varlığı dahilinde keşfedilmişse, zaten daima çevreleyen dünya dahilinde el altındadır. Bundan dolayı onun, ilkin mevcut durumdaki “dünya maddesi” olduğu söylenemez. El altında bulunanın varlığı anlamındaki ilintililik, daima ilintililik mefhumunun önceden keşfedilmişliğinin temeli üzerinde keşfedilir. O halde karşılaşılan el altında olan anlamındaki keşfedilmiş ilintililikte, el altında olanın dünyasallığı, önceden keşfedilmiş biçimde yatar. Sözü edilen önceden keşfedilmiş ilintililik, kendi bünyesinde, bir ontolojik dünya ilişkisi barındırır. Varolanı serbest bırakan ilintilendirme, serbest bırakacağı ilintilendirme bütünü de açığa çıkarmalıdır. “Çevreleyen-dünya içinde el altında- olanın serbest bırakıldığı şey —ki bu, her şeyden önce dünya içinde bir varolan *olarak* erişilebilmesi için lazımdır— keşfedilen bu varlık minvalindeki varolan olarak bizatihi kavranamaz. Bundan böyle *keşfedilmişliği* tüm *Dasein*'sal *olmayan* varolanların varlık imkânı olarak tanımlarken o, öz olarak keşfedilemez olmaktadır” (Heidegger, 2008: s. 88). Burada, çevreleyen dünyada el altındakinin öncesel olarak serbest bırakıldığı şeyin öncesellik minvali önemlidir. “*Dasein*'ın varlığına varlık anlayışı aittir. Anlayışın kendisi bir şeyi anlamadadır. Eğer *Dasein*'a özsel olarak dünya-içinde-varolma varlık minvali denk düşüyorsa, o zaman, onun varlık anlayışının özsel muhtevasına dünya-içinde-varolma anlayışı da ait demektir” (Heidegger, 2008: s. 88).

Çevreleyen dünyada karşılaşılanın ne yönde serbest bırakıldığının ilksel olarak gösterilmesi, mevcut olan olarak *Dasein*'ın sürekli ilişkili olduğu dünyayı kavramaktan ibarettir. Öncesel olarak yapılan ilişkilendirme, ilişkinin neyle ve hangi hususta olduğu gibi soruları barındırır. Heidegger'e göre bunlar ya da dayandıkları diğer şeylerin hepsi, bir ölçüde anlaşılabilirlik dahilinde öncesel biçimde belirlenmiş olmalıdır. İlişkililiğin ne ile olduğuna dair “bu şey için”liği, yani bütün ne içinliklerin, sonunda dayanmış olduğu “bir şey uğrunalık” gibi ifadeler buna örnektir. Burada, *Dasein*'ın kendinin ontolojik minvalde dünyada var olmasını ne şekilde anladığı önemlidir. “Adı gecen ilişki rabıtasını anlarken *Dasein*, o-şey-uğruna kendi olduğu, sarahaten ya da gayri-sarahaten yakaladığı, zati ya da gayri zati varlık imkanından

kendini bir bir-şey-içinliğe imler” (Heidegger, 2008: s. 88). Bu imleme, ilişkilendirmenin muhtemel hangi hususta oluşu açısından bir şey içinliğin sınırlarını önceden çizmektedir. Zaten söz konusu imleme, yapısı gereği, iki durum ya da nesne arasında ilişki kurar. *Dasein* kendini sürekli bir şey uğrunalıktan hareketle imlendirir ve bunu da bir ilişkililiğin ne içinliğiyle gerçekleştirir. Başka bir ifadeyle *Dasein*, var olduğu sürece, varolanların el altında olan biçimde anlaşılmasını sağlamaktadır. Heidegger’e göre *Dasein*, kendi imlendirme durumunda, kendini ilkin ne içinde anlıyorsa o, mevcut olanlarla ilksel olarak karşılaşmamıza neden olan “nereye-yöneliklik” olmaktadır. “Var olanlarla ilintililik varlık minvali içinde karşılaşmamızı sağlayanın nereye yönelikliliğinin kendini imlendirici anlayışının ne içindeliğine dünya fenomeni diyoruz” (Heidegger, 2008: s. 89). Nitekim dünyanın dünyasallık anlamını oluşturan, *Dasein*’ın imlendiği yapıdır. *Dasein* bu surette asli olarak sürekli aşinalık içindedir. Bu, kendini anlamasını sağlayan, “ne içindelik” sayesinde mümkün olmaktadır. Ne var ki Heidegger, dünyaya aşinalığın kişiden, dünyayı oluşturan bağlardan oluşan bir dünya için zorunlu olarak bir teorik açıklık talep ettiğini belirtir. Söz konusu bu bağların açık bir şekilde ontolojik eksistensiye yorumu dahil edilebilme imkânı, *Dasein* açısından tesis edici olan dünya ile aşına olma temeline konumlanır. “Eğer *Dasein* kendi varlığına dair asli bir yorumda bulunmayı ve bu yorumun imkanını ve hatta varlığın anlamına ilişkin yorumu kendine en büyük görev olarak verdiyse, söz konusu imkân, açıklıkla kavranıp yakalanabilir olacaktır” (Heidegger, 2008: s. 89).

Heidegger, *Dasein*’ın kendi iç aleminden çıkan ya da içine kapanık haldeyken dışarı çıkan bir yapıda olmadığını söyler. Ona göre *Dasein*, zaten sürekli, keşfedilmiş olan dünyada karşılaşılan varlıklardan dışarı çıkan bir yapıdadır. Nitekim varolanda belirleyici olan, iç alemden çıkmak değil de dışarıda bir objede yer almaktır. Bu yer almak durumunun kendisi bir varlık biçiminde belirir ki *Dasein*’ın varlığı, zaten onun dünya içinde var olmasıyla mümkündür. Heidegger, bilinenin algısının, bilenin dışa çıkış yoluyla elde ettiği bilgiyle, bilinç "kafesine" geri dönmesi demek olmadığını söyler. *Dasein* saklama, algılama ve muhafaza etme durumunda bile, bir varoluş objesi olarak dışarıdadır.

Varolanın varlık ilişkisini bilmek ya da onu tasavvur etmek ile ilksel kavrama anında dış dünyada varolanda yer almak arasında bir fark yoktur. Heidegger’e göre,

önceden bilinen bir bilgiye ilişkin her şeyi unutmak, var olmanın bir “modifikasyonu” olarak kavranmalıdır. Unutuşa yönelik tüm “aldanmalar” ya da “yanılgılar” da buna dahildir. Dünyanın içinde varolma durumunda, dünyayı biliyor olmanın yarattığı hallere yönelik temellendirme ilişkisi, birçok bilgiyi de açığa çıkartmaktadır. Bunlardan birisi, bilme sırasında *Dasein*’ın sürekli *Dasein*’da keşfedilmiş olan dünyaya yönelik yeni bir “varlık duruşu” kazanmasıdır. Bu varlık imkânı, müstakil bir biçimde gelişme gösterebilir veya bir ödev halini alarak, bilimsel biçimde dünya içinde varolmanın öncülüğünü elde edebilir. Ne var ki bilme, sujenin dünyayla ortak bir etkileşimini yaratamamakla birlikte dünyanın sujeye nüfuz etmesiyle de gerçekleşmez. Bilmenin kendisi, *Dasein*’ın, dünyada var olmak üzerine temellenmiş bir halidir. Bundan dolayıdır ki dünya içinde varolmak, temel bir kural olarak “öncesel” bir yorumlanışa ihtiyaç duyar (Heidegger, 2008: s. 64-65). Dünyanın varlığı veya dünya içinde varolmak durumunun kendisi, hafıza içinde yer alan bilgilerin bir şekilde bilinçte canlı tutulmasının ön koşuludur. Eğer şimdiye kadar yaşamın mümkün olduğu başka bir gezegen keşfedilmemişse ve bilinen bilgilere göre sadece dünyada yaşamak mümkünse, o halde kişi var oldukça dünyanın varlığına ihtiyaç duyacaktır.

Dünya, insan aklıyla kavranabildiğine göre, dünyanın varlığının anlamı, ancak onun varlığını ele alacak olan bilinç sahibi canlıya, yani insana bağlıdır. İnsan hafızası ve bilinci ölümle birlikte yok olup gitse de insan türü var oldukça dünyanın varlığının anlamı da varlığını koruyacaktır. Bu, kültürel aktarım ve dil sayesinde olur. Ölüme yönelik bu durum, varolma imkânının kendisidir. Heidegger’e göre, imkana yönelik varlık, ölüme yönelik biçimde açığa çıkmalı ki ölümün varlıksal anlamı, yerini bulabilsin. Yani imkân öyle bir tutumla var olmalıdır ki ölümün varlığının anlamını mümkün kılabilsin. Heidegger bu türden var olmaya, “imkânı öndelemek” der. Bu tutum, mümkün olabileni kavramayı da sağlar. O halde mümkün olanı kavrayabilmek, onun gerçekliğini ve canlılığını da sürdürür. Ne var ki bu kavrama, somut olarak varolan nesneleri meydana getirmese de onun tasavvurunu mümkün kılar. Nitekim tarihle birlikte, anlamsal olarak kavranabilenin imkânı giderek artar. Üstelik anlamsal olarak kavrama durumu, somut nesneye olabildiğince uzak olduğu halde, onun kavranmasının da ön koşulu olarak belirir. Heidegger’e göre bu imkân açık biçimde kavrandığı vakit, ona yönelik anlayışımız da söz konusu imkânın içinde ilerleme sağlar

ve onu, tam anlamıyla varoluşun imkânsızlığı olarak yeniden inşa eder. (Heidegger, 2008: s. 278).

Heidegger'in paradoksal biçimde ele aldığı imkân ve varoluş meselesi, aslında kavramanın bir hakikatle sonuçlanmadığı ve sürekli biçimde süreç halinde olduğuna işaret eder. Tıpkı felsefi düşüncenin kendisi gibi düşünme sonucu elde edilen kavrama da bir süreç ya da yolda olma biçimidir. Nitekim zaten varolmanın sınırlarına ulaşmak ya da hakikati elde etmek, kişinin bilincinin ve düşüncesinin gücüyle mümkün olmayabilir. Varolma imkânının kendisi *Dasein*'a yaratabileceği veya gerçek olarak kendini somut biçimde var edebileceği bir kudret sunamaz. Söz konusu varolma imkânı, varoluşun imkânsız olduğunu kavramanın imkânıdır. Diğer bir deyişle tıpkı hakikate ulaşmanın sınırlarını zorlamanın, var olmakla mümkün olması gibi hakikate erişilemeyeceğinin bilgisi de var olmakla kavranabilmektedir. Dolayısıyla bu imkân, yapısı gereği bir şeyi elde etmenin beklentisi içinde olmayı, hakikate ulaşp onu resmetmeyi becerebileceği bir özelliğe sahip değildir. Ölümün mümkün olması, söz konusu durumu serbest kılan en önemli gerçekliktir. Dolayısıyla hiçbir insanın sonsuza kadar yaşamayacağı bilgisi, dünyanın varlığının sınırlarına dair bilgiyi de imkânsız kılmaktadır. Burada hafıza konusuna gelindiğinde, aynı biçimde ölüm, kişinin hafızasının sonuna, diğer bir deyişle anısal belleğin orijinal biçiminin ortadan kalkışına sebeptir. Yukarıda da söz edildiği üzere, kültürel aktarım ve dil sayesinde bu anısal bilgiler, farklı bir formda, aktarılan kişide yeniden hayat bulabilmektedir. Elbette yazı, teknolojik imkânlar ve birtakım kayıt örnekleri de bu anıların dünyada kalmasına nedendir; fakat her hafızanın biricik olması, her anının yeniden kurgulanmasının da nedenidir. Tüm bunlardan sonra denilebilir ki unutma da tıpkı var olma imkânı gibi dünyada var olmanın bir sonucu olarak hem hafızada hem de kavrama eyleminde sürekli biçimde yerini korumaktadır. Var olan, unutmanın kendisi olsa da kavranan veya deneyimlenen her şey —yine var olma imkânından dolayı— aynı zamanda anımsanma potansiyeline sahiptir. Unutma, anımsamanın mümkün olmadığı durumlarda gerçekleşse de anımsama, sürekli var olma imkânına sahip olduğundan, her unutma, anımsamayla karşılaşma ihtimalini barındırır. Genel olarak insan, düşündüğü vakit kendini merkeze aldığından, anımsamayı da kendiyle ilgili olan durumlar üzerinden yapar ve anımsamanın yolunu sürekli kendi üzerinden çizer.

Heidegger *Varlık ve Zaman*'da Descartes'ın "düşünüyorum o halde varım" (338) sözünden yola çıkarak düşünen kişinin herkesin adına konuştuğuna dair açıklamalarda bulunur. "O halde varım" denilirken "ben" öznesi öne çıkar ve Heidegger'e göre bu, sadece kendilik üzerinden ele alınan bir ifadedir. Dolayısıyla *Dasein* kavramı da "ben"le eşdeğer bir temelde görülür ki bu da *Dasein*'in çevresini dikkate almaması olarak yorumlanabilir. Burada Heidegger anısal bir unutuştan değil, sadece kendini merkeze alarak diğer kişileri unutmaktan söz eder. Onun için bu, aynı zamanda vicdanı unutmak da demektir (Heidegger, 2008: s. 308). Buradaki vicdan meselesi kötü bir vicdana sahip olmak anlamında değil, kendilik üzerinden herkesin adına konuşmak demektir. *Dasein*'in üçüncü aşamasına tekabül eden bu durum, kişinin hem hayatın meşguliyetleri hem de kendine has hafızasından dolayı kendi gerçekliğini unutmasıdır. Dolayısıyla burada sözü edilen unutma, anımsamayla birlikte işlenemez. Söz konusu kendini merkeze almada, anımsama çabası olmadığı gibi unutma da bilinçli olarak yapılır. O halde bu bilinçli yapılan eyleme, göz ardı etme de denilebilir. Farklı biçimde, zaten hiç düşünülmemiş olanın anımsanmayacağı sonucuna da ulaşılabilir. Buradaki anımsama, ancak başka birinin telkiniyle gerçekleşir.

Dasein ben-diyorum derken dünya-içinde-var olarak kendini ifade eder. Peki ama, her günkü ben-diyorum, sahiden de kendini dünya-içinde-var olarak mı imlemektedir? Buraya bir ayırım koymamız gerekecektir. Çünkü ben-diyorum diyen Dasein tabii ki, hep bizzat kendini imlemektedir. Fakat her günkü öz tefsirimiz, Dasein 'ımızı ilgilendiğimiz "dünyadan" hareketle anlama meyli içindedir. Ontik kendini-kastetmelerimiz içinde Dasein, işbu varolanın varlık minvali bakımından kendi kendini göremez haldedir. Ve bu da özellikle Dasein'in temel, konstitüsyonu olan dünya-içinde-varolma için geçendir. Peki söz konusu "kaçkın" ben diyorum'un tahriki nereden gelmektedir? O, Dasein'in düşkünlüğünden kaynaklanmaktadır. Burada Dasein, kendi kendinden kaçmak suretiyle herkese sığınmaktadır. Dolayısıyla "doğal" "ben-diyorum"u ifa eden aslında herkesin benliğidir. Yani "ben" dendiğinde, öncelikle ve çoğunlukla sahil olarak ben olmayan bir benlik kendini dile getiriyor olmaktadır. Her günkü çeşitlilik içinde massolunmuşluk ve ilgilenilenlerin peşinden koşurmalar karşısında kendimiz, kendini unutmuş bir ben ilgileniyorum olarak benliğini göstermekte ve hep kendisiymiş gibi, fakat belirsiz boş bir yalınlık içinde görünmektedir, ilgilendiklerimiz neyse biz de o olarak var değil miyiz? "Doğal" ontik ben sözünün ben diyerek söylemek istediği Dasein'in fenomenal içeriğini görmezden geliyor oluşu, bene dair ontolojik yorumun da söz konusu görmezden gelişe eşlik etme hakkını ona vermemektedir ve kendilik meselesine uygunsuz bir "kategoriyal" ufuk empoze etmesine izin vermemektedir. Fakat "benin" ontolojik yorumunu yaparken bu meselenin halli için her günkü ben sözüne sadık kalmamaya karar vermek, onun çözümünü sağlamış olmaz. Olsa olsa hangi yönde soru sormaya devam etmemiz gerektiğine ilişkin bir istikamet verilmiş olur (Heidegger, 340-341).

"Ben" ifadesi dünyada var olmak şartıyla, zaten bir varolana işaret eder. Bununla birlikte, dünyada "el altında olanlar"la birlikte varolmak, kendini öncelemeyi da doğal kılabilir. Buradan bilinçli bir kendini merkeze alma ve kedi dışındakileri

unutma anlamı doğar; çünkü “ben” denildiğinde bunu söyleyenin kendi varlığı söz konusudur. Heidegger’e göre “ben çığırtkanlığı” ya da sürekli “ben” demek, aslında kendi gerçek varlığından da kaçmak anlamına gelir. Oysa özne kendini merkeze almaksızın başkası adına konuştuğunda da bu defa kendi bilinciyle hareket ederek yine “ben” merkezinden konuşmuş olur. Kendilik, yani “ben” ancak kendi öz bilinci aracılığıyla belli bir söylem üretebilir ve diğer herkese öyle yaklaşabilir. Nitekim başkası hakkında söylenen sözler ya da bulunulan yargılar, nihayetinde her zaman eksiktir; çünkü kişi, kendi hafızasıyla bunu gerçekleştirir. Burada unutmak kavramı, dikkate almamakla eş değer bir zemine oturur. Yukarıda denildiğı gibi bu türden bir unutmak, göz ardı etmektir. Oysaki anısal anlamda unutmak, irade dışı ve tekrar eksikliğinden kaynaklı olarak gerçekleşir.

Heidegger, kendiliğı varoluşsal şekilde anlayabilmemiz için gerçek anlamda onun kendi olma imkânını bilmemiz gerektiğini söyler. Ona göre, “gerçek varlık imkânı” denilen fenomen, bir duruş kazanmak anlamına gelen “kendiliğın sabitliğı” meselesini de dikkate değer kılar. Heidegger “kendiliğın sabitliğı”ni iki anlamda ele alır. Bunlardan birincisi, sürekli anlamda “duruş sağlamlığı” yani gerçekliğın imkânına sahip olmaktır. İkincisi ise kendi olarak kalmak; varoluşsal anlamda öndeleyici kapalılığı açma kararlılığıdır. Ona göre bu sabitliğın ontolojik yapısı, kendi varoluşsallığını açığa çıkartır (Heidegger, 2008: s. 341). O halde kendi varoluşsallığını belirten bir yapının, kendini özne olarak belirlemesi normal olarak görülebilir. Bu özne, birtakım deneyimleri kendiyle taşımakla birlikte, deneyimlediğı her şeyi hafızasında barındıracak kudrete sahip değildir. Dolayısıyla onun, hem çevresini dikkate almamak anlamındaki unutuşu hem de anısal anlamdaki unutuşu da normaldir. Çalışmamızın ana izleğı gereğince burada sözü edilen unutuşun, anıların kati anlamda yok oluşu olmadığını belirtmek gerekir. Söz konusu olan, tekrar edilmeyen ya da anımsananlara göre önem derecesi daha düşük olan anıların askıya alınmasıdır.

Heidegger’in unutmak konusu üzerinden ele aldığı önemli kavramlardan birisi de zamansallıktır. Ona göre “gerçek anlamda içinde bulunulan zamanın kendisi, gerçek anlamda anımsama ve “huzura getirme”yi de sağlar. Buradaki “huzura getirme” anımsama anlamında kullanılır. Yani zamansallıkla örtüşen bir anımsama, gerçek anlamını bulma imkânına da sahiptir. Ona göre bunu bir *ekstaz*¹¹ olarak

¹¹ Kendinden geçerek yaşama hali.

anlamak gerekir. “Bu ekstazdır ki, *Dasein*’ın zaten ne ise o olarak var olduğunu kararlılık içinde devralabilmesini sağlayan” (Heidegger, 2008: s. 359) *Dasein*, anımsama sırasında öncü olarak iş görür ve varlık imkânının ilk koşulu olarak belirir. Heidegger, *Dasein*’ın anımsama olarak gerçekleştirdiği eylemi “sahih oldum olasılık” şeklinde ifade eder. Bu ifade aynı zamanda *Varlık ve Zaman*’da, tekrar etme olarak anlatılır. Yani anımsama, tekrar etmeyle var olabilir ve ancak tekrar edilen anılar unutmaya karşılaştırmazlar. Heidegger tersi biçimde, “gayri sahih tasarlama”dan da söz eder. Buradaki kasıt, anının gerçek dışı biçimde anımsanması veya kurgulanmasıdır. Bu gerçek dışı tasarım, “*Dasein*’ın en zati fırlatılmış varlık-imkânı içinde kendini *unutmasıyla* mümkün olabilmektedir” (Heidegger, 2008: s. 360). Heidegger ısrarla, buradaki unutmanın bir hiçlik veya anıların tamamen yitirilmesi olmadığını vurgular. Ona göre bu unutma biçimi kendine has bir ekstatik haldir. Bir nevi *Dasein*’ın üçüncü aşamasında söz ettiği, diğer uyarıcılardan dolayı, kendine özgü olanları tekrar edememe ve dolayısıyla unutma halidir. Aynı zamanda *Varlık ve Zaman*’da anlatılan unutma biçimi, “en zati oldum-olasılık durumundan” uzaklaşabilir ve ortadan kalkma potansiyeline sahiptir.

Heidegger’in söz ettiği unutma biçimi, bu çalışmada genel olarak savunulan “unutuşun olmaması” iddiasını destekler biçimde, tamamıyla ortadan kalkma gibi bir karaktere sahiptir. Öyle ki, söz konusu bir şeylerden çekip gidış, ekstatik olarak geçmişini kapattığı gibi bizzat kendini de kapatmaktadır. Dolayısıyla gayrisahih oldum olasılık olarak unutulmuşluk, kendi fırlatılmış varlığına atıfta bulunmaktadır. Yani o, kişinin öncelikle ve çoğunlukla içinde olduğu varlık minvalinin zamansal anlamıdır. İşte sadece söz konusu unutmanın zemini üzerindeki ilgilenici, beklentilendirici “huzura-getirme” bir şeyleri hafızada tutabilmektedir. Bunlar da *Dasein*’sal olmayan, çevreleyen dünya içinde karşılaşılan varolanlardan başka bir şey değildir. Söz konusu hafızada tutmaya bir hafızada tutmama tekabül etmektedir. Aslında bu, türetilmiş anlamda bir unutmadır. Nasıl ki bekleyiş, beklentilendirme zemini üzerinde mümkün olabiliyorsa, anımsama da unutma zemini üzerinde mümkün olabilmektedir.

Zira unutulmuşluk hali içinde oldum-olasılık, ilgilendiklerinin “zahiriliğine” kendini kaybetmiş olan Dasein’ın ona dahil olarak anımsamaya başlayacağı ufku birincil olarak açılar. Unutucu-huzura getirici beklentilendirme, kendine özgü bir ekstatik birliktir. Gayrisahih anlama, işte buna göre kendi zamansallığını husule getirmektedir. Söz konusu ekstazların birliği, sahih varlık-imkanını kapadığı gibi, kapalılığı- açma-kararsızlığının da eksistensiyal koşulunu tesis etmektedir, ilgilenici gayrisahih anlama, ilgilendiklerinin huzura-getirilişinden hareketle kendini belirlediği halde, anlamının husule getirilişi birincil olarak istikbal içinde cereyan etmektedir (Heidegger, 2008: s. 360).

Bir anıyı anımsamak veya onu, unutmanın gölgesinden kurtarmak, yeniden elde edilen anının tekrardan işlenebilmesini sağlar. Ne var ki bu anı, birebir ilk formunda değildir ve unutmanın gölgesinde tahribata uğramış yönleri, hafızanın becerisi sayesinde onarılarak, yeni formuna kavuşturulur. Kimi zaman bu onarım, bilinçli bir biçimde yapılarak —bir nesnenin beğenilmeyen parçalarını değiştirmek misali— anı, istenilen formda işlenir. Kati anlamda bir unutmadan söz edilemediği gibi değiştirilen parçaların da kati anlamda yok olduğu da söylenememektedir. Nitekim dile her getirilişinde ya da hafızada her canlandırılışında anı, birtakım değişikliklere uğratılabilir. Tabi söz edilen bu durumların gerçekleşmesinin en önemli nedeni, zamandır. Zamanın akışı, tıpkı maddede yarattığı gibi anıda da çürüme veya tahribat yaratarak, anımsama sırasında anının farklı biçimde işlenmesine neden olur.

2.4. Heidegger’de Unutuşun Zamansallığı

Bir anıyı anımsarken onu yeniden kavramak, içinde bulunulan zamanda, kendi varlığının bilincinde olmayla mümkün olabilir. Unutulduğu düşünülen anı, askıdayken herhangi bir aktiflik gösteremez. Bunun olması için kişinin aktif olarak var olması, zamansallığının uygun olması ve bu anıyı işleyecek yetide olması gerekir. Heidegger’e göre, Anlama yahut anımsananı kavrama, asla desteksiz olarak gerçekleşemez. Anımsama, askıda gerçekleşmeyip sürekli bulunuş içinde vuku bulur. Zihnin bulunduğu durum veya başka ifadeyle ruh hali, mod gibi durumlar, kişiyi *Dasein*’ın söz konusu “kendi fırlatılmışlığı”yla yüz yüze getirir. Bu, birtakım anımsamaların çok daha detaylı biçimde gerçekleşmesini sağlayabilir. Ruh hali, zaman içerisinde değiştiğinden, anımsama biçimlerini değiştirir. Dolayısıyla zamansallık da aynı biçimde anımsamayla doğrudan alakalıdır. Heidegger’e göre, “fırlatılmış olmak” varoluşsal anlamda, kati olarak, bir şekilde bulunuş içinde olmaktır. Dolayısıyla bulunuşun, fırlatılmışlık üzerine temellendiği söylenebilir. Buradaki “fırlatılmışlık” hayatın akışı içerisinde yaşananlara rastgele denk gelme, olanlara hazırlıksız yakalanma ya da olanlara dair kesinlik olmadan yaşama anlamında kullanılır. Ruh hali, “fırlatılmış” bir varolan biçiminde sürekli kişinin var olduğu alanı temsil eder. Ruh hali içinde bulunmanın, zamansal olarak nasıl açıklanabileceği bilinmelidir. Benzer şekilde, zamansallığın “ekstatik birliğinden” hareketle, anlama ile bulunuşun

varoluşsal ilişkisinin nasıl kavranılabileceği de tespit edilmelidir. Heidegger’e göre ruh hali, kişinin kendi *Dasein*’ına yüz çevirmesi veya yüzünü ondan çevirmesine göre kendini açılar (Heidegger, 2008: s. 360). O halde ruh halinin anımsamayı gerçekleştirebilmesi için *Dasein*’ın zaten kendiliğinden var olması gerekir. Yani anının, ruh haline göre açık ya da kapalı biçimde kurgulanması *Dasein*’ın varlığına bağlıdır.

Varoluşsal anlamda bir anımsama gerçekleşmesi için *Dasein*’ın varlığı her zaman ön koşuldur. Bu, varolmanın yaşanını yaratacağı anlamına gelmez. Aksine varoluş, yaşananları rastgele karşılamak, aynı zamanda onları kavramak, kendi varoluşunu anlamak ve doğada yaşananlara hükmedilemeyeceğinin farkına varmak gibi sonuçlar doğurur. Heidegger’e göre “anlama, birincil olarak istikbalde temellenmektedir. Bulunuş ise oldum-olasılık içinde kendini birincil olarak husule getirir” (Heidegger, 2008: s. 362). Ruh hali kendini “husule getirir.” diğer bir ifadeyle, kendini var eder ya da gerçekleştirir. O halde onun özgün “ekstazı” bir geleceğe aittir. “Haletiruhiye” ya da ruh hali, ontik anlamda malum olsa da aslında varoluşsal fonksiyonu bakımından tam olarak bilinmemektedir. Ruh hali, an içerisinde bulunan psikolojik halin geneli, o halin büründüğü renkler ya da ânın içerisinde, düşünülenlerin zihne kazandırdığı bakıştan kaynaklı serencamlar olarak ifade edilebilir. Anlık olarak ortaya çıkıp ortadan kaybolma özelliğine sahip olan ruh hali, asli olarak varoluşun özüne aittir. Heidegger, ruh halinin zaman mefhumuyla olan ortaklığına dair şöyle bir açıklama yapar:

Söz konusu “serencamların” gelip geçtiklerini, “zaman içinde” cereyan ettiklerini söylemek malumu ilamdan ibarettir; öyledir, hem de ontik-psikolojik bir malumu ilamdır. Oysa görevimiz, haletiruhiye-içinde-olmaklığın ontolojik yapısını eksistensiyal-zamansal konstitusyonu içinde açığa çıkarmaktır. Öncelikle de haletiruhiyenin zamansallığını görünür hale getirmek olmalıdır birinci vazifemiz. “Bulunuş birincil olarak oldum olasılık üzerine temellenmektedir” tezi şunu demeye çalışmaktadır: Haletiruhiyenin eksistensiyal temel karakteri bir şeye geri taşımadır. Bu, sadece oldum-olasılığı meydana getirmekle kalmaz, eksistensiyal analizimiz bakımından bulunuşun hep oldum-olasılığın bir hali olduğunu da açığa çıkarır. Dolayısıyla bulunuşun zamansal yorumu, haletiruhiyeleri zamansallıktan çıkarsamak ve onları salt husule getirme fenomenleri olarak çözümlemek gibi bir amaca asla sahip olamaz. Yapılması gereken tek şey, haletiruhiyelerin (onlar her ne ise ve varoluşa-dair her ne “anlama” sahip iseler) sadece zamansallık temeli üzerinde mümkün olduğunu kanıtlamaktır (Heidegger, 2008: s. 361).

Heidegger buradaki yorumunu yol ayrımına koyarak, korkunun zamansallıkla olan ilgisine doğru yöneltir. Ona göre korku da “gayrisahih bir bulunuş”tur. Yani ruh halinin kapalılığından dolayı gerçekten uzaklaşıp kurguya başvurulması durumudur.

Söz konusu ekstazın tehdit altında olma durumu, onu korkuya yöneltir. Yani korkunun özgün zamansallığı, tehditkâr olanla karşılaştığı andır. Burada korku ve kaygıyı birbirinden ayırmak gerekir. Eğer Heidegger'in kastettiği, karşılığı olmayan ve şüphe temelli bir kaygıysa, bu duygu, kurgu olarak ele alınabilir. Diğer yandan, sözü edilen korku, var olan somut bir tehlikeye karşı geliştirilmişse, o zaman kurgudan öte, karşılığı olan; gerçek bir duygudan söz edilebilir. “Korku ve kaygı arasında yapılan genel bir ayırım, tam da korkunun belli bir nesnesi varken kaygının bundan yoksun olmasına dayanır” (Svendsen, 2017: s. 49). Korku duygusu genellikle kötülüğe yönelik geliştirilir. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* eserinde dile getirdiği gibi “bizim korkutucu şeylerden korktuğumuz açık; bunlarsa genellikle söylenebileceği gibi kötüdürler, bundan ötürü korkuyu, kötülüğün beklentisi olarak” tanımlarız (Aristoteles, 1997: s. 53). Özne olarak kişi, dünyaya dışarıdan bakan değil de bizzat dünya içinde olan olduğu için, akıl yoluyla kavradıklarına bağlı olarak zaman zaman kötülüklere karşı bir dizi önlem almak için korkuyu geliştirebilir. Bu sayede kişi, neyi yapıp neyi yapamayacağının hesabını da tutarak, kendi gücünün sınırlarını da öğrenmiş olur ve geleceğe dair adımlarını buna göre atar. Heidegger'e göre zaten korkunun zamansal anlamı, gelecektir. Şüphesiz biçimde korkunun zaman içinde başa gelebilecek olanlara ilişkin olduğunu belirten Heidegger, bu ilişkinin de kendisinin de zamansal anlamda geleceğe dair olduğunu söyler. “Demek ki, korkunun eksistensiye-zamansal konstitusyonuna beklentilendirme gibisinden bir şey de aittir” (Heidegger, 2008: s. 362). O halde korkunun zamansallığı da “gayrisahih,” yani gerçek dışıdır. Buna bağlı olarak, Heidegger'in ruh hallerinin zamansal olduğunu ifade eden bu düşüncesinin, sadece analizini yaptığı kavramlar için değil, aynı zamanda duygu ve düşünceye dair diğer kavramlar için de geçerli olduğu söylenebilir. Örneğin bıkkınlık, sevgi, nefret ya da benzeri diğer duygular da dile getirildikleri farklı zamanlarda, farklı biçimlerde ifade edilebilirler. Heidegger bu noktada umut kavramını ele alır. Ona göre korku, geleceğin kötü olacağıyla ilintilidir. Oysa umut, farklı biçimde, kötü gelecek beklentisine karşı, onu önlemeye yöneliktir. Umudun nereye konumlandırıldığı önemlidir; çünkü o, doğrudan çağrıştırdığı anlamından öte, varoluşsal olarak neye yararlığıyla ilgili olarak iş görür. Nihayetinde umut etmenin ruh hali, kişinin kendisiyle ilgili kötü olana karşı geliştirdiği durumlar üzerine kuruludur ve kişiye takat ya da gayret sağladığı sürece geçerlidir.

Umut eden, bir bakıma kendini de doğrudan umudun içine katmakta ve böylelikle kendini umut ettiğiyle yüz yüze getirmektedir. Oysa böyle bir şey, kendini kazanmış-olmayı varsaymaktadır. Bizi ezen tedirginlik karşısında umudun bizi hafifletiyor olması, sadece şu demektir: bu bulunuş da aslında oldum-olasılık hali içinde sırtladığımız yükü ilintilidir. Ümitli ya da umut ettirici bir haletiruhiye, ontolojik bakımdan sadece Dasein'ın kendi fırlatılmışlık zeminine ekstatik-zamansal biçimde irtibatlanmış olmasıyla mümkündür (Heidegger, 2008: s. 366).

Unutmanın gücü, herhangi bir yapıya ya da “değere” bağlı kalmadan, hiçbir şeye meyiletmeden, günün getirdikleriyle yaşamak gibi bir tercihi geçerli kılabilir. Nitekim ancak unutulduğuna inanılan bir bağlılıktan vazgeçilebilir; fakat vaz geçilenin ne olduğuna dair anımsama da aynı hayatın içerisinde, ruh hallerine bağlı olarak zaman zaman kendini var eder. Her şeyi olduğu haliyle bırakmak, hiçbir şeye müdahale etmemek, unutma aracılığıyla, kendini, fırlatılmışlığa bırakmakla mümkündür. Söz konusu bu durumun “ekstatik” anlamı, gerçekdışı bir oldum olasıdır. Haddini ya da hesabını bilmeyen bir faal olma durumunda bile kayıtsızlığın ölçülülükten kesin olarak ayrılması gerekir. Zira ölçülülüğe meyleden bir ruh hali, “kapalılığı açma kararlılığından” doğar. Böylece bu ruh hali, açılan olma imkânlarını ve içinde bulunulan anların tümünü şeffaf kılıp hesabını ona göre yaparak eyleme yansır.

Korkunun sadece gelecekte başa gelebilecek tehditkâr durumlara karşı geliştirildiğini söylemek, korkuya dair tanımı eksik bırakır. Buna doğrudan “korkmak” demek, geleceğe dair kaygının anlamını korkunun içine yığmak olur. Korkuya dair özgün ruh hali, korkulanın “gayrisahih” biçimde algılanmasına ve böyle tasavvur edilmesine neden olur. Böylece, Dasein'ın üçüncü aşamasında gerçekleşen kendini unutma durumu, çok daha yoğun biçimde gerçekleşir. Kişide, anımsama sırasında elde edilen anının belli bir acı çektireceği ya da belli olumsuzluklara sebep olabileceği korkusu gelişebilir. Bu korkunun kendisi, tam olarak anımsansa bile, anının farklı biçimde yapılandırılmasına neden olabilir. Heidegger'e göre korkunun varoluşsal-zamansal anlamı, kendini unutmayla mümkün olmaktadır. Bu, tehdit altında olan varoluşun, içine düştüğü durumdan dolayı kafa karışıklığı yaşamasına; dolayısıyla “el altında olan”a karşı karmaşık düşünmesine neden olur. Sözü edilen karmaşıklık, anımsama ve kendi özünü bilme konusunda “gayrisahih”liğin gölgesine girmeye neden olur.

Aristoteles, haklı olarak korkuyu, *lupe tis he tarakhe*, yani kafa karışıklığı veya kasvet olarak tanımlar. Dasein'ı kendi fırlatılmışlık durumuna geri iten de kasvettir. Böylelikle kasvet, onun fırlatılmış olma halini de absorbe eder. Sözü edilen karmaşık

düşünme ise, unutmaya ilgili bir haldir; korkunun yaratmış olduğu “gayrisahih”liğin getirdiği bir kafa karışıklığıdır. Korku içindeki kişi bir durumdan başka bir duruma geçip durur; çünkü bu davranışı, kendini unutmaya neden olduğu için hiçbir durumu gerçek imkânlarıyla kavrayıp işleyemez. O halde korku, kişinin kendi kendisini manipüle etmesine neden olur. Heidegger korkunun, zamansallığa beklenti yükleyerek onu huzura getiren bir unutma olduğunu belirtir. Yani korku ve unutmayı, kendi gerçekliğinden uzaklaşma anlamında eşdeğer kılar (Heidegger, 2008: s. 362-363). O halde onun burada belirttiği unutma biçimi, tekrar edilmeyenden ziyade, korkunun zihni manipüle etmesinden dolayı gerçekleşendir. Zihnin düşünme eylemi, duygular aracılığıyla yön değiştirebildiğinden, bunun mümkün olduğu savunulabilir. Oysa anımsanana dair gerçeklik ya da anının orijinal biçimi, zihnin bir yerlerinde yatmaktadır. Sadece dile getirme ya da onları hafızada işleme durumunda, anılar birtakım değişikliklere uğratılır. Bu hem tekrar etmemekten dolayı sönmüş hem de korkudan dolayı askıya alınmış olan anılar için geçerlidir. Nihayetinde, birinin tekrar parlaması bir kıvılcımla (gösterge, çağrışım), diğerinin askıdan alınması ise, küçük bir cesaretle (yüzleşme) mümkün olabilir.

3. PAUL RICOEUR'DE UNUTUŞUN ONTOLOJİK KONUMU

Hem kurmaca anlatılarda hem de felsefi eserlerde önemli yeri olan unutuş kavramı, birçok düşünür tarafından sıkça işlenmiştir. Anımsamaya dair anlatımlarda geçmiş zamanı yeniden yakalamak amacıyla yapılan bütün eylemlerde zamanı yakalamanın, unutuşu ortadan kaldırmakla mümkün olduğu görülmektedir. Unutuşun kendisinin, herhangi bir düşünceyi yok edebileceği bilinemez. Düşünce bir kere oluşmuşsa ve hafızaya dâhil olmuşsa o, artık vardır ve tümünden yok olup olmadığı üzerine düşünülmelidir. Düşünce tekrar edilmediğinde süre içerisinde edilgen duruma geçip, belleğin deposuna aktarılabilir. Kişi, onu anımsatacak herhangi bir imge veya göstergeyle karşılaştığında, düşünce, bulunduğu depodan, önceki yerine geçerek tekrar aktif duruma gelebilmektedir. Dolayısıyla unutuş meselesi üzerine düşünülürken, anımsanmayan her anının hafıza deposunun herhangi bir yerinde olup olmadığı konusu üzerinde durulmalıdır. Burada tıp bilimine başvurularak hipokampusün öneminden söz edilmelidir. Daniel Schacter, “limbik sistemin bir parçası olan hipokampus”ün anımsamada önemli bir rol üstlendiğini söyler (Schacter, 2022: s. 209). Hipokampus, beyinde bulunan ve biçim itibarıyla deniz atını andıran bir yapıdadır. Tıp bilimine göre anısal hafıza, bu beyin parçasının içinde depolanmaktadır. Nitekim anımsama sırasında bu parçanın devrede olduğu belirtilir. “Hipokampus anılar için bir kuluçka makinesidir denilebilir” (Ostby, 2009: s. 9).

Paul Ricoeur, sinir bilimlerinde anımsatıcı izlerin yerini belirlemek için, anımsatıcı izler sorununun doğrudan ele alınması durumunun bilim insanları tarafından alışkanlığa dönüştüğünü savunur. Sonrasında ise organizasyon ve işlev arasındaki ilişkilere geçildiğini ve bağlaşım temelinde kortikal¹²’in zihinsel ya da ruhsal karşılığının anımsatıcı imgeleri de kapsayan temsil ve imgeler aracılığıyla tanımlandığını söyler. Bu izler, unutmaya maruz kaldıklarında yok olmuş gibi görülürler. Bilime göre, unutuş anımsama işlemlerinde işlev bozukluklarının yakınında, normal ile patolojik arasındaki muğlak sınırdadır. Ricoeur, bu açıklamanın filozofun ilgi alanının dışında olduğunu ifade eder. Söz normal ve patolojik arasında sıkışıp kalan insanın ruhsal durumu, insanı sürekli bir arayışa iter. Buna bağlı olarak, “Ricoeur’ün felsefesinin çıkış noktasının, insan olarak bize tanınan özgürlük ile

¹² Tıpta bir terim. Vücuttaki bir bölgede kabuk oluşumu, kabuksal olan.

dünyada yaşayan insan olmamızın bize dayattığı kısıtlamalar arasında yaşamımızı nasıl müzakere ettiğimiz” (Simms, 2003: s. 2) üzerine olduğu söylenebilir.

Ricoeur’e göre, filozofun derdi başkadır. Filozof, zihindeki izin, bir şeyleri anımsamamızı sağlayan iz olduğunu bilerek bu izin ruhsal işlev ve anlatım düzleminde zaman ve geçmişle ilgisi dışında, onu nasıl anlayabileceğimiz sorusunu sorar. Bu ilişki, fenomenolog açısından, temelde ele alınan imge-anı sorunsalıyla, yani imgenin anıdaki varlığı, yokluğu ve anıya olan mesafesi ile ifade edilmektedir. Filozofun görevi, anımsatıcı izleri araştıran bilim ile geçmişin temsilini konu alan fenomenolojinin bu sorunsalları arasında bağlantı kurmaktır. Bu yüzden bilim ile felsefeyi birbirinden ayırmak gerekir (Ricoeur, 2017: 462). Edmund Husserl’in *Kesin Bilim Olarak Felsefe* adlı eserinde dediği gibi felsefe, ilk dönemlerinden beri teorik bütün gereksinimleri karşılayacak bir bilimsel düşünce olma iddiasında olmuştur. Ne var ki bu iddianın gereklerini hiçbir zaman yerine getirememiştir (Husserl, 2014: 10).

Bilim insanı, nöronal bağın görevleri ve katkıları ya da kortikal yapı üzerine konuştuğunda nedensellik söylemlerinin sınırlarına saygılıdır. Aynı saygıyı, beynin ortaya çıkmasına neden olan ruhsal fenomenlerden söz ederken de devam ettirmektedir; fakat biyolog, bu sınırların dışına çıkmayı hedefler. Onun bu hedefi, ruh ve beden ayrımını kabul etmez. O, materyalist tekliği, kendiliğinden kabul edilen bir varsayımımız gibi gören felsefi seçenekten de bağımsızdır. Bunu da bilim camiasını yöneten anlaşmanın bir maddesi sıfatıyla yapar.

Ricoeur, sinirbilimcinin kendi alanında yapı ile işlev arasındaki nedenselliğin daha az olumsuz olan bir kullanımına başvurur. Ona göre bu ilişki belli bir ayrışıklığı aşar. Yapı, işlev değildir. Bu bakımdan bağlaşım değeri taşımaktadır. Bu, olmazsa olmaz nedenden daha fazlası demektir; çünkü düşünmemizi sağlayan organizasyonun beyin olduğu önermesine olumlu bir koşulluluk ekler. Eklediği koşulluluk bu önermeyi geçerli kılmaktadır. Biyolog, hedefini daha da ileriye götürerek yapı ile işlev arasındaki bağlaşım kanıtından yola çıkar. O, temsiller ile imgeler gibi ilkin işlevle ilgili görünen; fakat aslında zihinsel söyleme ait olan varlıkların, beyinsel organizasyon içindeki yerinden yararlanmaktadır. Filozof burada sendelemekte ve kendince, bağlaşımın olup olmadığı fikrine kapılıp kuşkuya düşmektedir. Biyolog ise, işlev kavramına bağlı yeni anlam belirsizliğini göze alabilmektedir (Ricoeur, 2017: 465).

Ricoeur, kortikal olmayan her şeyin giderek işlevsel bir duruma geldiğini söyler. Ona göre, bilime özgü hegemonya eğilimleri hem biyokimya düzlemine hem de etoloji, sosyal psikoloji gibi bilişsel bilimler düzeyindeki akraba bilimlere uygulanır. Nitekim bunlardan ilki kortikal organizasyon düzeyinin altında, ikincisi ise kortikal düzeyin üstünde bulunur ve davranış psikolojisine aittir (Ricoeur, 2017: 465). Bu durum, filozof için daha sorunludur; çünkü filozof, bilim camiasının anlam bilimsel hassasiyetini hoşgörüyle karşılayıp, bu camianın özel koşul olarak kabul ettiği ihlalleri kendi felsefi düşüncesi içerisinde dengeler. Filozofun anlambilimsel kesinlik taleplerinin beslediği çekincelere karşın nörolog, imgeleri beyne yerleştirir. Ricoeur’e göre sinirbilim, eylem fenomenolojisinin yanında yer aldığı zaman bilimin ihlali, filozof için o kadar da önemli olmamaktadır. Burada sinirbilimin dayandığı fikir, beynin öne yansıtan bir sistem olduğudur. Bunun nedeni, öngörü açıklama gibi ek fikirlerin yeni bir karma alandan ileri gelmesidir. Sanki uygulama boyutunda bilimsel ve fenomenolojik söylemler arasındaki sınır, kuramsal boyuttaki sınırdan daha engebeli olmaktadır. Nöroloji ile fenomenoloji arasındaki bağlaşım eylem düzeyinde denkliğe kavuşmaktadır (Ricoeur, 2017: 466).

Ricoeur, daha özgül bir sorun olan anımsatıcı izler sorunuyla tartışmayı daraltır ve hafıza kaybı kavramını ele alarak unutuşun merkezine yaklaştığını belirtir. Ona göre bu yolla, anı-imgenin fenomenolojik anlamı ile izin maddiliği arasındaki ilişkiyi kavramak kolaylaşır.

Fenomenolojinin, beyne uygulanan klinik çalışmalardan beklentisi, ilkin azdır. Beyinde olup bitenlerin bilgisinin yalnızca işlev bozukluğu durumunda fenomenolojiyi anlamaya doğrudan katkıda bulunduğu düşüncesi Ricoeur tarafından daha önce dillendirilmiştir. Ona göre —tedaviye başvurma biçiminde olsa bile— genel olarak davranışlar, “indirgenmiş” bir çerçeveye uyum gösterdikleri için kişinin davranışı, işlev bozukluğundan etkilenmektedir. O zaman bile doğrudan beyinle ilgili bir hastalık ortaya çıktığında bütün davranışların felaket durumuna uyum göstermesi, hastanın çevresindekilerin uyguladığı bakımın önemli bir kısmını oluşturur. Hastanın yaşadığı buhran bir yana bırakılırsa, davranışlarının bu şekilde altüst olması beyin hakkında bilinenlerin değerlendirilmesine engel olmaktadır. Hatta bu durumda sinirbilimin yaşamdaki davranışa hiçbir şekilde doğrudan katkıda bulunmadığı bile

söylenebilmektedir. Bu nedenle beyinden söz etmeden hafıza konusunda etik ve siyasal bir söylem ortaya konabilmektedir (Ricoeur, 2017: 466).

Pek çok insanbiliminde derin bilimsel etkinlikler yürütülebilir. Tarihsel bilgi epistemolojisinin, sinirbilime başvurmak için ne fırsatı ne de zorunluluğunun hiç oluşmamıştır. Bilginin nihai göndergesi olan toplumsal eylem, böyle bir şeyi gerektirmez. Bununla birlikte, sözü edilen hafıza fenomenolojisinin, sinirbilimle ilgili bilgisiz kalmaya hakkı yoktur. Nihayetinde felsefe, bilim olmasa da bilimden tam olarak bağımsız hareket edemez (Ricoeur, 2017: 466).

Felsefe, anımsamaya dair izlerin zihinsel ya da tinsel yönlerine atıfta bulunurken, aynı zamanda bu izler ve anımsattıkları arasında nedensellik bağı kurmaktadır. Anımsama ve unutuş birbirine zıt kavramlardır; fakat sürekli birlikte hareket etmektedirler. Anımsama kavramı, zihne yeni bir düşünce kazandırmamakta, zihinde var olan bir düşünceyi aktif hale getirmektedir.

Unutuşa maruz bırakılan kayıtlar ya da anılar anımsama yoluyla geri geldiğinde ilk hallerinden farklı olarak belirlemektedirler. Peki, “bunun böyle olduğunu nasıl anımsarız?” tarzı bir soru, bu çıkarsamaya pekâlâ uygun olacaktır. Zaman içerisinde bir anıyı anımsadıktan sonra onun, unutuştan önceki anı ile aynı olmadığını fark edebiliyorsak o halde anının ilk halini de unutmuş olmamalıyız. Bu çalışma içerisinde sözü edilen *unutuşun olmaması* durumu tam olarak buna denk gelmektedir. O halde anımsanan anı, aslında hep vardır ve unutuş engeli ortadan kalktıktan sonra zihin içerisindeki aktifliğine kavuşmaktadır. Anımsanan aynı anının aktif olmuş hali ise, farklı olan ikinci anı diye bir alternatif de olmamalıdır. Aslında iki değil tek anı vardır. Unutuş ortadan kalkar kalkmaz, aktif hale geçen anı, içinde belirlediği hafıza değişmiş olduğundan dizilim ve kurgu olarak önceki halinden farklı biçimde işler. Yazarın anlatısının kendi zamanına has biricikliği de buradan gelmektedir. Unutuşa dâhil olan anıların bilincin dışında depo gibi bir yere, sonradan geri getirilmek üzere atıldığını anlatan bu çözümlemeden sonra, bilincin dışına atılan düşüncenin nerede durduğu sorgulanmalıdır. Tıp biliminde bunun yeri hipokampus olarak belirlenmiş olsa bile hipokampusün sınırsız biçimde bilgi biriktirmesinin nasıl mümkün olduğu sorgulanabilir.

Düşüncenin durduğu belirli somut bir yer tespit edilse bile düşünceye dair somut bir verinin varlığı kanıtlanamamaktadır. Bilim dünyası, düşüncenin beyinde şekillendiğini ve organizasyonunu burada tamamladığını söylemektedir. Bilinç veya bilinçdışı ise beynin fonksiyonları sayesinde soyut olarak var olduklarına inandığımız olgulardır. Bu, vücuttaki bir acının acı olarak vücutta yer bulması ile aynı durum değildir; çünkü acının merkezi tespit edildikten sonra oluşum mekanizması ve olma sebebi belirlenebilmektedir. Düşünce, duyularımız yoluyla oluşturduğumuz şemalar bütünüdür diye bir açıklama yapılacak olunursa tanımlamada eksiklik bırakılır; çünkü duyulara sahip olmayan bir birey de —en azından temel ihtiyaçları için— tepkiler verebilmektedir. Bu durum, bilimsel olarak güdüler üzerinden açıklanabilir. Felsefi olarak düşünüldüğünde ruhsal bir varlıktan da söz edilebilir. Gudu denilen mekanizma, son kertede bir düşünceyi de beraberinde getirir. Descartes, düşüncelerimiz dışında ruha mal edebileceğimiz hiçbir şeyin bulunmadığını söylerken bu anlamda iki tür düşünce belirtmiştir. Birincisi ruhun etkin olduğu düşünceler, ikincisi ise ruhun edilgin olduğu düşüncelerdir. İkinciyle, duygu durumlarını kastettiğini söyleyen filozofa göre bütün iradi isteklerimiz ruha bağlıdır ve ruhumuz bunları meydana getiren değil, temsil ettikleri şeylerden edinendir. O halde düşünce de tıpkı zaman gibi dile, benzetme yoluyla getirilebilen fakat somut olarak fiziksel varlığı ispatlanamayandır. Soyut olanın mekânı sorusuna gelindiğinde ise mekân sözcüğünün tanımından yola çıkılarak, evrende gözle görülür fiziksel bir alandan söz etmek gerekir. Oysa soyut olan, bir yerde dursa da kendisi somut olarak yoktur. Düşünce, varlığını zihinde sürdürmektedir; fakat zihindeki yerinin tasvirine dair, söylem dışında bir üretim yapılamamaktadır. Nasıl ki bir bilgisayarın içinde bulunan kodlama ve şemalar, tuşlar sayesinde belli bir düzene giriyorsa, düşünceler de algı yoluyla istenilen biçimi alır; fakat bu, bilgisayarınki gibi neden sonuca bağlanabilecek bir mekanizma değildir. O halde zihindeki mekân, aktive edilmeye hazır biçimde duran, bütün duysal algılarımız ve ruhsal birikimimizin toplamıdır. Bu tümceye yapılacak bütün eklemeler ise tanımlamayı soyut olandan fiziksel olana kaydıramaya yetmez.

Kurmaca anlatı ile anıların iç içe geçtiği en iyi örneklerden birisi, Marcel Proust'un *Geçmiş Zamanın Peşinde* adlı eseridir. Eleştirmenler tarafından, bu eserin edebi tür olarak ne olduğu, sürekli tartışılmıştır. Söz konusu eserde anlatıcı, unutuş ve

anılar arasında ilişki kurarken zamana bağlı değişimi sık sık betimler. Bu değişim, anıların deforme olması ya da güncel hafızaya göre yeniden yapılandırılmasına dairdir. Söz konusu yapıtın *Guermantes Tarafı* başlıklı bölümünde isimler ve anılar üzerinden unutuşa dair anlatılan bölümler üzerinden, unutuştan sonra anımsamaya maruz bırakılan nesnelerin yansıttığı hissiyatın nasıl değiştiği gösterilir. Anlatıcı, isimlerin, kendilerine yüklediğimiz bilinmezliğin imgesini bize sunarak, bizim için hem gerçek bir yeri işaret ettiğini, hem de bizi bilinmez olanla gerçeği birbiriyle özdeşleştirmeye zorladığını söyler. Ona göre isimler, alegorik resimler gibi sadece kentlere, ırmaklara bir kişilik kazandırıp maddi dünyayı farklılıklarla bezeyip harikalarla donatmanın yanında, sosyal dünyaya da farklılıklar katmaktadır. Nitekim Ricoeur'ün kurmaca anlatı içerisinde unutuşu ele aldığı yerlerde söz konusu durum, hafıza üzerinden son derece derinlemesine işlenir. Bu böyle olmak zorundadır; çünkü anlatının içerisinde, anlatıcıya ait imgesel kodlarla birlikte, birçok karmaşık zihinsel bağlantı yer alır. Haiden White'a göre anlatı, her kültürde yer alan “mesajların” kodlanması ve onlardan yararlanılması gibi bir amaç taşımaz. Onun barındırdığı muazzam sayıdaki tür de anlatıcının hizmetine sunulmaz; fakat her anlatı söylemi, yekpare olarak tek bir koddan değil, iç içe geçen sonsuz derecede karmaşık kodlar dizisinden oluşur (White, 1987: s. 41). Demek oluyor ki anlatı, sadece yazarın aktif hafızasının değil, hafızasının derinlerinde yer alan birçok deneyimin ve anlatı ürününün de etkisini taşır. Yazar unuttuğunu sandığı birçok bilgiden, anlatı oluşturduğu sırada, etkilenebilir. Bunun dışında önceki bilgiler, yazarın hafızasında figürlere sıkışarak da yer edinebilirler. Hafızada işlenen figürler, söz konusu unutuşu ortadan kaldıran birer anahtar niteliğindedir. Bu figürlerin anımsandığı yerde hikâyenin ya da anının tamamı, zihinde yeniden canlanabilmektedir. *Geçmiş Zamanın Peşinde*'de bu durum hayli sık işlenir. Nasıl ki ormanların cinleri, ırmakların tanrıları varsa; her ünlü şatonun, konağın, sarayın da kendi hanımının perisinin olduğunu söyleyen anlatıcı, bazen ismin arkasına gizlenmiş olan perinin, kendisini besleyen hayal gücümüzün gelişimine tâbi olarak değiştiğini söyler (Proust, 2012: 10). Anımsamayı yaşamak ya da onun izini sürmek için hayal gücünün olanaklarından da faydalanmak gerekir. Hayal gücünün insana araladığı kapılar, zaman zaman geleceğe dair tasavvurun geçmiş üzerine inşa edilmesini; dolayısıyla geçmişin de canlandırılmasını sağlar. Bu anlamda Hilde ostby ve Ylva Ostby'nin yazmış olduğu *Hafıza Hakkında Bir kitap* isimli eserden örnekler

verilebilir. Bu yazarlar, hafızanın hem biyolojik hem de felsefi yönüyle ilgilenerek, anımsama ve unutmanın nasıl gerçekleştiğini, söz konusu eserde aktarmaya çalışmışlardır. Bu eserde hafıza ilkin beyinde yer alan hipokampus isimli parçadan yola çıkılarak anlatılır. Ostbyler, deniz atını andıran bu parçanın hafızayı kendi içinde barındırdığını; fakat hipokampüse sahip olmayan canlılarda da hafıza görülebileceğini iddia ederler.

Ostbyler'e göre anımsamak, anıları saklamak demek değildir. Aynı biçimde, bunun hipokampusü aşmak olduğu da kesin olarak söylenemez. Doğada, anımsamanın hipokampus dışında birçok alternatif üzerinden anlaşılabilir. Örneğin hipokampüse sahip olmayan hayvanlar da hafızaya sahiptir. Mycetozoa olarak bilinen tek hücreli canlıları örnek gösteren Ostbyler, onların da anımsayabildiklerini öne sürer. Bu canlıların, mantar türünden ziyade, toplu halde yaşayan amipler olduğu bilinir. Mycetozoalar'a ait örnekleri periyodik biçimde rutubetle karşı karşıya bırakan araştırmacılar, onların bu duruma tepkisiz kaldığını gözlemlemişlerdir. Daha sonra söz konusu bu canlılar, kuruluk ve rutubet deneyleri kesilmesine rağmen, uzun bir süre, öncekiyle aynı tepkiler vermeyi sürdürmüşlerdir. Ostbyler'in aktarımıyla, Mycetozoa bu deneylerde, "labirentteki en kısa yolu" bulmayı başarmışlardır. Bu amipler, önceden bulundukları yere geri döndüklerinde bir miktar salya bırakmışlardır. Bu sayede, koloninin diğer üyeleri, labirentte nasıl hareket edeceklerini bilmektedirler. "Yani, tek hücreli hafızalarıyla, evrimin onları çok geride bıraktığından habersiz dolaşıp duruyorlar labirentte. Bu hipokampüsten yoksun bir hafıza" (Ostby, 2018: s. 41).

Ostbyler'e göre mycetozoalar, denizaneleri, mürenler, ötücü kuşlar, kral kelebekleri, kutup martıları, fil ve yarasa gibi canlılar da hafızaya dair birçok gizemi simgelerler. Onların neyi anımsadığını ve anımsadıklarının hangilerinin içgüdü olduğunu bilmek, bu gizemi çözmek için elzem bir durumdur. Hafızayla ilgili verilen farklı canlı örnekleri, daha sonra kullanılmak üzere saklanan her bilginin bir şekilde muhafaza edildiği fikrini destekler. Bu söz konusu bilgiyi saklayıp işleme durumunu en karmaşık şekilde işleyen örnek, insan hafızasıdır. Ostbyler insan hafızasının binlerce yıl önceki atalardan kalma bilgileri anımsayıp bunları kendinde canlandırmasını özellikle örnek vermektedirler. Bu bağlamda Henry Molaison isimli bir vakayı ele alan Ostbyler, bu kişinin geçirdiği bir ameliyattan sonra artık bir

hipokampüse sahip olmadığını aktarır. Ostbyler bu kişinin ameliyattan sonra gözlemlendiğini ve onun beyninin gözlemlendiği MR cihazında herhangi bir parlamanın olmadığını söyler. Burada MR cihazında hipokampüsün parlak desenler gösterdiğini anımsatmak gerekir. Anıların hipokampüste toplandığı bilindiğine göre Henry'nin anımsadıklarının nerede durduğunu düşünmek gerekir. Hafıza profesörlerinin hâlâ bu durumla ilgili araştırma yaptığını söyleyen Ostbyler, hipokampüsün hafıza üzerindeki rolüne dair “akademik bir savaş”ın olduğunu aktarır.

Henry'nin ameliyat öncesi yaşamının anıları hipokampüs yardımıyla gerçekleşen normal saklama işleminden geçtiler. Olaylar deneyimleri birbirine bağlayan anı izinin yardımıyla önce yerlerine tutundular. Daha sonra korteksteki bağlantılar hipokampüsün yardımı olmaksızın tutunacak duruma gelene dek güçlendiler. Bu süreç yıllar alabiliyor. Bu yüzden Henry operasyondan önceki son birkaç yılı anımsamıyordu. Bu dönemdeki anılar yerleşmemiştir, hipokampüse bağımlıydı. Uzun süre boyunca bunun eksiksiz bir açıklama olduğuna, hipokampüsün daha önceki deneyimleri anımsamak için gerekeceğine inanıldı. Fakat sonra Eleanor Maguires ve başka araştırmacılar, kişi anımsarken, yani anılar geri çağrılırken hipokampüste birtakım etkinlikler olduğunu fark ettiler. Araştırmacılar Henry'nin anılarından kuşku duymuyor, fakat bir anının yalnızca anı olmadığını altını çiziyorlar. Bir anı olan bitenle ilgili gerçeklerle birlikte tıpkı anekdot gibi bir anlatı olabilir ya da bambaşka bir şey. Olayın tüm duygusal deneyimleri ve ayrıntılarıyla yeniden yaşanması, kişinin bunun olduğunu hissetmesi ve üstelik anının o çevrede geçmesi. Onun anıları herhalde daha çok birinci türden yani semantik anı denen bilgiler veya büsbütün sindirilmiş öykülerdi. Çocukluğundan ayrıntılı bilgiler verdiği enderdi. Daha çok “ben eskiden...” türünden açıklamalara, hangi okula gittiği, tatilleri nelerde geçirdiği ve ailesinin kim olduğu gibi bilgiler eşlik ederdi. Kendisiyle ilgili bir anlamda yavan bir kılavuza sahipti ve belli ki canlı, kokulu, gürültülü ve elle tutulur anıları anımsamıyordu. Suzanne Corkin, Henry'yi yıllar boyunca gözlemledi sonra, hastanın epik anılar dediğimiz canlandırma formundan yoksun olduğuna karar verdi (Ostby, 2018: s. 42-43).

Canlandırma formundan yoksun olsa bile anılar, imgelerin birbirleriyle olan bağlantısı ve tek tek içerdikleri derinlik aracılığıyla canlanır. Sonuç olarak hâlâ var olan bir duyu veya yeti, her an bir anıyı harekete geçirme kudretine sahiptir. Henry örneğinde koklama, dokunma gibi duyuları aktif olan birinin bu duyuların imgesine sahip olmadığından söz edilir. Ne var ki hangi okula gittiğini anımsayan biri, o okuldaki kokunun imgesine sahip olmalıdır. Hatta okulu çağrıştıran şey, duyumsamayla ilgili bir imge olabilir. Yani anımsamada imge, anının kendisinden güçlü ya da daha öncül olabilir. Nihayetinde bir düzen içinde işleyen anımsama işlemi, tek başına duyudan ya da kuru anıdan oluşmaz.

Gilles Deleuze'un Spinoza felsefesi üzerine verdiği konferanslarından derlenen, *Pratik Felsefe* adlı ve eserde söz ettiği gibi imgeler ve fikirler, zihinde bulundukları sürece birbirlerine her şeyden önce belleğin ya da alışkanlığın düzenine göre bağlanmaktadır. Eğer beden aynı zamanda iki imge tarafından hissiyata maruz bırakılırsa iki cisimden birinin izi, zihne ötekini anımsatacaktır. Zihnin bu yapısı,

imgeler arasında oluşan kesişmeye bağlı dışsal bir karşılaşmadan oluşmaktadır. Karşılaşmaların yoğunluğu azaldıkça dikkat, daha az imgeye yöneldiğinden imgelerin anlamları da artmaktadır (Deleuze, 2005: 85). Unutuş fenomeni, karşılaşmaların yoğunluğunun azalmasından sonra bile kesin anlamda varlığını sürdüremez. Ne var ki imgeler, tamamen yok olmadığı gibi unutuşu da her zaman tehdit altında bırakarak, unutuşun karşısına anımsamayı çıkartma potansiyeline sahiptirler. Daniel L. Schacter'in *Hafızanın 7 Günahı* isimli eserinde de belirtildiği gibi “unutma eğrisindeki erken zamanlarda —dakika, gün, saat ve bazen de fazlası— hafıza, geçmişi mükemmel olmasa bile mantıklı bir doğrulukla tekrarlamamızı sağlayarak nispeten detaylı bir kayıt sağlar” (Schacter, 2011: s. 31). Ne var ki zamanla detaylar hafızadan silinir ve anılar, daha sonraki deneyimlerle karışabilir. Böylece olagelenlerin kaynağıyla ilgili olarak hafızaya, her zamankinden daha fazla güvenilir. Bu durumda kişi, detayları, çıkan sonuçlara ya da tamamıyla ihtimallere göre yeniden yapılandırır. Geçici olarak belirlenen bu detaylar, içinde bulunulan ânın durumuna ve zamanın ruhuna göre şekillenir. Schacter’e göre geçicilik, özel ve üretken anılardan, daha genel ve yeniden yapılandırıcı tanımlara kadar kademeli bir değişimi kapsar. “Genelde olan şeylerin genel bilgisi üzerine kurulu geçmiş olayları yeniden yapılandırmaya teşebbüs ettiğimizde özellikle yönlendirme suçuna karşı savunmasız kalırız” (Schacter, 2011: s. 32). Nitekim kişi, yönlendirmeyi kendisi yaptığı için kendi kendisine karşı çıkmaz ve anıya dair yeğlediği biçimi, gerçeklik gibi algılama eğilimindedir. Elbette ki alışkanlığa dönüşen birtakım davranış veya düşüncelerin özü korunabilir. Hatta alışkanlık, geleneğe dönüşerek belli olaylar karşısında stabil tepki ya da düşüncelerin oluşmasını sağlayabilir; fakat yine de bunların zamanın ruhu karşısında direnme süresi, kısıtlıdır. Alışkanlığın bu anlamda hafızaya en büyük faydası, unutuşun gerçekleşmesini geciktirmektir.

Unutuşun gerçekleşmesinin önündeki en büyük engel alışkanlıktır. Alışkanlığa dâhil olan bir nesne ya da fikir, tekrarlandığı sürece zihindeki yerini korumaktadır. Bütün evren bir döngü içerisinde düşünüldüğünde, sürekli hareketten kaynaklı olarak aslında her şeyin, her an kendini yeniden var etmekte olduğu ve yeni formuna kavuştuğu sonucuna varılır. Evrenin bu genel görünümü içerisinde, birey odağa alınıp incelendiği vakit, unutuşun alışkanlıkla yakından ilişkili olduğu görülebilir. Her gün karşılaşılan bir yüzü temsil eden ismin unutulmaması gibi her gün söylenen bir

şarkının sözleri de unutulmamaktadır. Nesneyle duyusal kopuş yaşanmasından itibaren ona dair unutuş da gittikçe anımsamayı tıkayacak şekilde devreye girer. Belli bir zaman sonra bu tıkanmışlık, anımsamanın bütün alanına yayılarak, anımsamayı pasif hale getirir. Bu durum, bireyin nesneyle ilgili bir imgeye çarpmasıyla son bulabilir. Yukarıda sözü edilen *GZP*'nin *Mahpus* bölümünde de anlatıcı, sevdiği kadın olan Albertine'le aynı evde yaşadıktan sonra ona dair değişimlerinden söz eder. Albertine kahramanla aynı evde yaşadıktan sonra kahraman, Albetine'i eve hapsettiğini düşünür. Oysa bir müddet sonra o, Albetine'i her gün görmenin ve onun çoğu ânına tanıklık etmenin sonucunda, onu her an anımsamaktadır. Bu durumda kahraman, aslında kendi zihninin Albertine'e mahkûmu olduğunu fark eder (Proust, 2014: 121-125). Burada yaşanan his, tekrar etme durumundan kaynaklı olarak, varlığını sürdürür. Nesneden duyusal kopuşun yaşanmasından sonra unutuş, nesneye duyulan hissiyatla ters orantıda hızlanır. Örneğin yine aynı eserde, ilişkilerinde pek de duygusal olmayan Albertine, arkadaşlarından koptuktan sonra onlara dair unutuşu erken yaşar. Burada, yaşanan hisse yüklenen anlam devreye girer. Kişi, yaşadığı hissi, idealleştirerek onu, olduğundan daha büyük biçimde yaşayabilir. Dolayısıyla hissin büyüklüğüne göre unutmanın süresi de değişebilir. Bu da unutmanın aslında hissiyatla ve hissiyata yüklenen anlamla da ilgili olduğunu gösterir.

Tekrarın işlevi, anımsama açısından son derece önemli olduğu gibi anıya dönüşecek olan yaşanmışlığın da pekişmesini sağlar. Aynı durum anlatılar için de geçerlidir. Bir yazar, oluşturduğu eser içerisinde, etrafında döndüğü ve genişlettiği olayı zaman zaman tekrar ettirerek, onun başat tema olmasını sağlayabilir. Örneğin bir eser içerisindeki kahraman, yaşadığı olaya dair farklı durumlar yaşarken, olayın kendisi yeniden gündeme gelir ve olay, tıpkı gerçek hayattaki bir anı misali, pekişerek, eserin içerisinde derin izler bırakır. Bu izler, kahramanın yaşayacağı serüvenin içerisine açılan birer kapı niteliğindedir. Örneğin unutma imgesinin işlendiği bir eserde yer alan ana kahraman, yan karakterler kadar unutma yeteneğine sahip değildir. Bu kahraman, her şeyi anlamlandıran; nesneyle yaşanan kopuştan dolayı acı çeken ve bu acıyı derinlemesine düşünebilendir. Bazen kahraman tıpkı gerçek hayattaki gibi anımsamanın peşine düşer. Onun yaşadığı bu serüvende, karşısına çıkan her olay aslında anlatının temasıyla birleşik olarak işlenir. Yazar, oluşturduğu eserin bağlantılarını oluştururken elbette ki insan deneyimleri üzerinden yol alır ve bu

deneyimleri, insan hafızasının imkânları dahilinde işler. Dolayısıyla anlatının kendisi, hafızaya benzer biçimde iş görür. Zaten okuyucu, eserde kendine ait olarak bulduğu her pasaj ya da epizodu, aslında kendi hafızasıyla ilişkilendirir. Nitekim “derinlikli” olarak görülen eserler, okuyucunun bilinç altına veya deneyimlerine değinebilenlerdir. Bir romanda geçen yaşamın kendisi, insan deneyimlerini çağrıştırabildiği sürece okuyucu tarafından beğenilir. Kurmaca anlatılardaki tılsım, insan hafızasının derinliklerinde yatan bilgileri dışarı çıkarabildiği sürece anlamlıdır. Tabii anlatılan olayların mekânı ve zamanı farklıdır; fakat olay örgüsü, bağlam, eylemler karşısındaki tavır ve karakterin duygu dünyası, okuyucunun eserde kendisini görmesini sağlar. Aynı biçimde bu söz konusu anlatılar, anıları yeniden canlandırabildikleri için de ilgi görürler. Nihayetinde, yazarın kendisi, hafızanın derinliklerinin farkındadır ve eserinin okuyucu tarafından nasıl karşılanacağını az çok kestirebilmektedir. İnsan hafızasında yer alan anılar da tıpkı bu anlatı biçimleri gibi zaman içerisinde karşılaştıkları duyu ya da imgeler aracılığıyla yeniden var olabilir ve bazen ilk andaki hissiyatı yaşatabilirler. Nitekim örnek olarak verilen *GZP* isimli eserde de Proust’un yaptığı, buna benzerdir. Orada hissiyatı ilk andaki gibi yaşanan anılara “yakalanan zaman”, hissiyatı farklı yaşanan anılara ise “kaybedilmiş zaman” denilmektedir. Söz konusu eserde anlatıcının amacı, geçmişten ânlar yakalamaktır. O, herhangi bir ânı tam anlamıyla geri getirmeyeceğini bilir; çünkü “geçmişin gerçek yüzü hızla kayıp gider. Geçmiş, ancak göze görüldüğü o an, bir daha asla geri gelmemek üzere, bir an için parıldadığında, bir görüntü olarak yakalanabilir” (Benjamin, 2021: s. 39). Onun amacı da bu görüntülerden bazılarını yakalayıp geçmişteki hissiyatlarını yeniden var etmektir. Yani aslında zamanın yeniden yakalanması, anının kendi öz hissiyatının yaşanmasıyla ilgili bir durumdur. Ne var ki çoğu kez, şimdi içerisinde yeniden canlanan anı, ânın ruhundan dolayı, yeni biçimini kazanarak farklı bir hissiyat yaşatır. Onun anımsanması, unutulmamış olması, kendi zamanı içerisindeki tekrarına ve bıraktığı izin derinliğine bağlıdır.

Gerard Genette, *Anlatının Söylemi* başlıklı araştırmasında tekrarın işlevine değinmiştir. Ona göre anlatı ve hikâye arasındaki tekrar ilişkileri, roman eleştirmenleri ve kuramcıları tarafından çok az işlenmiştir. Hâlbuki sıklık, anlatı zamansallığının temel uygulamalarındandır. Olaylar tek seferliğe mahsus gerçekleşmemektedir. Tekrar edilmeleri son derece olanaklıdır. Her gece uyur ve her gün uyanırsınız. Buna benzer

sayısız örnek vardır. Genette de bu çoklu tezahürlerin özdeşliğinin tartışmalı olduğunu söyleyerek her gün tekrarlanan şeyin tıpatıp aynı olmadığını kabul etmektedir. Tekrar, zihinsel bir tasarımdır. Her seferinde yalnızca kendine ait olanlarla gerçekleşmektedir. Böylece her tekrar, bir diğerinden soyutlanmaktadır. Tekrarların özdeş gibi algılanmasının sebebi, aralarındaki yoğun benzeşimin kendisidir (Genette, 2011: 259).

Unutuş konusu, anlatı kavramı içerisinde işlendiği vakit, hafızada işlendiği biçiminden uzaklaşabilir. Bu, anlatı içerisinde ele alınan olayın yazılı olarak kayıt altında olmasından kaynaklanır. Yazılı olarak kayıt altına alınan bir kurmaca olayın, sonraki bölümlerde farklı biçimde işlenmesi zordur. Bunun nedeni, okuyucunun anımsamaya ihtiyaç duymadan, yazılı metni tekrar tekrar okuyabilmesidir. Hatta kurmaca eserde bir olayın, sonraki bölümlerde, öncekine göre farklı hissiyatla karşılanması çelişki olarak görülebilir. Burada gerçek hafıza ile olan özdeşlik, imgelem üzerinden kurulur. Kurmaca anlatı içerisinde, imgelemin kendisi, gerçek hayattaki hafızada olduğu biçimiyle işlenebilmektedir. Anlatı ve hafızayı birbirine yaklaştıran temel kavram, bu söz konusu imgelemdir. Ricoeur, *Hafıza Tarih Unutuş* adlı eserinde, hafıza ve imgelem kavramlarını işlerken bu iki kavramın birbiriyle karıştırılmasını eleştirir.

Ricoeur, hafıza ve imgelemin birbiriyle karıştırılmasıyla oluşan sorunun Batı felsefesi kadar eski olduğunu söyler. Ona göre, Sokrates felsefesi bu konuya dair iki *topos* içerir. Rakip olsalar bile birbirlerini tamamlayan *topos*'lardan birincisi, Platon'a; diğeri ise Aritoteles'e aittir. *Eikōn* teması temelinde oluşturulan birincisi, mevcut olmayan bir şeyin mevcudiyetini temsil eder. Bu *topos*'ta hafıza sorunsalı, imgelem sorunsalının içine katılır. Bu, üstü kapalı biçimde yapılır. İkincisi ise, önceden algılanmış; öğrenilmiş veya edinilmiş bir şeyin temasının temsili olarak var olmuştur. Bu *topos*'ta ise imge sorunsalı, anı sorunsalı içinde işlenir. “İmgelem ile hafıza açmazının bu versiyonlarıyla kavgamız bir türlü bitmedi” (Ricoeur, 2011: 25). Diyen Ricoeur, imgelemin hafıza veya anıda işlenmesinin değil, ikisiyle de olan ilişkisinin izini sürer.

Ricoeur'ün sözünü ettiği *Eikōn* kavramı daha çok sofistlerle olan tartışmalarda belirir. Ona göre, gerek tek başına gerekse “phantasma” kavramıyla birlikte, Sofistlerle yapılan diyaloglardan yola çıkıldığı vakit, bu diyalogların Sofistler vesilesiyle sofistliği ve hatanın tam anlamıyla ontolojik olanaklılığı konularını işlediği görülebilir.

Böylelikle hem imge hem de zımnı hafıza, incelendikleri felsefe ortamı nedeniyle daha başlangıçta kuşku uyandırır. Ricoeur bu savını güçlendirmek için birçok düşünürü başvurur. Örneğin Sokrates'in "Nasıl olur da Sofist ve onunla doğru olmayan konuşma, son olarak da doğru olmayanın içerimlediği var olmayan mümkün olabilir?" sorusu üzerinden *Theaitetos* ile *Sofist* başlıklarını taşıyan bu iki diyalogun söz konusu tartışmanın çerçevesinde olduğunu dile getirir. Biraz daha kurcalandığında daha en başından *eikōn* sorunsalının, "damga/iz" (*tipos*) sorunsalına bağlandığını söyleyen Ricoeur, bu durum için "mum eğretilmesi" ifadesinin bu izi açıklamak için kullanıldığından söz eder ve söz konusu ifade, hata ya da izlerin, yani *semeia*'nın (işaretlerin) silinmesine ya da ayağını yanlış ayak izi üstüne koyan birinin yanılgısına benzetir. Ona göre, unutuş sorunu da bu vesileyle en başta, iki türlü sunulmaktadır. Bunlardan birincisi, "izlerin silinmesi anlamında unutuş" ikincisi ise, "mührün mum üstünde bıraktığı işaretle mevcut imgenin çakışmaması anlamında unutuş"tur. Ricoeur'e göre, bu kurucu metinlerden itibaren hafıza ile imgelemin aynı yazgıyı paylaşmış olmaları ilginçtir. Sorunun başlangıçtaki bu durumu Aristoteles'in "Hafızanın konusu geçmiştir" kesinleşmesini çok daha dikkat çekici kılmaktadır (Ricoeur, 2011: s.27).

Theaitetos'u 163d'den itibaren bir kez daha okuyalım. Hatalı yargının olanaklılığına odaklanmış olan ve "Bilgi duyumsayıştan başka bir şey değildir" biçimindeki savın yürütülmesiyle sonuçlanacak tartışmanın ortasındayız. Sokrates şöyle "saldırıya" geçer: "Soru şu: 'Varsayalım bir şeyi öğrendik; bu nesnenin anısını hâlâ içimizde tutuyor, koruyoruz; bu nesneyi anımsadığımız anda, anımsamış olduğumuz şeyi bilmememiz mümkün müdür?' - Büyük bir söyleye dalyor gibiyim, ama şunu sormak istiyorum: Bir şeyi öğrenen biri, o şeyi bilmeden anımsayabilir mi?" (163d). Sorunsalın tartışmayla sıkı bir bağlantısı olduğunu hemen anlıyoruz. Gerçekten de bir çözüme ulaşabilmek için o uzun Protagoras övgüsünü ve onun ölçüt-insandan yana yaptığı açık savunmayı baştan sona kat etmek gerekir. Bununla birlikte önce şu çetin soruya bakmalı: "Çünkü mevcut durumda, herhangi bir öznenin önceden duyumsadığı bir şeyin mevcut anısının, o öznenin vaktiyle duyumsadığına benzer bir izlenim olacağını -üstelik aynı şeyi duyumsamadığı halde- kabul ederler mi sanıyorsun? Hiç umutlanma" (166b). Bütün sorunsal şu tuzağa doğru sürükleyen kurnazca bir soru bu: Namevcudun mevcudiyeti bilmecesini hem imgelemi hem de hafızayı ilgilendiren bu bilmeceyi, çözmek için benzerlik kategorisine başvurulması. Protagoras anının gerçek açmazını, yani namevcudun mevcudiyeti sorununu, bilginin (geçmiş) bilinmiyor-oluşu (şimdi) tartışmasına hapsetmeye çalışmıştır. Ruhun kendi kendiyile girdiği bir diyaloga benzetilen düşünceye yepyeni bir güvenle donanmış olan Sokrates, bir tur yanılgı fenomenolojisi, yani bir şeyi başka bir şey sanma konusunu işleyen bir fenomenoloji geliştirir. Mum eğretilmesini de bu çelişkiyi çözmek için verir: "O halde kanıtlamanın ilerleyişi öyle gerektirdiği için şunu kabul edelim: Ruhumuzda yumuşak bir mum parçası vardır; bu kimilerinde büyük, kimilerinde küçüktür; kimilerinde saf, kimilerinde kirli, kimilerinde sert, kimilerinde de yumuşaktır, kimilerinde de bu ikisinin ortasındadır" (Ricoeur, 2011: s.27, 28).

Ricoeur, *Theaitetos*'un "Peki, kabul ediyorum. Sokrates: "O zaman, diyelim ki bu, Musa'ların anası Hafızanın bir armağanıdır; hani imza niyetiyle kişisel mührümüzü

vururuz ya, işte aynı onun gibi bu mum parçasını duyumlar ile düşüncelerin altına koyuyor, üzerine de anımsamak istediğimiz şeyin, yani gördüğümüz, duyduğumuz ya da kafamıza girmiş olan bir şeyin işaretini basıyoruz. Basılmış olan şeyi, sureti (*eidōlon*) orada olduğu sürece anımsıyor, biliyoruz; silinmiş ya da basılamamış şeyi unutmuşuz (*epilelesthai*), yani onu bilmiyoruz demektir" (191d) biçimindeki ifadesini alıntılararak, mum eğretilmesinin, iki sorunsalı; yani hafıza ve unutuş sorunsallarını birleştirdiğini belirtir. Daha sonra ise güncel bilme ânı ile işaretin edinilme ânı arasındaki olası bütün kombinasyonları içeren ayrıntılı bir tipolojinin geldiğini söyler. Ona göre bunlar arasında sırasıyla ikisine bakmamız gerekir ve "Bildiğimiz ve anısını koruyarak duyumuna sahip olduğumuz şeyi (*ekhōn to mnemeion orthōs*: Dies bunu şöyle çevirir: "anısına... sadakatle sahip olduğumuz") sadece bildiğimize inanmak olanaksızdır; ayrıca aynı koşullarda bildiğimiz ve duyumuna sahip olduğumuz şeyin sadece duyumuna sahip olduğumuza inanmak da olanaksızdır." İşaret/damga benzetmesinin peşinden giden Sokrates'in, doğru yargıyı tam bir örtüşmeye, yanlış yargıyı da çakışmama durumuna benzettiğini söyleyen Ricoeur, "Demek ki bir duyum, iki işaretten (*tōn semeion*) birine bağlanıp diğerine bağlanmadığında; ayrıca namevcut duyuma uyan işareti mevcut duyumla çakıştırdığımızda, bu yolu izleyen düşünce hataya düşer" diye aktarır. İyi hafıza ya da kötü hafıza tipolojisini açıklamak üzere kullanılan mum türleri üzerinde durmayan Ricoeur, bir yandan da "okuma keyfi için şu alaycı 'erkek yürekler' ile 'nemli yürekler' (*Ilyada II*) göndermesi"nin dikkate alınması gerektiğini söyler. Ek olarak da Ricoeur, "Yanlış kanının kaynağının 'birbiriyle eşleşen duyumlarda, düşüncelerde değil de bir duyumun bir düşünceye bağlanmasında (*sunapsis*)' (195c-d) bulunduğu fikrini"nin de göz ardı edilmemesi gerektiğini söyler. Ona göre, anıyı doğru saklamak ifadesi, olmasını bekleyebileceğimiz zaman göndermesi, başlı başına hafızanın değil de yanlış kanının, yani yargının durumunu belirlemeyi hedefleyen bir bilgi kuramı çerçevesinde anlamsızdır. Bu düşüncenin gücü, yanlış fenomenolojisi aracılığıyla "namevcudun" mevcudiyeti açmazını olanca genişliğiyle kuşatmasından ileri gelmektedir (Ricoeur, 2011: s. 27, 28).

Ricoeur, imgelem ve hafıza konulu bir kuramın etkilenmesi söz konusu olduğunda eğretileninin değiştirilip bu kez "kuş kafesi" alegorisine geçilmesinde de yine aynı kapsayıcı sorunsal ağırlığını hissettirdiğini ifade eder. Bu yeni modele göre

—Bumyeat’ın ifadesiyle “kuşhane modeli” — bir bilgiye sahip olmak ile o bilgiden etkin olarak yararlanmanın aynı şey olduğu kabul edilmelidir. *Hafıza Tarih Unutuş* metninden anlaşıldığı üzere ikisi arasında, insanın bir kuşu elinde tutması ile kafeste tutması gibi bir fark vardır. Böylelikle mührün bıraktığı, edilgen görünümlü iz eğretilmesinden bir başkasına geçilir; bu benzetmeci ifadede vurgu, bilmenin güç ya da yetenek olarak tanımlanmasındadır. Ricoeur burada, bilgiyle ilgili şu soruyu sorar: Yetenek ile yeteneğin kullanımını birbirinden ayırdığımızda öğrenilen, bilgisi elde tutulan bir şeyin (elimizde tuttuğumuz kuş) bilinen bir şey (kafese konulan kuş) olduğunu düşünebilir miyiz? Kurallar yanlış ezberlendiğinde yapılan hesap da yanlış olacağı için bu sorunun konuyla ilgili olduğunu söyleyen Ricoeur, mum modelindeki çakışmanın, ilk bakışta burada yok gibi görüldüğünü söyler. Ricoeur, bu savın ardından, “peki bu hataları, bir yeteneğin yanlış kullanılması, bu yüzden de yanlışlığa düşülmesi olarak göremez miyiz?” biçimindeki soruyu sorar ve “işaretlerin kullanıma sokulması için onların, edinilmiş bilgileri ilgilendirdikleri takdirde, hafızaya alınmış olmaları gerekmez mi?” diye ekler. Ona göre tam da bu nedenle hafıza sorununun yanlış fenomenolojisi diye adlandırabileceğimiz şeyle uzaktan da olsa ilgisi vardır (Ricoeur, 2011: s.29). Ona göre yanlışlığın büründüğü iki çehre, çakıştıramama ve yanlış alımlamadır. O, "Kuşhane modeli"nin söz konusu unutuş kavramının araştırılmasına uygun olduğunu söyler; “çünkü kavramak ele geçirmeye (*hexis* ya da *ktesis*), öncelikle de avlamaya benzer; üstelik anı arayışı her bakımdan ‘av peşinde koşmak’ demektir.” Gerçek bir sofist olarak ustalığını sergileyen Sokrates izlendiği vakit, onun güvercinler arasına yaban güvercinlerini, gerçek güvercinler arasına da güvercin olmayanları kattığı görülebilir. Böylece yakalama anı gibi elinde tutma durumu da bulanıklaşır. Güvercinlik benzetmesi, beklenmedik bu ekleme ve genişletmelerle birlikte ayak izine uymayan adım benzetmesiyle aynı seviyeye ulaşır. Böylece, çakıştıramamaya bir de yanlış alımlama ve yanlış dahil olur. Buna karşılık denilebilir ki *eikōn* ’un “yazgısı” gözden kaçmıştır. *Sofist*’te geliştirilen *eikōn* sorunsalı, yukarıda aktarılan *Theaitelos*’un belirlemesinde özetlenen "namevcudun mevcudiyeti" bilmecesinin çözümüne de yardım eder. Burada, alan izin tanınması olarak açıklanan "anımsama ânı" söz konusudur ve yanlışlık olanağı bu paradoksta kaybolur. Platon’un, hakikilik ile aldatmacayı taklit düzleminde birbirinden ayırdığı anahtar metin *Sofist*’ten

çıkarılıp alındığı vakit, tartışmanın çerçevesi *Theaitetos*'takine yakın biçimde şekillenir.

“Sofistlik ve onun “gözbağcılık sanatı” nasıl mümkün olmaktadır? Yabancı ve *Theaitetos*, sofistin, öncelikle varlığın ve hakikatin bir taklitçisi olduğunu; varlıkların "taklitlerini" (*mimemata*) ve "eş adlarını" (*homönuma*) üreten kişi olduğunu kabul eder” (Ricoeur, 2011: s.29). Burada eğretilme ya da benzetmeci yaklaşım değişir; mumdaki damgadan, portreye geçilir. Bu eğretilme de grafik sanatlardan, söylenmiş şeyleri "hakiki/doğru gösterebilen" dil sanatlarına (*eidōla legomena*, "sözlü kurmacalara", Dies çevirisi, 234c) kadar uzanır. Dolayısıyla burada taklit tekniği ön plana çıkar ve taklit ile büyüünün birbirinden ayrılmadığı görülür. Bundan sonra da Platon'un bu kaçınılmaz çerçeve içinde o çok sevdiği *bölme* yöntemini uyguladığı bilinir.

İşte varılan karar: İmgeler üreten sanatı derhal bölmek (eidōlopoiiken tekhnē) (235b). Bir yanda tekhnē eikastike vardır: "Taklidi kusursuzlaştırmak için modelden uzunluk, genişlik ve derinlik orantısını tam olarak alıp da her parçasını uygun bir renkle donattığımızda kopya etme işini en sadık biçimde gerçekleştirmiş oluruz" (235 d, e). Bir yanda da Platon'un phantasma terimiyle karşıladığı simulakrum vardır (236b). Böylece eikōri'un karşısında phantasma, "eikastik" sanatın karşısında "fantastik" sanat bulunur (236c). Hafıza sorunu, özgüllüğü bakımından kaybolmuş; baskın sorunun, yani sofisti hangi bölmeye yerleştirmek gerektiği sorusunun altında kalmıştır. Yabancı zor durumda kaldığını itiraf eder. Koca taklit tekniği sorunu da bu arada açmaza sürüklenmiştir. Açmazdan kurtulmak için kavramlar hiyerarşisinde daha yukarı çıkmak, var olmayı varsaymak gerekir (Ricoeur, 2011: s. 30).

Paul Ricoeur, çeşitli düşünürlerden örnekler vererek “iz” sözcüğü üzerinde de durur. Ona göre, zihnimizde oluşan birtakım düşüncelerin nedeni doğrudan izin kendisidir. *İz* sözcüğünün ikinci kullanımı çarpıcı, etkileyici diye niteleyebileceğimiz bir olayın sarsıntısından ileri gelen duygu anlamında “izlenim”i anlatır. Burada sözü edilen özellikle, duyumsanan bir izlenimdir. Ricoeur'e göre, *Tupos* eğretilmesi bu izlenimi örtülü olarak varsayar. “Muma mühür basıldığında, izi saklayan şeyin ruh olduğu üstü kapalı olarak varsayılır (*Theaitetos*, 194c).” *Hafıza Tarih Unutuş*'ta Platon'dan yorumladığı üçüncü metninde izlenim kullanımının açıkça kabul edildiğini söyleyen Ricoeur, bu metnin “*Philebos*'ta, 38a ile 39c arasında” yer aldığını belirtir. Ona göre, burada yine, bu kez haz ve acı ile olan ilişkileri bakımından, doğru da yanlış da olabilen kanı söz konusudur. Acı ve haz da diyalogun girişinde başlatılan rakip olgular arasındaki yarışta ilk sıralara adaydır. Ricoeur'ün aktarımıyla, Sokrates şunu önerir: "Kendiliğinden olsun düşünülerek olsun, içimizde bir kanı nasıl oluşuyor; hafıza ile duyum sayesinde değil mi?" (38c). Protarkhos onaylar. Ardından uzaktan

insana benzettiği varlığı "ayırımsamak" (*krinein*) isteyen birini konu alan örneği verir: Sorularını o kişiye sorması durumunda ne olacağına dair, Sokrates şöyle der: "İşte o zaman ruhumuzun bir kitaba benzediğini hayal ediyorum" (38e). "Nasıl yani?" diye sorar Protarkhos. "Hafıza," der Sokrates, "duyumlarla karşılaştığında, bu karşılaşmanın yarattığı düşüncüler (*pathemata*) deyiş yerindeyse sanki ruhlarımıza birtakım sözler yazar (*graphein*); böyle bir düşünüş (*pathema*) doğru şeyleri yazdığında içimizde doğru kanı ve doğru sözler oluşur. Ama içimizdeki yazar (*grammateus*) yanlış şeyler yazarsa, o zaman sonuç hakikatin tersi olacaktır" (39a). Sokrates grafızmin bir versiyonu olan başka bir karşılaştırma yapar, resmi örnek verir: "Düşün ki ruhlarımızda aynı anda bir başka işçi (*demiurgos*) çalışmaktadır" (39b). Hangi işçi bu? "Yazarın ardından gelip sözlere denk düşen imgeleri ruha çizen (*graphei*) ressam (*zögraphos*)" (a.g.y.). Bu işlem, hem duyumun eşlik ettiği kanılar ile sözler arasında hem de "bu biçimde düşünülen ya da dile getirilen şeylerin imgeleri" arasında yapılan ayırım sayesinde yapılır (a.g.y.). *Phaidros* işte bu ruha kaydolma olgusunun karşısına yazılı sözler kuran dış işaretleri koyar. Dolayısıyla bu izlenim-duygulanım (*impression-affection*) konusuyla ilgili soru iki yönlüdür. "Bir yandan ister anımsansın ister anımsanmasın, nasıl korunmuş, varlığını sürdürmüştür? Öte yandan, etkiyi yaratan olay ile nasıl bir anlam ilişkisi içindedir?" (Ricoeur, 2012: s. 30). Platon "etkiyi yaratan olay"a, *eidōlon* der. Aynı zamanda, namevcut işarete ait mevcut *eikon*'la bunu birbirinden ayırır. *Eikōn*, baştaki işarete dair bir uygunluk problemi yaratır. Bu izlenim göstergenin fenomenolojisi, Husserl'in "maddebilim" (*hylétique*) dediği alanın sınırlarında bulunabilir (Ricoeur, 2011: s. 33). İzin üçüncü kullanımı, sinirbilimcilerin tartıştıkları bedensel, beyinsel, kortikal izdir. İzlenim duygulanım fenomenolojisi açısından bu bedensel işaretlerin dış nedensellik ile ilgili varsayımın konusu olduğunu söyleyen Ricoeur, bu varsayımın statüsünü belirlemenin son derece zor olduğunu ifade eder. Bu durumda, yaşanan dünyaya bağlı izlenimler ile beyinde, sinir bilimleri alanına giren maddi izler arasındaki özel bağlantıya dikkat çekmek amacıyla *substrat* kavramından söz eden Ricoeur, bu konuya çok derinden değinmeden, belirsiz iz fikrinin üç kullanımı arasındaki farkı belirtmekle yetinir. Ricoeur, söz konusu kullanımları şöyle aktarır:

Bir madde üzerine yazılmış iz; "ruhtaki" izlenim-duygulanım; bedensel, beyinsel, kortikal iz. Kanımca "ruhlardaki iz" kavramının mum üzerindeki iz gibi görülmesinin yarattığı aşılmaz zorluk budur. Bugün artık beyinsel işaret ile yaşanmış izlenim arasındaki, ilk duygulanımın saklanıp depolanması ile sürdürülmesi arasındaki ilişkileri bir yana bırakmaya

olanak kalmamıştır. Umarım ruh ile beden ilişkileri konusundaki eski tartışmadan —Henri Bergson bu tartışmayı Madde ve Bellek'te cesaretle ele almıştır— kalma bu sorunun materyalizm ve ruhçuluk dışında bir dille de sorulabileceğini göstermişimdir. Karşımızda iki beden, iki bedenlik okuması, yani yaşanmış beden karşısında nesne-beden yok mudur, ayrıca aradaki koşutluk ontolojik düzlemden dilsel ya da anlamsal düzleme geçmiyor mu? (Ricoeur, 2012: s. 33).

Önemli olan, hafızaya ilişkin fenomenleri, "mutlu" sona ulaştırdıkları yetenekler bakımından betimlemeye çalışmaktır. Ricoeur bu yüzden sıradan veya gündelik söylemde hafızaya ait sayılan fenomenleri akademik biçimden olabildiğince uzak bir biçimde sunduğunu belirtir. Sonuç olarak "iyi" hafızanın tarafına geçmemizin nedenini *Hafıza Tarih Unutuş*'un ileriki bölümlerinde "serimleyeceği" bir inanışa bağlar. Bu, geçmişe başvurmak için hafızadan başka bir aracımız olmadığı inanışıdır. Hafızanın bir tutkusu, bir iddiası vardır ki, o da geçmişe sadık olmaktır. Bu açıdan Ricoeur, zamanı geldiğinde uzun uzun anlatacağı, unutuştan kaynaklanan kusurları, direkt patolojik olgular ya da işleyiş bozuklukları olarak almamak gerektiğini söyler. Ona göre bunlar, hafızanın aydınlık yüzünün arkasında kalan karanlık yüz olarak görülmelidir. Sözü geçen karanlık yüz, kendisini hafıza haline getirmemizden önce bizi geçmişte olup bitenlere bağlayan yüzdür. "Hafızanın güvenilir olamayabileceğinden yakınıyorsak, 'Anımsıyorum' dediğimiz şeyin geçmişe ait olduğunu kanıtlayan tek ve biricik kaynak o olduğu içindir" (Ricoeur, 2012: s. 40) diyen Ricoeur, hiç kimsenin imgelem hakkında böyle bir yakınmada bulunamayacağını; çünkü imgelemin paradigmasının zaten gerçektışı, kurmaca, olanaklı olduğunu ve "konumsal olmayan" denebilecek özelliklere sahip olduğu söyler. Ricoeur *Hafıza Tarih Unutuş* isimli eserinin, bir sonraki kesitinde bazılarında değindiği patolojik hafıza kusurları ile patolojik olmayan hafıza zayıflıklarını ele alıp *hafızanın suiistimali* başlığı altında incelediği kusurlarla karşılaştırmadan önce, hafızanın hakikat ile ilgili yönlerine ilişkin belirtilmesi gereken nitelikler üzerinde durmuştur.

Bir şeylerin olduğunu, olup bittiğini, bizde anısı yer etmeden önce gerçekleştiğini belirtmek için hafızadan daha iyi bir aracımızın olmadığını söyleyen Ricoeur, sözünü ettiği "yalancı tanıklıklar"ın maskesini ancak eleştirel bir tutumun düşürebileceğini ifade eder. Ona göre bu eleştirel tutumun yapacağı tek şey, kuşkulu tanıklıkların karşısına daha güvenilir olduğu bilinen tutumları çıkarmaktır. Oysa, yine eserin devamında değindiği gibi hafıza ile tarih arasındaki temel geçiş yapısını tanıklık

oluşturur. Ricoeur, ikinci belirleme olarak da ilk bakışta *hafıza* sözcüğünün belirlediği anlam alanını düzene koyma yolunda alçakgönüllü de olsa her tür girişimi kırabilecek biçimde görünen çok anlamlılığın aksine, bir fenomenoloji —parçalanmış ama dağılmamış bir fenomenoloji, tek ve son ipucu kendisinin zamanla kurduğu bağ olan bir fenomenoloji— *taslağı* çıkarmanın mümkün olmasını görür. Ona göre, bu ipucunu elimizden kaçırmamamız, betimleme çabasının karşısına çıkan hafızaya ilişkin çok çeşitli tarzların zaman ile bağının da nispeten düzenli bir tipolojiye —sözgelimi geçmişte olmuş tek bir olayın anısının tüketemeyeceği bir tipolojiye— tabi olabileceğini gösterebilmemize bağlıdır. Ricoeur araştırmasının bu ikinci amacının, kitabın başında Aristoteles'ten aldığı, "Hafızanın konusu geçmiştir" iddiasının asgari tutarlılığıyla ilgili olduğunu söyler (Ricoeur, 2012: s. 41). Buna bağlı olarak "geçmiş konu almak" farklı şekillerde ifade edilir. Aristoteles'in *Metafizik*'te dile getirdiğine benzer biçimde söylenecek olursa: Varlık, kendi anlatımını farklı ifadelerle bulur. Söz konusu fenomenolojinin parçalanmışlığının ilk biçimi, hafızanın nesnesel niteliğine bağlıdır. İnsan bir şeyi anımsar. Bu anlamda, hedeflenen olarak anı ile hedef olarak hafıza arasında bir dilsel ayrıma gidilmelidir. Çoğu zaman hafıza ve anılar birlikte ele alınır. Burada temel olarak ifade edilen, anı fenomenolojisidir. Konuyu bu açıdan işleyen düşünürler, Yunanca ve Latince ortaçağ biçimleri olan *genomenou* ve *praeterita* 'yı kullanırlar. Ricoeur "geçmiş şeyler" derken de bu anlamı kasteder. "Gerçekten de anı hafızada geçmiş zaman ile şimdiki zaman birbirinden ayrıldığından, hafıza edimi gerçekleştirilirken, 'ne?' sorusunu 'Nasıl?' ve 'Kim?' sorusundan ayırmamız kolaydır" (Ricoeur, 2012: s. 41). Husserl'in terminolojisinde anımsama (*noese*) ile anı (*noeme*) arasındaki ayrım da bu yolla yapılır. Ricoeur'e göre, anıların çok çeşitli olması ve birbirlerinden çeşitli biçimlerde ayrılmaları biçimindeki özellik, anıyı niteler. Buna bağlı olarak, bir icra ve yetenek olarak, hafızanın tekil olduğu söylenebilir; anılar ise çoğuldur. "Anılarımız vardır. Yaşlıların gençlerden daha fazla anısı vardır, ama hafızaları gençlerinkinden daha zayıftır denir" (Ricoeur, 2012: s. 41). Anılar durum ve temalara göre birer birer veya öbekler halinde geri gelebilir. Benzer biçimde anılarımız, farklı miktarlarda anlatıya aktarılabilecek kesitler biçiminde belirebilirler. Bu anlamda anılar, sınırları aşağı yukarı belli; ayırık biçimler şeklinde ele alınabilir. Öyle ki anılar, hayallere dalmak halinde, pekâlâ hoşlanılan bir nevi hafıza zemini üzerinde belirir. Kısacası anılar, anımsanan her şey arasında, belli olaylara

tanınan ayrıcalıkları içerir (Ricoeur, 2012: s. 41). Daha sonra Henri Bergson'dan aldığı çözümlemede anımsanan “şey”in, örneğin ezberlenmiş bir metnin okunması, tekrarı olmayan, münferit bir olayla özdeşleştirildiğini belirten Ricoeur, buna karşın, “durum her zaman böyle midir?” sorusunu sormayı ihmal etmez, fakat yine de HTU¹³’nin sonuç bölümünde söylediği gibi “olay anında paradigmatik bir yan vardır; çünkü fiziksel olayın fenomenal eşdeğerlisidir. Olay olup biten şeydir. Yaşanır. Geçer gider” yani gerçekleşen olay artık bir kere olmuştur, geri dönüşü yoktur ve bir anda, ileride anıya dönüşmek üzere, hayatımıza yerleşir. Ricoeur, Kant diyalektiğinde, *üçüncü kozmolojik çatışkı*’nın tam da bu olduğunu söyler. Ona göre olay, ya zorunlu nedensellik gereği önceki bir şeyden kaynaklanır ya da kendiliğinden nedensellik gereği, nedeni kendisidir. Dolayısıyla denilebilir ki olay, kendiliğinden, serbestçe olur. Burada bizi ilgilendiren fenomenolojik düzlemde, “Şu şu durumlarda yaptığımız, hissettiğimiz ya da öğrendiğimiz bir şeyi anımsarız,” deriz (Ricoeur, 2012: s. 42). Ancak Ricoeur’ün de belirttiği gibi tek tek olaylar ile “şeylerin durumu” adını verebileceğimiz genellik arasında, bu iki uç arasında, çok sayıda tipik vaka bulunur.

Belli belirsiz olaylar (özel bir yaz akşamı güneşin batışı gibi), yakınlarımızın ayrı ayrı yüzleri, her defasında yeni bir sözceleme rejimiyle duyulan sözler, az çok anımsanabilir karşılaşmalar (Ricoeur HTU’nun devamında, bunları başka çeşitlenme ölçütlerine göre ayırmaktadır) münferit olaylar sınıfına daha yakındır (Ricoeur, 2012: s. 42). Ne var ki şeyler ile insanlar bir kerecik belirmekle kalmaz, sonra yeniden belirirler; kişiler bunları yeniden belirmelerindeki bu aynılık oranına göre anımsar. Yakınlarımızın adlarını, adreslerini, telefon numaralarını da aynı biçimde anımsarız. Anımsanabilir karşılaşmalar, yinelenemez münferitliklerine göre değil, tipik benzerliklerine, hatta simgesel niteliklerine göre yeniden anımsanabilir. Proust’un GZP eserinin ilk sayfalarında Combray’deki evde düşle karışık sabah uyanışları anlatılır. Ardından öğrenilmiş, bunun sonucunda da edinilmiş “şeyler” gelir. Örneğin Latince ile Yunancadaki fiil çekimi, ad çekimi çizelgelerini, İngilizce ya da Almancadaki düzensiz fiilleri anımsadığımızı söylemek mümkündür (Ricoeur, 2012: s. 42). Ricoeur’e göre, bunları, yeniden öğrenmeye gerek duymadan yineleyebiliyorsak, unutmamışız demektir. İşte bu örneklerle diğer kutba ulaşmış olduğumuzu belirten Ricoeur, bunun da “şeylerin durumu kutbu” olduğunu söyler. Bu

¹³ *Hafıza Tarih Unutuş* isimli eserin kısaltılmış ifadesi.

kutup, Platon geleneği ile Augustinus'un bağılı olduğu Yeni Platonculuk'ta, anımsayışın paradigmatic örneklerini oluşturur. Bu geleneğin kanonik metni Platon'un *Menori*'si ve genç kölenin kimi önemli geometrik özellikleri yeniden keşfedişinin anlatıldığı o ünlü kesittir. Bu düzeyde anımsamak ile bilmek birebir örtüşür. Ancak şeylerin durumu sadece soyut genelliklerden, kavramlardan ibaret değildir (Ricoeur, 2012: s. 42). Ricoeur'ün *HTU*'nun devamında da söz ettiği üzere, belgesel tarihin işlediği olaylar, eleştiri süzgecinden geçirildikleri için önerme biçimini alır; bu da onları olgu konumuna getirir. O zaman şeylerin öyle değil de şöyle "...miş olmaları" söz konusudur. Bu olguların edinildiği, hatta Thukydides'in dediği gibi "sonsuz dek sahip olunan şey" düzeyine çıkarıldıklarını söylemenin mümkün olduğunu söyleyen Ricoeur, böylece olayların da tarihsel bilgi rejiminde "şeylerin durumuyla" birleşme eğilimi göstereceğini ifade eder. "Geçmiş 'şeyler' böyle çeşitliken bu 'şeyleri' *praeterita* hangi özelliklerinden dolayı 'geçmişe ait' görebiliriz?" sorusunu yönelten Ricoeur, anılarımızın bu ortak "geçmişe ait olma" durumunun, bir dizi dağılma biçimi tarafından tanımlandığını söyler. Ricoeur, anının çok anlamlı alanından geçerken bir dizi karşıt çifti rehber almayı önerir (Ricoeur, 2012: s. 42). Ona göre, söz konusu bu karşıtlıkları düzene koyduğumuzda denetimli bir tipoloji oluşturulabilir. Tıpkı Max Weber'deki ideal tipler örneğinde olduğu gibi bu tipoloji, kullanımından bağımsız olarak doğrulanabilecek bir ilkeye tabidir. Karşılaştırma öğeleri kullanmak gerektiğinde aklına Aristoteles'in analoji kavramı geldiğini belirten Ricoeur, analojinin anlam dağılmasıyla açıklanan basit eş seslilik ve göstergesel indirgemeye tanımlanabilecek bir anlamsal çekirdeğin yapılandığı çok anlamlılık arasında, ortada bir yerde olduğunu belirtir. Ona göre, Wittgenstein'in benimsediği "aile içi benzerlik" in de akla gelmesi mümkündür.

Önerilen sınıflandırmadaki epistemolojik konumun görece belirsizliği, söz öncesi yaşantı — Ricoeur, Husserl fenomenolojisindeki *Erlebnis*'e "yaşayan deneyim" der— ile fenomenolojiyi yorum bilgisi tarafına yönlendiren dil çalışmasının birbirine karışmasından ileri gelir (Ricoeur, 2012: s. 43). Yorumu güçlendiren ve Ricoeur'ün ayrıca önerdiği "tematik" kavramları düzene sokacak olan "çalışma" kavramları, anlamın hâkimiyetine teslim olmaz. İnsanın düşünce sisteminde yer alan bu hafıza fenomenleri, bütünsel düşünüşe, başka fenomenlerin gösterdiğinden daha büyük bir direniş gösterir.

İlk karşıt çift alışkanlık ile hafıza'dır. Çağdaş felsefe kültürümüzde Bergson'un alışkanlık-hafıza ile anı-hafıza arasında yapmayı önerdiği ünlü ayrım bunun bir örneğidir. Bergson'un, bu karşıtlığı bir ikiz bölünme (dichotomie) biçiminde sunmasının nedenlerini geçici olarak ayraç içine alıyoruz. Biz daha çok metafizik varsayımlara; alışkanlık ve hafızanın kesintisiz bir anımsama tayfinin iki ucunu oluşturduğunu söyleyen bu varsayımlara mümkün olduğunca az bulaşmış deneyimin öğütlerine uyacağız. Bu tayfin birliğini sağlayan şey, zamanla kurulan bağın ortaklığıdır. Her iki uç durumda da önceden edinilmiş bir deneyim olduğu varsayılmaktadır; ancak birinde, yani alışkanlıkta, bu edinilmişlik, geçmiş zaman olarak ilan edilmemiş, belirtisiz şimdiki yaşantıya katılır; öbüründe eski edinimin olduğu gibi önceliğine gönderme yapılır. Bunun sonucunda her iki durumda da hafızanın "konusunun geçmiş olduğu" doğrulanır, ama bu doğrulama baştaki deneyimin zaman içindeki yerine yapılan göndermelerin tarzına göre iki ayrı şekilde olur: belirtisiz tarzda veya belirtili tarzda. Fenomenoloji taslağımızın başına alışkanlık/hafıza çiftini koymamızın nedeni, bu çiftin giriş bölümünde zamansal uzaklığın ele geçirilmesi olarak adlandırdığım şeyi hafıza sorununa uygulama fırsatı sunmasıdır (Ricoeur, 2012: s. 43).

Tüm bu belirlenimlerden sonra, hafıza fenomenolojisine dair Ricoeur'ün söylediklerini ve belirli birtakım çıkarımları da ele alarak yol almak, unutuşa dair bir çalışmaya, ışık tutabilir. Nitekim geçmiş, anı, tarih üzerinden geliştirilecek her sav, belli bir kaydın ispatına ihtiyaç duyar. Bu kaydın peşine düşmek de ancak hafızada yer alan anıları belli bir düzene sokmak ya da bu anıların yarattığı anlam dünyasını çözümlemekle mümkün olabilir. Elbette ki tarih yazıcılığı veya günümüzdeki elektronik kayıt sistemleri, olmuş ve var olan verileri anlamak bakımından araç olarak kullanılabilmektedirler; fakat burada söz konusu edilen unutuş kavramı, felsefi anlamda bir temelde kurulduğu için elde edilmesi gereken veriler, insan yaşamında sürekli olarak kayıt altına alınmamış ve çoğu kez rastgele gerçekleşmiş ya da biranda gerçekleşivermiş olan anılara dair bir incelemeye ihtiyaç duyar.

HTU'da Anı ile imge başlığı altında hafıza fenomenolojisinin hassas noktalarına kadar değinen Ricoeur'e göre, "anının basit mevcudiyeti, Yunanlıların *mneme*'si ile (anımsama, zihinde toparlama) Yunanlıların *anamnesis*'i olarak ikiye bölünmüş bile olsa hafıza gibi tür bildiren (*generique*) bir kavram tarafından engellenebilecek bir kutuplaşma söz konusu değildir" (Ricoeur, 2012: s.63). Ricoeur'e göre yanıtlanması gereken zor soru şudur: "Anı bir tür imge midir, eğer öyleyse nasıl bir imgedir?" İmge ile anı arasındaki temel fark uygun bir çözümleme ile anlaşılabilir, bunların hem dil seviyesinde hem de yaşanan deneyim seviyesinde birbiri içine girmelerinin; hatta birbirleriyle karışmalarının açıklaması yapılmalıdır. Bununla birlikte anı-imgeden, hatta geçmişe dair oluşturulan bir imge olarak anıdan da söz edilir. Ricoeur, batı felsefesinin, bu sorunu Yunanlılardan; onların *eikōn* terimi çevresinde geliştirdikleri çeşitlemelerden aldığını belirtir. İmgelem ile hafızanın ortak

noktasının namevcudun mevcudiyeti olduğunu, ikisi arasındaki farkın da birinde her tür gerçeklik durumunun askıya alınması sonucu gerçekdışı bir kavrayış olduğunu, diğerindeyse önceki bir gerçekliğin ortaya konulmasının söz konusu olduğunu söylemek gerekir. Bununla birlikte, asıl zor çözümlemelerin konusu bir sorunsalın diğerine aktarılışıdır.

İmgelem ile hafızanın birbirinden ayrılması ya da ayrıldıktan sonra başka bir biçimde birbirlerine yaklaştırılmaları veya birbirleriyle iç içe geçirilmeleri gibi durumlar önemlidir. “Kısaca: Hafıza fenomenolojimizde sürekli karşımıza çıkan ve geçmişin tarihselci temsili başlığı altında tarihyazım işleminin epistemolojisi konusu ele alınırken var gücüyle yeniden karşımıza çıkacak olan şu anı-imge ifadesinin nasıl bir silimsiz zorunluluğu vardır?” (Ricoeur, 2012: s. 63). Ricoeur, imge ile anı arasındaki farkları incelerken kendimize ilk rehber olarak Husserl'i alabileceğimizi ifade eder. Onun ifadesiyle, “yirmi beş yıla dağılmış birbirinden kopuk çözümlemeleri derli toplu bir yapıtta toplanmamış olsa da Husserl'in bu tartışmaya katkısı çok büyük olmuştur. Bu çözümlemelerin çoğu, *Husserliana*'nın XXIII. cildinde, *Vorstellung, Bild, Phantasie* başlığı altında toplamıştır” (Ricoeur, 2012: s. 64). Ricoeur, burada kullanılan terimlerin XIX. yüzyıl sonunda Brentano gibi önemli düşünürlerin tartışmalarında geçen terimler olduğunu belirtir. Ona göre, şaşırtıcı bir entelektüel sabrın ve dürüstlüğün ürünü olan bu çözümlemeleri, *zamanın içsel bilinci*'ni işleyen 1905 tarihli derslerdeki ilk iki kesitte, akılda tutma ile yeniden anımsama konularını ele alan çözümlemelerden sonra, betimleyici fenomenolojinin hafıza sorunsalına yaptığı ikinci büyük katkıdır. Ricoeur, *HTU*'da okurun dikkatini bu iki koşt dizinin bağlaşımına çeker (Ricoeur, 2012: s. 64).

Her ikisi de, Fransızcada doğru olarak "anı" diye karşılanan Erinnerung'un "nesnesel" yönleriyle ilgilidir. Bu zorlu metinlerde, özgül yönelmişlikleriyle tanımlanan çeşitli bilinç edimlerini "nesnesel" (Gegenständlichen) bağlaşıklarıyla birbirinden ayıran özgül farklılıklar açılanır. Betimlemenin zorluğu sadece bu bağlaşıkların karmaşıklığından değil, dilin önceki kullanımlarla epey tıkanmış olmasından ileri gelir. Bu kullanımlar ya Fransızcaya —ne yazık ki, ama bir yandan da ister istemez— "temsil" olarak çevrilmiş Vorstellung gibi aşırı gelenekseldir ya da o dönemin tartışmalarınca dayatılmıştır. Böylece Kant'tan beri vazgeçilmez hale gelmiş Vorstellung sözcüğü duyumsanabilir, sezgisel, kısaca yargıdan ayrılmış edimlerin bağlaşıklarını bir araya getiriyordu: Husserl'in sürekli tasarladığı akıl fenomenolojisi de bundan imtina edemezdi. Ancak algı ile tüm diğer duyumsanabilir, sezgisel edimler arasında yapılacak bir karşılaştırma daha fazla umut vaat ediyordu. İşte Husserl'in ısrarla yöneldiği de böyle bir girişti: Buna göre bir şeyin "sunum tarzlarını" ayırmak gerekiyordu: Algı "basit, saf sunumu (presentation)", yani Gegenwärtigung'u oluştururken, diğer bütün edimler mevcutlaştırma, Vergegenwärtigung, başlığı altında sınıflandırılıyordu (Ricoeur, 2012: s. 63).

Husserl'in kitabının başlığının sezgisel mevcutlaştırmayı ele alan fenomenoloji alanını kapsadığı bilinmektedir. Burada anı fenomenolojisi ile kesişen noktanın neresi olduğu görülmektedir. Anı, zamanla ilgili olan bir sezgisel mevcutlaştırmadır. "Husserl programını, henüz oluşturulmamış bir fenomenolojinin, yani 'algı, *Bild*, *Phantasie*, zaman, şey (*Ding*) fenomenolojisinin' çatısı altına yerleştirir." (Ricoeur, 2012: s. 65). Algı ile algının sunuluş biçiminin nirengi¹⁴ noktası olarak alınması "mevcudiyet metafiziği" izlenimi yaratmamalıdır. Burada söz konusu olan, bir şeyi kendine özgü sezgisel niteliğiyle sunmaktır. Bu nedenle, söz konusu kitabın bütün el yazmaları da nesnel tarzlarla ilgilidir. Bu tarzların ortak yanı ise sezgiselliktir. Bu tarzlar, nesneleri sunulmadığı için algıdan farklıdır. Onların ortak özelliği budur. Farklılıkları ise sonra gelir. Bu yelpazede, zaman bilinciyle bağ kurulmadığı sürece, anının yeri eksik belirlenmiş demektir. Buna karşın, belirlenmiş bu bağ nesnel boyutta kalan akılda tutma ile yeniden üretme çözümleri seviyesinde kurulabilir. Bu durumda Husserl'in de dediği gibi, *Husserliana*'nın X. Cildindeki *Zamanın İçsel Bilinci* başlıklı müsveddelerini XXIII. cilttekilerle bir araya getirmek gerekir. Bu son ciltte önemli olan, diğer mevcutlaştırma tarzlarıyla olan yakınlıktır. Bu aşamada çözümlemenin hedefi anı ile imge arasındaki ilişkidir. Burada "imge" sözcüğü Husserl'in *Vergegenwärtigung*'u ile aynı sahada yer alır. Pekâlâ, Yunan *eikōri*'u ve onun *phantasia*'yla zıtlaşmasının da böyle olduğu söylenebilir. Bu iki kavram *Bild* ve *Phantasie*'yle karşılanır. O halde tıpkı Husserl'in tercih ettiği başlıktaki sıralamanın anımsattığı gibi anı ile bu iki tarz arasında bir ilişkinin olduğu söylenebilir. Buna bir de anı ile aynı tarafa konmuş, ama zaman izleğini işleyen müsveddelerde görüldüğü gibi mevcutlaştırma yelpazesinin zıt kutbuna yerleştirilmiş "beklentiyi (*Envartung*)" eklemek gerekir (Ricoeur, 2012: s. 65).

Ricoeur'e göre Husserl, *Bild* kavramıyla, bir şeyleri dolaylı olarak tasvir eden mevcutlaştırmayı kasteder. Örneğin: Portreler, tablolar, heykeller, fotoğraflar... Aristoteles bir tablonun veya bir resmin mevcut zamandaki bir imge ya da hakiki ya da mevcut olmayan bir şeyi gösteren imge olarak okunabileceğini belirterek, bu fenomenolojinin temelini atmıştır. Ricoeur, çok belirsiz olan gündelik dilin bu duruma hem "imge", hem de "temsil" dediğini; ancak kimi zaman da şu tabloyla neyin temsil

¹⁴ Belli sayıda noktaların konumunu büyük bir doğrulukla ve kesinlikle saptayabilmek için bu noktaları tepe olarak kabul edip bulundukları alanı üçgenlere bölme işlemi.

edildiğini, tablonun kimin ya da neyin sureti/ımgesi olduğunu belirttiğini söyler. Ona göre, bu durumda *Bild*, "betimlemek" eyleminden yola çıkarak "betimleyiş" biçiminde çevrilebilir (Ricoeur, 2012: s. 65). Husserl'in *Phantasie*'den söz ederken ise kastının efsanelerdeki periler, melekler, şeytanlar olduğunu belirten Ricoeur, burada düpedüz kurmacanın söz konusu olduğunu söyler. Husserl'in *Phantasie* ile ilgilenmesinin bir başka nedeni, bunun bir inanç (İngilizcenin köklü geleneğine ait *belief* sözcüğünü sık sık kullanır) biçimi olan kendiliğindenlikle olan bağlantısıdır. Ricoeur'e göre, anı fenomenolojisi bu ayrımlar ya da çatallanmalarda üstü örtülü olarak bulunur; fakat sunulan örnekler özsel, silimsiz bir çözümlemeden mahrum edilmez. Zaten Husserl'in bitmek bilmez çözümlemeleri de sürekli birbirleri üstüne binen anlamlara istikrar kazandırmanın ne denli zor olduğunu gösterir (Ricoeur, 2012: s. 66).

Husserl'i daha en başından zor durumda bırakan şey Bild ile Phantasie arasındaki ayrımıdır (ilk başta, 1898-1906 yıllarında, yani Mantık Araştırmaları döneminde; yargı kuramı ile sezgisellik sorunu anlamalı kasıtların "yerine getirilmesi" [Erführung] olarak öne geçiren yeni bir anlamlama kuramı çerçevesinde). Daha sonra, Ideen döneminde, algının konumsal niteliği karşısında Phantasie'nin yansızlık tarzı öne geçecektir. Ayrıca, bir şeyin bireyleştirilmesi sorunu da bir bakıma kıyısından köşesinden araya karışır; adeta bilgi ölçeğinde zaman zaman sezgisellik baskın geliyormuş gibi, bu "bir şey" çeşitli sunum tarzlarıncı işletilir. Kimi zaman da Phantasie'nin, etiyile kemiğiyle sunuluşundan uzaklaşmasıdır onun kafasını kurcalayan. Bu durumda Phantasie İngiliz ampiristlerin de kullandığı izlenim e karşıt olan İngilizce idea sözcüğünün ifade ettiği bütün alanı kapsar. Artık sadece cinler periler değil, şiirsel ya da başka kurmacalar da söz konusudur. Alanın sınırını sunuş yapmayan sezgisellik belirler. Yunanlılar gibi alelade bir şeyden söz edermişçesine "fantaziden", "fantastikten" söz etme tehlikesine mi atılmalı? (Bu durumda sözcüğü "phantaisie" mi, "fantaisie" mi yazmak gerektiği sorusu yanıtız kalır.) Anı fenomenolojisi için önemli olan, akılda tutmanın zamansal kaydının geçici biçimde kurulan fantaziye eklenilebilmesidir (bütün sunum olmayanların ortak özelliği). Ancak vurgu, fenomenolojik anlam kümeleri mantığı denen sahadaki sunumlar ile mevcutlaştırmaların ortak niteliği olan sezgisellik üstüne koyulduğunda, Vorstellung sözcüğü kullanılır (Ricoeur, 2012: s. 66).

Akılda tutma ile yeniden üretimin zamansal işaretleri, sadece *Phantasie*'ye yüklenmeyebilir. Eğer sunum olmayan vurgulanmışsa, evet. Eğer ikinci anı durumunda, yeniden üretme vurgulanmışsa, hayır. Böylece, yukarıda verilen örneklerin ötesinde, bütün "betimlenmişlik" alanını, yani sunulmuş bir şey üzerine kurulu olan dolaylı mevcutlaştırmayı kapsayan *Bild* ile zorunlu olarak yakınlık kurulur. Eğer vurgu "anıya bağlı olma inancı" üzerindeyse o zaman anı ile fantezi arasındaki karşıtlık tamdır. Ricoeur'e göre, Fantezideki eksiklik, yeniden üretilen geçmişin şimdiki zamandaki "sanki"sidir. O, buna karşılık, "betimlenmiş olan" ile yakınlığının tıpkı sevilen bir varlığın fotoğrafta görülmesi gibi daha dolaysız görüldüğünü söyler. Bu durumda "anımsanan şey" "betimlenmiş olandan" destek alır. "İşte Husserl bu yakınlık ve uzaklık hilelerine karşı savaşıacaktır sürekli. Burada tek

sabit nokta sezgisel mevcutlaştırmalardır. Elbette bunların genel olarak temsilin kavramsal tarzlarıyla iç içe geçmiş olması bir yana konuyor” (Ricoeur, 2012: s. 66). Bu tema da sunum ile sunum olmayanı, yani nesneleştirici "anlamaların" tamamını kapsar; fakat sadece uygulamaya dönük, duygusal, varsayılan, ama gerçekte bu değerlendirmeler üzerine kurulu yaşantıları dışarıda bırakır. Böylece alan kimi kez bütün *Auffassungserie* (anlamalara) doğru genişler, kimi kez de mevcutlaştırma ya da temsillerin sayısız dallarına doğru daralır. Bu durumda anımsanmış, kurmaca olan (*Fiktum*) ile betimlenmiş olan (*Abgebildete*) arasındaki oyun ortaya çıkar diyen Ricoeur, bunun temelinde nesnesi kendi kendini sunan (*Selbstgegenwärtige*) algıya karşı çıkışın olduğunu söyler (Ricoeur, 2012: s. 66).

Betimlenmiş olan, fiziksel bir imgenin (*Bild*) desteğini alarak, dolaylı niteliği nedeniyle kurgulanmışın önüne geçer. Bu durumda imge (*Bild*) ile şey (*res, pragmata* anlamındaki *Sache*), yani uzam içindeki şey (*Ding*) arasında değil de söz konusu olan şey arasında kopma olur. Anı bu anlamda bir imgeyse, konumsal bir boyutu vardır; bu yüzden de algıya yaklaşır. Ricoeur, başka bir anlatımla, anının eylemdeki son göndergesi olan "anımsanan o geçmişte olmuş olan"dan söz etmektedir. Bu durumda da fenomenoloji düzleminde (şimdi, geçmiş ya da gelecek) gerçek ile gerçek olmayan arasındaki kopma öne çıkar.

İmgelem, betimlemediği ve gerçeklikten kendini sürgün ettiği zamanlarda kurmaca şeylerle ilgi kurabilirken, anı geçmişe ait şeyleri ortaya serer; betimlenmiş olanın bir ayağı dolaylı sunum anlamında sunum içindeyken kurmaca ve kurgulanmış olan kesinlikle sunumun dışında kalır. Ancak fenomenleri betimleyen bakış açılarının çeşitliliği ile bu fenomenolojik türlere tanınan değişkenlik yelpazesi göz önüne alındığında, "*Bild* bilinci" ile "*Phantasie* bilinci" eşit düzlemde birbirinden ayrılabilir, birbiriyle karşıtlaşabilir ya da sezgisel mevcutlaştırma alanında kendilerine ayrılan yere göre, yani yerin tamamı ya da bir kısmı olmasına bağlı olarak, biri diğerini içerebilir. Nitekim Husserl'in *Phantasma* adını "betimleyiş" işlemlerinin bu mecraları için kullandığı, böylece de *Phantasie*"yi *Bild* "betimleyiş" alanına çektiği bilinmektedir (Ricoeur, 2012: s. 67). Nihayetinde imge, belirli bir yaşanmışlık, deneyim veya kurmacayla özdeşlik kurup onların bir parçası gibi görülebilir veya tek başına —tıpkı içinde küçük resimler olan bir kürenin deliğinden içeri bakmamız gibi— birçok anıyı veya düşünceyi beraberinde getirebilir. Anı ise yaşanmış ve

deneyimlenmiş gerçek bir ânın içerisinde var olmuş olan deneyimin kendisidir ve ancak gerçekle ilgili olduğu sürece anımsama aracılığıyla yeniden var edilebilir.

Ricoeur'e göre, Tastamam uygulama biçiminde karşımıza çıkan bir hafıza oluşturma şekli vardır. Ezberleme olarak belirtilen bu oluşturma tarzını, anımsama olgusundan net olarak ayırmak gerekir. Anımsama eyleminde vurgu, bilincin algılayıp, hissedip öğrenmiş olduğunu belirttiği andan hemen önce olduğu var sayılan olayın bilincine dönmek üstünedir. Böylece denilebilir ki, önceki zaman anımsama eyleminin ayırt edici yönünü oluşturur. Bu durum iki biçimde gerçekleşir, bunlardan ilki basit biçimde akla gelme, ikincisi ise tanımadır. Bu iki durum, anımsama sürecini sonuca vardırır. Buna karşılık ezber yoluyla edinen bilgiler, kuralların veya becerilerin öğrenilme tarzlarından ibarettir. Bu durumda sözü edilen görgü, bilgi, kural ve beceriler sabitlenerek her an eyleme dökülmeye hazır hale getirilir. Söz konusu eyleme dökme pratiğinde, fenomenolojik yönden kolaylık, rahatlık veya kendiliğindenlik gibi duygular ağır basmaktadır (Ricoeur, 2012: s. 77). Bu özellik, anımsama eylemini epistemolojik temelde bir sonuca dayandıran tanımanın pragmatik anlamda eşdeğerlisini oluşturur. Öznenin, belirli durumlarda gereken bir işi yapmak için tekrardan öğrenme zorunluluğu olmadığı için negatif yönde bir çabası söz konusudur. Bu durumda herhangi bir anının başarılı biçimde var olması, kolaylık duygusunun oluşmasını olumlayabilir. Ricoeur'ün aktarımıyla, Henry Bergson böylesi bir anıyı "temsil edilen" olarak değil de "harekete geçirilen" olarak açıklamıştır. Ona göre, bu nedenle ezberleme, alışkanlık şeklinde, hafızanın bir biçimi olarak sayılabilir. Ne var ki ezberleme eylemi, ideal ya da mutlu hafızanın en gözde tarzı olan kolay kaçmayı barındırır. "Böylelikle özümseme teknikleri açısından böyle kolay bir icrayı hedefleyen öğrenme tarzlarını tanımlamak ve ayrıca suistimallerin normal kullanımlar arasına sızmasını sağlayan çatlakları belirlemek meşru bir tasarı halini alır" (Ricoeur, 2012: s. 77). Ricoeur, bunu yaparken ezberleme sürecinde anımsanana hâkim olma arzusunun yanlış kullanım oranını arttırdığını belirtir. Bu da gittikçe karmaşılaşan bir düzen yaratır; çünkü doğru kullanım biçiminden anımsananı suistimal etme durumuna kayma, tam da her şeye hâkim olma arzusuyla ortaya çıkar.

Söz konusu çıkarımın en altında, deneysel psikoloji dahilinde işlenen "öğrenme" kavramının teknikleriyle karşılaşılır. Ricoeur'ün "Öğrenme tarzları" biçimindeki kapsayıcı ve genel terimleri kullanmasının nedeni, öğrenmenin sınırlarını

özenli şekilde belirlemektir. Düşünürlerin eserlerinde hafızayla özdeş olarak görülebilecek öğrenme, hafıza biyolojisi alanına girer. “Öğrenme, canlı bir varlığın miras aldığı, genlerinde programlanmış ya da kortikal epijenezden kaynaklanan bilgi-beceri dağarcığında bulunmayan yeni davranışları edinmesi demektir” (Ricoeur, 2012: s. 78). Edinme işini idare etmenin, manipülasyonu gerçekleştiren deneyciye düşmesi, bu araştırma kapsamında önemlidir. Ricoeur’e göre o, başarı ölçütlerini belirleyen, ceza ya da ödülleri düzenleyen ve görevi tanımlayan; buna bağlı olarak öğrenme koşullarını hazırlayandır. “Söz konusu durum bu güzergâhın sonunda keşfedeceğimiz ve bir disiplinin, bir çileciliğin —Sokratesçilerin *askesis*’i talim-temrin anlamına geliyor— bizzat öğrenen kişinin hâkim olacağı bir disiplinin meyvesi olacak *ars memoriae*¹⁵ durumunun tam karşısını oluşturur” (Ricoeur, 2012: s. 78). Ricoeur, manipülasyon ifadesiyle, muhtemel bir suistimali kastediyor değildir. O, yalnızca deneyi yöneten hâkimiyetin işlerliğini tanımlamak istemektedir. İdeolojiyle olan ilişkisi nedeniyle değindiği gibi Ricoeur, yalnızca insanlarla ilgili olan manipülasyonu alçaklık olarak sayar. Bu aşamadan sonra ve söz konusu deneylerin icra edildiği psikobiyolojik temelden ayrılmaksızın, bu türden deneylere dahil edilen canlıların manipülasyonuna dair hâkimiyet koşullarına spesifik bir eleştiri yöneltilebilir (Ricoeur, 2012: s. 78).

Davranışçılığın ilke olarak ele alındığı dönemde bu türden deneylerin etki-tepki biçimindeki varsayımlardan kaynaklanan "modellere" deneysel anlamda bir doğrulama sağladığı düşünülmüştür. Örneğin, Merleau-Ponty'nin *Davranışın Yapısı* ve Canguilhem'in *Yaşamın Bilgisi* isimli yapıtında dile getirdiği eleştiriler bir öznenin, hayvanın ya da canlının, çevresiyle dolaysız biçimde girdiği ilişkilere değil, deney yapan birinin, denetimi altına girdiği kuralların yapay özelliklerine yöneliktir. Oysa bilinir ki deney koşulları, gözlemlenen davranışların biçimleri ve anlamları bakımından tarafsız değildir. Bu tür durumlar canlının öngörü, keşif ve müzakere özelliklerini gölgeler ve işlevsiz hale getirebilir. Bu kaynaklar aracılığıyla canlı, kendi başına kurduğu ve kendine ait olan çevresel uyarıcılarla çatışma yaşayabilir (Ricoeur, 2012: s. 78). Ricoeur bu türden bir çatışmayı önemser; çünkü ona göre, ele aldığı öğrenme tarzlarının bir bölümü de kendi içlerinde manipülasyon yani “hocanın hocalığı”yla öğrenciden beklenmekte olan disiplin arasında gider gelir. Nitekim eğitim

¹⁵ Latince anı sanatı ya da anımsama sanatı anlamına gelen ifade.

programı içerisinde, *paideia*¹⁶da yer alan ezberleme (hafızaya alma) teknikleri söz konusu öğrenci-öğretmen diyalektiğinin parçalarından biridir. Dersin ezberden okunması klasik model olarak bilinir. Ricoeur'ün ifadesiyle, “retorikçi Augustinus bir şiir parçası ya da bir İncil ayetinin okunmasından hareketle üç türlü şimdi çözümlemesine ulaşır: Geçmişin şimdi'si yani hafıza, gelecek zamanın şimdi'si yani beklenti, şimdiki zamanın şimdi'si yani sezgi” (Ricoeur, 2012: s. 79). Ricoeur aynı zamanda ezberden okumak ve hatasız, duraksız biçimde aktarmanın da başka büyük başarıların işareti olduğunu vurgular, fakat anıyı yeniden canlandırma ya da anımsama eylemi sırasında bunun risklerini dile getirir. O halde ezber “suistimallerine” geçmeden önce, ezberin doğru kullanımının varlık nedenleri üzerinde durulmalıdır. Denilebilir ki uzun süre boyunca ezberden anlatma tekniği, *paideia*'nın sadece bir parçası olan eğitim modeli çerçevesinde gelişen kültürün tamamen kurucu unsuru değilse bile en itibarlı, kült metinlerin aktarılmasını sağlayan başat bir teknik olarak kullanılmıştır. Nitekim bu kullanımın bir eğitimci denetiminde ve hassasiyet gözetilerek yapıldığı bilinmektedir. Kült sayılan metinler aynı zamanda edebi birikimin birer otoritesidirler; çünkü burada aslında bir otoritenin söz konusu olduğu söylenebilir. Söz konusu otorite, kurumsal olandan farklı bir biçimdedir. Bu bir nevi “sözceleme” otoritesidir. Ricoeur'e göre bu açıdan bakıldığında, aslında, temel anlamıyla toplumsal bağların kuruluşunu konu edinen bir siyasal kurama değinilmektedir. “Birlikte yaşamak gibi yatay bir eksen ile ataların otoritesi gibi dikey bir eksen çakıştırmamış hiçbir toplum düşünülemez. Hannah Arendt'in ifadesiyle, ‘*Potestas in populo, auctoritas in senatu*’ yani senatonun kim olduğu, ataların kim olduğu ve onların otoritelerinin kaynağı?” (Ricoeur, 2012: s. 79) sorusudur. Eğitim ise bu soruya hiç değinmeden, yani otoritenin meşruiyetini sorgulamadan icra edilir.

Bu otorite meselesi —Rousseau'nun “siyaset labirenti” diye adlandırdığı ifadeyle özdeşleştirilebilir— bir yana, “her toplum kendi kültürel kazanımlarını sonraki kuşaklara aktarmakla yükümlüdür” (Ricoeur, 2012: s. 79). Öğrenme pratiği her kuşağın her şeyi, her defa yeniden öğrenmesi zorunluluğunu ortadan kaldırmakla iyileştirilebilir. Örneğin dini cemaatlerin duaları her defasında ezbere biçimde okunur. Yazıyı doğru biçimde yazma pratiği de keza öyle. Bir diğeri, okullarda öğretilen

¹⁶ Antik Yunan'da ideal vatandaş yetiştirme eğitime verilen isim.

dersler, dilbilgisi veya diğer formal eğitim konuları da çok uzun yıllar boyunca ezber biçimde öğretilmiş ve aynı şekilde aktarılmıştır.

Ricoeur, bir dilin öğrenilmesinde sırasında kullanılan tekniklerin çoğunun, ezberci biçimde icra edildiğini söyler. Benzer şekilde tekerlemeler, masallar ya da bazı günlük pratikler de tamamen ezberci anlayışa dayalı aktarılır. Bu durumda, ezberci eğitime karşı yapılan uğraşlar da sönük kalmaktadır. Ricoeur, Çok sayıda meslek erbabının, hayatları boyunca, hazır listelere, envanterlere veya kural dağarcıklarına dayanan beceriyi ezberlemeye çalıştıklarını ifade eder. Buna bağlı olarak bu kişilerinin hafızasının talimli olduğu söylenebilir. Duraksamadan ve hatasız biçimde okumakla gerçekleşen öğrenme tarzı, ezberlemenin mesleki ya da eğitsel kullanımıyla sınırlı değildir. “Burada Henri Gouhier'nin genel olarak ‘iki zamanlı sanat’ başlığı altına yerleştirdiği sanatları anmalı: Dans, tiyatro, müzik. Bu sanatlarda icra, kitapçıktan, partisyondan ya da herhangi biçimde kayda geçirilmiş yapıttan ayrıdır” (Ricoeur, 2012: s.79, 80).

Söz konusu bu sanatlar, sanatı icra eden kişilere fazladan gayret yükler. Bu gayret daha çok hafızaya ilişkindir ve hem disiplinin kendisine bağlı olmayı hem de yenilikçi bir saikle hareket etmeyi gerektirir. Bu durumda icracılar, daha çok yorulsa da sonuç olarak elde edilen yeni form, gayretle geçen sürenin bütün yorgunluğunu unutturacak düzeye gelebilir. Nitekim hem sanatta hem de dilsel ürünlerde, yenilikçi ve yaratıcı formlar, kişinin hafızasına her zaman daha fazla katkı sağlamaktadır. Ricoeur, insanlara hizmet etmek ve onlara belli bir zevki yaşatmak amacıyla uzun parçaları ezberleyen ve kendilerine göre bir formda sunan dansçı, aktör ya da müzisyenleri son derece saygıdeğer olarak addeder. Ona göre “hafıza sporunun şampiyonları” bu kişilerdir. Hafızayı suistimal etmeden yol kat edenlerin onlar olduğunu söyleyen Ricoeur, bu kişilerin, yapıtın gereklerine uyarak gerçek bir zafere ulaştıklarını ifade eder. Bu gerekliliklere uymak ya da boyun eğmek aynı zamanda elde ettikleri zaferin sarhoşluğu ve kendilerinde oluşan alçak gönüllüğü dengelemenin asıl sebebidir. Ricoeur, insanın öğrenme tarzlarını geliştirirken kat ettiği yola dair “köklü bir gelenekten” söz eder. Söz konusu bu gelenek ezberlemeyi bir teknik ya da sanat haline getirmiştir. Ricoeur’ün aktarımıyla, Frances A. Yates bu sanata dair *The Art of Memory* ismini taşıyan ve artık klasik hale gelmiş bir eser yazmıştır (Ricoeur, 2012: s. 80).

İlk başta Roma retorikçilerinin önerdikleri ve kullandıkları hafızayla ilgili işlemler söz konusuydu: Ad Herennium'un bilinmeyen yazarı (orta çağ geleneği Cicero sanmıştır yanlışlıkla), bizzat Cicero -genellikle Tullius diye anılırdı-, Quintilianus gibi yazarlardı bunlar. Bununla birlikte kurucu mit Roma değil Yunan kaynaklıdır. İÖ. 500 yılına doğru zengin bir sanat hamisinin ünlü bir atlet onuruna verdiği bir şölenin o meşum sonunda geçen bir olaya dayandırılır. Keos'lu şair Simonides, ki Platon ondan övgüyle bahseder, galip gelen atleti öven bir söylev çekmekle görevlendirilir. Hayırhah yarı-tanrılar Kastor ile Polluks'a yakarmak üzere şölen salonundan tam zamanında dışarı çıkmış, bir felaketten kurtulmuştu; çünkü o anda salon, aralarında atletin de bulunduğu konukların üzerine çökmüş, herkes yıkıntılar altında kalmıştı. Bu sevindirici yazgı, Yunan mitinde bu şairi tanrılarca kutsanmış saymaya yetmiştir. Ancak Romalılar hikâyenin devamını kendi hitabet kültürlerine uygun hale getirmişler. Şair her konuğun oturduğu yeri ezbere söylemiş ve böylece, Weinrich'in dediği gibi, "ölüleri mekân içindeki yerlerine göre" belirleyebilmiştir. Unutmaya karşı -zamansız ölümle simgelenen bu felakete karşı- kahramanca bir başarı elde edilmiştir (Ricoeur, 2012: s. 80, 81).

Yaşam boyunca insanın birtakım evrelerden geçtiği ve her evrenin kendi içerisinde bedensel anlamda farklı imkânlarla sahip olduğu bilinir. Hayatın akışını temsil eden her evrede hafıza, yeni birikimler elde eder. Genel kanı, bebeklikten yetişkinliğe kadarki süreçte, sürekli zihinsel olarak gelişim sağlandığına dairdir. Belli bir erişkinliğe ulaştıktan sonra insanın hem bedeni hem de zihninin gerileme evresine girdiği ve artık bu yönde ilerlediği bilinir. Elbette ki her insanda bu anlamdaki değişim, farklı biçimde işler. Buna günümüz modern hastalıkları, beslenme, yaşanan yerin havası gibi durumlar da etki etmekle birlikte denilebilir ki kalıtsal özelliklerden dolayı, yaşlanmanın her insan üzerindeki etkisi farklıdır. Beynin ve vücudun çalışma mekanizması zayıfladıkça algılama ve kavrama yetisinin de zayıfladığı ve dışarıdan gelen birçok göndergenin hafızaya işlenemediği söylenebilir. Nitekim belli kritik evrelerden sonra birtakım edinimlerin mümkün olmadığına; belli bir yaştan sonra bilgi alma konusunda yeterli olunmadığına dair kabulleniş gerçekleşir. Oysa her yaşta bazı hatıraların ya da anıların geri gelmesi ve bunların hafızada işlenerek dillendirilmesi mümkündür. O halde beynin zayıflamasına bağlı unutmadan söz etmektense, beynin anımsama gücünün zayıflamasından söz etmek daha yerinde olmaktadır. Bu durum, kanı pompalayan kalp ile kan arasındaki ilişkiye benzetilebilir. İnsan yaşadığı müddetçe vücudunda kan vardır; fakat kalp, her zaman vücuttaki kanı pompalayacak yetide değildir. Tıpkı beyinde olduğu gibi kimi zaman yaşlanmaktan, kimi zaman hastalıktan ya da kalıtsal özelliklerden dolayı kalp, yeterli güçte olmadığı vakit, kanı pompalayamaz ve buna bağlı olarak bedensel işlevler yitirilir. Beyin de (elbette ki kan ve anılar arasındaki ilişki, soyut ve somut olarak birbirinden ayrılmaktadır) anıları işleme ve kavrama yetisini kaybettiği vakit zihin, işlevine gittikçe yitirmektedir. O halde hafıza ve beyin ayrımı yapılırken, beynin hafızayı işleyen araç olduğu,

hafızanınsa zaten var olduğu halde beyin olmadan iş görmediği gibi bir sonuca varılabilir. Ne var ki hafıza, retoriğe, zorla eklemleme yoluyla dahil olur. Hafızanın esas özelliği, imgeleri kamusal bir alanda, bir evde veya mimari bir dekorda yapıldığı gibi kesin ve net sistemler halinde düzenlenmiş formlara bağlamaktır. Ricoeur’e göre “hafıza sanatı”nın iki kuralı vardır: birincisi, yerin ya da mekânın seçimiyle, ikincisi ise anımsanmak istenen ve sanatın seçilmiş belli yerlere bağladığı zihinsel imgelerle alakalıdır. Bu yolla, depolanan ve hafızaya dahil edilen imgelerin, istenildiği vakitte kolay biçimde akla geleceği öngörülür. Nitekim şeylerin düzeni, yerlerin düzeninden kendiliğinden doğar ve anımsanır.

Hafıza evreninde yer alan herhangi bir bilginin geri gelmesi bazen doğrudan değil de çağrışımlar yoluyla mümkün olur. Özellikle metafor kavramı, bu durumu açıklamak için son derece önemlidir. Edebiyat dilinde sürekli olarak kullanılan ve kurmaca anlatılarda ya da sinemada sık sık işlenen metafor, çoğu kez eseri daha sanatsal kılmak amacıyla kapalı ya da dolaylı bir anlatımla, asıl verilmek isteneni aktarmak için hizmete konulur. Douwe Draaisma’nın Hafıza Metaforları isimli kitabında belirttiği gibi çoğu zaman psikoloji biliminde de metafora başvurulmuştur. Draaisma, metaforlarla ilgili yapılan psikolojik araştırmaların 1970’lerden sonra hızla arttığını belirtir. Ona göre, hafıza psikolojisi ve dilbilim gibi alanların metafor araştırmalarına katkıları büyüktür. Aynı zamanda gelişim psikolojisinde de metaforların bilişsel olgunlaşma alanında önemli derecede rol oynadığı söylenebilir. Bunun yanında, imgelem teorilerinin de bazı açılardan, metaforlara bağlandığı bilinir. Aynı durum akıl yürütme, düşünme ve sözel olmayan yaratıcılıklar üzerine yapılan araştırmalarda da geçerlidir. Draaisma, eğitim psikolojisi alanında, metaforların didaktik anlamda sahip oldukları özelliklere dair deneysel araştırmaların yapıldığını söyler. Bunların yanında, nöropsikoloji alanında da beklenmedik biçimde, metaforlarla ilgili araştırmalar mevcuttur (Draaisma, 2014: s. 34).

Psikolojik süreçlerin tamamında olduğu gibi metaforlara dair üretim ve yorumlamaların da temelini beyin olduğu söylenebilir. Draaisma son yıllarda bu alanda yapılmış olan nöropsikolojik araştırmaların, ilginç verilerle sonuçlandığını belirtir. Ona göre metaforlar, bir nevi “zıtlıklar birliği”dir. Bu zıtlıklar birliği bir şekilde birleşen ve birlikte hareket eden kavramların birlikte iş görmesini sağlar. Görsel ile sözel, çizgisel ile kavramsal, soyut ile somut olan bu kavramların asıl

yansıttığı, içlerinde saklı olan ve her an dışarı çıkma potansiyeli taşıyan gerçek anlamlardır. Metafor, belli durumdaki ilişkiler bütünü fark edilmesini kolay hale getirmek için farklı durumdaki benzer bir takım somut ilişkiye işaret eder. Özü gereği metafor, soyut ilişkileri kavramak ya da formüle etmek için somut imgelerin kullanılması demektir. Draaisma burada iki düşünce düzeyine odaklanarak onları birbirinden ayırır. Bunlardan biri duygusal, diğeryse algısal düzeydir. Aynı zamanda farklı kişilerden örnekler vererek dilin sinestetik anlamda kullanımını (keskin bir ses, sıcak bir renk) anlama ve kavrama kolaylığını belirlemek için sözel adlandırmaların sınırlarının akışkan özelliklerinden söz eder. Bu anlamda dile getirdiği diğey düzey ise semantik ve sözel düşünme biçimidir. Sözel ve semantik düzeydeki adlandırmalar daha soyut ve keskindir. Onun aktarımıyla metafor, bu “iki fail” arasında aracı konumda yer almakla birlikte, hiçbirine tamamıyla ait değildir. Metafor, analog düşünce biçimleri ve semantik düşünce biçimleri arasında aracı görevi görür. Kısacası metafor söz konusu düzeylerin arabulucusudur (Draaisma, 2014: s. 34).

Ricoeur’ün sözünü ettiği yerler veya imgelerin çağrıştırdığı şeylere gelince bunlar kişiler, olaylar, nesneler veya bir konu hakkındaki olgular olabilmektedir. Önemli olan bunlara dair düşüncelerin imgelere bağlı olarak belirlenen yerlere veya zamana dair bir depolama alanı oluşturulmuş olmasıdır. “Böylece yine o eski eğretilenle karşılaşırız: Yerler mumun, imgelerse mum üzerine basılmış harflerin rolünü üstlenir. Bu eğretilenin arkasında ilk kez *Theaitetos*’ta gördüğümüz şu mum, mühür ve damga eğretilmesi bulunmaktadır” (Ricoeur, 2012: s. 81). Burada şöyle bir yorum yapmak mümkündür: Muhtemelen söz konusu bu izlerin ya da imgelerin belirttiği yer beden, beyin ya da — bedende var olduğuna inanıldığında— ruh değildir. Bu izlerin ya da imgelerin kaldığı yer, yani anımsamanın depo alanı olan hafıza, sözü edilen bedende yer alan beyin aracılığıyla elde edilen bir pratiktir. Beynin bu işlevi kendi içerisinde depolama yapmaktan öte, beyinde var olan etkileşimler yoluyla elde edilen zihinsel bir edinime işaret eder. Söz konusu zihinsel edinimin nerede yapılandırıldığı, tam olarak bilinemez. Bütün algıların ve duyuların bedende; bedene ait olan beyin organında bulunduğu dair nörolojik bakış, hafızanın somut olarak ispatlanmasını da gerektirir. Dolayısıyla, görünmemekle birlikte sonsuz bir depo alanı sağlayan hafıza, ruh bilimsel bir zemine de oturtulabilir. Tabii bu, bilimselliğin dışına çıkılarak yapılabilecek bir çıkarımdır. Bu da bedenin dışında,

ruhsal bir varlığına işaret eder. Bu konuda Rene Descartes, *Duygular ya da Ruh Halleri* isimli eserinde, ruha bir irade niteliği atfeder. Ona göre herhangi bir anıyı hatırlamak isteyen ruh, ortaya bir arzu çıkarır ve bu arzu, birçok yöne eğilerek zerrelere beyinde oluşmasına neden olur. Daha sonra bu zerrelere beynin içinde hareket etmeye başlarlar. Daha sonra söz konusu zerrelere, anımsanmak istenen anıların bıraktığı izlerin peşine düşer ve beyinde, bu izlerin yer aldığı bölgeyi keşfeder. Bu keşiften sonra zerrelere, beyinde kendileri için açılan gözenekleri bularak o gözeneklerin, kendilerine uygun olanlarının içine yerleşirler. Tüm bu işlemlerden sonra beyinde yer alan birtakım beze ya da bölgeler harekete geçerek, anımsanmak istenenin ne olduğunu kişiye bildirirler (Descartes, 2017: s. 55-56).

Ricoeur'e göre hafızanın nerede bulunduğu dair yapılan çıkarım zamanlaştırmayı mekânlaştırmadan gerisinde bırakır. Bunun nedeni, hafıza için belirlenecek olan bir mekânın, zamansal akıştan ayrı düşmesi ve dolayısıyla, mekânın akışı durdurup sabitleştireceğidir. Bu, çevresel uyarıcılar bedenle değil, zihinsel yolla gerçekleşen bir mekânsallaştırmadır. Ricoeur'e göre, mekân kavramı, Aristoteles'in *De Memoria et Reminiscentia* isimli eserinden beri hafızaya işaret eden ve onu niteleyen "önce olma" durumunun izlerini silmiştir. Aristoteles bu eserinde, bir insanın hayal kurmadan anlayamamasının kabul edilebilir olmasa da bir şeyi anlamının tikellerden soyutlanmış tümellerin sureti olduğunu ifade eder. Ona göre, bir fantazma, cismani bir şeyin benzerliğidir. Aristoteles, kişinin fantazmada yarattığının —tıpkı geometrik şekillerde olduğu gibi— belirli şekiller veya sembollerle ifade edildiğini söyler. Ona göre, durum böyle olsa da sonuç olarak hayal edilen kendi nicelikleriyle değil içine yüklenmiş anlamsal özellikleriyle kavranır. Örneğin bir insan hayal edilirken onun boyuna dair bir fikir yürütülse de ona dair anlaşılan, insan olma durumudur (Aristoteles, Aquinas, 2. bölüm: s. 18-47). İnsan, anladığı ya da kavradığı bir kavramı veya olguyu açıklamak için örnekler geliştirir. Bu son derece insana özgü, doğal bir durumdur. Anıyı anımsamak da belli biçimde buna benzer bir örneklemeyle mümkün olur. Nitekim bir anı, zihinde var edilirken doğrudan geçmişini getirmek, onu olduğu gibi canlandırmakla mümkün olmaz. Anı, öğrenilmiş bir mekânın zihinde düzene konulmasıyla, bazen ideal bazen de kurmaca biçimde yeniden var edilir. Bunun yanında, çocukluk anılarının geçtiği mekânlar, hafızada son derecede derin izler bırakır. Bu izler, çoğu zaman, söz konusu mekânın anımsanmasıyla birlikte, anıları

geri getirebilmektedirler. Söz konusu mekânların en önemlilerinden birisi, çocukluğun geçtiği evdir. İçinde uzun süre yaşanılmış olan ev, içinde birçok imge barındırır; çünkü anımsanan eski anılar, bu evde geçmiştir. Çocukluğa dair görülen rüyalar, güzel biçimde anımsanmak istenen geçmiş yaşantılar, kurmacanın da desteğiyle, bir şekilde yapılandırılır. Çoğu zaman kişi, çocukluğunun geçtiği evi, güzel ve korunaklı bir mekân olarak anımsar. Tabii bu, dilde mi böyledir yoksa hafızada mı böyle yapılandırılmıştır bilinmez. Sonuç olarak çoğu zaman anımsama imgeleri, çocukluk mekânlarında bulunur. Nostaljiye dönüştükleri vakit, bu imgelere çoğu zaman güzel anılarla özdeşleştirilir. Gaston Bachelard'ın *Mekânın Poetikası* isimli eserinde de söz edildiği gibi ev, iç mekânlarda yer alan içtenlikli değerlerin incelenebilmesi açısından özel bir yere sahiptir. Bachelard'a göre ev, içinde hem bütünlüklü hem de dağınık imgeleri barındırır. Bu imgeler, hatırlanmak istenene uyarlanır ve kişi, anılarının ideal şekilde sunar. Oysa bu nostaljik imgelere gerçekçi bir yerden bakıldığında, yaşanan anıların içerisinde, birçok olumsuz duruma rastlanabilir. “Bizi, içinde mutluluk duyduğumuz bir mekâna bağlayan ince ayrımların her birinin kendi içinde sakladığı derin gerçekliği belirlemek istediğimize, bu mekâna bağlı ne çok sorunla karşılaşırız” (Bachelard, 1996: s. 32). Dolayısıyla kişi, çoğu kez kendi için ideal olanı arzular ve akışkanlık içerisinde olan hafızasını geçmişe yönelik kullandığında, bu idealin kabuğuyla kaplar. Söz konusu kabuğun kırıldığı anlarda, akışkan olan hafıza ile travmatik olan anılar, birbiriyle çatışmaya düştüğünden düşünce veya fikirler, kaotik bir düzlemde gelişirler. Birçok düşünür, hafızanın akış halinde olma biçimine farklı anlamlar yüklemiştir. Bu anlamların bazıları, birbirinden son derecede uzaktır. Örneğin hafızanın akışkanlığı, aynı zamanda anımsananların istendiği vakitte dile dökülebilmesi veya ezberlenen birçok şeyin, istendiğinde anımsanması biçiminde de anlamlandırılabilir. Benzer biçimde, analitik olarak düşünmeden yazılan öyküler ya da yapılan konuşmalar da “bilinç akışı” olarak adlandırılırlar. Nitekim bilincin akması, akış halinde olması veya akışkanlığa dahil olması, ortak bir kabuldür. Ezberlenen bilgilerin, unutmamak adına sürekli tekrarı ve baştan sona anımsanması, evrenin akışı içinde olan hafızanın, kendi içerisinde yarattığı başka bir akış biçimidir. Henry Bergson'un “alışkanlık-hafıza” kavramı bu konuya yakın olarak görülebilir. Ricoeur'ün ifadesiyle, “kimi metinler bu alışkanlık-hafızanın talimli, geliştirilmiş, eğitilmiş, biçimlendirilmiş bir hafıza olduğunu söyler. Bu nitelikler, gerçek ezber

ustalarının muazzam hafızalarına nasip olan gerçek başarılarıdır” (Ricoeur, 2012: s. 82).

Cicero bu türden icraatları "neredeyse tanrısal" diye ifade eder. Quintilianus'un risalesinin başlığını alırsak, bu "hitabet kuruntundan" doğan gelenek öyle zengin ki hafıza mekânlarına —coğrafyada kaydı bulunan gerçek yerlere— ilişkin bu tartışmamızı, yerleri zihinsel yazı mekânları olarak gören Yunanlılar ile Romalılara ait yapay hafıza sanatının gecikmiş uzantısı olarak görebiliriz. Ad Herennium'un gerisinde köklü ve çok zengin bir gelenek vardır. Bu gelenek mumdaki damga ifadesiyle Theaitetos'a, dış "işaretlere" açık bir hafızayı kınayan ünlü Phaidros'a kadar uzanır. Ancak "Tullius"tan Frances Yates'in ars memoriae'nin doruğu dediği Giordano Bruno'ya kadar uzanan bir başka köklü gelenek vardır. Ezberci hafızayı anlatan bu tuhaf destanda bu terimlerden en az üçü birer dönüm noktası oluşturur. İlk olarak Augustinus, Romalıların retorikini olaydan ziyade esasa bağlı hafıza yorumu içine yerleştirir —açık seçik Platoncu olan bir yorumdur bu—. Elinizdeki yapıtın başında İtirafların X. kitabında yer alan De Memoria'yı andık: Burada hafızanın "sarayı" ve "depoları" biçimindeki ünlü giriş bir yana, yerini "tura (effigie)" temasına bırakan mumdaki damga meseli bulunur. Bundan başka, ezberden okuma eylemi anımsama çözümlemesinin gerçekleştiği yer olarak görülmüştür. Ancak şu haykırışı unutmamak gerekiyor: "Hafızanın gücü çok büyüktür, çok!" Koca ars memoriae geleneğinin tek derdi hafıza oluşturma eylemi sırasında ortaya çıkan güçtür. Ancak Augustinus unutmaktan korkar, ama ars memoriae'nin en önemli yerinde bunu unuttur. İkinci dönemde ars memoriae orta çağ skolastikleri tarafından tam bir ahlakileştirmeye uğrar. Bu da Cicero/"Tullius"un zaten ahlakileşmiş retorik ile De anima ve De memoria remiscencia'daki Aristotelesçi psikolojinin şartıtcı biçimde birleştirilmesinin sonucudur (Ricoeur, 2012: s. 82, 83).

Ricoeur, hafızanın tarihsel özelliklerine de değinir. “Özellikle *De anima*'ya ek olarak konmuş bu son metin orta çağlılarca pek ilgi görmüştür; Aziz Tommaso bunun ayrıntılı bir yorumunu yapmıştı. Böylelikle hafıza birçok listede kayıtlı bulunmaktaydı: *Intelligentia* ve *providentia*’ yla birlikte retorik beş bölümünden birini oluştuyordu” (Ricoeur, 2012: s. 83). Dolayısıyla bu metinlerde hafızanın dille doğrudan bağlantılı olarak ele alındığı yorumu da yapılabilir. Ricoeur, hafızanın ayrıca adalet, cesaret ve itidal gibi büyük erdemlerden olan ihtiyatın da bir bölümünü temsil ettiğini söyler. Çok yönlü biçimde çerçeveye alınıp, ikinci dereceden bir ezberleme pratiğine maruz bırakılmış olan hafıza, orta çağlılarca —yazıyı bilen, fakat henüz matbaayı tanımamış olan, yazı ve sözün yetkinliğini doruğa çıkartmış kültürel bir yapıdan bekleneceği gibi— özel bir özen ve övgüye konu edinmiştir. Ricoeur’e göre, Yunanlı ve Romalı düşünce ustalarının metinleri, konsil¹⁷ metinlerinin, kutsal kitapların ve kilise öğretisi üstatlarının metinlerinin yanında otorite sayılır. “Orta çağın başında, Charlemagne'ın Karolenj İmparatorluğu'ndaki antikçağ eğitim sistemini yeniden yapılandırmakla görevlendirdiği Alcuin, imparatora, hafızanın ‘her şeyin hâzinesi’ olduğunu açıklamıştır. Her şeyin: İmanın şartları, cennete ulaştıran erdemler,

¹⁷ [Hristiyanlıkta](#) dinî veya idari anlaşmazlıkları çözüme kavuşturma amacıyla din adamlarının toplandığı kurul.

cehenneme götüren suçlar.” (Ricoeur, 2012: s. 83). Nitekim mutluluk beklentisiyle edinilen bilgiler, inançlar ya da birtakım beceriler hafıza kayıtları temel alınarak ezberlenir. Ricoeur *Hafıza Tarih Unutuş*’ta Aziz Tommaso’nun *İlahiyat Külliyyatı*’nın ikinci kısmının ikinci kısmı olan *ars memoriae*’yi *organon*’un teminatı haline getiren akıl ve iman eğitiminin en büyük metninin de hafızayla oluşturulduğunu ifade eder. İman ve aklın yanında, sevaplar ve günahların yazılı olduğu ve doğrudan hafıza mekânlarına örnek olarak gösterilebilen Cennet, Cehennem veya Araf gibi imgelerle birlikte din temsilcileri ya da sofuluk kavramı da bu durumdan payını alır. O halde, hafızada kaydetme durumunun bireysel olma halini aşır Dante’nin *İlahi Komedya*’sına kadar gitmesi, şaşırtıcı bir durum değildir. Aynı zamanda Vergilius’un ya da Beatrice’nin gezdiği yerlerin örnek bazı figürlerinin hafızaya kaydedilmesini, geleneksel ya da folklorik bazı öğretilerinin ezberlenmesini, Hristiyan kültürünü var eden olayların anılmasını sağlayan durumların tamamı, hafıza için birer durak niteliğindedir. Ricoeur’e göre yapay hafızaya dair başarılar, zihinsel mekânlara ilişkin bu türden eğretilmelerin yanında gülünç kalır. O, doğal hafıza ile yapay hafıza arasında bulunan karşıtlığı —suistimal ile doğru kullanım arasındaki zıtlığı kastederek—aşmak için şiirsel hafızaya ihtiyaç olduğunu söyler. Burada Ricoeur, *The Art Of Memory*’ye atıfta bulunarak Frances Yates’in Dante için yazmış olduğu övgülerin bu eserde bulunabileceğini aktarır. Buna ek olarak Weinrich’in *İlahi Komedya*’ya tek rakip olarak gördüğü eserin *Kayıp Zamanın İzinde* olduğunu ifade eder (Ricoeur, 2012: s. 84).

Üçüncü dönemde durum artık böyle olmayacaktır. Yapay hafızanın yazgısını etkileyen üçüncü dönemde hafıza tekniği ile hermetik giz’in birleştirilmesi olmuştur. Frances Yates’in bütün çözümlemelerinin bulunduğu nokta olan Giordano Bruno, *ars memoriae*’nin inanılmaz sürecinin bu yeni ve neredeyse en son aşamasının simgesel simasıdır. Söz konusu sanat büyü sanatına, okült bir sanata dönüşmüştür. Bu dönüşüme hâkim olan düşünce, yıldızlar ile insanların aşağıdaki dünyası arasında bulunan bir denklik sisteminin açığa çıkarılması, sırrın açıklığa kavuşturulması olarak sunulan bir düşüncedir. Sanat, bir çarkın —hafıza çarkı— tek merkezli çemberleri üstünde, yıldızların konumunu, erdemler çizelgesini, yaşamı dile getiren imgeleri, kavramlar listesini, kahraman ya da azizler kümesini, düşünülebiyecek bütün arketip imgeleri, kısaca sıralanabilecek, sistem haline getirilecek her şeyi birebir denklik ilkesine göre yerleştirmekten ibaretti. Bu şekilde hafızaya tanrısal bir kudret emanet edilmiş oluyordu; yıldızların düzeni ile insanların dünyası arasında birliği sağlayacak bir sanata tam hâkimiyet sayesinde ortaya çıkan tanrısal bir gücü bu. Burada yine imgeleri yerlerine "yerleştirmek" söz konusudur, ama bu yerler yıldızlar, imgeler de "gölgeler"dir (G. Bruno’nun hafızayı konu alan yayımlanmış ilk kitabının adı *De Umbris Idearum*’dur (Fikirlerin Gölgesine Dair, 1582); insanların dünyasındaki nesneler ve olaylar gölgelerden ibarettir. Frances Yates’in dediği gibi (*The Art of Memory*, s. 220) böyle bir imgelem "simyası" ona sahip olan kişiye sınırsız bir güç veren sihirli bir hafıza tekniğine yön verir (Ricoeur, 2012: s. 84, 85).

Yeni Platoncu anlayışın hafıza ve anımsama konusunda Aristotelesçi anlayışa baskın geldiği söylenebilir. Bu durum belki de retorik sayesinde böyle görülüyor da olabilir. Nihayetinde dilin oluşturduğu illüzyon, zaman zaman hakikatten uzak birtakım ifadelerin hakikatin doğrudan açıklaması olarak anlaşılmasına neden olabilir. Augustinus'un deyişiyle "Hafızanın gücü büyüktür;" fakat sonuç olarak o, Hristiyan bir retorikçidir ve hafızaya dair övgünün, kendisini takip edenler tarafından nasıl anlaşılacağını tahmin etse de yaratacağı aşırılıkların ne türden olabileceğini bilmemiştir. Oysa Cicero, talimli bir hafızanın yaratmış olduğu başarıları "neredeyse tanrısal" diye ifade etmiştir. Ne var ki o da Rönesans dönemindeki bir adamın, Yates'in "hafıza sihirbazı" diye adlandırdığı kişinin, okült hafızasının nasıl bir aşırılığa maruz kalabileceğini bilmemiştir. Ricoeur *Ars memoriae*'ye dair incelemesinde, Yates'in hafızaya dair sorduğu şu soruları doğrudan sorar: "Okült hafıza ne idi?", "Düşünülür dünya ile beden arasındaki benzerliklerden başlayıp düşünülür dünyayı fantastik imgelem talimleriyle —Giordano Bruno'nun hayatını adadığı talimler gibi— ele geçirmek için harcanan çabalara neden olan değişim, insan *psykhe*'sini daha önce hiç ulaşmadığı üstün bir yaratıcı imgelem gücü seviyesine mi yükseltmiştir?", "Rönesans'ın sırrı bu mudur, okült hafıza bu sırrı mı temsil eder?" Bu soruların cevaplarını başkalarının araştırmasına bıraktığını ifade eden Ricoeur Yates'e verilebilecek birtakım cevapların da yetersiz kalacağını söyler. "Düşünce tarihinin bu zoraki hafıza kültürünün devamını getirmediğini ve Francis Bacon'un *Novum Organum*'u ve Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma*'sı ile yöntem kavramı sayesinde yeni bir sayfanın açıldığını söylemekle yetinemeyiz" (Ricoeur, 2012: s. 85). Sonuçta *ars memoriae* imgeler ve mekânlar anlamında tekniğe son derece bağlı bir eser olduğuna göre, kendi içinde tutarlı bir uygulamadır. Ricoeur'e göre, düşüşe geçmesinin nedenini bu girişimin kendi hatları içinde aramak gerekir. Ona göre, Francis Bacon, yapay hafızaya dair kültürü derinlemesine bir biçimde etkileyen "mucize gösterme" isteğini açığa kavuşturduğunda en önemli noktaya değinmiştir. Dolayısıyla bu sanat alanı, daha en başından beri başarı ya da mucize gibi ifadelerle övülmüştür. Yapay hafıza ve doğal hafızanın birbirine eklemlendiği yerde bir nevi "sarhoşluk" —Immanuel Kant bu durum için hem etkilenme hem de coşku anlamına gelen *Schwarmerei* kavramını kullanır— ortaya çıkar. Ricoeur'ün aktarımıyla bu sarhoşluk, gücünü yükseltmeye çalışmanın sürekli normal görüldüğü doğal hafızanın

çerçevesi içerisinde verilen sancılı ama mütevazı bedeli ters yöne çevirmiştir. Burada sınır kavramı asıl öneme sahiptir. Nitekim G. Bruno'yla birlikte bu kavram ihlali son raddeye ulaşmıştır. Burada sözü edilen sınırların unutmaya ve anımsamaya arasındaki ilişkinin düşündürdüğü sınırlar olduğunu söylemek mümkündür.

Ricoeur'e göre *ars memoriae*, unutmanın ve aynı zamanda zihne işlenen izlerin korunması, yani anıların akla gelebilmesi konusundaki zayıflıkların reddidir. O halde denilebilir ki izler, *ars memoriae* için birer engel değildir. Ricoeur'ün Platoncu damga benzetmesi ya da eğretilmesinden söz ederken değindiği üzere, damganın bedensel, maddi ya da kortikal koşulundan bağımsız olan “fenomenolojik iz” kavramı, olaydan —anlatının sonraki aşamada tanığına dönüştüreceğı olaydan— *etkilenme* temelinde ortaya çıkar. Yapay hafıza açısından her şey eylemseldir, heyecan ya da duygu yoktur. Yapay hafızada mekânlar rastgele seçilir, bu mekânların düzeni, rastgeleliğı ya da keyfi seçimleri açığa çıkarır. Aynı zamanda yapay hafızada, imgeler de bağılı oldukları mekânlar gibi manipüle edilir. O halde burada hem etkilenme durumunun hem de unutuşun “meydan okuması” vardır. Kökensel olan bu yadsıma ya da inkâr, nihayetinde kendini beğenmişlik noktasına varır. (Ricoeur, 2012: s. 85). Ricoeur zaman zaman aynı yerlere değinerek Augustinus'un "elbette büyüktür hafızanın gücü" ifadesini anımsatır. Tabii Augustinus unutuşu da göz ardı etmemektedir. O, unutuş tehdidinin sürekli var olduğunu ve bazen yaratacağı yıkımları ve hem hafızayı hem unutuşu hem de anımsamayı işleyip bunların nasıl işlediğı üzerine düşünce geliştirir.

Ars memoriae yoluyla mekânların veya imgelerin anımsamadaki yerine odaklanması, asıl yaşanan ve etki bırakan olayın göz ardı edilmesine yol açabilir. Ricoeur'e göre, *ars memoriae*, aklın içerisinde hayali bir zemine içsel anlamda yapılan kaydı önemseyerek hafızanın geçmişle olan bağıını koparır. Böylelikle “talimli” ve yarışa hazır bir hafıza yapısının başarısından Frances Yates'in haklı olarak "imgelem simyası" diye adlandırdığı ifadeye doğru sıçrama yaşar. Bu durumda geçmişe hizmet etmek niyetinden kurtarılmış olan imgelemin, hafızanın yerini aldığı söylenebilir. Kendine atıfta bulunan hikâyenin içerisinde yer almayan geçmiş zaman, unutuşun; ayrıca o “tutkulu hafıza tekniğinin” diğer sınırını yaratır. Sınır fikri, bu fikri dışarıda tutan bir tasarıya eklemleyen ilkeler, iki şekilde açıklanabilir. Bunlardan ilki, doğal hafızanın sınırları içerisinde ezberleme pratiğinin ölçülerini yeniden oluşturmaktır. İkincisi de doğru kullanım, yapay hafızaya bürünmüş şekilde bir manipölasyon örneğı

olarak belirince bu kullanım içinde vuku bulan söz konusu suistimalleri göz önünde bulundurmaktır. Ricoeur'ün bu türden gözlemleri, doğal hafıza sınırları içinde yer alan ezberleme sanatına odaklıdır ve bu konuya muhalif duran kişileri de örnek olarak verir. Bu muhalif kişilere göre kendisine yüklenen bilgilerin altında ezilen ezber hafızanın simgesi eşektir. Örneğin Montaigne, "eşeklere kitap yüklemekten başka bir şey yapmış olmayız" (Montaigne, 2018: s. 154) ifadesini kullanır.

Ezberleyen hafıza eleştirisinin, Helvetius'un De l'esprit (Zihin Üzerine) adlı yapıtında verdiği anlamla ingenium'un, zekânın övgüsü ile çakışmış olması dikkate değer bir olgudur. Böylece Ramus'ye kadar giden yöntem savunması ile yaratıcı imgelemin tohumunu barındıran ingenium savunması birleşmiştir. Birleşme, Aydınlanmacıların pek sevdikleri yargı kavramı içinde olmuştur. Ancak yargı içinde bile akıl yürüten idrak ingenium'a gem vuramaz. Rousseau'nun Aydınlanmacılara karşı başkaldırısı bunun kanıtıdır. Rousseau —doğal da olsa— hafıza kültürüne en sert darbeleri işte bu ingenium adına vurmuştur: "Emile hiçbir şeyi ezbere öğrenmeyecek, hatta masalları bile, ne kadar çocuksu, ne kadar sevimli olursa olsun La Fontaine'inkileri bile" (akt. Weinrich, 1958: s.90). Bu noktada ezberleyen hafıza eleştirisinin amacını aşır aştığı sorulacaktır. G. Bruno ezbere aşırı yer verip ifrata kaçarken, J.-J. Rousseau hiç yer vermeyerek tefrite düşer. Gerçi birinin övdüğü, diğerinin aşağıladığı hafıza aynı hafıza değildir. Birinde aşırılık memoria artificiosa'yı etkiler, diğerinde ise tefrit kendi payını isteyen doğal hafızaya haksızlık eder. Okuldaki ezberleme etkinliğinin yanı sıra, akla meslek erbaplarının marifetleri geliyor; hekimlerin, yargıçların, öğretmenlerin vb., ayrıca dans, tiyatro, müzik sanatçılarının hünerleri. Aslında ezber konusu bitecek bir konu değildir (Ricoeur, 2012: s. 86, 87).

Ars memoriae konusunu bu şekilde irdeledikten sonra Ricoeur, H. Weinrich aracılığıyla unutma konusuna geçer. Ricoeur ars memoriae'yi meydana getiren anlamın, "hiçbir şeyi unutmama" isteği olduğunu belirtmiştir ve hafızayı ölçülü kullanmanın, aynı zamanda unutuşu ölçülü kullanmak anlamına gelebileceğini sorgular. Ona göre, Descartes'ın izinden gidilerek "yöntemli unutma" durumundan söz etmek mümkün olabilir. Ricoeur burada, "Eğer gerçekten yöntem kuşkusu hafıza yoluyla öğrenmeyi bile isteye reddetmek demekse ve bu anlamda belli bir unutma stratejisini gerektiriyorsa, *Yöntem Üzerine Konuşmanın* baştan sona anlaşılma kuralı hafızanın —ama her tür hafıza tekniğinden kurtulmuş, bir doğal hafızanın— kullanımı değil midir?" sorusunu sorar. Ona göre aynı biçimde, aydınlanmacıların zihniyetine göre "aydınlık unutma"dan da söz etmek mümkün olabilir. Zorla ezberletilen hafıza kültürüne karşın akli koruyacak olan "korkulukları" oluşturan "aydınlık unutma" kavramından da söz etmek gerekir. Diğer ifadeyle, ars memoriae'ye karşın, Weinrich'in *Lethe*'de ifade ettiği gibi ars oblivionis, yani unutma sanatı kavramını da irdelemek gerekir (Ricoeur, 2012: s. 87).

Ricoeur hafıza ve unutuş kavramlarını ele alırken doğal hafızanın suistimal ediliş ve kullanılış biçimlerine dair bir tipoloji oluşturmaya çalıştığını ifade eder. Onun

aktarımıyla, Nietzsche de bu yöntemi, *Tarih Üzerine: Yaşam İçin Tarihin Yararı ve Sakıncası* başlığını taşıyan, *Zamana Aykırı Bakışlar 2*'de denemiştir. Söz konusu bu metinde başlatılan sorgulama biçimi, tıpta semptomların yorumlanmasıyla felsefede mecazların yorumlanmasını iç içe, karmaşık bir göstergibilim aracılığıyla birleştiriyor. Denilebilir ki bu metinde yapılan tartışma, tarihle, daha doğrusu kültür içerisindeki yerine göre tarih felsefesiyle ilgilidir. Ne var ki tartışmanın yarattığı hava, tarih yazımının kök salmış olduğu alanı temsil eden kolektif hafızanın ele alınması için de son derece elverişlidir. Ricoeur'ün ifade ettiği gibi hafıza, söz konusu bu bakış açısına, “uygulamadaki hafıza” olarak yerleşir. Sözü edilen, hafızanın suistimali durumunu genelleyici ve ham biçimde ele almaktan kaçınmak için Ricoeur belli bir okuma çerçevesi de tavsiye etmektedir (Ricoeur, 2012: s. 88). Ricoeur en önce, psikanalizden alınmış olan klinik ve tedaviyle ilgili olan kategorileri iş başına koyan, yani patolojik bir yaklaşım belirlediğini söyler; ardından bu patolojiyi, en temel insani deneyimlerden bazılarıyla ilişkilendirerek kapsamını ve yoğunluk derecesini ortaya koymaya çalıştığını ifade eder. Ricoeur ideoloji eleştirisi bağlamında, hafızanın ne şekilde araçsallaştırılarak manipüle edildiğine yer verir. Ona göre, hafıza ve unutma suistimallerinin en belirgin ve açık olduğu yer, sözü edilen bu ara düzeydir. Nihayetinde Ricoeur, hafıza problemini normatif, hatta siyasal ve etik bir bakışla inceler. Normatif olarak geliştirilen bu bakış açısı, Ricoeur'ün sözünü ettiği bir önceki bakış açısıyla kolay biçimde karıştırılabilir. Dolayısıyla ikisini, dikkatli bir şekilde birbirinden ayırmak gerekir. “Böylece bir düzeyden diğerine geçen bu yolculuk, engellenen hafızadan manipüle edilen hafızaya, oradan zorunlu hafızaya kadar hafızanın çeşitli kullanım biçimleri ve suistimallerini temsil eden figürler arasında sürecek” (Ricoeur, 2012: s. 88). Bununla birlikte hafızanın suistimal edilmesi ya da farklı biçimde işlenmesi zaman zaman anımsamayı destekleyici bir özellik de kazanabilmektedir. Douwe Draaisma, *Sıla Hasreti Fabrikası* isimli eserinde genç ve yaşlı kişiler üzerinde yaptığı incelemeleri ve bu incelemelere dair deneyimlerini aktarırken anıların, hafızanın farklı işlenmesiyle de geri gelebildiğini ifade eder.

Draaisma bir şeyin nasıl gerçekleştiğini söylemenin veya bir anıyı anımsamanın hem gençlerde hem de yaşlılarda bazen zor bir durum olduğunu söyler. Tabii biçimde yaşlılar bu konuda daha fazla zorlanırlar. Bununla birlikte anıyı geri getirmeye çalışan bazı bireyler, bu anının öncesinde veya sonrasında yaşanmış olan

birtakım olaylara odaklanabilirler. Anılarla ilintili bu öncesi ve sonrası anımsamalar, anıyı getirmek için araç görevi görebilir. Örneğin geçmişiyile ilgili bir olayı anımsamaya çalışan bir birey, “o zamanlar işe yeni başlamıştım”, “ilk evimizin bahçesindeydik”, “küçük kızım yeni doğmuştu” benzeri ifadelerle, anımsamaya çalıştığı olaya dayanak arar ve bu çoğu zaman işe yarayan bir tekniktir. Dolayısıyla anıları tam olarak tarihlemek zor olsa da onları başka olayların önüne yahut ardına konumlandırmak, pekâlâ mümkündür. Draaisma kamusal olayların anıları zamansal bir sıralamaya koyarken yapılan yanlışları belirtmek için son derece uygun örnekler olduğunu söyler ve buna yönelik örnekler aktarır.

İngiltere' de Başbakan Thatcher'ın beklenmedik istifasının üstünden on dokuz ay geçtikten sonra yapılan bir deneyde birkaç bin kişiye başbakanın kaç ay önce istifa ettiği soruldu. Gençler-ergenler, yirmili, otuzlu yaşlarındakiler- yaşlılara kıyasla daha doğru tahminlerde bulundular, yanlışlarında ise, olayın gerçek tarihinden daha geç bir tarih belirttiler; gençler in neredeyse yarısı istifanın üstünden daha kısa bir süre geçtiğini zannediyordu. Yaşlılar da ise -altmış, yetmiş yaş civarındakiler- bunun tam tersi geçerliydi: On dokuz aydan daha uzun bir süre geçmiş gibi geliyordu onlara. Bu tarz sapmalar teleskop ya da dürbün görüşü denilen bir mekanizmayla açıklanır. Açık ve seçik ayrıntılar içeren bir anı sanki teleskopla bakılıyormuş da bundan ötürü daha yakındaymış gibi bir izlenim uyandırır. Bu bir deneyde de desteklenmiş olan akla yakın bir mekanizmadır. Deneklerin önüne 30 Mart 1981'deki başarısız Reagan suikastı ve bundan sadece altı hafta sonra gerçekleşen Papa suikastı gibi tarih olarak birbirine yakın olay çiftleri konulmuştur. Bu iki olaydan bir buçuk yıl sonra yapılan deneyde ABD'li deneklerin, başkanlarına yapılan suikasta dair anımsadıkları ayrıntılar Papa suikastına nazaran hatırı sayılır derecede çoktu (Draaisma, 2016: s. 28).

Ricoeur'ün belirttiği manipüle etme ile Draaisma'nın belirttiği farklı işleme, birbirinden uzak durumlardır; fakat nihayetinde ikisi de bilinçli olarak hafızanın işleme biçiminden faydalanarak yapılan girişimlerdir. Bunların birinde zaten hatırdaki olan bir anıyı gerçeklikten uzaklaştırma çabası varken, diğerinde bir anıya anımsamak için destekleyici başka anımsamalar işe koyulur.

3.1. Birer Unutuş Sebebi Olarak Hafızadaki Yaşamsal İzler

Hafıza konusundan söz edilirken belirli biçimde gelişen ve aynı şartlarda benzer özellikler gösteren bir yapıyı tasavvur etmek mümkün değildir; çünkü hafıza, doğrudan hayatın her ânının toplamı olarak oluşan ve hayattaki deneyimlerden beslenerek var olan bir yapıdadır. Öyle ki insanın iradesi, kararları ve hayat içerisinde yöneldiği birtakım tercihlerin, deneyimler yoluyla oluşmuş hafızanın bir sonucu olduğu çıkarımını yapmak mümkündür.

Herkesin hafızasının biricik olduğu bilindiğine göre, hafızaya dair çıkarımlarda bulunurken kişi üzerinden değerlendirme yapmak daha tutarlı sonuçlara ulaşmayı sağlar. Nitekim yaşamın içerisinde denk gelinen birtakım kazalar, psikolojik durumlar ya da hafızayı etkileyecek her türden söz, eylem veya görüntülerin tamamı, kişinin eylemlerini ve düşünme biçimini şekillendirebilir. Aynı biçimde unutma durumunun kendisi de sözü edilen bu sebeplerden dolayı gerçekleşebilir. Bu, çoğu kez tekrar edilmeyen deneyimlerle gerçekleşirken, anımsanmak istenmeyen birtakım kötü anıların bastırılmasıyla ilgili bir durum da olabilir. O halde denilebilir ki anımsama ve unutma durumları, tekrarla ilgili olduğu gibi patolojik de olabilmektedirler.

Paul Ricoeur, patoloji konusundan söz ederken “engellenen hafıza” kavramını kullanır. Ona göre, bir hafızanın “yaralı” ya da “hasta” olması mümkündür. Nitekim psikoloji biliminde yer alan travma ya da literatürdeki yara, yaralanma ifadeleri zaman zaman hafızayla ilişkili olarak kullanılmaktadır. Anlam olarak hastalığı çağrıştıran bu ifadelerin, hafızada derin izler bıraktığı birtakım değişiklikler yarattığı, bilinen bir gerçektir. O halde kolektif hafızadan söz ederken kişisel deneyimlerden değil, kitleleri ortak biçimde etkileyen toplumsal deneyimlerden söz etmek gerekir. Ricoeur burada, “çözümleyici tartışmalardan —öncelikle aktarma aracılığıyla belirlenen kişiler arası bir düzeyden— alınmış kategorileri, kolektif hafızaya ne kadar uygulayabiliriz?” sorusunu sormaktadır. Nihayetinde çözümleme yapıldığı vakit bu iki hafıza kategorisini birbirinden ayırmak mümkün olmadığı gibi ikisinin birbirinden farklarını belirlemek, hafıza ve unutuşla ilgili bir çalışmanın selameti açısından gereklidir. Örneğin kitlelere hükmedecek gücü elinde barındıran bir liderin aldığı kararlar, söz konusu kitlenin içerisinde büyük katliamların ya da farklı toplumsal infiallerin gerçekleşmesine neden olabilir. Kararı veren bu liderin karar alma mekanizmasının patolojik bir biçimde sorunlu olduğu ihtimali, psikoloji bilimi tarafından incelenebilir ve bu ihtimal, kuvvetle muhtemeldir. Liderin aldığı kararların yarattığı toplumsal infial ise bütün topluma mâl olmuş, ama toplumdaki bireylerle şahsi biçimde ilgisi olmayan bir olay olabilir. Bu durumda kolektif bir hafıza gelişir, fakat gelişmesindeki tetikleyici etki, bireysel bir hafızanın ürünüdür.

Ricoeur, *HTU*’da dikkatli bir şekilde kolektif hafızanın işlemsel değerinin kabul edilmesini tembihler; bunun olması durumunda, belli bir zaman içerisinde kolektif hafızanın kullanım durumunun sonradan meşrulaşmasına katkı sağlanacağını

belirtir (Ricoeur, 2012: s. 89). Bu durumda çözüme kavuşturulması gereken diğer zorluk, hafıza patolojisi, diğer bir ifadeyle, hafızanın *pathos* olarak işlenişinin, hafıza uygulamasına, yani hafızaya dair *tekhne* (teknik/sanat) meselesinin soruşturmasına nasıl gireceği sorusudur. Maurice Halbwachs *The Collective Memory* isimli eserinde, kolektif hafızanın çocukluktan sonra edinilen deneyimlerle birlikte oluştuğunu belirtir. Ona göre, çocuklar büyüdükçe yetişkinlerin anlam dünyasına daha çok katılırlar ve onların birtakım düşünceleri, yetişkinlerden aldıkları öğrenilmiş değerlere göre şekillenir. Dolayısıyla yeniden canlandırılan çocukluk anıları, anımsandıkları zaman içerisinde, bu söz konusu değerlerden bağımsız değildirler. Buna bağlı olarak Halbwachs, deneyimlerle edinilen hafızanın, tarihsel olarak oluşturulmuş bilgilerden daha güçlü olduğunu söyler. Dolayısıyla hafızada yer alan ve yazılı olmayan kolektif değerler, toplumda, tarihsel olarak oluşturulandan daha güçlü yer edinirler (Halbwachs, 1992: s. 69-70). Elbette ki hem bireysel hem de toplumsal anlamda gelişen hafızanın manipüle edilmesi ya da saptırılmasından söz edilebilir. Bazen bir hastalık, takıntı ya da travma da anıların çok farklı biçimde işlenmesine neden olabilir. Aynı biçimde, yazılı tarih aracılığıyla bir olay, çok farklı şekillendirerek toplumun hafızasında yer edinebilir. Ricoeur bu duruma dair, hafızanın uygulanması ya da kullanılmasıyla, kolektif ya da bireysel tahriflerin söz konusu olabileceğini söyler (Ricoeur, 2012: s. 89). Ona göre bu iki zorluğun arasında, duruma dair belirli bir yol belirlemek için Freud'un önemli iki makalesine başvurarak bu makaleleri birbiriyle ilişkilendirmek gerekir.

Bu makalelerden ilki 1914 tarihli taşıyan ilk metnin başlığı "Anımsama, Tekrarlama, Derinlemesine Çalışma". Hemen görüleceği gibi başlık, psikanalizin "çalıştığı" ruhsal güç oyunları alanına sadece üç sürecin girdiğini belirten fiilleri içeriyor. Freud'un düşüncesinin hareket noktası, travmatik anıların anımsanmasını amaçlayan yorumlama (Deutungsarbeit) işinde karşılaşılan temel engelin belirlenmesindedir. "Bastırma dirençlerine" (Verdrängungswiderstände) atfedilen bu engel "tekrarlama zorlanma" terimiyle (Wiederholungszwang) ifade ediliyor ve eyleme geçme (Agieren) eğilimiyle tanımlanıyor. Freud bu eylemi "anının yerine geçen şey" olarak görüyor. Hasta "[unuttuğu şeyi] anı biçiminde değil de eylem biçiminde ortaya koyuyor. Elbette anıyı tekrarlıyor, ama tekrarladığını bilmeden" (Gesammelte Werke, X. cilt, s. 129'dan akt. Ricoeur, 2012: s. 89).

Ricoeur de kendi ifadelerinde, sözünü ettiği, anıların zihne musallat olması fenomenine, kısacası saplantıya pek uzak olmadığını ifade eder. Ricoeur *HTU*'nun *Unutuş* bölümünde bu konuya etraflıca değinir. Saplantı meselesinde, eyleme geçme ve hastadan habersiz olarak eylemin edildiği yere vurgu yapılmaktadır. Bu konuda önemli olan, direnç ve tekrarlama zorlama durumları arasındaki bağla birlikte bu iki

fenomenin anıların yerine geçip geçmemesidir. Ricoeur'ün de çözümlemenin devamında karşılaştığı engel, bu durumun kendisidir. Onun aktarımıyla, bu “klinik” bakıştan sonra Freud, tedaviye dair iki öneride bulunmaktadır. Bu öneriler, klinik çözümlemenin kolektif hafıza temeline aktarılmasında son derece önemlidir. Bunlardan ilki analiz edenle, ikincisi ise analiz edilenle ilişkilidir. Ricoeur'e göre, ilkinde aktarma biçiminde görülen tekrarlamalar konusunda analiste büyük bir sabır öğütlenmektedir. “Freud'un da belirttiği gibi aktarma, hastalık ile gerçek yaşam arasında neredeyse bir geçiş alanı yaratır; bunu bir ‘arenaya’ benzetebiliriz: Bu planda öznenin patojen derinliklerinde açıkça ortaya çıkmasına, zorlanmanın neredeyse tam bir özgürlük içinde kendini göstermesine izin verilir” (Ricoeur, 90: s. 90). Tabii bu durumda hastadan da bir şeyler beklenir. Bu beklenti, hastanın, dikkatini hastalığın semptomlarına odaklanıp hastalığı kötü bir durum olarak görmek yerine “saygın bir düşman” olarak görmesine dairdir. Aynı zamanda hasta, bu hastalığı böyle görmesinin, ilerideki yaşamına katkıda bulunacağını ve hastalığın kendisine ait bir parça olduğunu kavramalıdır. Ne var ki çoğu kez kişi, bir klinik terapide ya da sıradan bir arkadaş sohbetinde, anılarını anlatırken, dil yoluyla bu anıları saptırabilmektedir.

Fredric Jameson, *Dil Hapishanesi* isimli eserinde, Jacques Lacan'ı referans alarak, dilin çoğu kez başkasının düşüncesiyle şekillendiğine işaret eder. Ona göre bilinçdışında yapılandırılan hafıza, başkasının duymak istediği biçimde dile dökülür. Burada sözü edilen “başkası” doğrudan ikinci bir kişi değil, kişinin kendi ve düşündüğü kişi arasında oluşturduğu bir üçüncü şahıstır (Jameson, 2002: s. 154). Bu üçüncü şahıs hem ikinci kişinin hem de kişinin kendisinin imajını taşıyan bir nevi alter egodur. “Öteki” anlamına gelen “alter” sözcüğü, ego kavramıyla birleştiğinde, kişinin görülen benliği dışında başka bir benlik anlamı ortaya çıkar. Dolayısıyla kişi, bazen egosuyla bazen de alter egosuyla dilini yapılandırır. Bu da çoğu zaman dilin, kurmacayla birlikte iş görmesine neden olur. Dilinin kurmaca yönünü bir kenara bırakacak olan hastalar kendilerini, klinik bir terapi sırasında tam anlamıyla ifade edebilir. Bu da onun anılarının, yani anımsadıklarının şeffaf biçimde ortaya çıkmasının ön koşulu sayılabilir. Nitekim hasta, unuttuğunu sandığı birtakım anıları ya da bu anılara dair detayları bu cesaret sayesinde şeffaf biçimde ortaya koyabilir. Bunun tersini yapan bir hasta, bastırmış olduğu anıyla bir uzlaşma sağlayamaz. HTU'da analist ile hastanın direnç durumlarını nasıl kullandığına dair etraflı açıklamalar yer

alır. Bu açıklamalara bağılı olarak, Freud'un söz konusu direnç durumuna *Durcharbeiten* dediğı bilinir. Aynı sözcük, Fransızcaya *perlaboration* ya da *remaniement* (derinlemesine çalışma) olarak çevrilirken İngilizceye *working-through* biçiminde çevrilmiştir. Ricoeur, Fransızca olan sözcüğü yeğler ve burada önemli olan sözcüğün çalışmak fiili olduğunu söyler. Ona göre bu sözcük analiz edilenin dahil edilmesini ve söz konusu sürecin de dinamik niteliğini ifade ettiğı için daha önemlidir. Anımsamadan sıyrılan anıdan, “çalışma” fiili sayesinde söz edildiğini belirten Ricoeur, “çalışma” sözcüğünün çok kez yinelenerek zorla(n)manın karşısına yerleştirildiğini söyler. Öyleyse bu söz konusu makalenin teması, tekrara zorlanmanın karşısında bir anımsama çalışması biçiminde özetlenebilir. “Hem analistin aktarma yoluyla ortaya çıkacak tekrarlar karşısında sabrı, hem de analiz edilenin kendini geçmişiyile doğru bir ilişki arayışında bir hasta olarak kabul etmeye yüreklendirilmesi aynı çalışma içinde yer alır” (Ricoeur, 2012: s. 90).

Ricoeur'ün sözünü ettiğı Freud'a ait ikinci makale, *Yas ve Melankoli* başlığını taşır. Bu makaleyi kolektif hafıza temeline aktarmak, öncekine göre daha zordur; çünkü yas kavramı, tek başına bir çalışma olarak değerlendirilmekten ziyade, melankoli karmaşasını çözmek için bizzat karşılaştırma argümanı olarak kullanılır. Önceki makaleyle kurulacak ilgi, bu karşılaştırmadan bilgi edinmeye yardımcı olabileceğı için söz konusu ikinci makale de önemlidir. Ne var ki bu çekinceler, yasin önce karşılaştırma argümanı olarak ele alındığını ve doğrudan kavranabilir sayıldığını ifade etmeyi engelleyecek kadar büyük değildir (Ricoeur, 2012: s. 91). Bu durumdan sonraki çözümleme, yas ve melankoli kavramlarının birlikte ele alınmasını gerektirir. Kolektif hafıza patolojisi ve tedavi biçimleri konusundaki çıkarımlara yön verecek olan da yasin melankoli düzlemine doğru yol alması ve yasin, söz konusu bu nevrozdan ayrılmadaki zorluğudur. Yasa dair akla gelen ilk düşünce, sevilen ya da idealize edilen birinin kaybedilmesine verilen tepkidir. Ricoeur'e göre, analistin kendi kendine sorduğı soru, neden bazı hastalarda aynı şartlarda yas yerine melankolinin belirdiğidir. Buradaki soru, sözü geçen iki makale arasında çözümleme biçimi bakımından bulunan benzerliğı ifade eder. Nitekim daha önce de sözü edildiğı gibi hafızanın biricikliğı, her insanın aynı şartlarda, farklı semptomlar göstermesine neden olabilmektedir. Bazen anı yerine eyleme geçme, bazen de yas yerine melankoli belirlemektedir. O halde yas ve melankoli arasında bir zıtlıktan da söz edilebilir. Başka

bir ifadeyle, bu farklı duygusal tepkiler arasında bir yarıma ya da çatallaşma söz konusudur. “Freud'un belirlediği ilk zıtlık melankolide "kendilik duygusunun" (*Selbstgefühl*) azalmasıdır” (Ricoeur, 2012: s. 91). Halbuki yas aşamasında kendilik duygusunda azalma olmaz. Öyleyse yasta farklı olarak çalışan bir mekanizmanın olup olmadığına bakmak gerekir. "Hakikat deneyimi gösterdi ki sevilen nesne artık yoktur ve bütün *libido* onu bu nesneye bağlayan bağı koparmaya zorlamaktadır. İşte buna karşı anlaşılabilir bir başkaldırı ortaya çıkar" (Ricoeur, 2012: s. 91). Ricoeur bundan sonra *libido*'nun gerçeklik şartlarına riayet etmesi için çokça enerji sarf edilmesi ve zaman harcanması gerektiğine dair ayrıntılı açıklamalar yapılması gerektiğini ifade eder ve neden böyle büyük bir bedel verildiğini sorgular. Ona göre, kaybedilen değer ruhsal olarak varlığı hâlâ sürmektedir. Bu durumda denilebilir ki libidonun nesneyle olan bağının sürmesini sağlayan aşırı beklentiden dolayı bu kopma durumunun bedeli, son derece büyük olmaktadır. O halde yasta farklı olarak işleyen mekanizma, gerçekliğin vermiş olduğu her emrin gerçekleşme durumudur. Yas melankoli değildir; fakat melankoliye meyletmektedir. Bunun nedeni, yas mekanizmasının ortadan kalkması durumunda benin, yeniden özgür ya da ketlenmemiş hale gelmesidir. Bu yönüyle yas, anıya yaklaştırılabilir; çünkü yasın oluşma ve işleme süreci içerisinde, kaybedilene dair birçok gerçek anımsama ya da tahayyül gerçekleşir. Kaybedilenle olan ilişkiler ağı, zihinde işlenerek bilincin ya da bilinçaltının vermiş olduğu komutlar aracılığıyla belli bir düzene sokularak kaybedilenin yüceltilmesi doğrultusunda yeni bir hal alır. Bu da birçok anının yeniden yapılandırıldığına ve dolayısıyla kendi zamanı dışına taşan anıların zaman zaman kurmacanın gücüyle farklı bir hal aldığına dair çözümlemeyi destekler niteliktedir. Ricoeur, sözü edilen ikinci makaleyi, yas mekanizmasında işleyen durumu ifade etmek için işlevsel hale getirir. Bu makalede ele alınan melankoli çalışması, önceki makalede “tekrara zorlanmanın” denk geldiği yere koşut olmak anlamında stratejik bir durumdadır. O halde yas çalışması, anı çalışmasına dönüştüğünde, sunacağı özgürlük, “pahalı” olur. Ricoeur’e göre buradaki yas çalışması, anı çalışmasının maliyetidir. Benzer şekilde anı çalışması da yas çalışmasının kârıdır. Ricoeur, melankolide *Ich gefühl*'ün¹⁸ zayıflamasıyla ilgili belirlemesinden hareketle, evreni boş ve yoksul olarak imleyen yasın tersine, melankolide doğrudan “ben”in kendisinin boş olduğunu söyler. Ona göre, “ben”

¹⁸ Almancada “hissediyorum” anlamına gelen sözcük.

kendini suçlayıp yargılayarak aşağılar ve değersizleştirir. Bundan da ziyade “ben” kendine yönelik şikâyetleri, sevdiği şeylere yönelik olan şikâyetlerin maskesi için de kullanıyor olabilir. “Freud cesaretle şöyle yazar: ‘Şikâyetleri suçlamadır (*Ihre Klagen sind Anklagen*).’ Bunlar sevilen nesnenin yas sırasında vicdanda adeta bir şehit gibi yüceltilmesine varan suçlamalardır” (Ricoeur, 2012: s. 92). Freud'a göre suçlama, nesnel durumu zayıflatarak “ben”in içine çekilmeyi kolaylaştırır. Aynı kolaylaştırma, başkasıyla olan ihtilafın, benliğin parçalanmasına evrilmesinde de olur. Ricoeur burada, Freud'un nesne aşkına dair ele aldığı ilkel narsisizmle veya libidonun oral dönemi gibi psikanalitik araştırmalarıyla ilgilenmez. Onun derdi anıların hafızadaki işleyişinin biçimine bakmaktır; ancak yine de melankolinin yas ve narsisizmle ilgisini bilmek durumundadır. Nitekim melankoli, özelliklerinden bazılarını yastan, bazılarını ise narsistik nesne üzerinden narsizme geçiş sürecinden alır (Ricoeur, 2012: s. 92).

Melankoli kavramına dair yapılan incelemelerden de yas konusuna dair birçok bilgiye ulaşmak mümkündür. Ricoeur bu konuda *Ich gefühl* kavramına değinmek gerektiğini belirtir. Ona göre, melankolide yer almayan —çünkü melankolik kişinin kendisiyle çok meşgul olduğunu söyler— başkası karşısında utanma duygusu buna örnek olabilir. Dolayısıyla yas aşamasında utanma ve saygınlığı yitirmeme, yasın bileşenleridir. Ricoeur’ün aktarımıyla, Freud şu ifadeleri kullanır: “Bilincin sansürü —genellikle ‘ahlaki bilinç’ olarak adlandırılan şey— ben’in büyük kurumları arasındaki gerçeklik sınavıyla kol kola gider” (Ricoeur, 2012: s. 92). Bu gözlemin, analiz edilen kişinin eyleme geçmekten vaz geçme ve hafızadaki sorumluluğuyla ilgili birinci makalede ifade edilenlerle birleştiği söylenebilir. Melankoliyle ilgili şikâyetler birer suçlamaysa, yasın da kaçınılmaz olarak bu olumsuz ilişkinin izlerini taşıdığı söylenebilir. Tabii yas kendine özgü olarak belirli farklar taşır. Ricoeur’e göre bu fark, suçlamayı hem gösteren hem de gizleyen, sitemi kendi kendine sınırlayan bir önlemdir. “Son olarak —ve belki de en önemlisi bu— melankolinin sergilediği *Klage* ile *Anklage*, şikâyet ile kendi kendine sitem arasındaki yakınlık, aşk ilişkilerindeki çift değerliliğin yasta da ortaya çıkmasına yol açıyor olabilir mi?” (Ricoeur, 2012: s. 93). Ricoeur söz konusu bu iki ünlü makaleyi inceledikten sonra melankoli ve yası karşılaştırmaya devam eder. Melankoliyle ilgili sözünü ettiği yıkıcı unsurlara karşı yasın olumlu yönlerini de alır. Melankoli üzerine bu kadar kısa çözümlemeler yapmak

elbette ki ona dair gelişen soruların tamamını cevaplamaya yetmez; fakat en azından unutuş ve hafızayla ilişkisini açıklamak için kapı aralayabilir. Her ne kadar bir sürecin ruh haliyle ilgili olsalar da melankoli ve yasın hafıza üzerinde yarattığı etkiler yadsınamaz derecede önemlidir. Anlaşılan o ki yasta, yaşanan kaybın gerçekliği karşısında yaşanan şoktan çıkmak ve acıyı benlikten tasviye etmek arzusu da canlı kalmaktadır. Zamanla yatışan yastan sonra libidonun takılı kaldığı acıdan çıkıp serbest olarak yeni bir yer bulabilmesi için de ayrıca bir zaman gerekir. Melankoli yaşanırken benin durumu da benzer biçimdedir. Sadece bu iki makale üzerinden iki fenomeni de anlamak hayli zor olacağına göre en azında makalelerden yola çıkılarak birtakım ifadeler kullanmak, katkı için faydalı olmuştur.

Ricoeur'e göre anı, sadece zamansal değil, aynı zamanda süreyle —yas süresi kastedilir— biçim kazanan bir oluşumdur. Ricoeur burada, “yoksa gerçekten melankoliyi hekimlere, psikiyatr ya da psikanalistlere mi bırakmalı?” sorgulamasına düşmektedir. Melankolinin sadece bir ruh hastalığı olduğuna dair fikir de eksik kalmaktadır. “Raymond Klibansky, Envin Panofsky ve Fritz Saxl'in *Satürn and Melancholy*'sini okumuş biri için, E. Kraepelin'in ortaya attığı ve L. Binswanger'in de yeni bir yön kazandırdığı, melankolinin alelade bir hastalık sayılması gerektiği biçimindeki öneri kabul edilemez” (Ricoeur, 2012: s. 93). Burada, melankolinin aynı zamanda canlı ve normal bir mizacının olup olmadığına bakmak gerekir. Örneğin eski Yunan metinlerinde ya da ünlü tragedyalarda rastlanan melankoliye hastalık denmemesi, onun da kendi içerisinde bir mizaç biçimi olduğunu destekler. Bu aynı zamanda hem zamanın ruhunun hem de lirizmin metindeki yansıması ya da yazarın karakter üzerindeki etkisinden kaynaklı, doğal biçimde oluşmuş bir karakter olabilir. Bu türden çıkarımlar, psikolojinin belirlemiş olduğu birçok hastalığı ya da semptomlara bağlı olumsuz ruh durumlarını sorgulatacak türdendir.

Pythagoras'ın, ardından da Empedokles'in anlayışlarıdır burada gördüğümüz. Freud'un ötesine —ya da daha çok berisine— gitme yolculuğunda önemli olan, mizaç (humor) kavramının hastalık fikri ile karakter (ya da huy [temperament]) arasında gidip gelmesi ve bu arada dengenin de huylar arasındaki uyum ya da uyumsuzluk derecesinden kaynaklanmasıdır. Oysa çift değerlilik melankoliyle birlikte son haddine ulaşır ve bu da bütün sistemi tehlikeli bir noktaya getirir. Melankolinin, deyiş yerindeyse, bu ayrıcalığı dört mizaç kuramı ruhsal tipler kuramına dönüştükçe iyice belirginleşmiştir. Depresyon ve kaygı (ya da korku) melankolinin belirgin semptomları haline gelir. Böylece melankoli de marazın, deliliğin eşanlamlısı olur. Platonun felsefe birim (philosopheme) olarak belirttiği tragedya kahramanlarının —Ajax, Herakles, Bellerophon— huy olarak melankolileri ile delilikleri Aristoteles'e atfedilen ünlü Sorular da (XXX, I) birleşmiştir. Kaynaklarımız bu metni "kara sevdâ monografisi" olarak adlandırır. XXX. sorunun sahibi şöyle sorar: "Neden felsefede, siyasette, şiirde ya da sanatlarda en yetkin kişiler bu denli açık biçimde melankoliktir?"

Ardından rahatı kaçmış zihinlere örnek olarak Empedokles, Platon ve Sokrates sayılır. Bu durumda bizzat Platon'daki çoklu mania figürü kuramını ve coşku, esrime, sarhoşluk ve diğer "tanrısal" durumlar arasındaki yakınlığı anmamak olur mu? Bütün bu durumlar kara sevdanın ürünüdür! Burada normal olan ile patolojik olan yan yanadır. Hekim melankolik kişiyi pedagoga, pedagog da hekime yollar. Melankolik kişi "olağandışı" biridir. "Kudurganlık" (Cicero Yunanca mania'yı bu terimle çevirir) konusundaki bu bulanık tanımlamada Romantiklerin "deha" kuramının tohumlarını görebiliyoruz. Buna (henüz bu ismi almamış olsa da) psikiyatrik okuma yolunu benimseyen Stoacılar karşı koymuştur sadece (Ricoeur, 2012: s. 94).

Ricoeur'e göre, Yunan filozof ve doğa hekimlerinden alınan; anlaşmazlık üzerine kurulmuş olan miras, orta çağ düşüncesi yoluyla aktarılmasından ziyade, melankoli konusundaki fikriyatı modern deha öğretisine doğru kaydıranların, yani Rönesans dönemindeki düşünce insanlarıdır. Ona göre, bilgin yazarların Arap astroloji fikriyatında izini sürdükleri, yıldızlarla temas kurma düşüncesi bile, Rönesans dönemindeki fikir insanlarında belirebilirdi. "Erasmus'un, Marcilio Ficino'nun, Pico della Mirandola'nın, Nicolas de Cues'nin, Dürer'in temsil ettiği Rönesans insanı, bireysel kurtuluştan çok bireysel kendiliğindenliğin gelişip serpilmesi peşindedir" (Ricoeur, 2012: s. 94). Ricoeur bu eğilimin, depresyon ve coşku arasındaki zıtlığa bağlı olan romantik dehanın ortaya çıkışını sağlayan durumun kendisi olduğunu ifade eder. Bu durumdaki olumsuz tarafın ise Lessing'in "şehvetli melankoli" dediği şey olduğunu ifade eden Ricoeur, bu melankolinin orta çağlıların *acedia*'sından, hastalık ile günah arasında duran "sinsi teşebbüsten" kaynaklandığını belirtir. Rönesans düşünürleri aynı zamanda, melankolinin üretkenlik sağlayabileceğine de işaret eder.¹⁹ Albrecht Dürer'in *Melencolia* isimli gravürünün, Satürn ve melankoliyi dışa vurmaya yönelik denemelerin berraklaştığı ilk eserlerden biri olduğu söylenebilir. Panofsky, Klibansky ve Saxl bu eser üzerine derinlemesine yorumlar yapmışlardır. Gravürde ilk göze çarpan, oturmuş bir kadın görüntüsüdür. Bu kadının yüzü karanlıkta, bakışları ise boşluğa bakar şekilde çizilmiştir. Eli yumruk biçiminde çenesinin altında durmakta ve kemerinde, mülklerinin olduğunu belirten anahtarlar ile zenginliğini simgeleyen altın kesesi bulunmaktadır. Bu iki objeye yönelik genel kanı, "fanilerin boş gururunun simgesi" olduklarına dairdir. Bir meleğin görüntüsünü andıran kanatları ve hemen

¹⁹ Dâhinin melankolisine kesin biçimini veren ve Avrupa'nın geri kalanına —özellikle Hristiyan Yeni Platonculuğu ve onun mistisizminin alacakaranlığında, XVI. Ve XVII. yüzyılın büyük İngilizlerine— gösteren kişi Marcilio Ficino olmuştur (Klibansky ve diğ., *Satürn and Melancholy*, a.g.y., s. 255). Ricoeur, "Rönesans düşünürlerindeki çok sayıda astral yan anlamı hesaba kattığımızda, *ars memoriae*'nin hevesli şampiyonlarından pek uzakta olmadığımızı görürüz" diye ifade eder (Ricoeur, 2012: s. 95).

sağında Eros'a benzeyen kanatlı —o da çocuk melek gibi tasvir edilmiş— bir çocuk durmaktadır. Hemen ayaklarının dibinde duran zayıf ve cılız köpek ise, bu görüntünün yanında acizliği çağrıştırır. Tablonun genel aurasından yorgunluk, tefekkür ve üzüntü gibi içsel durumların hepsi aynı anda yansımaktadır. Gravürde sadece kadının bakışı değil, bu dalgın bakışa nazaran dağınık duran bütün nesneler aynı zamanda bir anlamsızlığı; buna bağlı olarak melankoliyi çağrıştırır. Aynı hissi, Lars Von Trier'in *Melankoli* isimli filminden de almak mümkündür. Filmde ay ışığı altında uzanan kadın karakter, dolunaydan aldığı hissi, çıplak biçimde toprağa uzanıp doğaya karışarak yaşamaya çalışır. Bu his, ne olduğu belli olmayan, ama aynı zamanda derin bir düşüncenin getirisi olduğu belli olan bir ruh halinin sonucu olarak görülebilir. Filmin sonunda, dünyaya bir gök cisminin çarpacağı anlaşılır ve kadın karakter, üç tane çubuğu çadır şeklinde kurarak, az sonra dünyanın yok olacağını bile bile çubukların ortasında çocuğuyla birlikte oturup sükûnet içinde ölümü bekler. Aslında o an, umut ve sevgi içinde, elinde olanı (çocuğunu) koruyup onunla son vaktini geçirir. Buradaki çit metaforu barınma güdüsünün bir sonucudur. Öleceğini bile bile son ânını çocuğuyla, savunmasız çubukların altında geçiren kadının hali de duygusal anlamda, söz konusu gravürdeki kadınınkine benzer biçimde işlenmiştir. Aslında söz konusu filmdeki kadın, en net gerçek olan ölümün gücünü ve kendinin doğa karşısındaki güçsüzlüğünü kabul ederek, sadece hayatının geri kalanını yaşamaya çalışmaktadır. Yaşadığı melankoli, sadece onun içinde işleyen hissiyat olarak kalmaktadır. Dolayısıyla kadının hasta ya da sadece düşünceli bir kişi olup olmadığı bilinmemektedir ve onun melankolisi, doğanın karşısında, doğanın hakikatinin ağına takılmayacak kadar küçüktür.

Böylece şu soruyla karşılaşırız: Verdiğimiz bu örnek Freud'un metnine cılız da olsa bir ışık tutabilir mi? Kanımca anlam çıkarabilmek için melankoli hakkındaki soruşturmamızı, kaynağı hekimlik, psikoloji, edebiyat ve ikonografi içinde bulunan temalardan birine kadar götürmemiz gerekiyor: "Dame Merencolye"den söz eden Alain Chartier'nin ya da "Dame Tristesse"i yücelten Kral Rene'nin yakınmasının ardında, acedia kavramı göze çarpıyor; orta çağın ruhanileri acedia'yı günah teşebbüslerinin en kötüsü olarak görüyorlardı; kanlı "sefahattan", öfke "kabarmasından" da beter bir günahtır bu. Kısaca acedia, üzüntüden hoşlanma halidir, dua etmeyen ya da çalışmayan din adamının içine düşebileceği tembellik, bıkkınlık, tikslenme halidir. Burada Freud'un Selbstgefühl terimiyle şöyle bir değindiği, melankolinin manevi temeline varmış olmuyor muyuz? Acedia'nın hoşlandığı şey, düşünen hafızanın üzüntüsü, kendi kendinin bilincine varan özel sonluluk moodu (ruh hali) değil midir? Nedensiz üzüntü Kierkegaard'ın ölümcül hastalık kavramıyla, umutsuzlukla ya da Gabriel Marcel'in deyişiyle umut yokluğu'na (inespoir) benzemiyor mu? Din adamlarının acedia'sına kadar giderek, yas çalışmasına hak ettiği karşılığı vermiş olmuyor muyuz? Yas çalışmasının melankoli edebiyatında bir örneğinin olmadığı söylenerek karşı çıkılabilir (Ricoeur, 2012: s. 96).

Melankoli sırasındaki ruh hali, neredeyse tamamen olumsuz düşüncelere yönelik olsa da olmuş ya da olma ihtimali olan durumların gerçekliği de ortadadır. Karşısında çaresizlik hissedilen bir felaket, zihnen kabul edildiği vakitte bile ruh halini acıya yaklaştırarak kişiyi hüzünlendirir. Bu hüznün kendisi bazen zihni geçmişe doğrudan odaklayıp anımsamayı yaratırken, bazen de odaklanılan durumun dışındaki her şeyi unutturabilir. Bu yoğun duygu akışı içerisinde, odaklanılanın dışında herhangi bir durumun önemsenmemesi, kişide *jouissance* hali yaratabilir. Bilindiği üzere Lacan psikanalitiğinde kullanılan bu kavram, içinde cinselliğin bulunmadığı yoğun haz durumunu yansıtır. Bu haz durumu, arzulanan; fakat ilke gereği yapılmaması gereken eylemleri içerir. Söz konusu eylemlerin yapılmamasına dair ilke, kişide acı yaratır. Bu acının kendisi, aynı zamanda bir haz aracıdır. Melankoli halindeki kişi, içinde bulunduğu durumun genel yargılar, ahlak, yasa veya şahsi ilkeler dışında olduğunu bilse de bu durum, kendisine bir nevi haz verir. Bu haz kimi zaman doğrudan her şeyi kabullenip içsel bir acı çekmekle, kimi zaman ise başkalarının kendine dair düşündüklerini hissedip kendini merkezde hissetmekle gerçekleşir. Burada sözü geçen, somut anlamda fiziksel bir acı ya da kaybedilen birine karşı duyulan yas değildir. Söz konusu acı, kişide yer alan kederli düşüncelerin duygusal olarak bedene, zihne ve dolayısıyla yaşam biçimine yansımastır.

3.2. Hafızanın Özgürlükten Mahrum Olması ve Engellenme Biçimleri

Hafızanın biricik ve kişiye özgü olduğu bilinse de aynı zamanda hem çevreden hem de kalıtsal özelliklerden dolayı, tamamıyla kişinin kendi isteği doğrultusunda bir hafızanın oluştuğu söylenemez. Bu yüzdendir ki her zaman ideal olan ile gerçekte olan arasında farklar vardır ve kişinin ideal olana ulaşması, tam da içinde bulunduğu şartlar ve duyu organları aracılığıyla aldığı uyarıcılar nedeniyle pek mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla hafıza sürekli etkilenen, engellenen ve manipülasyona uğrayan bir varlıktır. Ricoeur'e göre, bu suistimallerin farklı oranlarda maruz kalınan, edilgen ve katlanılan çeşitli biçimlerinin yanında ayrıca iktidar sahiplerince unutma ve hafıza kullanılarak yapılan manipülasyonun bir sonucu olarak doğan suistimal konusuna özel bir yer ayırmak gerekir. Ricoeur, *HTU*'nun hafızayla ilgili suistimal kısmında “yaralı hafıza”dan çok “araçsallaştırılan hafıza”dan söz eder. “Weber’in kategorisi burada

yerine oturuyor: Bir değere göre rasyonalite — *Wertrationalitat*- zıddı olan amaca göre rasyonalite *Zweckrationalitat*— kategorisi; aynı şekilde Habermas'ın kategorisi: 'İletişimsel akıl' karşısında 'stratejik akıl' İşte bu düzlemde, aynı zamanda unutuş suistimalleri anlamına gelen hafıza suistimallerinden söz edebiliriz" (Ricoeur, 2012: s. 100). Bu yaklaşımın özgüllüğünü ortaya çıkaran durum ister kolektif olsun ister bireysel olsun, hafıza sorunu ile kimlik sorununun çakışıyor olmasıdır. Ricoeur *HTU*'da hafızayı bir kimlik eleştirisine bağlayan John Locke'un kuramından ve buna bağlı olarak söz konusu çakışmadan etraflıca söz etmektedir. Ricoeur'e göre asıl sorun, hafızanın bir kimlik arayışında olması, kimlik arzusu veya bir kimliği benimsemenin hizmetine sunulmasıdır. Ona göre bu durum kimi sapmalara ve dolayısıyla birtakım semptomlara neden olmaktadır. Dünyanın herhangi bir yerindeki hafıza suistimali, yani kimlik üzerinden hafızanın yönlendirilmesi ve bundan dolayı birtakım aidiyetlerin, değerlerin veya toplumsal olayların unutturulması buna örnek olabilir. O halde hafızanın manipüle edilmesi ve bu kırılğan yapısının kolayca yönlendirilebilmesinin nedenlerini kimlik sorunları içerisinde aramak mümkündür. Ricoeur'e göre, hafıza ve bu kırılğan imge arasında yer alan yakınlık doğrudan bilişsel kırılğanlığa eklemlenir. Kimliği ya da özdeşliği kırılğan yapıya büründürenin ne olduğunu bilmek gerekir. Ricoeur'e göre bu, kimliğin iddiaya, varsayıma bağlı oluşudur. Diğer bir ifadeyle, kimliğin belli bir netliğe veya hakikate sahip olmaması, onu kırılğan bir olgu yapmaktadır (Ricoeur, 2012: s. 100). Bu olgu genellikle "ben kimim?", "o kim?" sorularının yanıtlarında yer alır ve kimin ne olduğuna dair yapılan yorumlar; kimliği bir muallak veya iddia ürünü haline getirerek kırılğan bir yapıya büründürür. Dolayısıyla bu yolla sorun, hafızanın kırılğanlığından kimliğin kırılğanlığına taşınmış olur. Kimliğin kırılğan yapısının ilk sebebi olarak, zamanla arasındaki zor ilişkiyi düşünmek gerekir. Bu zorluk, şimdiki zamana dair değerlendirme ve geleceği kavrama olgularıyla ilişkili olarak kimliğin zamansal anlamdaki bileşeni durumunda olan hafızaya başvurma gerekliliğinden kaynaklanır. Zaman ile hafıza arasındaki ilişkide zorluk yaratan, kimliğin anlamı içinde gizli bir şekilde yer alan aynılık, özdeşlik kavramlarının çift anlamlılığıdır. Hakikaten de zamanın akışına rağmen aynı kalmanın anlamı, sorgulanacak bir yerde durur. Bu sorguyla çok fazla uğraşmış olan Ricoeur de "aynı"nın iki anlamı olduğu sonucuna varır. Bunlar, "*idem, same, gleich* biçimindeki aynı ile *ipse, self, Selbst*

biçimindeki aynı” (Ricoeur, 2012: s. 100) lardır. Burada “kendi” kavramına da değinen Ricoeur, zaman içinde bu kavramın korunmasının, kendilik ile aynılık kavramları arasında “karmaşık bir oyun”un olmasına bağlı olabileceğini ifade eder. Bu oyunun duygusal ve pratik halleri, bilgisel ve kavramsal bilgisinden daha olumsuz sonuçlar doğurabilir. “Kimlik iştiafının, Jacques Le Goff un da dediği gibi kimlik çılgınlığının, *ipse* kimliğin *idem* kimlik üstüne kapanmasından ibaret olduğunu söyleyeceğim. Kendi'nin *vaat* içinde korunmasına özgü esneklikten bir *karakterin* kesin katılığına kaymadan, sapmadan ibaret olduğunu” (Ricoeur, 2012: s. 101). Kırılğanlığın başka bir nedeni de bir tehdit ögesi biçiminde düşünülen “başkası”yla karşılaşmadır. “Başkası” başka ya da diğer olduğu için öz kimlik bakımından bir tehlike olarak algılanabilir. Şaşırtıcı gibi duran bu durum kimliğin kendine has, özel olarak algılanmasından kaynaklanıyor olabilir. Başkalarının farklı yaşamlara sahip olması, farklı kültürleri sürdürmesi ve hakikati muamma da olsa kişinin kendi kimliğini özel bir yere konumlandırması durumları başkalarıyla ortak yaşama düşüncesini ürkütücü kılmaktadır. Bunun nedeni, kendi kimliğine karşı duyulan idealize düşünceler veya hayranlıktan kaynaklı olarak başkasının yaşam biçiminin, kendi yaşam biçimini tehdit edeceğini düşünmek olabilir. Bunun yanında belli bir kimliğe atıfta bulunan tarihsel bilgiler ve bu bilgilerde yer alan hamaset de aynı biçimde kişinin kendi kimliğini üstün tutmasına, başkalarının yaşamını kabul etmemesine neden olabilir. Aynı olanın başka ile ilişkisini kabul etmekten dışlamaya doğru iten durum, tahammülsüzlükten, öteki olana yönelik aşağılamalardan ve gerçek ya da hayali saldırılardan kaynaklanmaktadır. Ricoeur’e göre kimlikteki kırılğanlığın bir nedeni de kurucu şiddetten devralınan mirasın kendisidir.

Tarih boyunca hiç savaşılmamış bir topluluktan söz etmek mümkün değildir. Bu savaşlar sonucunda zafer kazanmış olan her topluluk bu zaferi tarihsel bir özel anlatıya dönüştürür ve bu anlatıda yer alan kuruluş günlerine özel anlamlar veya kutsallık atfedilir. Ricoeur bu özel günlerin, şiddet eylemleri sonucunda oluştuğunu ifade eder. Dolayısıyla bu özel günler, kimi topluluklar için şan, şeref gibi durumları ifade ederken başka topluluklar için aşağılanmayı ya da yenilgiyi ifade edebilmektedir. Ricoeur’ün ifadesiyle, “bir tarafta kutlama, diğer tarafta ilenme vardır. Gerçek ve simgesel yaralar hafızanın raflarına işte böyle istiflenir” (Ricoeur, 2012: s. 101). Bu noktadan sonra Ricoeur, hafızayı kötüye kullanma biçimlerinin ne kadar kırılğan olduğunu ve kimlik

arzusu içinde hafızasının nasıl şekillendiğini gösterir. Ricoeur'ün *HTU*'da etraflıca değindiği “hafıza manipülasyonları,” doğrudan kimlik arzusu ile hafızanın kamusal anlamdaki ifadesi içine yerleşmiştir. Bu, zaman zaman farklı biçimlerde algılanan ideoloji fenomeniyle birebir ilişkilidir. Ona göre ideolojik süreç, iki bakımdan anlaşılmazdır. Öncelikle bu süreç gizli kalır ve kendini açığa çıkarmaz. Ütopik olanın aksine dile getirilmez veya itiraf edilmez. Aynı zamanda ideolojiler arasındaki çekişme veya rekabet sahasında kendine düşman olanları açığa çıkarıp kendini olabildiğince gizler. Dolayısıyla kişi için “gırtlığına kadar” ideoloji bataklığına saplanmış olan her zaman “başkası”dır. Diğer taraftan, ideolojik süreç oldukça karmaşıktır. Ricoeur, kişinin eylem dünyasının anlaşılabilmesi konusunda üç ideolojik işleyiş mekanizması önermektedir.

Yukarıdan aşağıya, yüzeyden derine doğru katedildiğinde bu düzeyler sırasıyla hakikatin çarpıtılması, iktidar sisteminin meşrulaştırılması ve eyleme içkin simgesel sistemler aracılığıyla ortak dünyayla bütünleşmeyi sağlamadır. Clifford Geertz'in üzerinde durduğu en derin düzeyde ideoloji fenomeni aşılabilir bir eylem yapısı meydana getirir; çünkü simgesel dolayım insan eyleminin güdülleri ile genetik olarak programlanmış kalıtsal davranış yapıları arasında farklılık oluşturur. Bu temel düzeyde simgesel sentez ve bazıları düpedüz bir mecazlar retorikinden ileri gelen gösterge sistemleri arasında önemli bir bağlaşım oluşur. İdeolojik fenomenin çözümlenmesi bu derinlikte ele alındığında bir "kültür göstergebilimi" yörüngesine yerleşir. İdeoloji ortak dünyayla bütünleşme etmeniyle kimliğin koruyucusu olur; çünkü bu kimliğin kırılma nedenlerine simgesel bir yanıt verir. Bu derin düzeyde, yani dolayımlanmış simgesel eylem düzeyinde, manipülasyon söz konusu olamaz; dolayısıyla hafıza suistimali de yoktur. Geleneksel toplumda âdetler üzerinde uygulanan sessiz baskıdan söz edebiliriz sadece. İdeoloji kavramının kökünden sökülüp atılamamasının nedeni de budur. Ancak hemen şunu eklemek gerek: İdeolojinin bu kurucu işlevi ikinci işlevinin —yani bir düzenin ya da iktidarın sisteminin doğrulanması işlevinin— dışında iş göremez, hatta ilki üstüne kaydolan çarpıtma işlevinin gölgesine bile potansiyel olarak sığınmaz (Ricoeur, 2012: s. 102).

İdeolojinin işleme anlamında birbirine benzeyen toplumların genel yapıyı oluşturduğu gerçekliğini kabul etmek yerinde olur. Bir anlamda bütünleşmeyi sağlamış olan, masum yapıda, çıplak ideolojik işleyişe, ancak hiyerarşik anlamda hiçbir siyasal sisteme —yani iktidara— henüz sahip olmayan bir toplumda rastlanabilir. Kısacası ideolojinin iktidar çevresinde dön düğü söylenebilir. Buna bağlı olarak ideoloji yoluyla meşrulaştırılan, iktidarın ya da düzenin otoritesidir. Burada düzenden kasıt, parça ile bütün arasındaki doğal bağı, iktidar ise yönetenler ile yönetilenler arasında yer alan hiyerarşik ilişkiyi temsil eder. Bu anlamda Max Weber'in düzen ve tahakküm kavramlarıyla ilgili incelemeleri son derecede önemlidir. Ricoeur'ün aktarımıyla, Weber'in iktidara dair çözümlemesinin tamamı —ister geleneksel ister karizmatik, isterse bürokratik olsun— her türden iktidar biçiminin barındırabileceği meşruiyet iddiası etrafında döner. Bu durumda denilebilir ki her şey

yönetenlerin iddia ettikleri meşruiyeti, yönetilenlerin otoriteye olan inançlarına bağlayan bağın özellikleriyle ilgilidir. Söz konusu bu düğüm, otoritenin paradoksunu oluşturur. O halde ideolojinin de kişilerin inanç jargonuyla yaptığı açıklamalar ile otorite sisteminin meşruiyet arzusu arasında olduğu söylenebilir.

Ricoeur'e göre ideoloji, insanların kendiliğinden olan inancına artı değer ekler. Otoritenin isteklerinin inanç tarafından karşılanmasının nedeni de budur. Bu aşamada, ideolojik olanın işlevi, sadece hayranlık duyulan sistemin —çünkü lider yukarıdan gönderilmiştir— veya gelenek yoluyla yaratılmış olan sistemin değil, bürokratik olan sistemin de yaratmış olduğu inanç eksikliğini kapatmaktır. Ricoeur'e göre Max Weber, emirlerini, türlerini ve taleplerini tanımlayarak sözü edilen bu varsayıma, inandırıcılık kazandırmaktadır. Üstelik işe, düzeni meşru hale getiren ve iktidarı haklı gösteren inanç çeşitlerini tanımlamakla başlar. Diğer taraftan, inanç biçimlerinin her biri, kendine has bazı itaat sebepleri sunar. Otorite de ancak böyle bir “boyun eğdiren meşru iktidar” yoluyla kendini var eder. Ricoeur'ün aktarımıyla, Weber'e göre *Herrschaft* kavramı esasında, emretmek ve itaat etmek arasında yer alan hiyerarşiye dayalı bir ilişkidir. Tahakküm ise itaat isteği ve bunun yerine getirilme ihtimaliyle açıklanır (Ricoeur, 2012: s. 103). Simgesel sistemler ve bu sistemlerin retorik ifadeleri, bu hassas seviyede devreye girer. İdeolojik olanı, iktidarın meşruiyetine dair kabule eklemleyen ve onu artı değer olarak gösteren kanıtları sunan, bu ifadelerdir.

İdeolojinin otorite sistemlerinin meşrulaştırılması süreciyle olan ilişkisi, merkez eksenini meydana getirir. Bir tarafta eylemin simgesel —hatta retorik— dolayimler yararına yaptığı toplumsal bütünleşme biçimindeki durumu, diğer tarafta ise yakınması ve açığa çıkarılması daha rahat, daha şeffaf bir durum göze çarpmaktadır. “Yani Marx'ın *Alman İdeolojisi*nde en iyi çözümlemelerinin konusu olan çarpıtma etkisi işte bu eksene göre yerleşir” (Ricoeur, 2012: s. 103). Böyle imgeleştirilen bir çarpıtma düzeneği, sadece ideolojik aygıtın merkezine yerleştirilen meşrulaştırma fenomenine dahil olduğu ve eylemden kopmayan simgesel dolayimlere etkide bulunduğu sürece uygun hale gelebilir. Bu dolayimler olmadığı zaman ideolojiye karşı gelenlerin insanın temel hakikatini, yani *praksis*'i veya dönüştürücü eylemi, henüz bozulmamış, gerçek haliyle tanımlayabilecekleri varsayılır. Kısacası bu tanımlama değer, anlam ve norm açısından yapılabilecek yorumların her türlüünden uzak olacaktır. Bu gerçekçilik ya da bu *praksis* ontolojisi ve daha kati ifadeyle, bu

canlı emeğin kendisi, Marx'ın ideoloji kuramının hem zayıf hem de güçlü yönünü oluşturur. Eğer *praxis'in* ilkel anlamda ideolojik bir katmanı olmasaydı, onda neyin çarpıtılmaya sebep olacağını anlamak mümkün olmazdı. Bu simgesel ilk bağlamdan kopan ideolojinin açığa çıkması, propagandaya karşı yergiye indirgenmiş olur. Ricoeur'e göre, bu arındırma çabası boşuna değildir. Bu çaba, geleceğinde iç savaş veya çatışmadan başka seçenek olmayan acımasız bir mücadele maksadıyla olmayabilir. Aksine, kamusal anlamda bir tartışma alanının tekrardan inşa edilmesi maksadıyla yapılırsa, koşullara bağlı biçimde zorunlu dahi olabilir (Ricoeur, 2012: 104). Bu çözümleme doğru bir şekilde akla yakınsa, hafıza manipülasyonuna dair girişimlerin hangi kaynağa dayandığı, kolayca görülebilecektir. Bunlar, ideolojinin farklı işlem seviyelerinde yerleştirilebilir. En derin seviyede, yani eylemin simgesel dolayımının olduğu düzlemde hafıza, anlatı işlevi aracılığıyla kimliğin yaratımına katılır.

Hafızanın ideolojiye dönüştürülmesi, anlatısal tasarım veya kurmaca çalışmasının sunmuş olduğu farklı kaynaklar aracılığıyla mümkün kılınır. Bu durum anlatıda, kişilerin anlatılagelen olayla eş zamanlı olarak, olaya dahil edilmesi gibi anlatısal tasarımda da eylem çerçevesi oluşturulurken bir taraftan da eylemin taraflarının kimlikleri yaratılır. Hannah Arendt'in belirtmiş olduğu gibi anlatı, "eylemi kimin yaptığını" söyler. Anlatının seçme işlevi, anlatıyı hem unutmaya hem de anımsamaya sunabilen özelliklere sahiptir. Bu işlev, anlatıyı ve doğal olarak da hafızayı, manipülasyon açık hale getirip her türden unutma stratejisini uygulayabilecek esnekliğe sahiptir. Dolayısıyla birçok tarihsel anlatı da aynı biçimde, yaşanan olayları farklı biçimde aktarmakta ve zaman içerisinde bu anlatılardan tarihi öğrenen bireylerin hafızasında manipülasyon yaratmaktadır. Aynı şekilde söz konusu olaylara şahit olan kişilere de birtakım unutmalar yaşatabilmektedir. Bu unutmalar elbette ki olayın tamamıyla hafızadan silinmesine sebep olmaz; fakat olayın hafızada eksik veya çarpık biçimde kalmasına neden olabilir. O halde sözü edilen tahakküm de sadece fiziksel zorlamadan ibaret değil, aynı zamanda zihinsel anlamda bir zorlama yaratabilen bir fenomendir. Nitekim tiranlar bile tedirgin etme ve baştan çıkartma girişimlerine hizmet edecek iyi bir sofiste ya da retorikçiye ihtiyaç duyar. Dayatılan anlatı, söz konusu bu çift yönlü işlemin özel ve ayrıcalıklı aracına dönüşebilir.

İdeolojinin, yönetenler tarafından ön plana çıkarılan meşruiyet arzusunu cevaplamak için yönetilenlerin inancına dahil ettiği artı değerın bile anlatısal bir dokusunun olduğu söylenebilir. Örneğın şan, şeref, kuruluş ya da aşağılama gibi hamasi çağrışım yaratan durumlara dair anlatılar, duygulara hitap eden söylemleri beslemektedir. “Böylece kasıtlı hafıza suistimallerini ideolojinin fenomenal düzeyinden kaynaklanan etkilere bağlamak olanaklı olur” (Ricoeur, 2012: s. 105). Bu seviyede dayatılan ve yönlendirilen hafıza, her zaman resmi ve övülen bir tarihsel anlatının zırhını kuşanır. Ricoeur’e göre, talimli hafıza, kurumsal bir düzlemdede öğretilmiş hafızadır. Zorla yapılan ezber, ortak kimliğı kurmuş olan olaylardan meydana gelen kesitlerin anımsanmasıyla iç içedir. Tarihsel bir anlatının meydana getirilmesi, sözü edilen topluluğun kimliğinin tanımlanması anlamına gelir. Ricoeur buna “Öğretilen tarih, öğrenilmiş tarih, aynı zamanda kutlanan tarih” (Ricoeur, 2012: s. 105) der. Tabii zoraki ezberlemeye bir de uzlaşım sal durumlar eklenir. Dolayısıyla ezberleme, anımsama ve anlam arasında korkutucu bir ittifak oluşur.

Burada Tzvetan Todorov'un tam da Les Abus de la memoire (Hafıza Suistimalleri) adını taşıyan kitabında ifşa ettiğı açık seçik suistimallere dokunuyoruz. Yapıtta günümüzde anılan kurucu olaylara bağı bir yığın ayın ve mitte birlikte gerçekleştirilen anma törenlerine yönelik acımasız bir soruşturma buluyoruz. Todorov'un vurguladığı gibi hafızaya el konulması sadece totaliter rejimlerin işi değı, şan şeref delisi her yönetimin başvurduğı yoldur. Böyle bir ifşadan da yazarın "hafızanın koşulsuz övgüsü" dediğı şeye karşı "Kendini koru!" uyarısı çıkıyor Şöyle ekliyor: "Hafıza coşkunun ya da öfkenin ellerine teslim edilemeyecek kadar önemli bir meseledir" (a.g.y., s. 14). Sorunun diğeri yönüne, yani çağdaşlarımızın kurban konumuna, kurban durumuna yerleşme iddiaları üzerinde fazla durmayacağım: Kurban olmuş olmak size yakınma, karşı çıkma ve talepte bulunma hakkını verir. Bu konum dünyanın geri kalanını borçlu duruma sokan, şaşırtıcı bir ayrıcalık doğurur. Ben Todorov'un bizi o zorlu hafıza ödevi sorununa götüreceğ son bir belirlemesine yer vermeyi yeğleyeceğim: Geçmiş üzerindeki her tür çalışma gibi tarihinin çalışması da asla sadece olayları ortaya çıkarmak değı, aynı zamanda bunlardan bazılarını daha önemli ve anlamlı diye öne çıkarmak, daha sonra da aralarında ilişki kurmaktır. Gel geldim bu seçme ve yan yana getirme işini hakikat arayışı değı, ister istemez iyilik arayışı yönlendirir (Ricoeur, 2012: s. 105).

Ricoeur, iyilik ve hakikat arasında belirtilen tercih durumu konusuna dair çekinceleri olsa bile, adalet arayışından kaynaklı hafıza suistimallerine dair iddiaların ele alınmasını, HTU’da “hafıza ödevi”ni değılendirdiğı bölümde ele alır. Onun bu kaygısı, Todorov'un mantıklı biçimde sunduğı tavsiyesi sayesinde, önceki anlattıklarına eklemlenmektedir. Ricoeur, sarsıcı özellikteki anılardan sadece taslak şeklindeki hafızanın tersyüz edilmesiyle ibret alınması gerektiğini söyler. Ona göre, travma geçmişe, ibret dersi ise geleceğe işaret eder. Ancak, hafıza tapınmasının kendilik uğruna iptal ettiğı mesele, gelecek amacının yanında, ahlaki olana yönelik

hedeftir. “Oysa bu mesele, yani suistimal kavramına içkin kullanma kavramı bile, buraya gönderme yapmak zorundadır” (Ricoeur, 2012: s. 106).

3.3. Ricoeur’de “Etik ve Siyasal” olarak Zorunlu Hafıza Durumları

Ricoeur, öne sürülen söz konusu “hafıza ödevi” nin durumunu sorgularken, bu sorgunun araştırmacıları, basit bir hafıza fenomenolojisinin uzağına, hatta tarihin epistemolojisinin dışına, yani insan ırkının tarihsel durumunu ele alan yorum bilgisine kadar götüreceğini ifade eder. Gerçekten de sözü edilen hafıza ödevinin istenen tarihsel koşulları, yani Batı Avrupa, özellikle de Fransa’da XX. yüzyılın ortasındaki kötü olayların ardından gelen yirmi otuz yılı göz ardı etmek olanaksızdır. Hafıza ödevi denilen buyruk, anlamını, ulusal bir topluluğun veya siyasal gövdenin yara almış yanlarını, hafızaya dönüştürme sürecinde çekmiş olduğu zahmetle kazanır. “Bu zorluklardan tarihsel bilginin epistemolojisinin çorak alanlarına geçmeden ve kişisel hafıza, kolektif hafıza, tarihsel hafıza arasındaki çatışmalı alanlara, yani sağ kalanların canlı hafızasının —yargıç olmasa da— tarihçinin eleştirel ve mesafeli bakışıyla karşılaştığı yere ulaşmadan sorumluluk içinde söz edemeyiz” (Ricoeur, 2012: s. 106). Hafıza ödevinin en çok çift anlama kavuştuğu yerin bu sürtüşme noktası olduğu söylenebilir. Anımsamaya dair “buyruk,” tarih anlatısı oluşturulurken hafızayı saptırmaya son derece müsait bir tehlikedir. Ricoeur, kendisinin bu tehlikeye karşı temkinli olduğunu; çünkü zaten HTU’da hafızanın tarihin ana rahmi olarak savunulduğunu ifade eder. Bu, hafızanın şimdi ve geçmiş arasındaki temsil ilişkisi sorununun bir nevi bekçisi olmasına dayandırılabilir. “Yeri gelince hafızayı, ana rahmi işlevinden arındırma pahasına ‘yeni nesneler’ arasında basit bir nesneye indirgemek biçimindeki aksi iddiaya ne denli karşıysam, tam aksini savunmaya da kendimi kaptırmamak için aynı şekilde direneceğim” (Ricoeur, 2012: s. 106). Anımsama buyruğu, aynı zamanda unutmama buyruğu da demektir. Anımsanan, unutulmamış demektir. Hatta hafızanın icra edilmesi sırasında bu buyruk, söz konusu manipülasyonu da kırılmayı da yaşatabilecek potansiyele sahiptir. İlk “anımsa” buyruğunun yarattığı bir dilbilgisel paradoks belirir. “anımsayacaksın”, yani geçmişe bekçilik eden bu hafızayı, gelecek zaman kipiyle (fiil çeker gibi) çekeceksin demek, bu dilbilgisel paradoksu yaratır. Buna benzer şekilde, “anımsamalısın”, yani ânı anma zorunluluğu, Aristoteles’in *De Memoria*’da dile getirdiği gibi bir *pathos* tarzında

belirebilecekken, emir kipiyle çekimlemek de aynı paradoksu yaratır. Tıpkı bir görev gibi zihnin, anıyı geri getirmesi ayrı biçimde ele alınan hafıza araştırmasına ve yas araştırmasına ayrı ayrı olarak eklenebilir. Geleceğe yönelik birtakım eklemeler yapılabilir. Hafızanın anımsama ödevi ya da görevi sürekli biçimde işler gibi görülse de arada anımsanmayan anıların engeliyle karşılaşır. Bu anıların anımsanmaması, tamamıyla yok olan ve ortadan kaybolan birer varlık olmalarından değil, hafızanın o anki mevcut durumundan kaynaklanır. Anımsanmayan, ama varlığı bilinen anıya yönelik en kestirme yol, çoğu kez anıyı yeniden biçimlendirme veya manipüle etmek olduğu için burada kurmaca unsuru devreye girer. Dolayısıyla şimdiye ve sonraki anımsamada geleceğe eklenen yeni parçalar, anının yeni biçimini oluşturur.

Hafızanın oluşturduğu yeni yapının, geleceğe yönelik eklemeler yapması durumunu sorgulayan Ricoeur de geleceğe neyin eklenebileceğini tartışır. Ona göre, tedavi çerçevesi içinde hafıza ödevinin bir göreve işaret ettiği doğrudur. Bununla birlikte, analiz edilen hafızanın, aktarma sırasındaki tuzaklar arasında, analize eşlik etmek istemesi gerekir. Zaman zaman bu istek emir halini alabilir. Bu emir, kişinin bilinçdışında yapılandığı temsillerden gelen sinyallerle meydana gelebilir. Bu sinyaller analiz edilenin her şeyi söylemesini emrederse o zaman incelenen hafıza, analiste son derece yardımcı olabilir. Bu yüzden Freud'un analiz edilene ve analiste tavsiyelerde bulunduğu *Anımsama, Tekrarlama, Derinlemesine Çalışma* isimli makaleyi ara ara anımsatmak gerekir. Öte yandan belli bir zaman istediği için, yas çalışmasının, bu işle uğraşan araştırmacıları ileri düzeye taşıyabilecek türde olduğunu ifade eden Ricoeur, “artık onu sevgisi ve nefretinin yitip gitmiş nesnelerinin egemenliğine maruz bırakan bağları bir bir kesmeyi sürdürecektir. Yitirmeyle uzlaşmaya gelince; sonsuza dek bitmeyecek bir iş olarak kalacaktır” (Ricoeur, 2012: s. 107) ifadelerini kullanır. Ona göre İnsanın kendisine göstermiş olduğu bu sabır, üzüntüye; ruhani üstatların yaşadığı *acedia*'ya gösterilen kabulle veya melankoliyi aşağı düzeye çeken bu gizli tutkuyla karşılaştırıldığında bir erdeme bile ulaşabilir. Yas çalışması veya hafıza çalışmasının hafıza ödevinden farkına gelince, kendiliğinden bulunan emir ögesinin çalışma kavramında yer almamasıdır. Ondaki emir ögesi belli bir irade ya da plandan sonra gerçekleşir. Ricoeur bunu, ödevin iki yönünün olmamasına bağlar ve bunu bir eksiklik olarak görür. Ona göre ödev, arzuya dışarıdan dayatılan bir görevdir ve özneye zorlama olarak hissedilecek kısıtlamalar uygular. O

halde bu iki öge, manipölasyon biçiminde işleyen hafıza suistimaline yanıt olarak belirlenen adalet fikriyle açıklanmıyorsa, onun en açık biçimde nerede birleştirilebileceği belirlenmelidir. Ricoeur'e ait bu çıkarımda öncelikle adaletin, hafıza tasarısını, sarsıcı anılardan ders çıkararak tersine çeviren bir fenomen olduğu bilinmelidir. Aynı zamanda hafıza ödevine emir ve gelecek zaman çekimlerini kazandıran, yine bu adaletin kendisidir. Böylelikle adalet buyruğuna dair anlam yüklenen hafıza ödevi, hafıza çalışması ve yas çalışmasının birleştiği noktada üçüncü bir unsur olarak belirlemektedir (Ricoeur, 2012: s. 107). Ricoeur' göre, adalet ödevi şeklindeki bu birleştirici güç, yas ve hafıza ikilisinin ötesine geçerek hafızanın pragmatik boyutu ve hakikat boyutunu oluşturan ikiliye kadar ulaşabilir. Nitekim Ricoeur'ün hafıza söylemi, iki çizgi şeklinde ilerlemektedir. Birincisi “hafızanın hakikat ısrarı” denilebilecek çizgidir. Bu çizgi, anının olmuş bitmiş olana bilgisel anlamdaki sadakati gibi görülür. Diğer ise, ezberleme eylemi ya da ezberleme tekniği biçiminde görülen, “hafızayı kullanma” çizgisidir. Anlaşılan o ki geçmişin geri getirilmesi ve geçmişin uygulamaya geçirilmesi şeklinde ikili bir ayrım söz konusudur. Bu ayrım “Aristoteles'in risalesi”ndeki iki ayrı bölüme de denk düşer.

Ricoeur'e göre hafıza ödevi, hafıza üzerinde, pragmatik niyet ile hakikate uygunluk niyetinin kesiştiği nokta şeklinde, bilinç zeminine kaydırılmaktadır (Ricoeur, 2012: s. 108). Bu çıkarımlardan sonra adalet fikrinin hakikat hedefi, pragmatik hedefi, hafıza veya yas çalışmaları hedefine dair birleştirici gücünün nereden geldiği sorulabilir. Hafıza ödevi ve adalet fikri arasındaki ilişki sorgulandığı vakit, yapısı bakımından adaletin tamamıyla “ötekiye” yönelik olduğu görülür. Hatta Ricoeur'e göre, adaletin iki kendilik arasındaki “kısa devreden çekip çıkardığı” tüm erdemlerin, ötekilik bileşenini yarattığı bile söylenebilir. Hafıza ödevinin bir başkasına, anı aracılığıyla adaleti aktarma ödevi olduğunu söylemek mümkündür. Yukarıda sorulan son soruya Ricoeur'ün alternatif cevaplarından biri, “borç” kavramıdır. Bu kavramın suçluluk kavramıyla birlikte anılmaması gerektiğini belirten Ricoeur, borç fikrinin miras fikriyle ayrılmaz bir parça olduğunu savunur. Burada kastettiği, edindiğimiz hafızanın bir kısmını kendimizden önceki kişilere borçlu olduğumuza dair bilgidir. Ona göre, hafıza ödevi, geçmiş olanın yazılı, maddi ya da başka türlü izini sürmek ve bu izi korumakla yetinmez. Aynı zamanda birtakım bilgilerimizi, artık olmayan kişilere borçlu olduğumuz duygusunu da içinde barındırır.

Burada borç bir miras olarak algılsa da borcu ödeme isteği kendini var eder. Dolayısıyla kümülatif olarak biriken bir hafıza, tek kişinin emeğinin sonucu değildir. Anımsanan ve duygu birleştiğinde ise ortaya nostalji çıkar. Bu yüzdendir ki nostalji çoğu kez dramatik bir yapıda ele alınır ve lirik duygularla var edilir. Ricoeur'ün söz konusu soruya bir diğer yanıtı, borçlu olunan kişiler arasında “kurbanlara” manevi anlamda bir önceliğin verilmesine dairdir. Todorov'un kendini kurban görme ve sürekli olarak “tazminat talep etme” eğilimlerine karşı yaptığı uyarıyı anımsamak gerekir. Sözü edilen kurban, bizim dışımızdaki başkasıdır. Adalet ve hafıza ödevi bu yoldan meşru kılınırken suistimallerin doğru kullanımın önüne nasıl geçtiği sorgulanmalıdır. Bu suistimaller, adalet fikrine dair işleyişteki suistimallerle aynı şekilde işler. “Tutkulu ve yaralı hafızaların daha geniş ve daha eleştirel bir tarih hedefiyle ilgili talepleri, en açık ifadesini yerli yersiz anma isteğinde bulan korkutucu bir tını kazandırır hafıza ödevinin ilanına” (Ricoeur, 2012: s. 108).

Ricoeur, tarih ve hafıza diyalektiğinde ileri bir seviyeye işaret eden sonraki gelişmeleri öngörüp doğru kullanım biçiminin suistimal yönüne kaymasına dair birbiriyle farklı, ama aralarında uzlaşma olan iki yorumdan söz eder. Bu arada, hafıza suistimali ve kullanımına yönelik araştırmaların ilk aşamasında rastlanan ve “engellenen hafıza” olarak isimlendirilen suistimalin de geriye dönük olduğunu belirtmek gerekir. Ricoeur'ün ifadesiyle, Henry Rousso'nun *Le Syndrome de Vichy* (Vichy Sendromu)'de önerdiği açıklama da bu yöndedir.

Bu açıklama şimdiki zamanın sınırları içinde, yani görece kısa vade için geçerlidir. Yazar hafıza patolojisine ait kategorileri -travma, bastırma, bastırılanın dönüşü, musallat olma, cin çıkarma- iyi kullanıyor. Meşruluğunu bulgulatıcı etkisinden alan bu kavramsal çerçevede hafıza ödevi, Fransızların 1940-45 yılları arasında maruz kaldıkları travmaların musallat olmasıyla belirlenen tarihsel durumda cin çıkarma girişimi olarak belirir. Hafıza ödevine davet, musallat olma sendromunun tutsağı olarak kaldığı sürece, hafıza ödevi, doğru kullanım ile suistimal arasında gider gelir. Evet, hafıza ödevinin ilan edilme biçimi biraz yukarıda manipüle edilmiş hafıza diye açıkladığımız hafıza suistimallerinden biri olarak görülebilir. Söylemin iktidarla olan ideolojik bağı diye tanımlayabileceğimiz kısıtlı anlamdaki manipülasyon değil, kurbanların adalet isteğinin sözcüsü olarak ortaya çıkan bilinç yöntemi gibi daha ince bir anlamda manipülasyondur söz konusu olan. Doğru kullanımı suistimale dönüştüren şey işte kurbanların sessiz sedasız sözünün tutsak alınmasıdır. Zorunlu hafızanın üstünde kalan bu düzeyde, daha önceki bölümde hummalı anma girişimleri dediğimiz suistimallerle aynı göstergeleri bulduğumuza şaşırmayacağız. (...) zamanın tarihinin öykülenmesine daha az odaklanmış bir başka açıklama da Pierre Nora'nın; Hafıza Mekânlarının -Fransa üçüncü dizisinin sonundaki şu başlık: "L'ère de la commémoration" (Anma Çağı). Makale "anma saplantısı" konusunu işliyor ve "hafıza mekânlarının" açılış metni ile yazar arasındaki diyalog sayesinde anlaşılabilir. Bundan burada söz etmemin nedeni, benim çalışmamın hafıza adına tarihe saldırı olarak algılanmasına karşı bu yapıtı siper etmektir. Yazarın kendisi de benzer biçimde "hafıza mekânları" temasının "çağın anma açılığı" olarak algılanmasından yakınıyor (Nora, Hafıza Mekânları III, s. 977). Bu 'hafıza mekânlarının' tuhaf bir yazgısı var: Girişimleriyle, yöntemleri ve unvanlarıyla anmaya karşı

çıkan bir tarih olmak istediler, ama anma olgusu üstlerine çullandı. (...) Eleştirel mesafenin aydınlatılması için yapılan araç tastamam anmanın aracı haline geldi (Ricoeur, 2012: s. 109).

Anma saplantısıyla adlandırılan çağ, tarihsel bir andan ibarettir. Bu an da kollektif anılara işaret etmektedir. Mesela, Mayıs 1968, Fransız Devrimi'nin ikinci yüz yılı örnek olarak gösterilebilir. Ricoeur'ün ifadesiyle, araştırmacıları şimdilik, Pierre Nora'nın önerdiği açıklamadan ziyade, onun koyduğu tanı ilgilendirmektedir. "Tersyüz olan şey doğrudan doğruya anmanın dinamiğidir. Anma modeli tarihsel modele ağır bastı ve onunla birlikte geçmişin bambaşka, öngörülemez, ele gelmez kullanımı ortaya çıktı" (Ricoeur, 2012: s. 110). Anma modelinin ne türden bir tarihsel modelin yerini aldığı da düşünülmelidir. Ricoeur buna, "ulus devletin kişiye bağlı olmayan egemenliğine adanmış kutlama modeli" (Ricoeur, 2012: s. 110) cevabını verir. Örneğin, Fransızlar ulus devletin inşa tarihini kendileriyle özdeşleştirdikleri için onlara göre söz konusu model, bu "tarihsel" sıfatı hak etmektedir. İşte bu kuruluş tarihinin yerini özel, kesitli, yerel ve kültürel hafızalar tutmaktadır. Tarihsel olanın anmaya dönüşmesinin hangi talepten kaynaklandığını belirtmek gerekir. Aynı zamanda hafıza fenomenolojisinden bilimsel tarih epistemolojisine geçmekle ilgili olgulara değinilmelidir. Ricoeur, Pierre Nora'ya atıfta bulunarak, kendini ulusa ait bir kurum olarak şekillendirdiği için bilimsel tarihin işinin bu hafıza geleneğinin düzenlenmesinden veya zenginleştirilmesinden ibaret olduğunu ifade eder. Ne var ki eleştirel olmak istese bile, bu konuda bilimsel tarih, yalnızca derinleşmeyi temsil etmektedir. Bilimsel tarihin kimlik kazandırma yöntemi, soy zinciri sayesinde, bağlantı kurmak biçimindedir. Dolayısıyla bu anlamda işlenen bir hafızanın tarihle özdeşleştiği de söylenebilmektedir. Ricoeur'e göre bu bakışla işlenen tarih, "doğrulan hafıza"dır.

Ricoeur, "anma saplantısının" köklerinde yer alan tersyüz oluşun, ölmüş geleneklerin, yani koptuğumuz geçmişten kalan bazı kesitlerin yeniden elde edilmesi olduğunu söyler. Bu anlamda anma, dahil edildiği geleneksel alandan sıyrılır; fakat bu defa da bir çağın tümü anmayla kaplanır. Ricoeur'ün bu konudaki amacı, hafızaya dayalı anmayı anlatmaya çalışmak değildir. Hafıza sürecinin bir çağı, günümüzdeki hafıza anlayışını tanımlar. Ricoeur'ün bu konudaki açıklamaları, fenomenolojik, hermeneutik ya da epistemolojik anlamda, tam olarak şimdiki çağın ölçütlerine bağlı değildir. "Bu yüzden bu çalışma, anma devrinin sonsuza dek kapanacağı bir zamanı haber veren Pierre Nora'nın ulaştığı sonuçla tehdide uğramıyor, aksine güçleniyor;

çünkü çalışmamın katkıda bulunacağı şey hafıza zorbalığı değil” (Ricoeur, 2012: s. 110). Zaten Ricoeur, hafızaya dair suistimaller ya da sapmaları *HTU* adlı eserinde etraflıca ele almıştır. Söz konusu eserde, yas ve hafıza çalışmaları ile hafıza ödevlerinin karışmasına karşı konulmaktadır. Bu konuyu “adalet” fikri çatısında işleyen Ricoeur, hafıza ödevi sorunun, sıradan bir hafıza çözümlemesinin sınırlarını aştığını söyler. “Hatta tarihsel bilginin epistemolojik anlaşılabilirlik kaynaklarını bile aşmaktadır. Sonuçta adalet emri olarak hafıza ödevi, bu yapıtın sadece kıyısından geçtiği bir ahlak sorunsalına doğru uzanmaktadır” (Ricoeur, 2012: s. 110,111).

Ricoeur’ün hafızaya dair algısını serimlediği *HTU*’da, tüm bu çıkarımların sonucunda belirlenen çizgi, sürekli olarak hafıza ve unutuş kavramlarıyla paralel biçimde çizilip ilerletilmektedir. Bu yapıtın da içerisinde olduğu gibi hafıza ödevi konusu, aynı zamanda unutuşla birlikte ele alınmalıdır. Nitekim unutuş konusu, anımsamanın tersi olarak var olurken, aynı zamanda hafızanın şekillenme biçimini kavramak açısından da son derece açıklayıcı veriler ortaya çıkarabilmektedir.

3.4. Ricoeur'ün Kişisel Hafıza ve Kollektif Hafızaya Yaklaşım Biçimi

Ricoeur, günümüze hafızayla ilgili yapılan tartışmaların, hafızanın gerçek öznesinin ne olduğuna odaklandığını belirtir. Bu durumda özne sorunu ortaya çıkar. Bu sorun Ricoeur’ün hafıza ve unutuşa dair çalışma alanına özgü bir kaygıyla çakışmaktadır. Ricoeur’e göre, tarihçi açısından önemli olan, konuyla ilgili muhatabın kim olduğudur. Burada, muhatap ayrı biçimde kavranan eylem karakterlerinin hafızası ya da bütün biçiminde kavranan kolektifliklerin hafızası olabilir. (Ricoeur, 2012: s. 112). Ricoeur, kimi zaman engelleyici de olabilen bu konuya yönelik soruşturmasını özellikle yapmaktadır. Bu tartışmanın zararlarının olduğunu bilse de göz ardı etmemesi gerektiğini düşünen Ricoeur, elde edeceği çıkarımlara odaklanır. Hafıza tartışması sırasında, geçmişin canlı imgelerine bağlı olarak elde edilen bir anı ya da bu canlı imgelerden mahrum olduğu için geri getirilemeyen bir anının ne anlama geldiğini bilmek gerekir. Nitekim unutuş konusunun anahtarlarından birisi, bu anıların geri gelme veya gelmeme durumunun kendisidir.

Anının edinilmesine denk gelen *pathos* ve anı arayışına denk gelen *praksis* kavramlarının, kimlere atfedilebileceğine dair fikrin, farklı kişilerden ya da alternatiflerden kurtarılması gerekir. Hafızanın biricik olduğu düşünüldüğünde, anının

canlanması veya aranması sırasında birden çok özne aramak ya da birden çok özneye atıfta bulunmak gereksizdir. Evla olan, hafızada yer edinen anıyı, zihnin sahibine ait olarak görmektir. Ne var ki burada da hafızanın oluşumunun sadece kişinin iradesiyle mümkün olmadığı bilgisiyle karşı karşıya gelinir. Bu atfı doğrudan biz, siz veya onlar gibi zamirlerle de yapmak mümkündür. Burada öne çıkan “seçenek tartışması elbette bu şekilde yerini değiştirerek sorunu çözmüş olmuyor, en azından dilbilgisel şahısların hepsine önceden atıf olanağı, kıyaslanabilir hale gelen tezler arasında bir hesaplaşma için uygun bir çerçeve sunuyor” (Ricoeur, 2012: s. 112). Ricoeur belirlediği bu varsayımdan sonra, farklı bir çıkarıma da gider. Ona göre, ele aldığımız özne seçeneği, kökeni Platon ve Aristoteles zamanına kadar giden anı ve anıyı arayış sorunsallarının oluşumundan çok daha sonra biçimlenmiş “ikiz hareketlerin meyvesidir.” Bir taraftan ben bilimsel eğilimli bir öznellik sorunsalı, diğer taraftan ise sosyolojiyle birlikte “kolektif bilinç” kavramı ortaya çıkar. Halbuki Platon’un veya Aristoteles’in “anımsayan kimdir?”, “kim anımsar?” gibi soruları öncelikli olarak savunulamaz. Onların öncelikli olarak sorduğu, anının anlamı ya da anıya sahip olmak olabilir.

Ricoeur’e göre, “ben” veya “biz” şeklindeki bir şahsa atıf, unutma ya da hafıza fiillerinin çekimlenmesi, dilbilgisel kişiler veya farklı fiil zamanlarında gizli kalmaktadır. Kent-devlet ve birey arasındaki pratik ilişkiyi ele alan başka sorular belirdiğinden söz konusu soru sorulmamaktadır. “Platonun Devlet II-III’te önerdiği kent-devlet reformuna karşı Aristoteles’in Politika kitabında açtığı tartışmanın gösterdiği gibi, ortaya attıkları sorunu da iyi kötü çözüyorlardı” (Ricoeur, 2012: s. 113). Bu sorunun en azından her türlü yıkıcılıktan uzak olduğu söylenebilir. Burada bireylerin her halükârda, özel ilişkiler seviyesinde, alışverişlerini karşılıklı ve eşitlikçi hale getiren, dostluk erdemine sahip olduğu bilinir. Bireylerin kendi içine kapanmasına neden olan şey, öznellik sorunsalıyla birlikte, ben bilimsel anlamda bir sorunsalın meydana gelmesidir. Bu hem bilincin sorunsallaştırılmasına hem de sonunda spekülatif anlamda bir tekbenciliğe varıncaya kadar böyledir. “Charles Taylor’ın *inwardness* ifadesini kullanırsak, bir içebakış (regard interieur) ekolü gittikçe yerleşmiştir” (Ricoeur, 2012: s. 113). Söz konusu “özelci radikalleştirme” karşılığında verilen bedel yüksektir. Kolektif özneye atıfta bulunmak, düşünülemez bir şey veya sapma biçiminde; hatta “eğretilmeli” olarak görülür. Halbuki dilbilimden psikolojiye, tarihten sosyolojiye, insan bilimlerinin ortaya çıkmasıyla birlikte, antitezli

bir durumun ortaya çıktığı bilinir. Doğa bilimlerinin nesnelliğini, epistemolojik bir model biçiminde kavrayan bu bilimler, toplumsal olguları şüphesiz gerçeklikler gibi gören anlaşılabilirlik modelleri inşa etmiştir. “Daha kesin söylersek Durkheim Okulu metodolojik bireyciliğin karşısına metodolojik bir bütüncülük çıkarır; Maurice Halbwachs işte bu çerçeve içine kaydolacaktır. Dolayısıyla XX. yüzyıl dönemecindeki sosyolojiye göre kolektif bilinç ontolojik konumu sorgulanmamış gerçekliklerden biridir” (Ricoeur, 2012: s. 113). Bu durumda sorunsallaşan şeyin, kökensel olduğu söylenen bireysel hafıza olduğu söylenebilir. Fenomenoloji ortaya çıktığı vakitlerde pek yanında durmadığı psikoloji biliminin ilkelerinden uzak bir şekilde gelişmiştir. Bu noktada, bilimsel güvenden mahrum olan kişisel bilincin, sadece içselleştirmeye giden yoldan açıklanıp betimlendiğini belirtmek mümkündür. Auguste Comte tarafından öne çıkarılan *içebakış* kavramı, söz konusu yolun son durağı olarak kabul edilebilir. Ricoeur’ün ifadesiyle, en fazla, kökensellik gibi bir ayrıcalığa gerek olmadan açıklanabilecek bir şeye, yani *explicandum*’a dönüşebilir. Kökensellik, insan türünün tümünden nesnelleştirilmesiyle anlam kazanabilir. Tartışmalı olabilecek bu çıkarım içinde eski bir dönüştürme çabasının yanında daha yeni bir nesnellik çabasından söz edilebilir. Buna bağlı olarak, bireysel ve kolektif hafıza rakip konuma gelebilir. Ne var ki bu ihtimal, aynı düzlemde değil, birbirlerine yabancılaştıkları, farklı söylemler geliştirdikleri bir düzlemde gerçekleşir. O zaman ikisinin de dönüştüğü bir nesnellikten söz edilebilir.

Tarih yazımıyla ilgili söylemin hafıza söylemine nasıl eklenebildiğini ya da ikisinin nasıl özdeşleştiğini düşünmek gerekir. Bunu anlamak isteyen bir düşünür, öncelikle her ikisinin de söylemlerine ait iç işleyişi kavramak zorundadır. Bu işleyiş kavrandıktan sonra muhtemelen ikisinin özdeş olmadığı, farklı biçimlerde işlediği bilgisine ulaşılabilecektir. Zira tarih yazımı, çoğu kez salt hafızanın değil, kurmacanın gücüyle ilerlemektedir. Bunun dışında, farklı; fakat birbiriyle doğrudan alakalı iki fenomen olarak bireysel ve kolektif hafıza arasında köprüler kurmak gerekir. Buna karşı ikisini iç içe düşünmek ve sürekli birlikte ele almak ciddi anlamsal sorunlar yaratabilir. Nitekim hem tarih ile hafızanın hem de bireysel hafıza ile kolektif hafızanın özdeş kılınması, çarpık sonuçlara varma tehlikesini barındırır. “Tarih, kendi kendini konu haline getirdiğinde, genel olarak hafızaya yakıştırılan tarihin ana rahmi olma sıfatını yok etmeye ve hafızayı tarihsel bilginin nesnelerinden biri olarak

işlemeye eğilim gösterdiğinde, bu sorun yeniden ortaya çıkacaktır” (Ricoeur, 2012: s. 114).

3.5. Ricoeur’ün Augustinus Üzerinden İçebakış Geleneğine Yaklaşımı

Bireysel hafızanın ilksel olma özelliğini savunan görüşün günlük dilin kullanımıyla ve bu kullanımı savunan temel psikolojiyle ilgisinin olduğu söylenebilir. İster pratik ister bilişsel ve isterse duygusal anlamda olsun, yaşamın hiçbir deneyiminde öznenin, kendini deneyimin nesnesel hedefi biçiminde belirlemesinden daha bütünsen bir katılımın olduğu söylenemez. Ricoeur’e göre dildeki dönüşlü zamirin “kendi” olması, bu anlamda bir örnektir. İnsan herhangi bir şeyi anımsadığında, kendini anımsar.

Tamamıyla hafızanın özelliklerine vurgu yapan üç çıkarımdan söz etmek mümkündür. Hafıza bütünüyle bireysel gibi görünen bir fenomendir. Ricoeur, herkesin anılarının farklı olduğunu belirtirken birinin anılarının bir başkasının hafızasına aktarılamayacağını da ifade eder. Kişiye ait hafızanın öznesinin yaşadığı bütün deneyimler bir nevi özel mülkiyet gibidir. Söz konusu çıkarımların ilki budur. İkincisi ise, bilincin geçmişe dair kökensel bağının olduğu yerin, anlaşılan hafıza olduğudur. Yazılı metinler arasında öncelikle Aristoteles’in metinlerinde sonra da Augustinus’un metinlerinde yer alan bir ifade vardır. Bu ifade, hafızanın geçmişe ait olduğu ve bu geçmişin de izlenimlere ait olduğuna dairdir (Ricoeur, 2012: s. 115). Bu anlamda geçmiş de kişiye özgüdür. Bu özellikten dolayı, hafızanın kişinin zamansal anlamda devamlılığını sağladığı söylenebilir. Dolayısıyla kişiyle özdeş olma durumu da aynı yoldan sağlanmış olur. Bu devamlılık sınırlı bir geçmiş değil, kişinin şimdiki ânından, en eski geçmişine kadarki bütün süreci kapsar. Bir yanda üzerinden atlanan boşluklar ve birbirinden ayrı duran parçacıklar gibi anımsanan anılar, bir yandan da zaman içerisinde gidip gelme hissiyatı verir. Hatta soyut olarak düşünüldüğünde, zihnin zaman içerisindeki yolculuğu olarak da açıklanabilir. Ayrıca bu yolculuğun kesintisiz olarak devam etmesinin önünde herhangi bir engel yer almamaktadır. Tekil hafızanın, çoğul anıların, birleştirme ve ayrıştırımların öncelikle dahil olduğu yer, anlatıdır. Olayların farklı bir çağda geçtiği hissiyle beraber geriye dönebilmek, aynı zamanda anlatıya ve anımsamaya fantastik bir anlam da katmaktadır. Ricoeur’e göre,

bu ötekilik durumu, tarihin dizinsel anlamdaki zaman temelinde boşlukların belirmesini sağlamaktadır (Ricoeur, 2012: s. 115).

Geçmişe ait olan anıların birbirinden ayırt edilmesi, şimdiki zaman ile anımsanan zaman arasındaki güçlü bağların esasına, daha doğrusu, anının zamansal sürekliliğine ve kişiye ait oluşuna engel oluşturmaz. Ricoeur, yukarıda sözü edilen çıkarımların üçüncüsünü ise, zamanın geçmesi sürecindeki yön duygusu üzerinden açıklar. Bu duygu da iki taraftan hafızaya bağlıdır. “Zaman değişimini gösteren ok yönüne göre bir anlamda arkadan itilerek ilerleme, yani geçmişten geleceğe doğru yönelme; İkincisi de yaşanan şimdiki zaman içinde bu yönün aksine, yani anıyı yakalamayı umarken gelecekte geçmişe doğru yönelme” (Ricoeur, 2012: s. 115). İçebakış geleneğinin, sözü edilen ortak deneyimler ve gündelik dille anlatılan bu özellikler üzerine kurulduğu söylenebilir. Bu geleneğin köklü geçmişi, Hristiyan görünümlü geç dönem antik çağa kadar götürülebilir. Aziz Augustinus, sözü edilen bu çağın hem sözcüsü hem de öncüsüdür. Augustinus'un, bu anlamdaki içselligi, Hristiyan öğretisine geri dönme sırasında edindiği deneyimler sonucunda ortaya çıkardığı söylenebilir. Bu içselligi elde etme durumu bir icattır ve bu icadın yeniliğini oldukça arttıran başka bir olgudan söz edilebilir.

Ricoeur, içsel insanı bilse bile Augustinus'un hafıza, kendilik ve kimlik arasındaki denklemi bilmediğini söyler. Nitekim bu denklem, on sekizinci yüzyılın başında, John Locke tarafından oluşturulmuştur. Ricoeur'e göre, John Locke da "özne" sözcüğünün aşkınsal anlamını bilmemektedir. Heidegger'in “aşkınlık, sonlu bir varlığa bizatihi kendinde varolanlara erişilebilir kılar” (Heidegger, 2021: s 145) ifadesi, belli bir anlam yaratabilir. Bu anlamın çıkış noktasının Kant olduğu bilinir. Kant sonrası Kantçı filozoflar, bunu miras olarak almışlardır. Sözü edilen anlam, Husserl'in aşkın felsefesine de bu yolla geçmiştir. Ne var ki Husserl, aşkın öznenin psikolojik olarak algılanmasından ve Yeni Kantçılık'tan kopmaya çalışmıştır. Burada önemli olan Husserl'in ele aldıklarıdır. “Anı ve anımsayan özne, içsellik ve dönüşlülük gibi sorunsallar büyük kısmı yayımlanmadan kalmış yapıtında birbirine bağlanmaktadır. İçebakış ekolü Husserl'le zirvesine çıkmıştır. Aynı zamanda bütün içebakış geleneği kolektif hafızaya kapalı bir çıkmaz olarak kurmuştur kendini” (Ricoeur, 2012: s. 116).

Ricoeur'ün söylediklerinden anlaşıldığı üzere, söz konusu olan, henüz kendilik, bilinç veya Augustinus'un tanımlayarak yücelttiği özne değil, kendini anımsayan içsel insandır. Ricoeur, Augustinus'un gücünün, hafıza çözümlemesini *itiraflar*'ın X. ve XI. Kitaplarında zamana bağlamış olmasından geldiğini ifade eder. Ona göre edebi tür olarak itiraf terimi, gündelik kullanımından sonra öne çıkan “pişmanlık” anlamına gelir. Bu kavram, “ben”in öznenin kelimadan önce gelmiş olan yaratıcı kelamı kabul etmesine dair olguya farklı bir olgu daha ekler. Ricoeur buna, “açmazın acısı içinde, bir hamlede hafıza ile kendi nezdinde mevcudiyeti birleştiren dönüşlü bir an” (Ricoeur, 2012: s. 116) der. Ricoeur, *Zaman ve Anlatı*'nın birinci kitabında Jean Guitton'ya atıfta bulunarak, şöyle bir itirafı anımsatır: "Rabbimiz! Hiç kimse olmasa da ben kendime acı çektiriyorum, kendi kendimle azap içinde uğraşıyorum. Kendim için zor işlenen bir toprak oldum, kan ter içinde sürdürdüğüm bir toprak. Evet, artık üzerinde çalıştığım konu göğün kuşakları ya da yıldızlar arasındaki mesafe değil, ruhum. Ben, anımsayan, ruh olan ben" (Ricoeur, 2012: s. 117). Anlaşılır ki, duygusal biçimde azap veren içsel bir arayış olmadığında, “hafıza fenomenolojisi” denen olgu da olmamaktadır. Ricoeur, bu arayışın bazı aşamalarını anımsatır. Bunlardan ilki *İtiraflar*'ın birinci kitabıdır. İçselliliğin ayrıcalığı kuşkusuz ki burada tam anlamıyla belli değildir; çünkü Ricoeur'e göre, tanrıyı arama çabası, hafızanın üzerine düşünme eylemine bir anda “yüksek ve dikey” bir biçim kazandırır. Ne var ki tanrı fikri, öncelikle hafızada oluşur ve tanrı hafızada aranmalıdır. Nitekim derinlik ve yükseklik, içsellik içinde ortaya çıkar.

Bu kitap o bilinen "hafızanın geniş sarayları" eğretilmesiyle önlenmiştir. Bu eğretilme içselliliğe, özgül bir mekânsallık, mahrem yer mekânsallığı kazandırır. Bu temel eğretilme bir dizi görsel mecazla güçlendirilir: "Kiler", "depo"; çeşit çeşit anılar buralarda "depolanır", "saklanır"; "bütün bunları hafıza toplar, gerektiğinde anar ve ardından yine o koskoca mağarasına, kimsenin sırrına eremediği o kuytularına saklar" (İtiraflar, X, VIII, 13). Augustinus'un incelemesi, anımsama denen mucizeye odaklanmıştır: "Hafızamda andığım" her şeyin istediğim gibi anımsanması da kanıtıyor ki "bu eylemleri içeride (intus), hafızamın sarayındaki uçsuz bucaksız avluda gerçekleştiriyorum" (X, VIII, 14). Augustinus mutlu hafızayı yüceltmektedir: "Büyüktür hafızanın gücü, çok büyüktür, Tanrım! Geniş, ucu bucağı olmayan bir tapınak bu! Kim bulmuş ki sonunu? İşte bu güç, benim zihnimin/ruhumun gücü: Benim doğamın bir armağanı. Ama ben hâlâ kim olduğumu tam anlamıyla idrak edemiyorum" (X, VIII, 15). Hafızaya iki nedenle hayranlık duyulur: Öncelikle genişliği nedeniyle. Gerçekten de hafızada toplanmış "şeyler" hafızanın dağınık biçimde koparıp bir araya getirdiği hissedilir izlenimlerin imgeleriyle sınırlı değildir; öğrenilmiş ve artık biliniyor diyebileceğimiz entelektüel kavramları da içine alır (Ricoeur, 2012: s. 117).

Hafızada depolanan bilgiler sonsuzdur. Zihinsel gelişim başladığı andan itibaren olmaya başlayan, —belki de anne karnında başlar— yaşamsal deneyimlerin

tümü, hafıza evreninde yer edinerek sonsuz bir boşluğun içerisinde savrulur durur. Bu deneyimlerin her biri öncelik, önem ve tekrarlanma sırasına göre anımsanır. Zihnın bu özelliği evrenin kendisine benzetilebilir. Sonsuz sayıda anlar ve yıldızlar, sonsuz bir uzam ve depo, gözlemlenebilenlerin yanında gözlemlenmeye açık gezegenler veya anımsanan ile anımsanmaya açık bilgiler... Bazen bir yıldızı yutan karadelik, bazen bir anıyı unutturan travma... Böylesi sonsuz bilgileri depolayacak mekân ya da alan, ancak soyut olan ve zaten uzamı sonsuz olan hafızanın kendisi olabilir. Dolayısıyla hafıza, bu anlamda ancak evrenle boy ölçüşebilir.

Ricoeur'e göre, hissedilebilen kavram ve imgelere ruhun arzularıyla ilgili anılar eklenebilir. Nitekim hafıza, üzülmekten üzüntüyü ya da sevinmeden sevinci anımsayabilir. Ricoeur, hayranlık duyulan ikinci "mucizevi" işlemi de belirtir. Ona göre, bu ikinci "mucizevi" işlem, kavramlarla ilgili olarak zihne yalnızca nesnelerin imgelerinin değil, akılla kavranabilen şeylerin de gelmesidir. Ricoeur, bu yolla hafızanın Descartes'ın kullandığı *cogito* (düşünüyorum) ifadesine denk geldiğini söyler. Ayrıca "şeylerin" hafızası ile "ben"nin hafızası da burada çakışmaktadır. Bu noktada kişi, kendisiyle karşılaşır, kendini anımsar; yaptığını ve nerede, hangi zamanda yaptığını ve yaparken hissettiklerini anımsar. Öyleyse yine demek gerekirse, hafıza öylesine büyük bir güce sahiptir ki insan, anımsıyor olduğunu da anımsar. Kısacası, "zihin, aynı zamanda hafızanın ta kendisidir" (Ricoeur, 2012: s. 118).

Augustinus hafızanın gücünden söz ederken, mutlu hafızayı kastetmektedir. Bununla birlikte unutuşun hayaletinin sürekli olarak hafızanın gücünün üzerinde dolaştığını söylemek de yerinde olur. Unutuş, söz konusu gücü kırmak ve zaman zaman sekteye uğratmak anlamında kendini var etme potansiyeline sahiptir. Bu tıpkı anımsamanın, unutuşun gücünü kırma potansiyeline sürekli anlamda sahip olması gibidir. Ricoeur, X. kitabın en başında sözü edilen "içsel insan"a atıfta bulunur. "Orada 'ruhum mekânla sınırlı olmayan bir ışıkla parlıyor, obur zamanın kapıp götüremediği bir ses var' (X, VI, 8)" (Ricoeur, 2012: s. 118) şeklinde geçen cümle, Augustinus'un "içsel insan"a yüklediği anlamı çağırıştırır.

Augustinus biraz ileride hafızanın "büyük mekânlarını" ve "geniş saraylarını" anlatırken, depolanmış anıdan "unutulmaya gömülmemiş" şey diye söz eder (X, VIII, 12). Burada depo ile mezar yan yanadır ("anılarımızı gömen unutma..." -X, XVI, 25). Elbette anımsanan bir şeyin tanınması unutmaya karşısında kazanılmış bir zafer gibidir: "Hakikati unutmuş olsaydım, bu sesin ifade edebildiği şeyi tanıyamazdım kuşkusuz" (X, XVI, 24). Demek ki tanımaktan söz etmek için "unutuşun adını anmak" gerekir (a.g.y.). Gerçekten de kaybolmuş bir nesne —İncil'de geçen parasını kaybetmiş kadın meseli— bir şekilde hafızada korunmuş bir şey değilse nedir? Burada bulmak yeniden bulmaktır, yeniden bulmak da tanımak demektir;

tanımak ise onaylamak demektir, yani bulunan şeyin aranan şey olduğunu, sonradan unutulmuş olduğunu kabul etmektir. Nitekim aranan şeyden başkası aklınıza geldiğinde "Bu değil" diyebiliriz. "Bu nesne kayıptı, doğru, ama gözümler için kayıptı, hafıza onu saklamaktaydı" (X, XVIII, 27). Peki bundan tam anlamıyla emin olabilir miyiz? "En azından unuttuğumuzu anımsadığımız şeyi henüz unutmamış olduğumuzu" dile getiren ve daha sonra da buna tanıklık eden tek şey tanımadır. Peki unutuş, anımsayıp tanıdığımızı göre, unuttuğumuzu anımsadığımız şeyden ayrı bir şey değil midir? Retorikçi Augustinus daha kökten bir unutmaya tehdidine karşılık vermek için, hafıza anısına bir unutmaya anısı eklemeyi göze alır: "Anımsadığımız şeyi hafızada tutuyoruz, ama unutmayı anımsamadıkça unutmaya sözcüğünü iştisek bile bu sözcüğün ifade ettiği anlamı bilemezdik, öyleyse hafıza unutmayı da içeriyor" (X, XVI, 24). Peki gerçek unutuş, yani "hafızadan mahrumiyet" ne demektir? (Ricoeur, 2012: s. 118).

Unutmaya gerçekleştiği vakit anımsama yetisi ortadan kalktığına göre, unutuşu anımsamanın nasıl mümkün olduğunun peşine düşmek gerekir. Bu sorun, unutuş ve anımsama arasında açıkça paradoks yaratır. Ricoeur bu durumda, unutulmuş nesne ya da olay tanındığında, unutuşun varlığına tanıklık edenin hafıza olduğunu belirtir. Öyleyse unutmanın yer aldığı mekân da hafızadır. Ayrıca, unutmaya olduğu vakit unutmanın varlığından söz etmek de hayli ilginç bir durumdur. Unutmanın anımsandığı bu kadar kesinse, unutmaya dair söylenebilen her ifade, anımsamaya işaret eder. Anımsanan şeyin hafızada olmadığı söylenemez. Farklı biçimde, unutulmanın ne olduğu bilindiğine göre, unutmaya, henüz anımsanmamış; fakat varlığı hâlâ mevcut olan bir nesne ya da olayın kendisidir. Ricoeur'e göre gidildiğinde, bu çıkarımlar, "saçma" olur. O halde bu duruma dair alternatif yollar da denenmelidir. Belki de unutmaya dair anımsanan, unutulmanın kendisi değil, imgesidir. Bunu söylemenin mümkün olması için anımsama ve unutmanın üst üste nasıl bindiğini açıklamak gerekir. "Şu eski tartışmacılık (*eristikos*) yöntemi itirafı bulanıklaştırıyor. Bununla birlikte her ne olursa olsun bu süreç anlaşılabilir ve açıklanamaz; anımsadığım şey tamamlanmamıştır. Anılarımızı gömen unutuştan kesinlikle eminim" (Ricoeur, 2012: s. 119). Ricoeur, bu muammanın aşılmasından sonra hafızanın daha da üstüne denk gelen tanrı arayışının devreye girdiğini ifade eder. "İçimde hafıza denilen bu gücün bile ötesine geçeceğim; sana, ey parlak ışık, sana ulaşmak için hafızayı aşacağım" (X, XVII, 26). Ne yazık ki bu aşma durumunun da muammadan arınık oluşu söylenemez. Hafıza aşıldıktan sonra tanrı tasavvurunun mekânı da ortadan kalkacaktır. Eğer bu arayış hafızanın dışında sonuçlanırsa o zaman tanrı, hafızada değildir. O halde tanrı fikrine ulaşmak da hafıza olmaksızın mümkün değildir. Belki burada "hafızanın ötesi" ifadesiyle, sipiritüel bir varlık ya da zihinle değil de ruhla anlaşılabilir bir varlık kastedilmektedir. Bu durumda da ruhun ancak hafızada yer alabileceği çıkarımı yapılır

ki o zaman inanca dair hiçbir şeyin hafıza dışında bir yerde yapılandırılmayacağı sonucuna ulaşılır. Bu çıkarımlar, gözle görülür şeylerin tümünün zamana dayanamayıp yok olduğundan daha güçlü bir unutma durumunu ortaya çıkarır. Bu da doğrudan tanrının unutulmasına denk düşer. “XI. Kitap'ın zaman üzerine geniş açıklamalarını, hafızaya duyulan hayranlık temeli ve unutmanın tehdidi karşısında duyulan endişeyle karışık hayranlık üstüne yerleştirebiliriz” (Ricoeur, 2012: s. 119). Buna karşın hafıza, geçmişin şimdisi olduğu için zamana ve zamanın içsellikle ilişkisine dair ifadeler, onun için de telaffuz edilebilir.

Ricoeur'ün Zaman ve Anlatı'da belirtmiş olduğu gibi Augustinus, zaman ölçüsü probleminden içsellik problemine geçer. Ona göre başlangıçtaki ölçü sorusu, zihin sorusunun yerini almıştır. Zaman ölçüsüne dair bir tasavvur oluşturduğumuzda gelecek ya da geçmiş zamanın uzayıp kısalmasına dikkat etmeksizin, ikisi için de hissettiğimiz doğrultuda kısa veya uzun sürdü deriz. Daha temelde, zamanın geçiş olduğu söylenebilir. Ricoeur'ün ifadesiyle bu, tefekküre dayalı dönüşlülüğün (*reflexion meditante*) tanıklık ettiği geçiştir. Dolayısıyla zaman ölçülürken ya da algılanırken onun geçişi üzerinden bir ölçme yapılır. Zamanla ilgili oluşturulan ölçme aletleri de belli periyodların matematiksel düzeniyle oluşturulmuş; geçişin ya da akışın ritmine göre ölçüm yapan icatlardır.

“Böylece *animus*, gelecek ve geçmiş şeylerin bulunduğu yer olarak görülür. *Distentio* ile *intentio* diyalektiğinin sergilendiği yer de ruhun ya da zihnin içsel mekânıdır” (Ricoeur, 2012: s.119). Bu iki kavram, *Zaman ve Anlatı'da* Augustinus'un *İtiraflarının* XI. kitabı üzerine yapılan yorumun ipuçlarını vermektedir. Ricoeur, şimdi'ye dair üç hedefi —geçmişin şimdi'si (hafıza), geleceğin şimdi'si (beklenti), şimdinin şimdi'si (dikkat)— birbirinden ayırt eden *distentio* 'ya “*distentio animi*” der ve *distentio animi* 'nin anlamını, “iki kendiliğin birbirine benzememesi” olarak belirtir. Dönüslü bakış açısı seçiminin, zamanın kökenini kozmik hareketlerle açıklayan Aristotelesçi bakışın, polemik içinde reddedilmesine bağlı olduğunu söyleyen Ricoeur, Bunu son derece önemser. Hafızanın kamusal ya da özel niteliği etrafındaki tartışmayla ilgili olarak, Augustinus'a göre kökensel ve gerçekçi iç zaman deneyiminin bilhassa kamusal zamandan öte, dünyanın zamanıyla zıt olması dikkat çekicidir. Ricoeur'ün *Zaman ve Anlatı'da* bu bağlamda sorguladığı, zamanın böyle bir zıtlık olarak yorumlanıp yorumlanamayacağıdır. Sözü edilen tarihsel zaman, yaşanmış olan

zamanın, yani fenomenal zamanın ve kozmolojik zamanın eklemlenme noktasında üçüncü bir zaman fikrini yaratır. Ricoeur, “bireysel hafızanın kolektif hafıza işlemlerine dahil edilmesi, ruhun zamanı ile dünyanın zamanı arasında benzer bir uzlaşma mı sağlıyor?” (Ricoeur, 2012: s. 120) sorusunu sorarak, sorgulamayı daha da radikalleştirir. Ona göre ilkin, “kim?” sorusunu, “anımsayan ben”in “sahici öznesi” olarak gördüğü *animus* içinde ele almak yeterli görülebilir. Augustinus’çu zaman anlayışına dair belirlemeler, aynı zamanda kendini sonsuz biçimde açan katmanlar gibi gittikçe derinleştirilebilir. Ricoeur’ün bu konuda sorduğu son derece derinleştirilebilecek bir soru vardır. “Bu üç ayrı şimdi kuramı, geçmişin başkalığını etkileyecek ve tehlikeye düşürecek şekilde, şimdi'nin canlı deneyimine —*distentio* kavramına rağmen— öncelik mi vermektedir?” (Ricoeur, 2012: s. 120). Bu soru, *distentio animi* kavramının tanımında yer alan geçiş kavramıyla birlikte daha da açığa kavuşur. Zamanın neden, ne içinde ve ne yoluyla geçtiğini sorgulayan bu kavram, yine Augustinus’a dayandırılabilir. Ona göre zamanın geçişi, gelecekte şimdi yoluyla geçmiş içine gitmektir. Ricoeur, geçilen yer benzetmesindeki mekânsallığı unutmayı ve söz konusu geçişin “diasporası”na yoğunlaşmayı önerir. “Levinas'ın *Autrement qu'etre ou au-delà de l'essence*'taki (Varlıktan Başka ya da Özün Ötesinde) söz dağarcığını kullanırsak bu geçiş, indirgenemez art zamanlılığı mı yoksa, girift bir eşzamanlı indirgemeyi mi ifade ediyor?” (Ricoeur, 2012: s. 120). Nihayetinde “şimdi”nin kendisi, geçmiş ve gelecek gibi bir tasavvur yaratmaz. Geçiş ânı olarak algılansa da “şimdi” yerinde duran bir zaman koridoru ya da zamansal dilim değildir. Fenomenoloji açısından bakıldığında yukarıdaki soru, “zamansal mesafe kavramıyla yan yana duran geçmişin geçmişliği sorununu önceliyor” (Ricoeur, 2012: s. 120).

Geçmiş ve şimdi her an canlı biçimde varlıklarını sürdürürler. Gelecek kavramı, şimdiye; dolayısıyla geçmişe dahil olmamış bir sonsuzluğu işaret eder. Şimdi kavramı, ânın zerresi olmakla birlikte, tutulamaz bir yapıdadır ve yaşandığı anda geçmişe dönüşür. Gelecek, bilinç var olduğu sürece kavranabilir ve onun nerede biteceği bilinemez. Ne var ki geçmiş, bilinendir ve her an vardır. O halde üzerine en fazla kesin söz söylenebilecek olan zamansal yapı, geçmiştir. Bununla birlikte geçmişe bakılarak üzerine en fazla spekülasyon yapılabilecek zamansal yapı ise, gelecektir. Bunun sebebi, geçmişin deneyiminin ve şimdinin, geleceğe dair fikir uyandıracak

kadar malzeme barındırmasıdır. İçebakış yöntemiyle yapılan bu zamansal kavrama biçimi, takvimsel zamanın dışında, doğrudan hafızayla ilgilidir.

İçebakış felsefesi konusunda John Locke'un ayrıkçı çıkarımları son derece önemlidir. Ricoeur'e göre onun bu akıma yaklaşımında Platonculuk ve Yeni-Platonculuğun yansımaları Augustinus'unkine göre pek belirgin sayılmaz. Ondaki bu türden yansımalar, Locke'un çözümleyip üzerine düşündüğü Cudworth ve Cambridge Platoncularında daha açık görülür. Aynı zamanda "isellige dönüş" denilen Hristiyan sorunsalıyla kurulmuş olan ilişkinin de belirgin olduğu söylenemez. Locke'un *cogito* problemi bakımından yakın olduğu kişi, Descartes olarak görülse de Ricoeur, bu konuda yanılığ olduğunu ifade eder. Buna nazaran, doğuştan gelen fikirler eleştirisi onu, algı kaynaklı fikirler düzleminde, bu konudan uzaklaştırmıştır (Ricoeur, 2012: s. 121). Ricoeur, öte yandan Locke'un üç kavram ve bu üç kavramın birlikte oluşturmuş oldukları kesiti icat ettiğini söyler. Bunlar, *Identity*, *consciousness*, *self* (kimlik/özdeşlik, bilinç, kendilik) olarak sıralanabilir. "*İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Felsefi Deneme* adlı yapıtının (1690) II. kitabının XXVII. bölümü, ikinci basımdan (1694) itibaren yapıtta stratejik bir konuma sahip olmuştur" (Ricoeur, 2012: s. 121). Ricoeur'ün aktarımıyla, Locke'un keşfettiği bilinç, Batı felsefesinde Leibniz ve Condillac'tan başlayarak Kant ve Hegel aracılığıyla Husserl ve Bergson'a kadar uzanmış olan bilinç kuramlarının kaynağı sayılır. Bunlardan bazıları bu kaynağı itiraf ederken, bazıları gizler. Bunun nedeni, *self* ve *consciousness* terimlerinin önemli bir yeniliğe sahip olmasıdır. Bu yeniliğin kendilerine bir çerçeve çizen kimlik/özdeşlik kavramı da içerdii bilinir. *Meditations* ve *Reponses*'un Latince nüshalarının *conscius* sıfatının türevleri düşünüldüğünde bu önerme ilginç gelebilmektedir. Aynı durum Kartezyen *cogito*'ya ait itibar ve bilinç kavramı için geçerli değildir. Ricoeur, *Conscius* sözcüğünün Fransızcaya "taniyan varlık", "deneyimlemek" ya da "güncel bilgisi olan varlık" olarak çevrildiğini söyler. Ne var ki *cogito* 'nun dilbilgisel bakımdan öznesi *self* değil, *ego* 'dur. Ricoeur, Descartes felsefesinde *self* anlamında bir bilincin olmadığını söyler. "Bundan başka *cogito Deuxieme Meditation* 'da sıralanan çeşitli düşünce işlemleri dolayısıyla bir çeşitlilik içerse de çeşitlilik Locke'un *self* 'inin kişisel kimliğini korumasına yarayan mekânların ve anların çeşitliliği değil, işlemlerin çeşitliliğidir" (Ricoeur, 2012: s. 122). *Cogito* 'yu hafızası olan ve kendi kendini açıklayan bir kavram olarak tanımlamak mümkün değildir. Ricoeur'e göre o, an içinde ve aniden ortaya

çıkıveren bir fenomendir. Bununla birlikte, düşünme eyleminde bulunmak, düşünmüş olduğunu anımsamak anlamına gelmez. Ricoeur'ün ifadesiyle *cogito*, süreye, ancak yaratım icrasının sürdürülmesiyle sahip olabilir ve kendi içinde bir süreye sahip olamaz. Öncesinde birtakım işlemle zemin hazır hale getirilir. *Meditations*'dâki felsefe, kesinliğin şüphe karşısında zafer elde ettiği bir kesinlik felsefesidir. Locke'un kitabı ise, farklılık veya çeşitlilik karşısında bir zaferdir. Bunun dışında, *Meditations metaphysiques* 'te varolmanın kesinlik durumu, yeni bir töz felsefesinin içerisine kaydolur. Oysa Locke açısından kişi, töz metafiziği dışında, *self*'le özdeş bir bilinçle tanımlanmaktadır. Sözü edilen metafizik, tam kökten dışlanmasa da belli bir yöntemle ertelenir ya da askıya alınır. Bu bilincin sözcüklerden ve dilden de arındırıldığı söylenebilir. Bu indirgemeci bakış, *mental*'i, yani Latincedeki *mens* 'in İngilizcesi olan *Mind*'i, "çıplak" bırakır. *Mind*'in anlamı, sözcükler olmaksızın, yani sessizce "içimizde olup bitenler" üzerine düşünmeye, doğrudan muktedir olmasıdır. Ricoeur'e göre bilinç, fikirleri doğuştan kendi içinde bulmaz. Bilincin algıladığı, zihinlerimizin işlemleridir. Söz konusu, algı kaynaklı fikirler olduğunda bu işlemler edilgendir. Söz konusu, zihnin güçleri olduğundaysa etkendirler. O halde kimlik/özdeşlik, bilinç ve kendilik üçlüsünün durumunu ele almanın yoluna gidilir. Buradaki ilk önemli özellik, kimliğin/özdeşliğin tamamıyla dönüşlü ve sadece kendi üstüne dönük biçimde tanımlanmasıdır. Ricoeur'e göre, kimliğin/özdeşliğin, *Mind* karşılaştırması üzerinden çeşitlilik ve farklılıkla zıtlığı söylenebilir. Bir anının var olduğu anlar ve mekânlar farklıdır; ancak bu farklı anlar ve mekânlarda bulunan, o anının kendisidir (Ricoeur, 2012: s. 122).

Özdeşliğin bir ilişki olduğunu söyleyen Ricoeur, burada "başka"ya olan göndermenin de ortadan kalktığını söyler. Bir şey, kendisinin aynısıdır ve başkası değildir. Bu ilginç "kendinin aynısı" ifadesi, "özdeş eşittir kendiyle aynı" denklemini yaratır. Kendine atıfta bulunan ilişkinin bünyesinde gelişen ilk şey, "dönüşlülük" denilen kendi üstüne kapanma hareketidir. Ricoeur'e göre özdeşlik, kendi üstüne kapanmanın katmanlarından biridir. Burada farklılığın da adı zikredilir; fakat farklılık, askıya alınmış ve indirgenmiştir. "Başkası değil" ifadesi, bu indirgemeye işaretler. Ricoeur'ün kavramaya çalıştığı bireyleşme ilkesini Locke da ele almıştır. Bu durumda Locke, önce atomu, yani "değişmeyen bir yüzeyin kalıcı cismini" örnek gösterir ve "kendiyle-özdeşlik" ifadesini tekrarlar. O sırada, olduğu gibi olan ve başka bir şey

olmayan, hep aynıdır; varoluşu devam ettikçe de öyle kalmalıdır. Ortaya çıktığı anda kabul görmeyen farklılık, özdeşlik türlerinin farklılaşması biçiminde yeniden var olur. “Sözünü ettiğimiz küçük cisimlerin özdeşliğinden sonra bitkilerin özdeşliği (aynı meşe aynı düzenini korur), hayvanların özdeşliği (bir tek yaşam sürüp gider), insanın özdeşliği (aynı yaşama katılmayı sürdürmektir...) ve nihayet kişisel özdeşlik gelir. Böylece önemli kopma, insan ile kendilik arasında gerçekleşir (Ricoeur, 2012: s. 123). Bu da farklılığın özdeşlik türleri arasında olduğunu gösterir.

Ricoeur’e göre, kendilik fikri ile aynı insan fikri arasında farklılık yaratan olgu, bilinçtir. O, düşüncesi ve aklı olan zeki bir varlığın; kendini, kendi olarak gören varlığın, farklı mekân ve zamanlarda aynı şekilde düşünebilmesi gerektiğini söyler. Farklılık, başka bir varlığın inkâr edilen “dışarı” tarafından değil, mekân ve zamanların “geniş içerisi” tarafından belirlenir. Düşünen ve canlı olarak duran bu olgu, bilincin kendisidir. Birinin algıladığı şeyi algılamadan kavrayabilmesi imkansızdır. Bu, bir itiraz olarak görülebilir. “Maddesel ya da madde dışı, bir ya da birçok töze, kendiyile aynı ve öyle olduğunu bilen bu bilincin kaynağına klasik başvuru böylece bertaraf edilmiş olur” (Ricoeur, 2012: s. 123). Bu durumda başka bir varlıktan farklı olma durumunun tehlikeye düşüp düşmeyeceği sorunu ortaya çıkar. Ricoeur’e göre, “kesinlikle hayır.” Tehlikeye düşmez. Bunun nedeni, bilincin her zaman düşünceyle birlikte hareket etmesidir. Her birey bilinç yoluyla kendini bulur ve bu kendilik, düşünen diğer her bireyden ayırır. Kendi olma durumunun bilinçteki özdeşliği hafıza ve kendilik denklemini kurmak için yeterlidir. Herhangi bir kişinin kimliği/özdeşliği, bilincindeki geçmişte yer alan her türlü düşünce veya eyleme doğru, gidebildiği kadar gider (Ricoeur, 2012: s. 123).

Kendi olma durumunun eski ya da yeni hali arasında bir fark yoktur; çünkü eylemi yapan kendi ile şimdi onunla ilgili düşünen kendi aynıdır. Nitekim kişisel kimlik, geçici olarak özdeş kalabilir. Ricoeur’e göre tam bu anda, bilinçte oluşan kopmalar olarak uykuyu ve unutuşu öne atan itiraz, töz fikrine dönülmesini tembihler. Töz fikri, bilincin boşluklarını doldurmak için iyi bir argüman olabilir. Tözsel temelde ne olsa da bilinç, kişisel kimliğini tek başına inşa eder. Bilinç ve kimlik sürekli olarak bir döngü oluşturur. “Balibar’ın gözlemlediği gibi, bu döngü, kuramda mantıksal bir hata olduğu anlamına gelmez: Locke’un bir icadıdır ve bu icat tözün indirgenmesiyle onaylanır” (Ricoeur, 2012: s. 123).

Aynı bilinç, kişinin içinde yer alan birbirinden uzak eylemleri bir araya getirir. Bunları üreten tözlerin ne olduğu önemli değildir. Ricoeur'e göre, görünürdeki karşı örneklerle doğrudan savaşmak da John Locke'a düşmektedir. "Kesilip bedenden kopmuş parmak bedensel tözden değil bilinçten yoksundur" (Ricoeur, 2012: s. 123). Çoklu kişiliklerde ise, madde dışı tözün aynı kaldığı varsayılsa bile, bu kişiliklerin aynı biçimde düşünen töze atfedilecek bir bağları olduğu söylenemez. Bunların bölünmüş ya da çoklu bilinçler olduğu söylenebilir. Bu, aynı kişide iki bilinç ya da iki aynı kişi olarak düşünülebilir. Ricoeur'e göre Locke, seçimini cesurca yapar ve Ruhların önceden var oldukları inancıyla yapılan itirazın da aynı türden olduğunu söyler. Aslında önemli olan kişide oluşan düşüncenin sürekli aynı tözden kaynaklandığı değil, aynı kişiyi meydana getiren şeyin ne olduğuna dair bilgiye ulaşmaktır. Örneğin Sokrates'in eylemleri ya da düşüncelerinin yer aldığı bilinçle aynı bilince sahip olmayan kişi, sonradan Sokrates olamaz. Bir kişinin —Ruh ya da bilinç olarak ayrıca ifade edilebilir— yeni bir bedende dünyaya gelmesi konusunda da benzer bir kanıt sunulabilir. Doğru önermelerle oluşturulacak bir mantıksal çıkarım, dile döküldüğünde kesin olarak sonuca ulaştırdığı için aynı çıkarım tekniği, birçok inanç türünde geçerli olacaktır. Dolayısıyla denilebilir ki bilinç, içinde bulunduğu bedenle birlikte var olur. O halde bedeni insan formunda tamamlayan olgu, bilincin kendisidir. "Konumuzla ilgili karar verilmiştir: Bilinç ve hafıza bir ve aynı şeydir, herhangi bir tözsel dayanak aramak gerekmez. Kestirmeden gidersek, kişisel kimlik konusunda, *sameness* (aynılık) hafıza demektir" (Ricoeur, 2012: s. 124). Kendilik ya da aynılık durumu bu kadar net bir yapıya sahipse, araya sızan "başkalık"ın nasıl mümkün olacağı düşünülür. Ricoeur'e göre, biçimsel düzeyde olan özdeşlik, farklılık karşısında bir karşılaştırma ilişkisi olarak durur. Onun aktarımıyla, başkalık fikri, "aynı"nın "kendi"ye yaptığı göndermenin üzerinde "hayalet" gibi gezer (Ricoeur, 2012: s. 124). Kendiyle aynı olmanın başka bir şey olmamak olduğunu söylemek, karşıt bir anlamı da barındırır. Ricoeur, Locke'un yeni bir yorum getirdiği bireyleşmede "başka"nın, belirlendiği anda dışlandığını ifade eder. Ona göre, aynı olan iki şeyin birbirine aktarılmazlık durumu, "başka şey değil" ifadesinden dolayı, başka bilinçlerin dolaylı olarak hedeflenmesi demektir. Bu bilinç belirlenirken, "birisi" ifadesinin yerine kullanabilmek amacıyla bir üleştirme sözcüğü olarak kabul edilen "her biri" ifadesini de elde tutmak gerekir.

Bu kişinin kimliği şu kişinin kimliği değildir. Aralarında ortaklık olmayan, ama biri gündüz diğeri gece aynı insanı harekete geçiren iki ayrı bilinç varsayımında şunu sormaya hakkımız vardır: Yoksa gündüzki İnsan ile geceki İnsan Sokrates ile Platon gibi iki ayrı kişi değil midir? Varsayımı kurmak için iki bilinci ayırmak, yani bilinçler arasındaki farklılığı sergilemek gerekir. Daha da ciddi aşamada self sözcüğünün mantıksal ve dilbilgisel konumu işin içine girer: Sözcük İngilizce dilbilgisinin esnekliğine uygun olarak kimi kez tür bildiren the self, kimi kez de ayırtıran my self biçimindedir. İşaret işlemi ile cins adı arasında gidip gelen adlaşmış zamir durumuyla ilgili tartışma eksik kalmıştır, ama Locke, fikirleri adlardan ayırmaya karar vermiştir. Gelgeldim kullandığım biçimiyle 'kişi' sözcüğü bu şelfin adıdır. Kitabın son sözleri de ad'a ayrılmıştır: "Çünkü karmaşık bir fikrin oluşma biçimi ne olursa olsun, hangi adlandırma altında olursa olsun, aynı varoluşun devamının bireyin kimliğini adın kimliği altında koruyabilmesi için, varoluşun bu ikisini (bireyin kimliği ile adın kimliği) tek şey haline getirmesi gerekmektedir. Daha maddi düzeyde farklılık, özdeş kendilik fikrinin anlam paletinde iki uca yerleşir. "Kendiyle aynı olan ve başkası olmayan bir şey" deyişiyle biçimsel olarak dışlanmış çeşitlilik, hafızanın birleştirdiği mekân ve anların katedilmiş ve akılda tutulmuş çeşitliliği olarak hafızanın karşısına çıkar; oysa bu farklılık aslında hafızayı ayakta tutan yaşamın bir yönüyle, zamanın geçişiyle ilgilidir. Bilinç, içinde olup biten şeyin bilincidir. Geçiş algıların ve işlemlerin, yani önceki iki bölümde hafızanın "ne"si olarak belirtilen bütün içeriklerin geçişidir. Kendi üstüne kapanmış bilinç ile bilincin güçleri arasında bir köprü yoktur (Ricoeur, 2012: s. 124, 125).

Locke herhangi bir yönelmişlik kategorisine göre hareket etmediği için algıların ve işlemlerin anıları ile hafıza anıları arasında ayırma gitmemektedir. Ricoeur'e göre, hafızanın anıları zaten yoktur. Tamamlanmış olsa bile, algılanabilen tek gerilim, bilinç ile yaşam arasında gerçekleşendir. Söz konusu gerilimin berraklaştığı yer, varoluşun sürüp gitmesi durumudur. Ricoeur bu durumu "canlı birleşme" olarak adlandırır. Ona göre uyku ile uyanma, yani hafıza ile unutma aşamaları, yaşamla ilgili dilsel dağarcığa başvurmayı gerektirir. Oysa dilsel dağarcık da kimi zaman iş görememektedir. Zihin, anımsananı dile aktarmak anlamında sürekli kusursuz biçimde işlememekle birlikte, zaman zaman en normal zamanlarda bile birtakım uyarıcılardan dolayı zihin ve dil arasındaki bağın iletken yapısı bozulabilmektedir.

Kimi zaman zihnin dağınık olduğu durumlarda anımsama mefhumu gerçekleşmeyebilir. Bu da içinde bulunulan zihinsel durum ve dışarıdan gelen etkilerle gerçekleşir. Tıpkı yorgunken spor yapamamak veya stresliyen ders çalışamamak durumlarında olduğu gibi zihnin dağınık olduğu durumlarda hafıza evreninde yer alan bir anının geri getirilmesi veya işlenmesi mümkün olmamaktadır. Yaşlanmadan dolayı beynin araçsal işlevini yitirmesi ya da hastalıktan dolayı beynin işleme mekanizmasının bozulmasının yanında beynin son derece sağlıklı olduğu zamanlarda da hafıza, yeteri kadar iyi işlenememekte ve anımsama durumu gerçekleşmeyebilmektedir. Kısacası zihin dağınıkken yerine getirilmesi gereken bir ödevin yapılması veya anımsanmak istenen bir anının zihne gelmesi mümkün

olmayabilmektedir. Bu da kişiden kişiye değişebilen bir durumdur. Örneğin kimi insanların iradesinin güçlü olduğu veya kimi insanların olaylardan pek etkilenmediği bilinmektedir. Tersî biçimde kimi insanlar, başkalarının etkilenmeyeceği bir olaydan, normalin üzerinde etkilenip bu alanda hem zihinsel hem de bedensel sorunlar yaşayabilmektedir. Bu da gösterir ki kişinin sahip olduğu hafıza ya da, Pierre Bourdieu'nun kavramıyla *habitus*, onun yaşam sürecinde denk geldiği olaylara yaklaşım biçimini de belirleyebilmektedir. Unutma mefhumu, bir yanılgı olarak algılanmamalıdır; çünkü unuttuğunu zannetme, doğrudan bir yanlış bilmeyeyle değil, henüz unutulana ilgili çağrışım elde edememekle ilgilidir. Dolayısıyla çağrışım elde etmeyen kişi de anımsamanın mümkün olup olmadığını henüz bilmemektedir. Demek oluyor ki unutma, aslında henüz anımsamamış olma ya da anımsama göstergesiyle karşılaşmamış olmayla ilgilidir.

Sıradan anılar insan, mekân, olay ya da eylem birçok şeyle bağlantılı olabilir; fakat “prospektif hafıza”²⁰ tek bir kategori içerir. Buna bağlı olarak, geleceğe dair eylem tasarıları depolamanın da çok zor olduğu söylenebilir. Douwe Draaisma, gerçekleşmiş eylemlerin çağrışımlarla; nasıl ve nerede olup bittiği, kimin anıya dahil olduğu gibi ayrıntılarla depolandığını belirtir. Ona göre, henüz gerçekleşmemiş eylemlerde, bu türden bağlantılar yoktur. Kişiyi anılara doğru götüren ve bu anlamda yolu açan, çağrışımdır. Bu nedenledir ki yapılacak işler ve tasarılar, kolaylıkla akıldan çıkar. Bundan öte, yaşlı kişilerin niyetlendikleri eylemleri akıllarında tutmakta için zorlanmaları, hafızaya almakla alakalı bir problem gibi görünmektedir. Nitekim yaşlandıkça, bilgileri doğru biçimde depolamak, daha da zor hale gelir. Bu bilgilere eşlik eden çağrışımların azalması da aynı zorluğa hizmet eder. Hafızaya almakla alakalı aynı problem, yaşlı kişilerin unutmamak için hemen yaptıkları eylemleri hayata geçirip geçirmeme ve genç kişilere göre daha çok unutma gibi durumları da açıklar. Yaşlılar, hafızada iyi depolamadıkları için eylemlerini, teyit edip daima kontrole başvururlar. Buna bağlı olarak Draaisma, hafıza desteklerinin işe yaramaması ya da istenen etkinin tersini yaratmasının da zayıflayan depolama yetisinin sonucu olduğunu söyler (Draaisma, 2016: s. 23).

²⁰ kişinin gelecekte yapmaya niyetlendiği işleri zamanı veya yeri geldiğinde hatırlama ve yürütme becerisi

Bir ödevi anımsamak için zaman zaman bu ödevi çağrıştıracak destekleyici bir nesne belirlenebilir. Örneğin akşam bir yere e-posta göndermesi gerektiğini bilen birisi, akşam bunu anımsamak için bir not yazıp çantasına koyabilir. Not çantaya girdikten sonra, notun yazılmış olmasına güvenerek artık e-posta kesin olarak gönderilecek düşüncesi gerçekleşir. Oysa e-postanın anımsanması durumunda, notun çantada olduğuna dair bir anımsama da gerçekleşmelidir. Eğer çantadaki not anımsanmamışsa, destekleyici nesneye fala güvenilmiş demektir. Elbette ki günümüz teknolojisinde bir takım elektronik anımsatıcılar bu işi çok daha fazla kolaylaştırmak için belli donanımlara sahiplerdir; fakat bu, her durumda ve her şey için kullanılabilecek bir destekleyici imkân değildir. Draaisma bu anlamda hafıza desteklerinin desteklemeleri gereken sürece de ihtiyaç duymasını bir sorun olarak görmektedir. Onun örneğiyle kişi, bir şeyi anımsamak için parmağına ip bağladığında, bu ipi neden bağladığına dair anımsamayı da yaşamalıdır. Draaisma, “perspektif hafıza” ya da “prospektif hafıza” ismini verdiği bu anımsama biçiminin esas olarak hafıza desteği olan nesnenin varlığını tam zamanında anımsamayla ilgili olduğunu belirtir. Nitekim bir ajandaya düşülen notu anımsamak için ajandaya göz atılması gerektiği anımsanmalıdır. Draaisma’ya göre, bu hafıza biçimi yıpranmaya başladığında sadece yapmaya niyetlenilen işler değil, bu işleri yapmak için alınan önlemler de kaybedilir (Draaisma, 2016: s. 24).

Prospektif hafıza problemleri, genel anlamda belleğin zayıfladığının bir göstergesidir. Kimi demans vakalarında hastaların kendilerinde farkına vardıkları ilk durumlardan birisi bu türden unutmalarıdır. Ne var ki bu durum az görülür ve her ne kadar demans hastalarının başlangıç evresinde görülse de daha çok yaşlanmayla ilgili normal bir yıpranma halidir. Draaisma’ya göre bu halin paradoksal olan yönü ise, durumdan geçmişin değil de geleceğin etkileniyor olmasıdır. “Yaşlılar bazı kelimeleri bir türlü anımsayamamaktan yakınır. Konuşurken ‘şey işte’, ‘zimbırtı’ gibi kelimelere, bir şeyin neye benzediğine, nerede durduğuna ve ne işe yaradığına ilişkin dolaylı tasvirleri gitgide daha sık kullanırlar” (Draaisma, 2016: s. 24). Bu hafıza sorunu da paradoksla ilişkilendirilebilir. Burada yaşlılar için asıl can sıkıcı olan, kelimeyi anımsamamak değil, kelimeyi bildiğinin farkında olmaktır. Benzer şekilde kişinin önüne sunulan bazı soruların cevaplarını bildiği halde soruları yanıtlanamaması, kişide gerilim yaratır. Bu, bir şeyi bilmemekten daha rahatsız

edici; çünkü kişi bunu cevaplamayı kendinde hak olarak gördüğü ve çaba sarf ettiği halde cevaplayamaz. Bu tıpkı birinin, kolunu oynatmak istediği halde beyninden komut alamadığı için oynatamama durumuna benzer.

Anımsanmayanın bilindiğine dair kesinlik fikri, anımsamak için çaba sarf etmenin de tetikleyicisidir. Bu yüzen bazı bilgiler anımsanmadığı vakit, ipuçlarına başvurulur. Örneğin, daha önce ismi bilindiğine emin olunan ünlü bir yazarın ismi anımsanmadığında onun eserlerinin ismi anımsanmaya çalışılır. Eserlerinin isminden bulunamadığında bu defa biyografisine bakılır veya onunla ilgili magazin bilgileri istenebilir. Yine bulunmazsa bu defa isminin baş harfi istenebilir. Bu türden ipuçlarından yola çıkılarak ismi anımsamak kuvvetle muhtemel mümkündür. Bu yüzden ipuçları da doğrudan çağrışım yarattığından, Heidegger'in "el altında bulunan" olarak ifade ettiği "gereç"leri anımsamak için destekleyici özelliğe sahiptirler. Bu konuyla ilgili deneylerin yapıldığı ve genel anlamda benzeri sonuçlara ulaşıldığı bilinir. *Draaisma Sıla Hasreti Fabrikası* isimli eserinde bu söz konusu deneylerden söz eder.

Deneyler psikoloji literatüründe feeling of knowing (bilme hissi) olarak adlandırılan duruma, yani bir şeyi bildiğini bilme ama anımsayamama durumuna yaşlıların gençlerden daha sık düştüğünü gösteriyor. Mesela uykusuzluk, bilmece, hareket gibi kelimelerin yaygın olmayan eşanlamlılarının sorulduğu testlerde deneklere üç seçenek sunulur: Yanıtı bilmek ve söylemek, yanıtı bilmemek ve yanıtı bilmek ama çıkaramamak. Yaşlıların en çok tercih ettiği, son seçenek oluyor ama zaman kısıtlaması olmayınca çoğu zaman nihayet doğru yanıt buluyorlar: İnsomnia, enigma, devinim. Bildiğini bilmek genellikle "dilimin ucunda" olan bir kelime şekline bürünür. "Dilimin ucunda" kelimelerle de yaşlıların başı derttedir. Oysa kelimenin tınısını, ilk harfini ya da hece sayısını söyleyebilmeleri aradıkları kelimenin gerçekten de hafızalarında bulunduğuna işaret eder. Bundan ötürü yaşlılar, doğal seslerin taklidi olan kelimelere ya da sözdizimi bozuk bir cümleye ne dendiği akıllarına gelmezse, onomatopoeitik ya da düşük cümle gibi kelimeleri hayatında hiç duymamış birisinden kesinlikle daha çok şey bildiklerine itiraz edilmesine izin vermemeli. "Doğru ya tabii" türü bilgi de bilgidir sonuçta. Kelimeleri anımsayamamaktan da kötüsü isimleri unutmaktır. Yaş ilerledikçe beklenmedik bir karşılaşma sırasında tanıdık bir yüzü ismiyle eşleştirmek veya bunu en azından nezaket kurallarına uygun bir süre zarfında yapmak gitgide güçleşir. Hafıza zayıflamasının doğurduğu bu sonuç çoğu kişi için tatsızdır çünkü isim unutmayı genellikle ilgisizlikle bağdaştırırız. Öte yandan yaşlıların isim anımsama performanslarının gençlerinkiyle karşılaştırıldığı deneylerde aradaki fark hiç de büyük sayılmaz (Draaisma, 2016: s. 25).

Draaisma burada yaşlılar ve gençlerin karşılaştırılmasını sağlayan bir deney örneğinden söz eder. Deneyde biri yirmili diğeryse yetmişli yaşlarda olan iki grup denek karşılaştırılır. Deneye göre gruptaki her bireye ünlü kişilerin fotoğrafları verilir ve onlardan bu kişilerin kim olduğunu bulmaları istenir. Bir müddet sonra gençlerin kısmen daha iyi olduğu; fakat iki grup arasında belirgin bir performans farkının olmadığı gözlemlenir. Draaisma burada yaşın değil genel olarak isim anımsamamanın

öne çıktığını vurgular ve isim anımsamanın neden bu kadar zor olduğunu sorgular. Ona göre bir fotoğraftaki kişileri ya da bakarken aşına olunan birinin ismini anımsayabilmek hiyerarşik bir ilişki ağı içerisinde, üç adımda gerçekleşir. Bu adımlardan ilki, şeklin ya da yüzün görsel olarak anımsanmasıdır. Bu, söz konusu kişinin tanıdık olduğuna dair bilince işaret eder. Bu aşamadan sonra gelen ikinci adımda ise kişinin nereden tanındığı, uğraştığı işin ne olduğu ve onunla olan ilişkinin ne olduğuna dair fikir yürütülür. Üçüncü adımda kişinin kim olduğunu bilmekle birlikte asıl istenen şey, yani kişinin ismi anımsanmaya çalışılır. Nitekim burada ismi anımsamak, fotoğraftaki kişinin kim olduğunu anımsamaktan daha önemlidir. Bu söz konusu deneyde iki gruptaki toplam kişilerin yüzde doksan üçünün fotoğraflardaki kişilerin ismini anımsadığını belirten Draaisma, yaşlı gruptakilerin her birinin üç kişiden birinin ismini anımsamadığını söyler. Bununla birlikte deneyde, ismi bilip kişiyi tanımama durumuna hiç rastlanmamıştır. Önce kimliğin, sonra da ismin anımsanmasına doğru ilerleyen süreçte anımsanmayan isimlere karşı tepki genelde “asla unutmam adı neydi?” gibi ifadelerle verilmiştir.

Draaisma’ya göre özel isimlerin problemli tarafı, tek başlarına bir anlama sahip olmamalarıdır. Örneğin kendini fırıncı (backer) olarak tanıtan birisi, zihinde fırıncıya yönelik çağrışımlar (ekmek yapmak, toz gibi un, hamur...) uyandırır. Buna karşın soy ismi fırıncı (backer) olan biri, çağrışım uyandırmaz. Bu deneye göre özel isimleri öğrenmek tıpkı “bisiklet-çiçek” gibi isim çiftlerini gelişigüzel biçimde öğrenmek kadar güçtür. Draaisma burada, yaşlanan bir belleğin, birinin isminin Müller de olabileceken gelişigüzel biçimde Becker olması durumuyla mücadele etmesi gerektiğini vurgular. Bunun nedeni, isme götüren çağrışımların mevcut olmamasıdır. Bu durumda fırıncı (backer) belleğe yapışır ve orada kalır; ama özel isim olan Backer, unutulup gidebilir. Bunun dışında kişi, diğer kelimelere nazaran özel isimleri anımsamadığının farkına daha çabuk varır. Bir kelimeyi anımsamayan kişi de çok hızlı biçimde, kelimenin eş ya da yan anlamlısını bulmaya çalışır. Bu, genel olarak, yabancı bir dili sınırlı kelimelerle konuşurken de olur. Ne var ki bu yöntem, özel isimlerde işe yaramaz; çünkü fotoğraftaki kişinin bir ismi vardır (Draaisma, 2016: s. 25-26). Henry Bergson *Gülme* isimli eserinde bu özelliği, dramatik eserlere de atfetmektedir. Ona göre, “bir drama, adıyla sanıyla belirli bir zaafı veya ihtirası tasvir ettiğinde, bunları bir kişide o kadar güzel somutlaştırır ki genel özellikleri hatırimızdan silinip gittikten,

adları unutulduktan sonra, artık bu zaaf ve ihtirasların hangileri olduğunu değil, onları şahsında cisimleştiren kişiyi düşünürüz. Bu yüzden bir dramanın adı çoğunlukla bir özel isim olur” (Bergson, 2014: s. 12).

Anımsama yaşandığında kişi kendi varlığını daha derinden hissedebilir; çünkü esasında hafıza, insanın kendinin var olduğunu anlamasının aracıdır. Yoksa zihin ya da hafıza olmaksızın insanın —tıpkı cansız bir nesne gibi— kendi varlığının bilinci içerisinde olması mümkün değildir.

Var oluşun sürüp gitme durumu, bilincin daha önce içinde bulunduğu halle canlı biçimde birleşmesi sürdükçe mümkün olabilir. Bu "canlı birleşme" sekteye uğrarsa, işte o zaman kişinin kendi parçası, başka birinin parçasına dönüşebilir. “Böylece yaşam söz dağarcığı sayesinde ‘bu aynı kendi’nin parçalarına’ ilişkin söz dağarcığı önerilir. Bu durumda ‘sürdürülen varoluş,’ içsel parçalanma tehdidiyle birlikte bilincin önüne geçer” (Ricoeur, 2012: s. 125). Bu çözümlemelerden sonra "kimliği/özdeşliği" kuran şeyin sürdürülen varoluş olduğu kanısına varılabilir. Bunun dışında, kendiliğin özdeşliği ve kişinin kimliğinin birbirine eklemlenme noktasında yaşama dair bir felsefenin ortaya çıktığı söylenebilir. Ricoeur’e göre, geleceğe dair ilişki, geçmişle olana eklendiğinde anımsama ve öngörme arasında yaşanan gerilim, zihnin sağlıklı biçimde kullanımını etkileyen bir endişe ortaya çıkarır. O zaman da endişe ile bilinç birbirinden ayrılma riskiyle yüz yüze kalır. Kendi kavramının eş anlamlılık kapsamının bir ucunda, etik söz haznesi, kendi’nin kendiyile aynışması halinde, ciddi burkulmalar ortaya çıkarır. Kişi ya da şahıs sözcüklerinin kullanıldığı hukuk dilinde “yabancı” niteliği yer aldığını söyleyen Ricoeur, yine de bu sözcüğün “kendi”ye denk düştüğünü ifade eder. Ne var ki kaygı, sorumluluğunu üstlenme, suç isnadı, temize çıkma ya da ceza-ödül de aynı etik veya hukuki alana dahildir. Ricoeur’ün belirttiği gibi anahtar kavram, "kendi hesabını verme”dir. Bu, sözü edilen “içsel çeşitlilik”in açıklamasına bir yanıt olarak görülebilir. Halbuki hesap fikri kişiyi, geleceğe doğru, daha da uzağa götürür. Kendilik de yine aynı biçimde varoluşunu gelecek içinde devam ettirir. Bu var oluş geçmişe bakılarak inşa edildiği için bilincin sorumluluğuna sığınır. Dolayısıyla kendi eylemlerinin hesabını veren kişi, aynı zamanda bu eylemlerin öznesi ve muhasebecisidir (Ricoeur, 2012: s. 126).

Bu eylemleri kendisine dayandıran ve kendini kaynak olarak belirten kişi, muhasebesini tuttuğu eylemlerinin aynı zamanda kaygısını da yaşar. Bu kaygı,

mutluluğa dair de olabilir; çünkü mutluluk, daima bilince eşlik eder. Bu durumdan sonra hukuk diline geçişi sağlayan ifade, kendiliğin diğer adı olarak görülen “şahıs” sözcüğüdür. Ricoeur, "yabancı" niteliğine karşın bu ifadeyi kendilikle eşanlamlı yapanın ne olduğunu sorgular. Cevabı da kendiliğin, eylem sorumluluğunu bilince yüklemesi, mâl etmesi, havale veya ihale etmesi olarak belirtir. Bu çözümlemede kullanılan dil haznesi oldukça yoğundur. Ricoeur'e göre "mâl etme" ifadesi, mülkiyet kavramıyla ve own ifadesiyle oynar; çünkü “own” hem “kendi kendilik” hem de “sahip olmak” anlamlarına gelir. Burada öteki ve kendi kavramlarından hareketle, çift yönden okunabilecek bir veri ortaya çıkmaktadır. Mâl eden ve havale edenin kim olduğuna dair sorular, “başka”yı da “kendi”yi de içinde barındırır. “Peki kim cezalandırır, kim ödüllendirir? Kıyamet Günü'nde, Locke'un taraf olduğu ilahiyat tartışmasında ‘bütün şahısların o zaman sahip olacakları bilinçle haklı görüleceğini’ açıkladığı hükmü (sentence) hangi merci okuyacaktır?” (Ricoeur, 2012: s. 126). Bu çift taraflı okuma Locke'un anlayışına pek yakın görülmez. Ricoeur kendisini bilinç, kendilik ve kimlikle ilgili konulara yönlendiren itkinin, “aynı felsefesi” denilebilecek bir felsefenin tavizsiz kararlılığı olduğunu söyler. “Bu felsefenin tek yönlülüğünün doğrulamasını *Deneme*’nin kavram alanı ve söz dağarcığı ile *Yönetim Üstüne İkinci İnceleme*’nin söz dağarcığı arasında yapılacak bir karşılaştırmada buluruz” Ricoeur, 2012: s. 126). Ricoeur'e göre okuyucu burada, birden, Hannah Arendt'in “insanlığın çoğulluğu” dediği ifadenin tam ortasına düşer.

Bir kere, Adem'in mirasçıları olarak bizler bugün yeryüzünde olan yöneticilere tabiyiz ve bunların otoritesinin kaynağını sorguluyoruz: "Bu dünyanın yöneticilerinin sadece gücün ve şiddetin ürünü olduklarını ve insanların vahşi hayvanların sahip oldukları kurallardan başka birliktelik kuralları olmadığını —yani güçlü olanın kazandığını— düşünmek haksızlıktır, deniyorsa ve bu yolla laflar, kargaşalar, başkaldırıları, ayaklanmalarla beslenen bitmek bilmez bir uyuşmazlığın tohumları atılmak istenmiyorsa, yönetim için mutlaka başka bir doğum biçimi bulmak gerekiyor..." (Second Traite Du Gouvernement, s. 4). Şeylerin tam ortasına atılmış bulunuyoruz. İnsanlar, yöneticiler, savaşlar, şiddet ve uyuşmazlık tehlikeleri zaten var olduğu için bir soru ortaya çıkar: "Siyasal iktidarın kökeni nedir?" İlk sözü edilen doğa durumu ve oradaki tam eşitlik ayrıcalığının kendilik felsefesinde kökü yoktur (...) Doğa durumunun Deneme'de bilincin kendi üstüne kapanmasıyla gözle görülür bir bağı yoktur. Kişisel kimlikten, "bütün insanların doğası gereği içinde bulundukları" eşitlik durumuna geçiş, nedeni belirtmemiş bir sıçramayla gerçekleşir (2. bölüm). Elbette iktidar söz konusudur, ama bu hemen "bir başkası üstündeki iktidara" ve hatta tuhaf bir iktidara dönüşür; çünkü "sakin akıl ve bilincin emrettiği ölçüde, dışına göre bulduğuna, yani tamire ve baskıya yarayacak olana boyun eğdirmesi gereken" bir iktidardır. Çok geçmeden savaş durumundan da söz edilir (3. bölüm): Savaş durumu husumeti ve yıkımı gerekli kılar (Ricoeur, 2012: s. 127).

Temel doğa yasası açısından en uzak durulması gereken durum budur. İnsan kendinden değil, Hobbes'ta olduğu gibi insan, öldürmekten; insanın insana ettiği bu

türden bir kötülükten korkar. Doğa yasası kişiye öldürmeme iradesini de verir. “En başından beri doğa durumu ile savaş durumunun birbiriyle zıtlığı bir dünyada yaşıyoruz. Kendilik kuramında bunu öngörmemizi sağlayacak bir şey yoktur” (Ricoeur, 2012: s. 127). O halde kendilik kuramı, eylemin eyleyene öte, hafızanın işlemesiyle ilgilidir. Kendilikten söz etmek, hafızanın, bedeni harekete geçiren eylemin kaynağı olmaması durumunda ortaya çıkıyor olabilir. Bu kanıya, dil oyunları yoluyla varılır; ancak tümce parçalarına ayrılıp iyice kavrandığında kendilik ve eylemin hafızayla birleşebilecek iki ayrı yol olduğu görülür. Diğer ifadeyle, aynı kaynağa bağlı olan iki farklı durum, aynı kaynaktan doğmaları hasebiyle, birbirleriyle özdeşlik göstermeyebilirler. Bu durumda, ortak noktaları sadece aynı kaynaktan doğmuş olmalarıdır. Bu, aynı anneden doğan iki kardeşin anne dışında hiçbir ortaklığa ya da benzerliğe sahip olmaması gibidir. Unutuş kavramı için ise aynı durum söz konusu olmayabilir. Nitekim anımsama, bir eylemi harekete geçirebildiği gibi unutma, eylemin eyleyene engel olabilir. Öyle ki akla gelmeyen bir varlık, kişide kendine dair hareket yaratamaz.

Ricoeur, *HTU*’da içebakış geleneğini işlerken Edmund Husserl’i de etraflı biçimde ele almaktadır. Ona göre Husserl’in *cogito* dönemi Descartes’ına kritik bir dönüş için yeltenmesi, aşkın bir bilinç felsefesinden kaynaklanır. Bunun yanında Husserl’in Descartes’tan en az Locke kadar ayrı olduğunu; övgüyle söz ettiği Augustinus’a ise yakın olduğunu belirtir. Bu çıkarıma da Husserl’in zaman, içsellik ve hafızaya ilişkin üç soruyu ele alma biçiminden varmaktadır. Husserl bu anlamda Augustinus’unkine benzer bir ele alma biçimine sahiptir. Ricoeur’ün *HTU*’da yer alan bu bağlamdaki bakışı, *Zaman ve Anlatı*’dakinden büyük oranda farklılık göstermektedir. *Zaman ve Anlatı*’da temel konu, “zamanın inşası” idi. Hafıza sosyolojisi ve bireysel hafıza fenomenolojisi karşılaşması anlamında bakılırsa, ben bilimden özneler-arasılığa geçiş gibi çetrefilli bir konuya sertçe dalan *Meditation cartesienne* (Descartesçı Düşünüş) odağa düşer (Ricoeur, 2012: s. 128). Ricoeur bu zorlu ve çetrefilli konuyu direkt ele almak yerine, hafıza sorunundan geçen ve daha dikkatle ilerlenen bir yol izlemeyi tercih etmiştir. Bu yolu seçmesinin nedeni, Husserl’i daha iyi aktarma çabasıdır. Ona göre, yukarıda sözü edilen felsefi anlayış, Husserl’e, yakışan bir seçimdir. Husserl’in zaman ve hafıza sorunsalı, içebakış yönteminin ışığında yol alır. “Nitekim *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime*

du temps'da ele alınan bu sorunsalın merkezinde bir eğilme hareketi meydana gelir. Bu hareket sayesinde içebakış, zamana yayılan, süren bir nesneyle henüz nesnesel ilişki içindeki hafızanın oluşumundan ayrılıp her tür nesnesel amaçtan arınmış zaman akışının oluşumuna doğru kayar” (Ricoeur, 2012: s. 128). Ricoeur, bakışsal anlamdaki bu kayma hareketini çok temel ve köklü görmesinden dolayı, hafıza sorununu iki bölüme ayırarak ele almıştır. Bu bölümlerden ilki, anı fenomenolojisi dahilindedir. Bunların içeriği, anıların süren duyularla ilişkisi (çınlamaya devam eden ses ve insanın aklına gelen melodi örneği)’ne dairdir. İkinci bölümde de anıların imgeyle olan farklılıkları ele alınmıştır. Ne var ki Ricoeur, “süren bir nesneye yapılan gönderme — tam olarak anıyı oluşturan gönderme— yerini nesnesel herhangi bir oluşuma, zaman akışı oluşumuna bıraktığı anda, akılda tutma ve ileriye uzanma (*protention*) çözümlemesine son” (Ricoeur, 2012: s. 128) verdiğini söyler.

İmgenin zıddı olarak ele alınabilecek olan anı kavramı, konumsal bir edim olma niteliğini koruduğu taktirde, zamansal akış fenomenolojisi ile anı fenomenolojisi arasındaki sınırı belirlemek, daha kolay olur. Oysa akılda tutma, izlenim ve ileriye uzanma kavramları zamansal bir nesnenin meydana gelişine değil de zaman akışının meydana gelmesine gönderme yaptıklarında söz konusu sınır belirsizleşir. Ricoeur’ün belirttiği bu üç kavram son derece stratejik bir konuma sahiptir. Bu kavramlar, nesne biçiminde çözümlenebilecekleri gibi nesneyle ilgisi olmayan bir düşünce biçiminde de çözümlenebilirler (Ricoeur, 2012: s. 128). Ricoeur’ün ele aldığı da tersyüz demek olan bu yer değişikliğinin kendisidir. Ricoeur burada şöyle bir soru sorar:

Erinnerung’un hafızadan ziyade anı anlamını kazandığı bu nesne âleminin dışına çıkış, önce direksiyonu "yabancı"ya doğru kırmayı emreden, sonra da o yolu kesen Meditations cartesiennes'in ben bilimsel savını ne ölçüde hazırlamaktadır? Bu kılavuz sorunun seçilmesi bir anlamda Leçons pour une phenomenologie de la conscience intime du temps ve Meditation Cartesienne'e kısa devre yaptırdığını ortaya koyuyor. İlk kitapta ben bilimin hâkimiyeti vardır, İkincisinde metin "özneler-arası üst ortaklıklar" yönüne doğru kahramanca bir sorti yapar. Leçons pour une phenomenologie de la conscience intime du temps rengini Süha başlığından belli eder: Zaman bilincinin içsel olduğu ilan edilir. Üstelik burada "bilinç" dıştan gelen yönelmişlik modeli üzerinden "-in bilinci" anlamında kullanılmamıştır. Gerard Granel'in izinden giderek, en doğrusu bilinç —zaman demek— "bilincin akışına içkin zaman" denir nitekim daha ilk sayfalarda. Demek ki bilinç ile zaman arasında hiçbir mesafe yoktur. Dikkat çekici olgu şu: Bu mükemmel içkinlik, devre dışı bırakma yoluyla, "nesnel" zamanın, dünyanın zamanının —sağduyunun bilincin dışında saydığı bu zamanın— "indirgenmesi" yoluyla bir hamlede elde edilir. Bu ilk hareket ruhun zamanını —Aristoteles'in değişime bağladığı ve böylece fiziğin hareketi içine yerleştirdiği— fiziksel zamandan ayıran Augustinus'u akla getiriyor (Ricoeur, 2012: s. 129).

Ricoeur, zamanın içsel bilincinin ilk önce kendi üstüne kapandığını söyler. Ruhun bilincin akışına; geçmiş kavrama durumuna gelindiğindeyse, önemli olan,

hissedilen zamanın, özellikle zamansal uzaklığın ardışıklığı, eş zamanlılığı ve yönü gibi sorulara cevap vermektir. Aynı zamanda bunların nesnel zaman anlayışına başvurmadan kavranabilmesi ve dile getirilebilmesine dair de sorgulama yapılmalıdır (Ricoeur, 2012: s. 129).

Husserl bu türden zorlukları, zamanın içsel bilinci anlamında doğrudan hissedilen zamana bağlı "kavrayışlara" *a priori* şekilde katılan gerçeklikleri benimseyerek aşmayı tercih eder. Zaman bilincinin kökensel şekilde eklemlenmesi probleminin "maddesel" anlamda —Yunancada "madde" anlamına gelen *hule* anlamında— belirmesi dikkat çekicidir. Burada maddesel olanın anlamı, anlam birliklerine göre algılanmış olan nesnelerin morfolojik yapısına benzeyen her türden morfolojiye karşıttır. Zamanın kendi kendini oluşturması ve içsel bilinci, böylesi kökten bir seviyeye ulaşma iddiasındadır. Ricoeur, bu duruma dair somutlaştırma yapmak için Husserl'den yapmış olduğu iki fenomenolojik tespit aktarmaktadır. “Bir yandan biraz önce akıp gitmiş ve hâlâ şimdiki zamana bağlı olan akış (*flux*) evresinin akılda tutma ile yaşayan şimdi'ye artık bağlı olmayan zamansal evrelerin anımsanışı arasındaki farklılık, öte yandan ânın konumsal özelliği ile imgenin konumsal olmayan özelliği arasındaki fark” (Ricoeur, 2012: s. 130). Ricoeur, bu tespitleri anının geçmiş gerçekliğini, imgesel olanın gerçek dışılığından kurtarmayı hedef edinen "nesnesel" bir fenomenoloji dahilinde ele almayı dener. *HTU*'da bu konuyu ele aldığı bölümde, kamusal anma ile özel anımsamanın, karşılaşması perspektifine göre yol izleyen Ricoeur, bilinç ve özellikle de içsel bilinç fenomenolojisine ait olan araştırmaların üzerine yoğunlaşmaktadır.

Yaşanan herhangi bir durumun özdeşliği, doğrudan kendi süresi içinde meydana gelir. Zamansal anlamda algılanan bu özdeşlik, aynı zamanda bir akışın devamlılığıdır. Zamanı oluşturan akışın kendisi, mutlak anlamda öznel bir yapıya sahiptir. Dilsel olarak var edildiğinde de aynı öznelliğini korur ve sadece kendi başına belli bir anlama ve düzene sahiptir. Ricoeur'e göre, nesne ve ona bağlı yüklemeler silinse bile dil boş kalmaz. İçsel ilişki durumu "bir zamanlar" ile "şimdi" ya da geçmişin sürekliliği ile güncel bir evre arasında bulunan görünüşlerin devamlı oluşuna bağlı olarak varlığını sürdürür. “Şimdi” kategorisinde yer alan görünümünün farklılığını belirtmek gerekir. Bu da artık yalnızca süren bir şeyin başlangıç ânına veya kesilmesine değil, görünenin saf ve açık güncelleşmesine işaret etmektedir. Ricoeur

bu akış durumunu, oluşturulmuş olana göre adlandırmayı sürdürür; fakat sözü edilen “akış”ın zamansal olarak nesnel olduğu söylenemez. Ricoeur’e göre bu “akış” mutlak bir özneliktir. Eğretilmeli şekilde akış şeklinde olan “şimdi” ânın kendisinden fışkıran bir kökensel kaynak ya da nokta gibi görülebilir. Güncelliğin deneyiminde kökensel olarak belli bir kaynak noktası ve akılda tutulma anlarının sürekliliği mevcuttur. Bunlara doğrudan bir isim vermek mümkün olmasa da dil yoluyla olabildiğince betimlenerek ifade edilmeye çalışılır. Ricoeur’ün aktarımıyla, Husserl’in Bergson ve William James’le paylaşmış olduğu akış eğretilmesinin kaynak eğretilmesine izin vermesi, sürekliliği ifade etmek üzere bir gönderim ekseninin korunmasını sağlar (Ricoeur, 2012: s. 130). Söz konusu eksen, bir kaynak noktasıdır. Bu, bir şeyin başlangıcı değil de fışkırmının şimdisi olarak anlaşılabilir. Burada, akılda tutma ifadesi, süre biçiminde oluşturulmuş bir şeylerin desteği olmadan kullanılmaya devam edilebilir. Bu ifade “görünme”nin içerisinde ele alınmalıdır. Ricoeur bu duruma dair, “Peki hâlâ birlikten söz edebilir miyiz?” “Tek akıştan?” sorularını sorar. Sorulara evet cevabını vermek mümkündür. Şöyle ki: “henüz değil” zamansal ifadesinin “şimdi”ye; “şimdi” zamansal ifadesinin ise “artık değil”e sürekli biçimde dönüşmesi, tek akışın oluşturulması durumuyla özdeştir. Akış olmasa bile, hiçbir şey oluşmamışken “oluşma” sözcüğünün eğer hâlâ anlamı varsa, içkin zaman kendini, bütün içkin süreç ve nesneler için tek bir zaman biçiminde kurar. Buradan yola çıkılarak denilebilir ki, içkin olanların zamansal bilinci, bütünün birliğidir. Söz konusu bütünlük, akıp geçen varlıkların ya da bilinçlerin sürekliliğidir. Birlikte var olma yahut ardışıklık, art arda veya aynı anda beraber vuku bulmaktır. Ricoeur’e göre Husserl’i biraz endişelendiren de aynı zamanda olma olanaksızlığı ve süren oluşları bir yana bırakma zorunluluğudur. Anlaşılması açısından Ricoeur, bu ifadeyi daha da açar. “Peki bu ne demektir? Bununla 'bakın' demekten başka bir şey söylemiş olmayız. Neye? İçkin şimdi'nin (sesin şimdi'si) sürekli olarak dolaysız geçmişin bilinç tarzlarına dönüşmesine” (Ricoeur, 2012: s. 131). Bu da Husserl tarafından “biçimsel” olarak adlandırılan bir yeni “şimdi” ortaya koyar. Husserl akış kavramı açıklanırken kullanılan söyleme dayanarak, biçim kavramına başvurmaktadır.

Bilinç, biçiminden dolayı kökensel bir duyumla doğrudan ilişkilidir. Kant, biçimin dilini varsayımın, yani *a priori*'nin dili şeklinde ve bu anlamda görünmezliğin dili gibi görür. Ona nazaran “eskiden”, “şimdi”, “birbiri ardına”, “aynı zamanda”,

“sürekli” gibi belli sezgisellikler bu biçimlere bağlanır. Bu sezgisellikler de evre durumuna bağlı olarak iş görür ve yönelmişlik bildiren ifadelerin sürekli kullanılmasıyla dile getirilir; fakat “akılda tutma” ifadesinin iki anlamı arasında kaldığı için ikiye bölünür. “Bir şeyin süresini anlatan kullanımı ile güncel evrenin akışın birliği içinde sürmesini anlatan kullanımı. Sese içkin zamansal birlik ile bilinç akışının kendi birliği tek bilinç akışı içinde oluşur” (Ricoeur, 2012: s. 131). Ricoeur’e göre, bilinç akışının kendi bütünlüğünü ya da birliğini oluşturduğunu ifade etmek ne kadar ilginç, hatta saçma olsa da bu böyledir. Ricoeur bu paradoksu şöyle çözümler:

Süren şey evreler halinde oluşur, ama bakış akış üzerine çevrilir. Böylelikle önümüzde iki yönelmişlik var. Biri süren şeye yöneltmiş enlemesine yönelmişliktir (bu durumda sesin akılda kalmasından söz edilir), diğeri ise akılda tutmanın ve akılda tutmaların akılda tutulması dizisinin “hâlâ”sını hedefler. Böylece, akış sırasında sürekli olarak kendi üstüne kapanan boylamasına bir yönelmişlik akışı kat eder. Husserl şöyle sürdürür: “Eğer boylamasına yönelmişliğe yerleşirsem dönüşlü düşüncemin bakışını sestten geri çekerim” (s. 33) ve artık sadece akılda tutmanın kökensel görünüşü le ilişkisini, kısaca akışın sürekli yeniden doğuşunu görürüm. Ama iki yönelmişlik iç içe girmiştir. Başka bir deyişle akışın mutlak oluşumuna, ancak süren bir şeyin oluşumuyla bağlaşım içinde nüfuz edebiliriz. Bu iki yönelmişlik arasındaki bağlaşım sayesinde şunu yazabiliriz: Zamanı oluşturan içkin bilinç akışı var olmakla kalmaz, öyle bir var olur ki akış onun içinde bizzat ortaya çıkmak zorunda kalır ve biz de kaçınılmaz olarak akışı onun akıntısı içinde kavramak zorunda kalırız (Ricoeur, 2012: s. 131, 132).

Yeni bir güçlüğü hemen bertaraf edilebileceğini söyleyen Ricoeur, akışın doğrudan ortaya çıkmasının ikinci bir akış içinde olup olmayacağını sorgular. Ona göre bu, ikinci bir akışın içinde olmayacaktır; çünkü sonsuz bir gerileme durumu mevcut değildir; zaten akışın oluşumu, “şimdi”nin sonudur. Bunun nedeni söz konusu oluşumun oluşan ile oluşturanın, içkin içeriklerin; yaşantıların oluşumunun veya mutlak bilinç akışının ürünü olmasıdır. Diğer ifadeyle, bu oluşum kendi kendini meydana getirir. Bunun bir sınırı ya da çerçevesinin olup olmadığı bilinmelidir. Aynı soru “akılda tutma” için de sorulabilir. Ricoeur’e göre, bu belirlenmiş akılda tutmalar ve ileri doğru uzanmaların ufku, karanlıkta kalmaktadır. Onlar gelip geçtikleri zaman geçmiş ve geleceğe bağlı olarak belirlenimsiz evreler atlatırlar. Bu geçmiş ve gelecek, akışın güncel içeriklerini, akışın bütünlüğüne kaydeder. Ricoeur’e göre, ufukla ilgili sorular bir kesinliğe bağlanamamış. Ona göre, genetik bir fenomenoloji alanında doğum ya da ölüm sorusuna yer olmamaktadır. Süren şeylerin kesinliğine gelindiğindeyse, Kant’a göre duyarlılığın *a priori* biçimlerinde yer almayan sezgisellikten beslenen bir kendini oluşturmaya dayandığı görülür. “İzlenim”in çifte değerinin bu olduğunu söylemek mümkündür. Anı ve fanteziyle ilgili bağlaşık

çözümlemede, "mevcutlaştırma" denilen "yeniden üretimler"de sözü edilen bu çifte değere göre tasarlanır. Zamansal ipucu, anıların "nesnesel" içerikleri karşısında nasıl konumlanırsa, şimdiki zaman da mevcutlaştırma (Husserl burada "izlenimsel bilinç" diyor) karşısında öyle konumlanır. İkisini birbirinden ayırmak mümkün değildir. Buradaki bağlaşım şöyle kurulur: Algı, nesneye dair bilinçtir; fakat bilinç biçiminde kavranan algı, aynı zamanda izlenimdir. İçkinlik ise şimdiki zamana aittir. Ricoeur, bu karmaşık duruma, "kökensel bilinç" denildiğini ifade eder. Kökensel bilincin dönüşlü bir şimdi'nin ve nesnesel mevcutlaştırmanın buluşma noktası olduğunu söylemek mümkündür. O halde kökensel bilincin özgünlük ve başka bir akışa gerek duymamak anlamında mutlak akışla benzer olduğu belirtilebilir. Ricoeur'den aktarımla, "birincil bilincin bilinç nesnesi haline geleceği bilinç artık kalmamıştır. Bu bakımdan bu "birincil" anlamında kökenseldir. Bu kökensel karşısında bir şeyin bilincine özgü enlemesine yönelmişlik, bir nesneleştirme olarak alınabilir" (Ricoeur, 2012: s. 132). İçkin zamanın, içkin görünümlerden meydana gelen nesneler zamanı olarak nesneleştiği söylenebilir. Bunun nedeni, fenomenolojik zaman birimleri olarak duyum içeriklerinin gittikçe azalan çokluğu içinde özdeşlik ortaya çıkmasıdır. Bu özdeşlik, evrelerin tümünde kendini, sürekli azalan çoklukta gösterir. Ricoeur böylece, sürmekte olan bir şeyi hedefleyen enlemesine yönelmişliğin, dönüşlü düşünce tarafından çözümlenen boylamasına yönelmişliğe destek olduğunda, önceki kesitin çözümlmeleri arasındaki ilişkinin tersyüz olduğunu ifade eder.

Peki nesnesel fenomenolojinin, mevcut'un/şimdi'nin mevcudiyetinin mutlaklaştırılmasına direnişi bitmekte midir? Oluşturulmuş herhangi bir nesnelliğin desteği olmadan böyle bir akış birliği nasıl dile getirilebilir? Husserl ilişkiyi inatla tersyüz eder: Süren bir şeye sahip olmak için kendini oluşturan bir akış gereklidir. Saf fenomenoloji girişimi işte bu kendi kendini oluşturmayla sona erer. Zamansal akışın kendi kendini oluşturmaya verilen öncelik, bu aşırı öznelciliğin bireysel hafıza ve kolektif hafızanın eşzamanlı oluşması fikrine karşı çıkardığı engelleri öyle hemen göstermez. Ayrıca akışın içinde oluşmuş aşkın bilincin kendini aşkın ego olarak tanımladığının, başka deyişle cogito/cogitatum çiftinin ego cogito cogitatum üçlüsü içinde kendini açılmadığının farkına varmak gerekir. Daha önce Ideen I'de başlatılan bu radikalleştirme hareketi dördüncü Meditation cartesienne de yani özneler-arası sorunsalla ilgili bölümün önsözünde açıklanmıştır. Akışın aşkın bilinci tek bir ben'in bilinci olarak tanımlanacaktır. Burada zorluk, yalnız bir ego'dan "biz" haline gelebilecek "öteki"ye geçiştir. Oysa ben bilimsel yaklaşımda eksik olan şey, ilksel bir namevcudiyetin, yabancı bir ben'in, o andan sonra yalnız kendi bilinci içine girmiş olan bir öteki'nin tanınması, kabullenilmesidir. O zaman şu soru ortaya çıkıyor: Namevcudiyete ilişkin tanımama, fenomenolojik girişimin bütününe etkileyebilir mi? Ayrıca zamanın içsel bilincine ilişkin fenomenoloji diğer namevcudiyetle, ego durumundaki ötekinin namevcudiyetiyle bağlantılandırılabilir içsel bir namevcudiyetle malul değil mi? (Ricoeur, 2012: s. 133).

Ricoeur, HTU'da Platon'un *eikōn* kavramıyla ortaya koymuş olduğu, "namevcudiyetin mevcudiyete geçişi" probleminin, artık fenomenolojinin felsefi

ufkunda yer almadığını belirtir. Halbuki mevcut imgenin namevcut imgeyle ilişkili olma sorunu, *Theaitetos*'tan bu yana geçmişin temsil edilmesine dair bilmeceyi oluşturmaktadır. Bu, öncelik işaretinin namevcudiyete eklenmesinden kaynaklanır. Ricoeur bu durumda şu soruyu sorar: “Zaman akışı kendiliğinden oluşunca, bir şeyin süresinin oluşturuluşunun ötesine aşamalı olarak geçişi sağlayan dinamizm de bizzat zaman kavrayışı içinde olumsuzluğun gittikçe azalması demek değil midir?” (Ricoeur, 2012: s. 134). Ricoeur’e göre bu azalmanın olmasıyla, özün alanında duran yabancıda da azalma olur. Namevcudiyetin azaltılması, anıların "nesnesel" fenomenolojisi temelinde önce algı, ilk anı ve ikinci anı arasındaki; daha sonra da anı ve diğer mevcutlaştırmalar arasındaki ilişkinin çözümlenmesiyle başlatılır. Ne var ki bu çözümlemelerin bir tanesinde bile olumsuzluk belirtilerinin olmadığı söylenemez. Ricoeur burada ikinci anının ilk anı olmadığını özellikle vurgular. Tabii ilk anının da algı olmadığını söyler. Onun ifadesiyle, az önce vuku bulmuş olan durum, çoktan solmaya ve kaybolmaya başlamıştır. Aslında anıların da tıpkı nesneler gibi zamanın akışı içerisinde çürümeye başladığı söylenebilir; fakat anılar, hep bir değer olarak görüldüğünden, anımsandıkça yeni bir formda tekrardan canlanırlar. Bu durumda anılar, nesnenin çürümesi gibi bir dönüşüme değil de dönüşüm içerisinde yeni bir biçime kavuşurlar. Burada akılda tutma devrededir. Özü çoktan yok olmuş olsa da nostaljiye dönüşümü sırasında akılda tutulmanın değeri her zaman vardır. O halde o, unutulmuş değil, yeniden anımsanandır. Onu unutmak değil, farklı biçimde anımsamak mümkündür. Bu farklılık ya da yeni biçim, hafızanın işleme ilkelerine ve hafızanın içinde yer alan malzemenin çeşidine bağlıdır.

Ricoeur, yeniden anımsananın algıyla herhangi bir ilgisinin olmadığını, onun geçip giden olduğunu belirtir. Biraz önce olmuş-bitmiş olan şey, bir nevi kopmadır; artık ortalıkta görünmemektedir. Bu anlamda hafıza zinciri boyunca sürekli artan bir namevcudiyet durumundan söz edilebilir. Ricoeur, buna dair yorumsal bir varsayımda bulunur. Ona göre, bu farkları yok etmeye çalışan üst kategori, biçim değiştirmenin üst kategorisidir. Yaptığı işlemlerin en büyüğü ise akılda tutma ifadesini — anımsamanın aleyhine olacak şekilde— zamansal çözümlemelerin baş kavramı haline getirmesidir. Biçim değişikliği ifadeleriyle söylenecek olunursa, akılda tutma eylemi, sürdürülebilir bir algı biçimidir ve hâlâ algının ışığına dahil olmaktadır. Ricoeur’ün ifadesiyle, onun “artık değil”i, “hâlâ”ya denk düşer (Ricoeur, 2012: s. 134).

Ricoeur söz konusu karşılaştırmaları yaparken sık sık Husserl'e atıfta bulunur. Ona göre, Husserl'in sunmuş olduğu anı fenomenolojisi, kaybedilmiş olan zamanın — aslında anıların— tekrardan ele geçirilmesi, yani farklılık içindeki özdeşlik durumunun olumlanması biçiminde kavranan tanımayla özdeş bir kavramı önerme konusunda zorlanır. Halbuki Aristoteles'in sunmuş olduğu anı fenomenolojisi, geçmiş zamanı arama ile onu anımsama hissinin ruhtaki mevcudiyetini eşit düzeyde görür (Ricoeur, 2012: s. 134). Anı fenomenolojisinin ikinci anıyı ilk anı içinde, “şimdi”nin bir gerçek eklentisi biçiminde eritmesi sürecindeki genel işleyişi, biçim değiştirme üst kategorisinin baskın oluşuna bağlanabilir. Bu eritme biçimi, akılda tutmanın akılda tutuluşu aracılığıyla gerçekleşir. İkinci anının dolaylama işlevinin de burada bulunduğu bilinir. Oysa zamansal anlamdaki temel deneyim, zamansal derinliğin ve uzaklığın deneyimiye, gerçek anının ikinci anı olduğu söylenebilir. Ricoeur elde edilen bu sonuca göre, betimlemede her türden diyalektiğin bertaraf edildiğini ve anı fenomenolojisinin üstüne inşa edilen bütün kutupların düzlendiğini ifade eder. Bu kutuplar, biçim değiştirme fikrinin altında ezilerek yok olmuştur. Onun aktarımıyla, fenomenolojik anlamdaki ikinci çözümleme dizisine, yani mevcutlaştırma içinde anının yerine dair diziye gelindiğindeyse; ötekiliğin giderilmesi girişimine daha çok direnir (Ricoeur, 2012: s. 134). Sözü edilen *Phantasie*, *Bild*, *Erinnerung* dizisi de mevcudiyet dışında, daha doğrusu mevcutlaştırma dışı ya da sunum dışında yer alır. Böyle bakıldığında, güncel olmama ile güncellik arasındaki durum, temel veya indirgenemez bir zıtlık gibi görünmektedir. Ricoeur, Husserl aracılığıyla *Phantasie*, *Bild*, *Erinnerung*'un çok farklı biçimlerde çakıştırılabileceğini söyler. Bu hareket yeniden sunum ya da mevcutlaştırmanın argümanları içerisinde de gerçekleşebilir. Bilinir ki "kurgusal", "fantastik" ve "anımsanmış" gibi kavramların işleyişinde negatiflik sürekli olagelmıştır. Bundan dolayı Husserl fenomenolojisinde bunu meydana çıkarmak amacıyla her türden betimleme aracı kullanılır. Ricoeur'e göre, bu fenomenolojinin dinamizmi onu, kendi keşfini küçük görmeye, hatta tamamıyla yok saymaya iter. Ricoeur, *Leçons pour une phenomenologie de la conscience intime du temps*'in üçüncü bölümünde bunu gözlemlediğini ifade eder (Ricoeur, 2012: s. 135). Ricoeur'ün sözünü ettiği durumda, anının "nesnesel" anlamdaki çözümlemesinin hafızaya dair dönüşlü çözümlemeye doğru kaymasından dolayı, negatiflik durumu kendi içine gömülmüş, tamamıyla gözden kaybolmuştur. Ona göre, akılda tutma

sorunsalının tek başına önceliği, hiç yanılmayan bir işarettir. Bu sorunsal iki katına çıkarılarak ve tekrarlanarak, anımsama sorununu kendi içine absorbe eder. Geriye kalan tek sorun, akılda tutmaların akılda tutuluşudur. Bununla birlikte, “enlemesine” ve “boylamasına” denilen iki yönelmişliğin de sorunu, akılda tutmaya eklenir. Böylece birlik sorunsalı da bu sorunsalın zamansal nesnelerin oluşumuna bağlı olmasına karşın, akışla aynı düzeyde işler. Akış da böylelikle kendiyle özdeş olunması ayrıcalığından yararlanır. Son kertede, artakalan farklılıklar, “azalan süreklilik” ve “çok aşamalılık” fikirlerinin temelinde konumlanır. Buna bağlı olarak sondaki “görünümlerin sürekliliği” fikri, başlangıçta ortaya çıkan “biçim değiştirme” fikrini taçlandırmış olur.

Mevcudiyetin galibiyeti karşısında, direnç noktalarını pek çok alanda aramak gerekir. “Öncelikle nihai oluşma düzleminde ve oluşmakta olan akıştaki boylamasına yönelmişlik ile zamansal nesnelerin enlemesine yönelmişliği arasındaki baskın bağlaşımda, dönüşlü düşünme, sürekli olarak anının “nesnesel” yapısının desteğini talep eder. İkinci olarak Legornun açtığı yolu izlersek, ilk anı ve ikinci anı olarak sayısı ikiye çıkan anı, akılda tutma diktatörlüğüne direnir. Son olarak o göz alıcı mevcutlaştırma ailesiyle —kurmaca, “betim”, anı— ilgili fenomenoloji, yeniden- sunum ile sunum arasındaki bölünmeyi gösterir. Çerçeveyi belirledikten sonra, önceki düşüncemize dönelim şimdi: Kendilik bilincindeki içsel bir negatifliğin yadsınması, kendilik bilincinin benbilimsel oluşumunda yabancıyla ilişkinin temel niteliğinin yadsınmasına benzemiyor mu? Soru yanıtı kalmaktadır. Leçons pour une phenominologie de la conscience intime du temps’ı okumayı böyle şaşkınlık içinde bir yana bırakıp, kendi sorunumuza, bireysel hafıza ile kolektif hafıza arasındaki ilişkiye dönüyoruz. Bir sıçrayışla, aşkın bilinç kuramı ve öznel-arasılık kuramının dönüm noktasında, fenomenolojinin diğer tarafına geçiyoruz. Husserl beşinci Meditation cartesienne’de yalnız ego’dan, kendisi de bir biz haline gelebilecek öteki’ye geçmeyi dener. Leçons pour une phenomenologie de la conscience intime du temps’ da zaman deneyimini ortak bir deneyim haline getirecek bir yol öngörülmez (Ricoeur, 2012: s. 135).

Fenomenolojinin bu aşamada —hâlâ ruhsal alanın nesneleştirilmesi olarak görmesinden dolayı— savaştığı “psikolojizmle”, sadece bilincin bilimi olma problemini paylaştığı söylenebilir. Bu aşamada, aşkınsal idealizmin kapsamının, “ortak hafıza” fenomenolojisinin önünü açıp açamayacağı sorulabilmektedir. Tabii bu, söz konusu kapsamın, öznelarasılığı kendi içine alacak şekilde genişletilmesi durumunda mümkündür. Nitekim Ricoeur, beşinci *Meditation*’un sonlarına doğru, fiziksel doğanın ortaklaştırılmasından, öznelarası üst topluluğun kuruluşuna kadarki tüm anlam düzeyinde deneyimlerin ortaklaştırılmasını önerir.

Aşkın fenomenolojinin söz konusu bu genişletilmiş bağlamına bakıldığında “ortak hafıza” ifadesine rastlanmadığı görülür. Fenomenolojinin yaşamın ortak alanını kendi içine almasının ne gibi sonuçlar doğuracağını hesap etmek gerekir. Ricoeur, aşkınsal anlamdaki idealizmin, tekbenciliği normal bir itiraz biçiminde kabul edecek

kadar radikalleştirilmesini önerir. Bu anlamda aşkınsal deneyimin 'kendi öz' denilen alana indirgenmesinin, deneyimin içselleştirilmesi anlamında uç nokta oluşturduğu söylenebilir. Zamansal anlamdaki deneyimin, ucu açık bir ufuk ve akış değeri taşıdığını söylemek mümkündür. Ricoeur'ün de *HTU*'da özellikle vurguladığı bu durum, yaşam akışının güncelliği, potansiyelliği ya da hareketliliğinin alanı olarak “özgüllük” kavramına işaret eder. Nitekim Ricoeur, “kendi” alanının zorunlu kıldığı bu bölümün sonraki yoruma dair temel oluşturduğunu belirtir. “Öteki'nin "yabancı" olarak kurulması, ben bilimle zirvesine çıkan Husserl’ci aşkıncılığın zayıflamasını değil güçlenmesini ifade eder. Yabancı olarak öteki deneyimi —Ricoeur’ün açıkladığı paradokslar pahasına— “kendi”nin alanı içinde oluşturulur (Ricoeur, 2012: s. 137).

Husserl'in *Paarung* (eşleme) terimiyle ifade ettiği olgunun iki farklı yorumu arasında sıkı bir yarışın başladığını söyleyen Ricoeur, bir yandan da ötekinin tamamen yabancı, yani “ben olmayan” biçimde; fakat “ben” "içinde" kurulduğunu söyler. O, yaptığı okumalar arasında, benzersiz bir benzerlik biçimi sayılan "tam-sunum" kavramına başvurur. Bununla birlikte, okumalarda pek de güvenilir olmayan bir denge önerisinde bulunur. “Bu bakımdan kendi alanına indirgeme ve bunu izleyen benzerlikli ‘tam-algi’ kuramının, beşinci *Meditation cartesienne*'in sonunda taslağı çıkarılan deneyimin ‘ortaklaştırılmasına’ ilişkin fenomenolojinin zorunlu iki durağını oluşturduğu” (Ricoeur, 2012: s. 137) söylenebilir. Böylece ortaklaştırma ve eşleme gibi kavramların, “kendi”nin alanında, bir zincir meydana getirdiği de söylenebilir. Bu durum bizi, Max Weber'in *İktisat ve Toplum* isimli yapıtının en başına; fenomenolojik bir toplum bilim çözümlemesi yapan bölüme götürür. Ricoeur, Weber'in toplum bilimsel anlamda ele aldığı ve açıklayıcı-anlaşılar biçimde yazdığı söz konusu bölümü, anahtar kavramlarla eşleştirmeyi denediğini ifade eder. Ona göre bu çözümlemede, ele alınmak istenen mesele, son derece somutlaştırıcı bir biçimde işlenmiştir. Bu yüzden Ricoeur, sözü edilen bölüme önem atfeder (Ricoeur, 2012: s. 138). Bununla birlikte Ricoeur, *HTU*'da aşkınsal anlamdaki idealizm ve özneler arasılık kuramlarının eşleştirilmesi ya da karşılaştırılmasına dair ilkesel zorlukları pek ele almamıştır.

Ricoeur, “ortak deneyim kavramına ulaşmak için ‘kendi’ fikrinden çıkıp öteki deneyiminden geçmek ve sonuçta öznel deneyimin ortaklaştırılması denen üçüncü bir işleme mi girişmek gerekir?” (Ricoeur, 2012: s. 138). sorusu üzerinden kendi yorumunu sürdürür. Sorduğu sorudaki sırayı değiştirmek pek mümkün görülmez.

Nitekim, bu değiştirilemezliği gerekli kılan durumun, fenomenolojik betimlemeye ait zorunluluktan öte, aşkınsal idealizmin spekülatif bir varsayımı olduğu söylenebilir. Bunun dışında, varsayımlara sahip olmayan anlamında, saf fenomenolojinin düşünölebilir ya da yapılabilir olup olmadığını da sorgulamak gerekir. Ricoeur'ün de buna dair net bir cevabı yoktur; fakat bu durumla ilgili olarak, Hegel'in *Ansiklopedi*'de ve daha öncesinde *Tinin Fenomenolojisi*'nde, "Tin" başlığının eşiğindeyken öznel tin kuramından, doğrudan nesnel tin kuramına sıçrayışını unutamadığını ifade eder. Ona göre, bir an gelir, "ben"den "biz"e geçilir. Pekâlâ bu ânın da tıpkı yeni bir başlangıç gibi özgün olduğu söylenebilir. Ricoeur'e göre bu durumlara dair zorluklar ne olursa olsun, beşinci *Meditation cartesienne*'in perspektifinde kalındığında, toplumbilime dair kolektif bilinç kavramı, ancak özneler arası alışverişlerin ikinci bir nesneleştirilme sürecinden doğabilir (Ricoeur, 2012: s. 138). Bu durumda sözü edilen bu varlıkları, en başta bireysel bilince atfedilen benzer yüklemlele bağlı özneler biçiminde görebilmenin yolu, onları doğuran ya da meydana getiren oluşum sürecini unutmaktır. O vakit öznelerarası alışverişlerin nesneleştirilmesinden kaynaklanan söz konusu ürünler, Husserl'in öz *ego* karşısındaki tüm *alter* egolara atfettiği benzerlikli nitelik kapsamına alınabilir (Ricoeur, 2012: s. 138). Bu sayede, birinci şahıs çoğul olarak kullanılabilir ve hafızanın bütün ayrıcalıkları, "biz"e atfedilebilir. Ricoeur'e göre kolektif varlıkları ortaya koymanın bütün yükünü, özneler arasılığa mal eden bu varsayımda, sürekli anımsanması gereken birtakım gerçeklikler vardır. Örneğin kolektif hafızanın, ilgili grupların tarihinde, akışı etkileyen olayların bıraktığı izlerin derlendiği yer olarak kabul edilmesi gerekir. Bununla birlikte, bu hafızanın ortak anılarının törenler, bayramlar, toplu kutlamalar yapılırken sergilenebileceği kabul edilmelidir. Bu kabul, sadece benzerlik sayesinde ve ancak bireysel hafıza için olanaklıdır. "Benzerlikli aktarma kabul edildiğinde bu özneler arası üst toplulukları anılarına bağımlı özne olarak görmeye, zamansallıklarından ya da tarihselliklerinden söz etmeye, kısaca anıların benimliğinin kolektif anıların 'biz' i tarafından sahiplenilmesine engel olacak bir şey kalmaz" (Ricoeur, 2012: s. 139). Bu da yazılı tarihe, grupların fenomenolojik anlamdaki varoluşuna dayanak noktası vermek için yeterlidir. Fenomenoloji açasından, zihniyetlerin veya kültürlerin tarihi, bunu gerektirir.

3.6. Maurice Halbwachs'ın Bakışı Üzerinden Kolektif Hafıza

Kolektif hafıza kuramı, daha çok Maurice Halbwachs'ın aynı isimli eseri üzerinden ele alınır ve buna bağlı olarak yorumlanır. Kolektif hafıza denildiğinde, bir takım anısal kayıtların dışında aynı zamanda çoğu kez yazılı olan kayıtlar da akla gelir. Günümüzde bu türden kayıtlara daha çok rastlansa da kolektif hafıza örneğini oluşturan hafıza kayıtları, insanlık tarihi kadar eskidir. Bunun nedeni, kolektif hafızanın, gerçekleşmiş olan bir olayın, kitleler ya da milletlerin zihninde ortak bir duygu veya düşünce biçiminde yer edinmesidir. Söz konusu tarihi olaylar, o milleti doğrudan ilgilendiren; duygusal ya da düşünsel anlamda büyük yankı uyandıran türdendir. Bu olaylar aynı zamanda, izleri kalmış ve nesillere de aktararak canlılığı korunmuş anılar veya yaşanmışlıkların ürünüdür. Anılar, çoğu kez bireysel biçimde anımsanır. Tarihsel olay ise kolektif hafızada yer edinerek, toplumsal biçimde anımsanır. Bu, mitolojik hikâyeye dönüşmüş bir savaş, bir soy kırım, büyük bir keşif veya bir devrim olabilir. Nihayetinde söz konusu tarihsel olaydan kitleler etkilenmiştir ve o kitleye mensup ya da kitlenin devamı olan kişiler, bu olayı anımsarken ortak duygular yaşarlar.

Ricoeur'e göre Maurice Halbwachs'ın düşüncesi, *La Memoire collective* (Kolektif Hafıza)'ın yayımlanmasından onlarca yıl sonra son derece büyük yankı uyandırmıştır. Bu türden bir takdire kayıtsız kalamayacağını belirten Ricoeur, tarihin hafızayı, en iyi, kolektif hafıza düzleminde desteklediğini ifade eder. Öyle ki tarih, kolektif hafızayı içermekle birlikte, eleştirip düzeltme de bilir. Kolektif hafıza kavramının kendisi doğrudan tarihi çağrıştırır. Hafızayı, doğrudan toplum ya da grupları çağrıştıran “kolektif” ifadesine bağlamak gibi son derece “cüretkâr” bir felsefi çağrışımın ortaya çıkmasının, Maurice Halbwachs'a borçlu olduğu söylenebilir. Nitekim Halbwachs, *La Memoire Collective*'i yazmadan önce "hafızanın toplumsal çerçeveleri" kavramını da oluşturmuştur. Halbwachs, o dönemde hafızayı doğrudan, saf toplumbilimin içinde; Emile Durkheim'in çizgisine bağlı olarak, üçüncü şahıs üzerinden ifade ederek, hafızanın nesnel gözlem yapan bir yapıya sahip olduğunu düşünmüştür. Onun “*La Memoire Collective*'de attığı adım ise, anılarını anımsamakta olan kişisel hafıza çalışmasının kolektif hafızaya başvurduğunu düşünmek olmuştur” (Ricoeur, 2012: s. 140). *Bireysel Hafıza* ile *Kolektif Hafıza* başlıklarından oluşan ikinci bölüm, tamamen birinci tekil şahıs üzerinden ve öz yaşam öyküselliğine çok yakın bir

üslupla yazılmıştır. Ricoeur, metnin esas olarak, anımsanmak için başkalarına ihtiyaç duyduğuna işaret eder. Aynı zamanda metinde, bireysel hafızanın hiçbir şekilde bu ihtiyaca bağlı durumlardan türetilmediğini de belirtmek gerekir. Aksi biçimde, bu söz konusu durum, bireysel hafızadan türetilir. Bununla birlikte, başkalarından edinilen eğitim ve bir grubun mensubu olmak anlamındaki bireysel deneyimin incelikli çözümlemesi sayesinde, bireysel hafıza, kendi kendine vâkıf olur. Ricoeur'e göre, seçilen strateji bu olduğunda, başkalarının tanıklığına başvurmanın, işlenen ilk konu olması ilginç değildir. Esasında, başkalarının hafızasıyla karşılaşmak, anı tipolojisinde bulunan iki büyük olgu olan tanıma ve anımsamaya doğru yol alma sırasında gerçekleşir.

Bağlamda tanıklık, birinin bir başkası tarafından derlensin diye söylediği şey değil, benim geçmişe ilişkin bilgi diye başkasından aldığım şey olarak görülür. Bu bakımdan bu yolda rastlanan ilk anılar paylaşılan anılar, ortak anılardır (Casey'nin "Reminiscing" [Yâd Etme] başlığı altına yerleştirdiği anılar). Bu tür anılar bizim "aslında asla yalnız olmadığımızı" öne sürmemize olanak sağlar; böylece daha en başında —düşünce varsayımı olarak bile olsa— tekbencilik devre dışı bırakılmış olur. Bu anılar arasında en dikkate değer olanlar birlikte gezilen yerlere ilişkin anılardır. İnsanın düşüncede kendini şu ya da bu grup içine yerleştirmesi için bulunmaz fırsatlardır bu tür anılar. Anının anımsanmasında, başkalarının tanıklığından bir grubun üyesi olarak sahip olduğumuz anıların rolüne geçilir. Söz konusu anılar bizden bakış açımızı değiştirmemizi ister ki, bu da kuşkusuz yapabileceğimiz bir şeydir. Başkaları tarafından bizim için yeniden kurulan olaylara böylece nüfuz ederiz. Başkaları da bütün içindeki yerlerine göre tanımlanır. Bu bakımdan okul sıraları hafıza bakış açısının değişmesi için bulunmaz yerlerdir. Genelde her gruba bir yer tayin edilir. Hafıza bu yerler sayesinde korunur ya da şekillendirilir. Yolculuk anıları, birlikte —(yer)— değiştirmenin kaynaklarıdır. Ele aldığımız kitabın bu bölümü, o sıralar Charles Blondel'in savunduğu ve bireysel bilincin anıyı anımsamak ve tanımak için gerekli ve yeterli koşul olduğu yolundaki psikolojist diyebileceğimiz teze saldırmasıyla, kritik bir evreye girer. Arka planda Bergson'un karaltısı, yani başında ise genişlemekte olan insan bilimleri alanında öne geçmek için tarihçilerle rekabet arzusu belli olmaktadır (Ricoeur, 2012: s. 140, 141).

Savaşın başlangıç yerinin merkezde yer alan hafıza olgusunun toprakları olduğunu söyleyen Ricoeur, herhangi bir anının, hafızasında tutan gruba ait olmadığı zamanlarda, dış destek eksikliğinden dolayı, hafızanın zayıfladığını belirtir. Bununla birlikte, bir veya birden çok grubun perspektifine yerleşmek, bir veya birden çok düşünce akımında gezinmek koşuluyla anımsama gerçekleşebilir. Bu durumda kişinin tek başına anımsama gerçekleştiremeyeceği söylenebilir. Ricoeur'ün ifadesiyle, "Halbwachs, burada anının kökeninin duyumsanabilir bir sezgide, olduğu gibi korunmuş olduğunu ve birebir anımsandığını ileri süren duyumcu teze saldırır" (Ricoeur, 2012: s. 141). Böyle bir anı olmadığı gibi onun düşünülmesi de imkânsızdır. Çocukluk anıları, bu anlamda son derece iyi örnekler sayılabilirler. Ricoeur'e göre çocukluk anıları, bahçe, ev, mahzen gibi toplumsallığın derin izlerinin olduğu yerlerde

geçer. *Mekânın Poetikası* isimli eserde, imgenin aile çerçevesi içine yerleştiğini; çünkü en baştan beri orada olduğu ve oradan hiç çıkmadığı belirtilir (Bachelard, 1996: s. 69). Yine aynı eserde Bachelard, çocuklar için dünyanın insanlar tarafından gelen iyi ya da kötü etkilerden arınık bir yer olmadığını söyler (Bachelard, 1996: s. 73). Buradan anlaşıldığı üzere toplumsal çerçeve, basit bir genel kavramdan öte, anımsama çalışmasının içkin bir ögesidir. Bu açıdan yetişkinlikteki anılar, çocukluk anılarından pek de farklı değildir. Ricoeur'e göre bu anılar bizi hem mekânsal hem de zamansal olan bir gruptan diğerine; bir çerçeveden diğerine taşırlar. Örneğin bir dostumuzu fotoğrafından tanımak, onu gördüğümüz mekânı da zihnimizde canlandırır. Ricoeur'e göre, hiç olmayan ya da hiç düşünölemeyecek olan şey, anının anımsanmasını açıklamak için sadece bir "özel ya da iç bağın" aktif olduğu bir "iç devamlılık" düşüncesidir. Ona göre Dilthey'in son derece önemsedığı, anıların tutarlı olması veya anıların tutarlılığını yaratan şeyin, bilincin iç tutarlılığı olacağı fikrinden vazgeçmek gerekir. Kişi kendi içinde böyle bir şeyi gözler; fakat bunu yaparken son derece doğal bir yanılgıya da düşer. Bu yanılgının kendisi, toplumsal çevrenin tesirinin duyumsanamaz olduğuyla açıklanır. "Halbwachs'ın belirttiğı gibi bunları ancak rakip etkiler içimizde çarpışmaya başlayınca fark ederiz. Gelgelelim hissettiğimiz izlenimlerin ya da düşüncelerin özgünlüğü, doğal kendiliğindenliğimizle değil, bizim dışımızda nesnel gerçeklikleri olan akımların içimizde karşılaşmasıyla açıklanır" (Ricoeur, 2012: s. 141-142). O halde kişinin, anıları kendine atfederek onların ilk sahibi olduğunu düşünmesi doğru değildir. Burada Halbwachs'ın "Asla tek başımıza anımsamayız" yargısını, "Anıların atfedilebileceğı sahici öznel değiliz" yargısından ayıran çizgiyi aştığı söylenebilir. Bir gruba yerleşmek, başka gruba geçmek ve grubun bakış açısını kanıksamak, bir kendiliğindenlik gerektirir; çünkü bu kendiliğindenlik, kendiyle devamlılık sağlamanın koşuludur. Böyle olmasa toplumun toplumsal anlamda aktörleri olamaz.

Ricoeur'e göre, bireysel öznenin kendi kendilik fikri, bir yanılgı biçiminde gösterilir. Bunun nedeni, dış dünyaya dair algılarımızın doğrudan maddi olay ya da olgular silsilesine sahip olmasıdır. Bu durumda da durumların zihnimizde düzenlenmesini sağlayan, doğanın düzenidir. Nitekim temsiller, şeylerin yansımalarının sonucu olduğuna göre başka biçimde de var olamazlar. Dolayısıyla yalnızca iki eklemleme ilkesinden söz edilebilir. Bunlar da kolektif hafıza ile maddi

olgular ve fenomenlerdir. Ricoeur'e göre bunların ikincisi, bilince, şimdiki zamanda yansır; çünkü duyumsanabilir olan sezgi, sürekli şimdiki zamandadır. Sonuç olarak, bilinçte gerçekliğin sunmuş olduğu ayrımlar, bu şekilde ilintilendirilen bilinç durumlarının arasında kendilikten ve karşılıklı çekimden söz edilmese de duyumsanabilir olanın düzenini yönetir. Kısacası bir yansıma kendinden önceki yansımayla değil o sırada kopyaladığı şeyle açıklanabilir (Ricoeur, 2012: s. 142). Dünyanın algılanma biçimine hükmeden tutarlılık mekanizmasını kavrayabilmek için kolektif temsilleri baz almak şarttır.

Hiç beklenmedik biçimde böylece, toplum yapılan yararına kullanılabilecek Kantçı bir tanıtlamaya ulaşıyoruz. Ardından çerçeve kavramının eski kullanımına dönüyoruz: Nesnelerin devamını ve silsilesini kolektif düşünce çerçeveleri içinde buluruz. Bu işlemi ancak kolektif düşünce yapabilir. Geriye ben'in birliği hissinin bu kolektif düşünceden nasıl kaynaklandığını açıklamak kalıyor bir tek. Aynı anda farklı çevrelere ait olduğumuz yolunda sürekli sahip olduğumuz bilinç yoluyla olur bu; fakat bu bilinç sadece şimdiki zamanda var olur. Yazarın verebileceği tek taviz, her bilincin grubun bakış açısına yerleşebildiğim ve bir gruptan diğerine geçebildiğini kabul etmektir. Ancak verilen taviz hemen geri alınır: Bu atıf da toplumsal baskıya alışık olmaktan kaynaklanan bir yanılgıdır; baskı inançlarımızı yarattığımıza inandırır bizi. Bu nedendir ki en sık boyun eğdiğimiz toplumsal etkilerin çoğunu fark edemeyiz. Bu tam algının eksikliği yanılgının temel kaynağıdır. Toplumsal etkiler karşı karşıya gelip bu zıtlık fark edilmeyince eylemimiz her tür etkiden bağımsızlaşır; çünkü eylemimiz özel olarak hiçbirinin etkisi altında değildir. Aslında eylemin bu etkilerin tümünden kaynaklandığını ve her zaman nedensellik yasasına tabi olduğunu fark etmiyoruz. Bu dikkate değer incelemenin son sözleri şaşırtıcı bir dogmatizm içinde donup kalmış mıdır? Ben bu kanıda değilim. Bir çözümlemenin vardıgı sonuç kalkış noktasını geçersizleştiremez. Toplumsallığın izi başlangıçta kişisel anımsama eyleminde aranmış ve bulunmuştu. Bu anımsama işi daima "biz"in işidir. Buna inanmak, bunu doğrulamak kökten bir yanılgı olarak sunulamaz (Ricoeur, 2012: s. 142-143).

Ricoeur'e göre, Halbwachs bile karşı çıkıp eleştirdiğinde, esasında, "toplumsal bağ" diye adlandırılan bakış açısına dahil olunabileceğine inanır. Nitekim Halbwachs'ın bu bağlamdaki eserinde dahi kendisini eleştiriye tutmak için bazı kaynakları bulmak mümkündür. Ricoeur'e bu söz konusu eserde Leibniz'e yakın bir perspektifin kullanımı göze çarpmaktadır. Bununla birlikte kolektif hafıza, süresi ve gücünün dayanağını bir grup insandan alsa bile bu insanlar, anımsamayı bir grubun üyeleri sıfatıyla yaparlar. Ricoeur, bireysel hafızanın mutlak anlamda kolektif hafızaya yönelik bir bakış açısı geliştirdiğini ve bu açının toplumda sahip olunan yerin değişmesiyle sürekli olarak değiştiğini ifade eder. Ona göre, Halbwachs'ın yer değişikliği ve yer ifadelerini kullanması, her bilince tek taraflı biçimde dayatılmış olan Kantçı çerçeve düşüncesinin kullanımını boşa çıkarır (Ricoeur, 2012: s. 143).

Ricoeur, *HTU*'da anının "eskilerin anımsayış, modernlerin de aklına getirme ya da anımsama dedikleri ikinci boyutun"dan söz eder. Ricoeur söz konusu eserin

Anımsamanın Unutuluşu: Kullanım ve Suistimal bölümünde daha çok hafızanın ve unutuluşun pratikleri üzerinde durur. Konunun başında, “birbirinden ayıramayan hafıza ve unutulmuş pratiği hangi unutulmuş tarzlarını açığa çıkarır?” sorusuyla yola koyulan Ricoeur, “bakışımızı unutmanın hem aşınma hem de koruma işlerini sessizce gerçekleştirdiği deneyimin derin katmanlarından, yaşama gösterilen dikkatin hilelerini kullandığı farkındalık düzeylerine çevirmemiz gerektiğini” ifade eder (Ricoeur, 2011: s. 487). Ona göre bu tezahürde, aynı zamanda, unutulmuş figürleri, dağılıp yayılan ve —neredeyse sayılamayacak kadar çok deyim, halk bilgeliği ürünü sözün, çeşitli deyiş ve atasözlerinin, Harald Weinrich’in açıklamalı tarihini sunduğu edebi ürünlerin gösterdiği gibi— hiçbir tipolojiye sığmayan bir düzeydedir. Unutulmuş hakkındaki gözlemlerin bir yandan büyük ölçüde hafıza hakkındaki gözlemlerin tam tersi olduğunu söyleyen Ricoeur’e göre anımsamak, büyük ölçüde unutmamak demektir. Öte yandan unutulmuşun bireysel tezahürleri kolektif biçimleriyle o kadar karışmıştır ki sanrı gibi en sarsıcı deneyimler en kötü etkilerini kolektif hafıza düzeyinde gösterir. Ricoeur’ün, elinden geldiğince uzak durduğunu ifade ettiği bağışlama sorunsalı da işte bu düzeyde işin içine girmektedir (Ricoeur, 2011: s. 487). Bu belirsiz alanda Ricoeur, nasıl bir yol izlenmesi gerektiğine dair basit bir okuma çerçevesi önerir. Bu çerçeve, tezahürleri gösteren etken-edilgen ile dikey eksen tarzlarını belirten yatay bir eksenden ibarettir. “Pierre Buser’nin hafıza düzleminde bilinç ve alt bilinç konusundaki gözlemleri ilk düzenleme kuralının yolunu açar; çok oyalanmadan devreye sokacağımız psikanalizin katkılarını da buna eklemek gerekiyor” (Ricoeur, 2011: s. 488). Yatay eksende sergilenen etken ve edilgenlik tarzlarına gelindiğindeyse bunu açıklayan, bütün bir anımsama fenomenolojisi. Ricoeur’e göre, anımsama çabasının düzeyleri, Orta çağlıların da dediği gibi zorluk ölçeğiyle belirlenir. “Spinoza’nın son sözü, ‘Bu kadar nadir bulunan şey elbette zor olacaktır’ şeklindedir” (Ricoeur, 2012: s. 488). Bu yolla, en görünür olandan en derinde olana; en etkinden en edilgene giden iki sınıflandırma koşulunu karşılaştırarak, aşırı bir bakış kaygısına kapılmadan, hafıza suistimali ve kullanımı tipolojisiyle karşılaşılır. Bu, manipüle edilen, engellenen ve zorunlu olan hafıza biçimidir. Diğer yandan, basit bir kopya ya da suret söz konusu değildir. Ricoeur burada, bağışlama ile unutulmuş sorunsalı arasında, tarih ve hafıza arasındaki karmaşık oyun ile kolektif hafızayı içeren hafıza fenomenolojisi temelinde öngörülemez karmaşık fenomenlerin işe dahil olacağını belirtir. Ona göre, unutulmuş

konusunun, kortikal izlerin silinmesiyle, sadece unutuşu içermediğine kani olunmasının nedenlerinden biri, pek çok unutma türünün, hafızada gömülü duran “hazinelere” erişmesinin engellenmesidir. Bundan dolayı, geçmişe dair bir imgenin, genelde beklenmedik biçimde tanınması, unutilan bir geçmişin dönüşüne ilişkin temel deneyimi oluşturur. Öncesinde gelebilecek anımsama soyutlanacak olursa, bu deneyimi birdenbirelik sınırları dahilinde tutmanın altında, anımsayış ile hafıza arasındaki farka bağlı duran didaktik sebepler bulunur. İmgenin dönüşünün önünde duran engellerle de bu anımsama sürecinde karşılaşılır. Ricoeur bu evrede, psikanalizin sunduğu kapalı kapıların ardında duran analitik söylemi aşmaya en uygun açıklamaları, ikinci defa sistemli biçimde derlemiştir. Onun *Tekrarlama, Anımsama, Yas ve Melankoli* ve *Derinlemesine Çalışma* bölümlerinde söz ettiği hafıza, unutkan hafızadır. “Freud’un ilk metnin başında zikrettiğimiz gözlemini anımsamak gerekiyor: Hasta anımsamak yerine tekrarlamaktadır. Tekrarlama unutuş değeri taşır. Unutuş da çalışma olarak adlandırılır, çünkü travmatik olayın bilincine varılmasını engelleyen tekrarlamamanın zorlamasıyla meydana gelir” (Ricoeur, 2011: s.488).

Ricoeur’e göre, burada psikanalizin verdiği ilk ders, erişilmez olduğu zaman bile travmanın varlığını sürdürdüğüdür. Travmanın yerine, bastırılanın; analiz edilen ve analistin birlikte yürüttüğü şifre çözme işlemi sırasında çeşitli kılıklarda geri gelişini gizleyen ikame, semptom fenomenleri olarak ortaya çıkar. Burada önemli olan ikinci husus ise, bu özel durumlarda unutulmuş ve kaybolmuş kabul edilen geçmişin büyük alanlarının geri geleceğinin bilinmesi gerektiğidir. Dolayısıyla unutilmayanlarla ilgili savında Freud’un en güvenilir aracı psikanalizdir. Hatta hissedilen geçmişin yok edilemez olduğu görüşü Freud’un en sağlam kanılarından biridir. “Bu kanı, *Zeitlos*, yani zamandan eksiltilmiş, zamandan münezzehe sayılan — ki burada zamanı öncesi ve sonrasıyla, silsile dizileri ve çakışmalarıyla bilincin zamanı olarak anlamak gerek— bilinçdışına ilişkin savdan ayrılamaz” (Ricoeur, 2011: s. 489). Ricoeur, bu bakımdan unutulmazın iki temsilcisinin, yani Bergson ile Freud’un birbirine yaklaştırılmasını şart olarak görür. İkisinin bilinçdışı kavramları arasında hiçbir uyumsuzluk görmediğini belirten Ricoeur, Bergson’un bilinçdışı fikrinin, eyleme odaklanmış fiili bilincin arkasında sakladığı geçmişin tamamını kapsadığını söyler. Ona göre, Freud’unki daha kısıtlı görünür; çünkü yalnızca girilmesi yasak, bastırma engeliyle sansürlenmiş anılar bölgesini kapsar. Ayrıca tekrarlamaya zorlama kuramına

bağlı olan bastırma kuramı, bu keşfi patolojik olgu bölgesine hapsedmiştir. Buna karşılık Freud'un, Bergson'u temel bir noktada düzelttiği söylenebilir. Ricoeur, bu noktanın, ilk bakışta psikanalizin Bergsonculuk'tan bir şey almama ilkesine son vermiş olabileceğini belirtir (Ricoeur, 2011: s. 489).

Bergson'da bilinçdışı, kudretsizlikle tanımlanırken, Freud'da itkiyle olan bağı sayesinde "enerji" niteliğini korur. Nitekim Freud'un öğretisinde "ekonomik" okumayı teşvik eden de budur. Bergson'un hayata gösterilen dikkat tarafına yerleştirdiği her şey, bilinçdışı *libido* 'nun itkisel dinamizmine aktarılmıştır. Ricoeur, çarpıcı görünen bu uyumsuzluğa takılıp kalmamak gerektiğini düşünür. Ona göre Bergson'daki kudretsizlik, bilinçdışı ve varoluş denklemiyle son söz söylenmiş değildir. Saf anı ancak pratik yararlarla meşgul olan bir bilinç için kudretsiz olabilir. Hafızayla ilgili bilinçdışına atfedilen kudretsizlikse ancak tersyüz edildiği takdirde böyledir. Bu kudretsizlik kısa vadeli meşguliyetin büyümlü çemberinden dışarı çıkma ve hayalperest bilinç alanına çekilmeyle cezalandırılır (Ricoeur, 2011: s.489). Ayrıca geçmişin imgelerinin canlanması savının eylem/temsil çiftinin göz önüne alınmasıyla uyduğunu düşünen Ricoeur, bu çift sinir bilimlerinin, nesnel bakış alanına girebilecek eylem türünü, yani düşünmemiz için olmazsa olmaz bir şart olan nöronal işleyişi, canlı deneyim alanı dışında bıraktığını belirtir. Ona göre, psikanalitik tarafta, bilinçdışını saf anının bilinçdışı karşısında bastırılmasıyla tanımlayan kopuş, Bergson'daki bilinçdışı karşısında aşılmaz bir uçurum oluşturmaz.

Ricoeur, analitik söyleme girişte ve bu söylemde "Her şeyi söyle" koşulunun zorunlu kılınmasında, aynı zamanda kaygıyı bir kenara bırakmanın söz konusu olduğunu söyler. Ona göre diğer yandan, psikanalize girişin, düşlerin anlatılmasının serbest bırakılması olduğu söylenebilir. Ne var ki "psikanalizin ikinci dersi" denilen şey, yani hissedilen geçmişin kesin oluşu, beraberinde üçüncü bir ders de getirir. Bu ders, *Engellenen Hafıza*'nın içeriğinde daha etraflıca ele alınmıştır. Ricoeur, anımsama çalışmasını ortaya çıkaran derinlemesine çalışmanın yas çalışması olmadan ilerlemediğini söyler. Buradaki yas çalışması, kişinin kendisini kin ve yitirilen sevgi nesnesinden ayırmasını sağlayan bir özelliكتedir. Yitirmenin anımsamaya dahil olması, psikanalitik öğretilerin her türlü aktarımı açısından "eğretilemen" anlamında önemli anlamlar içerir. "Burada tehdit unsuru olan ve en azından ilk yaklaşımda yineleme itkisiyle aynı kavramsallık içinde ifade edilmeyen şey, Freud'un çerçevesini

çizdiği tam anlamıyla patolojik alanın çok ötesinde dallanıp budaklandığını gösterdiğimiz melankolinin çekiciliğidir” (Ricoeur, 2011: s.490). Klinik bir kavram olan “Aktarım Nevrozu”nda ikame edilen semptomlar, melankoliye bağlı olarak kendini kaybolmuş hissetmek, kendine saygı azalması ve bastırılanın aşırı dönüşü gibi “boşluklar” ortaya çıkar. Ricoeur’e göre burada “itki” kavramıyla düşünmek için “yitirilen nesne” kavramı kullanılmalıdır. Burada, meslek ve yetenek ahlakıyla sınırlanan analitik söylem çerçevesinden çıkıldığında ve klinik söylemden uzaklaşıldığında, anımsatılan psikanalitik bilgilerin ortaya çıkan suistimalleri fark etme olanağı verdiği söylenebilir. “Psikanalizin ister istemez kendisini hem yıkıcı hem de yapılandırıcı kültürel olgu katına çıkaran bir tür *vulgata* doğurmuş olduğu bir vakıa; Freud’un sadece kuramsal araştırmalarını yayımlayarak değil aynı zamanda patolojik alan dışına yaptığı akınların sayısını artırarak, keşfini tıbbi sır olmaktan çıkarmış olduğu da başka bir vakıa” (Ricoeur, 2011: s.490). Bu bağlamda, Freud’un *Gündelik Yaşamın Psikopatolojisi* isimli eseri, önemli bir rehberdir. Aslında, *Gündelik Yaşamın Psikopatolojisi* kamusal alana son derece yakın bir eylem dünyasını aktarır. Bu söz konusu yapıt, tam anlamıyla yok olduğu zannedilen bir geçmiş ile şimdi’nin sözde kopmuş bağlarını tekrardan kurarak, Freud’un geçmişin yok edilemeyeceğini savunan *Düşlerin Yorumu* adlı diğer eserini de destekler. İkincisi, bastırma mekanizmalarının bilinçdışına ittiği niyetleri açığa çıkararak, Freud’un rastlantı ve otomatizmden dem vurduğu bölümleri anlaşılır kılar. Aynı zamanda bu eser, özel alandan kamusal alana doğru olan aktarım çizgilerinin belli bir taslağını çıkarır (Ricoeur, 2011: s.490).

Ricoeur, *HTU*’da özel adların unutulması durumuna da değinir. Özel adların unutulması, ona göre bu derlemesindeki ilk niyetin mükemmel bir örneğidir. Burada bilinen bir ad aranır, akla bir başkası gelir; çözümleme bilinçdışı arzuların yol açtığı bir ikameyi ortaya çıkarır. Çocukluk izlenimleriyle gizlice anlatılan hikâyelere karışan perde anılar örneği, adların unutulduğu içinde basit ikameye, haberi olmadan, kişiyi yoldan çıkaran sahte anıların üretimini ekler. “Yaşanmış izlenimler ve olayların unutulması (yani şimdi ya da önceden bilinen şeylerin), ve göz ardı etmeyle, seçici ihmal etmeyle eşdeğerli olan tasarıların unutulması, savunma konumuna geçmiş olan bilinçdışının kurnaz yüzünü açığa vurur” (Ricoeur, 2012: s. 491). Ricoeur’e göre, tasarıların unutulması —yapmayı ihmal etme— konusu, arzunun ötekiyle ilişkilerindeki stratejik kaynakları ortaya çıkarır. “Ahlaki bilinç aklanma stratejisi için

mazeret silahlarını buradan alacaktır” diyen Ricoeur, dilin bu duruma sürçmelerle katkıda bulunduğunu belirtir. Aynı zamanda jestler ise yanlış anlamaları, gafları ve başka başarısız edimleriyle (yanlış kapının kilidine sokulmaya çalışılan anahtar gibi) benzer biçimde katkıda bulunur. Toplumların yaşamı olan gündelik yaşamın bir başka yakasında beliriveren, bilinçdışı niyetlerin içine çöreklenmiş duran da yine bu hünerdir. Nitekim Unutuşlar, perde anılar, başarısız edimler kolektif hafıza ölçeğinde devasa boyutlara ulaşabilir. Bunları bir tek tarih, özellikle de hafıza tarihi gün ışığına çıkarabilir (Ricoeur, 2012: s. 491). Tarih yazımı her ne kadar belli bir topluluğun hafızasını aktarmak amacı taşı da birtakım ulusal eğilimler ve amaçlar doğrultusunda yeniden yapılandırılmaya müsaittir. Hal böyleyken, tarih adına yazılan her metin, nihayetinde asıl olayın aslını yansıtmak anlamında eksik kalabilir. Hayden White’ın *Meta Tarih* isimli eserinde belirttiği gibi “her tarihsel çalışma, genel olarak tarihsel süreçten anlamlı bir şekilde söz edilmesine izin veren upuygun bir söylem evreni kurmayı amaçlar” (White, 2022: s. 302). Buna rağmen tarihi metinlerin alt metninde, hafızayı bilinçli olarak yönlendirmeye dair izlere rastlamak mümkündür.

3.7. Anımsananın Hafızada Yeniden Yapılandırılması

Unutmaya dair suistimal ve kullanımların açılması, engellenmiş olan hafızanın psikopatolojik seviyesinin ötesine geçirildiğinde, unutuşun daha derin katmanlarına inilebilir. Bu katmanlarda daha görünür ve daha uzak biçimlerle karşılaşılabilir. Bu düzeye gelincisinde etkenlik ve edilgenlik kutupları arasına yayılmış farklı unutuş biçimleriyle karşılaşmak da mümkündür. Ricoeur bu noktanın, anımsamaya bağlı pratikleri incelerken, manipüle edilen hafıza düzeyine denk geldiğini belirtir. Daha açık ifadeyle, söz konusu katmanlar, manipüle edilen hafızayla aynı alanlarda iş görür. Ek olarak bu, hafıza probleminin kimlik problemiyle —tıpkı John Locke’taki gibi— karışacak kadar kesiştiği bir düzeydir. Dolayısıyla kimliğin hassas bir temsil olmasını sağlayan her şey, özellikle ideolojik olarak, hafızanın manipülasyona uğramasının yolunu açar (Ricoeur, 2012: s. 491). Hafızanın suistimali, unutuşun işleyişine de denk gelir. Nitekim unutuşun —bilerek veya bilmeden göz ardı edilen kayıtların üzerinin kapanması veya tekrar etmeyen kayıtların uzaklaşması olarak belirlenecekse— en çok da hafızanın suistimalinden beslendiği söylenebilir. Sonuçta bir anı veya kayıt, ne kadar uzaklaşırsa, hafıza evrenindeki yeri de o kadar

belirsizleşir. Bu durumda, onu bulup geri getirmek gittikçe zorlaşır; fakat ne kadar uzaklaşırsa uzaklaşınsa sonsuza kadar hafıza evreninde bir yerlerde varlığını sürdürür.

Ricoeur, unutuş suistimallerinin neden aynı zamanda hafıza suistimalleri olduğunu sorgular. Ona göre, hafıza suistimallerinin, unutuş suistimaline dönüşmesi, anlatının doğrudan olmaması, yani dolayımılama işlevine sahip olmasındandır. Ne var ki suistimalden önce kullanım durumu, yani anlatının kesin olarak seçici bir özelliğe sahip olması göze çarpar. Nasıl ki istendiği anda, her anıyı anımsamak mümkün değilse, her an her şeyi anlatmak da mümkün değildir. Anlatı, kati biçimde seçici bir boyuttadır. Burada karşımıza çıkan şey beyan eden hafıza, tanıklık, anlatısallık ve tarihsel geçmişin figüratif biçimdeki temsili gibi konular arasındaki sıkı ilişkidir. Ricoeur'ün *HTU*'da belirttiği gibi “hafızanın ideolojikleştirilmesini olanaklı kılan şey, anlatısal biçimlenim çalışmasının sunduğu değişiklik kaynaklarıdır” (Ricoeur, 2012: s. 491). Ona göre, unutuş stratejileri, doğrudan bu biçimlenim çalışmasının içerisine kaydolur. Öyle ki vurguları başka yere çekerek, eksiltmeler yaparak, olayın failini ya da faaliyetin kendisini farklı biçimde aktararak istenilen biçimde kurmacalar ya da anlatılar yaratılabilir. Kişisel kimlik kurulumundan, bağları oluşturan ortak kimlik kurulumuna kadarki bütün anlatısal kurgulama ve biçimlenme katmanlarını kat etmiş olanlar için en büyük tehlike, dayatılan, onaylanmış, anılan ve kutlanan tarihi devreye koymaktır. Daha kısa ifadeyle, söz konusu kişiler için en büyük tehlike, resmi tarihe başvurmaktır. “Böylece, üstün güçler bu olay örgüleme yolunu tutunca ve kanonik bir anlatıyı caydırma, baştan çıkarma, korkutma, yaltaklanma yoluyla dayattıklarında, anlatı kaynağı tuzağa dönüşür” (Ricoeur, 2012: s. 492). Burada işe koyulan, unutmanın tersyüz olmuş biçimidir. Bu tersyüz olma durumu, toplumsal düzeydeki eyleyenlerin kendilerini anlatabilme konusundaki kökensel güç ve kudretlerinden yoksun bırakılmalarının sonucudur.

Bu yoksunluk, unutmayı tıpkı kötü niyetin ifadesi olan kaçışta ve bilgilenmeme, yurttaş çevresinin işlediği kötülüğü araştırmama gibi karanlık bir istekle, kısacası bilmek istememe tarafından güdülenen kaçınma stratejisinde görüldüğü gibi, unutmayı yarı etkin yarı edilgen bir davranış haline getiren gizli bir işbirliğiyle kol kola gider. Batı Avrupa ve Avrupa'nın geri kalanı XX. yüzyıl ortalarından sonraki zor yıllarda bu inatçı isteğin üzücü bir örneğini sunmuştur. Başka bir bölümde sözünü ettiğimiz yetersiz hafıza, hafıza çalışmasının bir kusuru olarak görülebileceği için, edilgen unutuş olarak sınıflandırılabilir. Ancak kaçınma, kaçma stratejisi olarak etkin olduğu kadar edilgen olan, anlamı belirsiz bir unutuş biçimidir bu. Söz konusu unutuş etkin olduğunda, aydınlanan ve namuslu bir bilincin sonradan farkına vardığı, müdahale edilmesi gereken ve edilebilecek bütün eyleme-geçmeme durumlarında, ihmal, atlama, tedbirsizlik, öngörüsüzlük eylemlerine atfedilen sorumluluğu beraberinde getirir. Dolayısıyla toplumsal faillerin anlatı kurma yetenekleri üstündeki egemenliği yeniden

kazanma çabaları sırasında, her birinin hafızasının hem anlaşılır hem kabul edilebilir hem de sorumlu bir anlatı kurmaya izin verebilecek, başkalarının hafızasında buna yardım edebilecek şeylerin ortadan kalkmasından kaynaklı engeller yeniden karşımıza çıkar. Ancak körleşmenin sorumluluğu herkese aittir. Aydınlanma Çağı'nın sloganı burada devreye girer: Sapere aude! (Bilmeye cesaret et!) Reşit olmama durumundan çık! Şöyle de söyleyebiliriz: Cesaret et, anlatıyı kendin kur (Ricoeur, 2012: s. 492).

Ricoeur, anlatı oluşturulurken yapılan resmi tarihe başvurma durumunu bir nevi hata olarak gördüğünden, bunu yapan kişinin reşit olmadığına işaret etmektedir. Dolayısıyla denilebilir ki Ricoeur, anlatı oluşturulurken daha çok kurmacanın dehlizlerinde dolaşmayı yeğler ve bunu öğütler. “Tarih yazım işte gündelik yaşamın psikopatolojisinden ileri gelen sarsıntılar ile ideoloji sosyolojisine atfedilebilecek sarsıntılar arasında yarı yolda duran bir unutuş tezahürü düzeyinde, bu iki disiplinden alınan kategorilere işlevsel bir tesir kazandırmayı deneyebilir” (Ricoeur, 2012: s. 492). Bu açıdan şimdiki zamana denk gelen tarihin, sözü edilen bu sınamaya uyan bir çerçeve sunduğu söylenebilir. Nitekim bu tarihin kendisi de başka sınırdadır, yani hâlâ yaşıyor olan tanıkların ifadeleriyle ele alınan olayların, belgesel olarak izlerini barındıran yazının dip dibe durduğu bir sınırdadır bulunur. Ricoeur burada 1940-45 döneminde yaşanan şiddet olaylarını; özellikle de “Vichy rejimi”nin siyasal anlamdaki belirsizliğinden sonra gelen tarihsel dönemi örnek göstermektedir. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra Fransızların hafızasında ortak bir utanç ve pişmanlık biçiminde yankılanan bu döneme dair hissedilenlere “Vichy sendromu” denilmiştir. Bu dönem bastırma, travma, yadsıma ve bastırılanın geri dönüşü gibi psikanalitik kavramların, tarih konusu içinde işlenmesi için son derece uygundur. Ricoeur ayrıca Henry Rousso²¹ üzerinden de bir pekiştirme yapar. Onun ifadesiyle Rousso, “1940-44 döneminden günümüze kadarki kamusal davranışları, ‘hayaletin musallat oluşu’ kavramı temelinde okumak için bir çerçeve oluşturmak gibi epistemolojik —bazı durumlarda da siyasal— açıdan riskli bir işe girişmiştir” (Ricoeur, 2012: s. 492). “Geçmişin hayaleti” kavramının derinlemesine çalışma veya hafıza çalışması kavramının bir nevi karşıtı olarak karşımıza çıkmış olan yineleme kavramına yakın

²¹ Henry Rousso, *Le Syndrome de Vichy de 1944 à nos jours*, a.g.y.; aynı yazar, *Vichy, un passe qui nepasse pas*, a.g.y.; *La Hantise du passe*, a.g.y. “Hayaletin musallat oluşu” ile aynı anlama gelen “geçmeyen geçmiş” ifadesine Alman tarihçiler arasındaki tartışmada da rastlanması dikkat çekicidir. Henry Rousso’nun çalışmaları, Alman meslektaşlarınıninkilerle birlikte anılmalıdır. Fransız tarihçiler ile Alman tarihçilerin çalışma durumları arasındaki farklılık bile bir tarihçi için başlı başına bir araştırma konusu olabilir. Ren in iki yakasındaki muhalif çalışmalar, bir başka hassas noktada buluşur: Tarihçi ile yargıç arasındaki ilişki (Henry Rousso: “Quel tribunal pour histoire?”. *La Hamise du passe*, a.g.y., s. 85-138). Bkz. geride, “Tarihçi ile Yargıç”, s. 358-77 (Ricoeur, 2012: s. 493).

olduğu söylenebilir. Böylelikle anlatıyı oluşturan kişi de "Vichy sendromunun" tarihine yaptığı katkıyı, kendi çağdaşlarının bu sınırsız "cin çıkarma ayininden" hafıza çalışmalarına geçiş yapmalarına yardım etmek gibi bir görev olarak görebilir. Ayrıca bunun bir yas çalışması olduğu, yazarın kişi tarafından unutulmamalıdır. Geçmişe saplanma konusu, Vichy rejiminin hüküm sürdüğü tarihe koşut olarak, başka bir tarihi, yani 1944'ten sonra bu tarihe bağlı olarak yaşanan düşüncelerin sürekliliğini ve anımsama biçimlerini yazmaya da fırsat sunar. Buna bağlı olarak "Vichy Sendromu" örneğinin hafıza tarihi konusu olduğu ve tür olarak da kolektif hafızanın içerisinde işlenebileceği söylenebilir. Saplantı, meselesi de yaşanan olayın sonrası biçiminde kavranan ve sonraki dönemi işleyen hafıza tarihinin konusudur. Sözü edilen bu temaların diğer bir avantajı da söylenmeyenler, başarısız edimler, dil sürçmeleri ve bilhassa bastırılmış olanların geri dönmesi aracılığıyla hem unutuşu hem de hafızayı hedef almalarıdır. Öyle ki, toplum düzeyinde incelense de hafıza, unutuşun düzenlenmiş bir biçimi olarak tezahür eder. Tüm bunları söyledikten sonra, hafızanın insana dair bütün varoluşların hissedildiği alan olduğu söylenebilir; fakat ruh bilimi ve varoluşla ilgili bir takım modern kuramları da göz ardı etmemek gerekir. Yine de bu konu insana dair her türden argümanla ilişkilendirilebilir.

İşlenen konunun bir diğer ayrıcalığı: Tartışma dolayısıyla gündeme getirilen, bu nedenle de Mark Osiel'in açtığı uyumsuzluk dosyasına yerleştirilmeyi hak eden fay hatlarını sahneye çıkarır. Ancak tema seçimi kabul edildikten sonradır ki, psikanalitik nevroz ve saplantı eğretilmesinin kullanış gerekçesi yorum bilgisel etkililiği içinde bulgulatıcı verimliliğine kavuşur. Bu etki özellikle sendromlara bağlı semptomların "tarih bilimsel olarak düzenlenmesi" düzeyinde kendini gösterir. Bu düzenleme, yazara göre, dört evreli bir evrimle ortaya çıkar. 1944 55 arasında, tam anlamıyla yas çalışmasından ziyade keder anlamında yas evresi; yas çalışması gerçekleşmez, "yarım kalan yas", diye belirtir yazar (a.g.y., s. 29); işbirlikçilerin tasfiyesinden genel affa kadar süren, iç savaş sıkıntılarıyla tanımlanan evre. Komünist Parti ve De Gaulle'cü Parti yürüncesinde egemen bir mitin —direnişçilik— kurulması suretiyle psikanalitik anlamıyla "bastırma" evresi. Ayna kırılıp da mit parçalandığında bastırılanın geri dönmesi evresi (Rousso hayranlık verici Le Chagrin et la Pitié Keder ve Acıma filmi etrafındaki düşünceleriyle birlikte en iyi sayfalarını sunuyor, ayrıca içindeki Touvier vakası beklenmedik bir simgesel boyut kazanıyor). Son olarak da hâlâ içinde bulunduğumuz, Yahudi hafızasının uyanışı ve iç siyasette işgal yıllarına ilişkin anımsayışların önemiyle tebarüz eden saplantı evresi geliyor. Peki "unutuş düzenlemesi" bu farklı evrelerde nasıl işlemektedir? İlk evrede perde-anı kavramı gündelik yaşamın psikolojisi ölçeğinde olduğu gibi kolektif hafıza ölçeğinde de Kurtuluş temsillerinin yüceltilmesi lehine işlemektedir: Araya mesafe girince, temsil hiyerarşisi, olayın tarihsel önemini olumlu ya da olumsuz niteliğiyle karıştıran olguların yerini alır. Büyük kurtarıcıya "Vichy hep bir hiç olmuştur, hatta hiç olmamıştır" dedirten perde-anı. Bu şekilde Vichy, Nazi işgalinin özgüllüğü karartılarak ayrıca içine alınır. Dolayısıyla kurbanların toplama kampı evreninden dönüşü en çabuk bastırılan olay haline gelir (Ricoeur, 2012: s. 493-494).

Anmaların eksik olan anıyı ve onunla özdeş sayılan unutmayı mühürlediği söylenebilir. Bastırma sırasında, sözü edilen "De Gaulle'cü cin çıkarma ayini," Cezayir

Savaşı'nın yaşandığı dönemde tarihçinin "fay hattındaki artçı sarsıntı" ifadesiyle nitelediği durumu karartmaya çok yaklaşmış; fakat engelleyememiştir. Ricoeur bu konuya dair ifade ettiği her şeyin *Acı Sarsıntıları ve Artçı Sarsıntılar* isimli bir metinde görülebildiğini belirtir. Her şeyden kastı nostalji, zihinsel miras, yeni kutlamalar ve fantazma gibi psikanalitik örneklerdir. Metnin *Kırık Ayna* başlıklı bölümüne vurgu yapan Ricoeur, bu oyunun temsil oyunları arasında en zengin olanlardan biri olduğuna işaret eder. Bu metinde, "bastırılan geçmiş, perde üstünde patlar. Söylemedikleri ve dil sürçmeleriyle sahneye çıkarılan tanıkların ağzından 'anımsa' diye bir haykırma gerçekleşse bile" (Ricoeur, 2012: s. 494) Ricoeur, oyunda, Fransız devlet geleneğinde yer alan "Yahudi karşıtlığı"nın göz ardı edildiğini söyler. Ricoeur'ün aktarımıyla, direnişçiliğin büyüünün bozulması, hafızaların arasında gerçekleşen sert çarpışma, Mark Osiel'in ifade ettiği anlamda, "uyuşmazlık" denilebilecek türden bir çarpışmanın sonucudur. Ricoeur, toplumsal barış namına milis Touvier'nin affetmesinden sonra beliren unutma çağrısının unutuş, hafıza ve bağışlamayla birleştiği noktada bir sorgulamanın yapılması gerektiğini vurgular. Ona göre bu noktada tarihçiler, yurttaşların sesini duyurur. Ricoeur bu noktada, "Fransız iç savaşının, vicdanların uyandığı, *Le Chagrin*'in (Keder) maskeleri düşürdüğü ve tartışmanın yeniden başladığı bir zamanda kullanılması nasıl kabul ettirilebilir?" (Ricoeur, 2012: s. 495) sorusunu sorar. Aynı sorunun devamında, yeni kuşakların kuşkuları veya sorgulamalarının simgesel ya da kaçamak hareketlerle susturulamayacağını da vurgular. Burada göze çarpan şey, Ricoeur'ün belli bir takım tarihsel olayların açıklanma biçimlerinin yeni kuşaklar için yeterli veya doyurucu olmadığını ifade etmesidir. Benzer biçimde Ricoeur, genel affa karşı gelen eski direnişçilerin yahut tehciere maruz bırakılanların sıkıntılarının da göz ardı edilip edilemeyeceğini sorgular. Bu sorgulama tarihte, son derece tekinsiz cevaplarla karşılanmaktadır. Nitekim bu durumu unutuşa uğratma ya da unutturma da aynı biçimde pek de tutan bir çare olarak görülemez. Çare olarak öngörülen unutuş, tarihin herhangi bir keyif verici okumasına veya kaydına eşlik etmez. Ricoeur, genel affın bir nevi hafıza kaybı değeri kazanmasının, bundan kaynaklandığını belirtir. "Bizim dönemimizi anlatan ve kitaba bakış açısını kazandıran 'Saplantı' başlıklı bölüm, Yahudi hafızasının dirilişi gibi bir fenomen, bakışlar geçmişin bir yönüne —İşgal yılları— çevrildiğinde bir başka yönün —Yahudilerin

kıymı— gözden kaçırıldığı görüşüne somut bir içerik kazandırıyor” (Ricoeur, 2012: s. 495).

Ricoeur’e göre, saplantı seçicidir. Bunun dışında, egemen anlatılar da görüş alanının belli bir kısmını bulanıklaştırır. O nedenledir ki bazı filmlerde bile anlatısal olan ile tarihsel olan fazlaca iç içedir. Ricoeur burada, *Holocauste/Soykırım, Nuit et Brouillard/Gece ve Sis* gibi filmleri örnek göstermiştir. Benzer biçimde “Legay, Bousquet ve Papon olaylarından önce Barbie olayı, işbirlikçiliğin yaptığı büyüünün, belirgin özgüllüğü içinde değerlendirilmesini engellediği bir acıyı ve bir sorumluluğu öne çıkarıyor” (Ricoeur, 2012: s. 495). Bazen de hafızaya bağlı olarak, izlenen film, kişisel biçimde yorumlanabilir. James Monaco’nun *Bir Film Nasıl Okunur* isimli eserinde söz ettiği gibi “kulaklar işitilebilecek her şeyi işitir ama gözler, görmek istediğini görür. Bu yalnızca bilinç düzeyinde değil, bilinçdışı düzeyde de geçerlidir” (Monaco, 2022: s. 172).

Ricoeur’e göre, bir şeyin görülmesi, başka bir şeyin görülmemesi demektir. Örneğin bir dramı dile getirmek, o an başka bir dramı unutmak demektir. Bütün bunlar ideolojik konjonktür, patolojik yapı ve medyatik sahneleme gibi durumların çarpıtıcı etkilerini yan yana getirmiştir. Bağışlayıcı edilgenlikler, umursamazlıklar, ihmaller ya da görememe durumlarının tümü söz konusu anlatılar içerisinde birer dezavantaj olarak yer alabilir. Ricoeur’e göre, bu bakımdan kötülüğün sıradanlığı durumu, söz konusu tersyüz olmuş düzenin bir semptomu veya sonucudur. Nitekim şimdiki zamanın tarih yazıcısı, esas meseleden, yani geçmişin nakledilmesi sorunundan kurtulamayacaktır. Bundan söz etmenin değerli olup olmadığı sorgulanmalıdır. Aynı sorgulama, sıradan okuyucuyla birlikte tarih yazıcısına da yaptırılmalıdır. En azından tarih yazıcısı, ikiye bölünmüş olan kolektif hafızanın tekinsiz sularına uzaktan bakmaya bir nihayet veya netlik getirir. Bu durum en az bir açıdan olumlu görülebilir. Bu da inkârcılığın olgusal olarak reddedilmesi ve çürütülmesidir. “İnkârcılık unutuş patolojisinden ya da ideolojik manipülasyondan değil sahte'nin, Valla'dan ve Konstantin'in Bağışı'nın sahteliğinin kanıtlanmasından beri tarihin deneyim kazanıp karşısına gayet güçlü silahlarla çıktığı sahte'nin kullanılmasından doğar” (Ricoeur, 2012: s. 495). Dolayısıyla tıpkı anlatıcı, film yönetmeni veya yargıç için olduğu gibi tarihçi için de sınırın başka yerde olduğu söylenebilir. Bu sınırın, uç noktada yer alan bir deneyimin herhangi bir şekilde aktarılamaz kısmında olduğu söylenebilir. Ne var

ki Ricoeur bu konuya dair son cümleyi şöyle söyler: “nakledilemez demek söylenemez demek değildir” (Ricoeur, 2012: s. 495).

Ricoeur’e göre, “zorunlu kılınan”, “emir altındaki hafıza” başlığıyla işlenen hafıza suistimalleri, genel af arasında sınırların kolayca aşılabildiği kurumsal biçimleriyle, unutulmuş suistimallerinin koşulu ve tamamlayıcısı olabilmektedir. Bağışlama ve unutulmuş arasındaki sınırın kurnazlık yoluyla aşılabildiğini savunan Ricoeur, bu iki mekanizmanın da cezai işlemler ve hukuki kovuşturmayla ilişkili olduğunu vurgular. Halbuki bağışlama problemi, suçlu görme, cezalandırma ve mahkûm etmenin olduğu her alanda görülebilir. Bundan dolayıdır ki genel affa dair yasalarda, genel af, bağışlama biçimi olarak gösterilir (Ricoeur, 2012: s. 496). O halde Ricoeur’ün “genel af” olarak sözünü ettiği durumlar da bir nevi unutmaya çabası ya da direkt unutmaya durumu olarak görülebilir. Buradan çıkan sonuç, bireysel olarak yapılan affın, suçlu görülenin eyleminin unutulması veya unutulmaya çalışılması olduğudur. Benzer şekilde toplumsal olarak yapılan afflar da öyledir. Kısacası varılan nokta, affetme eyleminin bir unutulmuş sonucunda gerçekleştiğidir. Oysa kişi veya toplum, birini ya da birilerini neden affettiğini bilir ve anımsar. Dolayısıyla af, bir aymazlık değil; lütfetme halidir. O halde denilebilir ki affetme durumlarında da unutulmuş gerçekleşmez. Belki burada, acıma ya da erdemden dolayı karşıdakine uygulanan yaptırımın durdurulduğu söylenebilir. Zaman zaman bu yaptırımın kendisi de ömür boyu sürebilecek bir borca dönüşebilir. Örneğin birinin affetme üstünlüğü, affedilen kişide aynı zamanda bir eziyete de dönüşebilir. “İnsan gerçekten asılırsa ölür ve her şey biter. Ama asılması için yapılan bütün hazırlıkları yaşamak zorunda bırakılır ve ancakilmek yüzünün önünde sallanırken affedildiğini öğrenirse, bütün hayatı boyunca bunun eziyetini çekebilir” (Kafka, 2008: s. 33).

Ricoeur, af hakkının zaman zaman devlet başkanının takdirine bırakılan bir krallık hakkı olduğunu belirtir. Ona göre, af “hükümdarın öznel egemenliğine bağlı ve teolojiksiyasal dönemde hükümdarın zorlayıcılık gücünü taçlandıran dinsel cılayla meşrulaştırılmış yarı tanrısal bir hakkın kalıntısıdır” (Ricoeur, 496). Ricoeur genel affın aynı zamanda iç barışa gölge düşüren bir durum olduğunu ve bunun, birtakım siyasi karışıklıklara da yol açabildiğini belirtir. Ona göre genel affın beklenen, devrimci sahneler, iç savaşlar ve şiddet olaylarının durdurmasıdır. Oysa genel affın birlikte suçluların cezai yaptırımını ortadan kalkar ve bu da başka sorunların doğmasına

zemin hazırlayabilir. Dolayısıyla toplum bu suçluların işlediklerini ve yaptıklarını unutmaz; fakat yöneticinin, kralın ya da başkanın vermiş olduğu kararı kabul etmek zorunda kalır. Bu da zorunlu bir unutmaya işaret eder. O halde denilebilir ki af, unutmaya değil; zorunlu bir görmezden gelmeyle sonuçlanır. Bununla birlikte kurumsal unutuş olarak algılanabilecek olan genel af, doğrudan siyasetin köklerine dokunur. “Genel af (*amnistie*) ile hafıza kaybı (*amnesie*) arasında ses, hatta anlam bakımından bulunan benzerlik hafıza inkârı ile gizli bir anlaşmanın olduğunu gösterir” (Ricoeur, 2012: s. 496). Bu inkâr, hafızanın bağışlamış gibi görünmesine karşın sonradan hafızayı bağışlama durumundan uzaklaştırır. Ricoeur’e göre İtiraf edilen biçimi itibarıyla genel af, birbiriyle hasım yurttaşların uzlaşması ya da barışmasını, yani iç barışı hedefler. Ricoeur buna ilişkin birçok önemli modeli örnek gösterir. Bunlardan en eskisi, Aristoteles’in *Atina Anayasası* ’nda, anımsatmış olduğu örnektir. Bu örnek, demokratların, İ.Ö. 403 yılında Atina şehrinde “Otuzlar Oligarşisi” denilen yapının karşısında kazandıkları zafer sonrasında kararlaştırılan modeldir. Söz konusu örnekte yer verilen ifadeleri aktarmak önemlidir. Bu ifadeler hem resmi bir karardan hem de yurttaşların tek tek ettiği yeminden oluşur.

Bir yanda, "kötülükleri [acıları] anımsatmak yasaktır" —Yunancada bunu ifade etmek için karşı anıyı hedefleyen bir tek sözcük vardır (mnēsikakein)— diğer yanda andı bozup doğacak lanetleri çekmemek için "kötülükleri [acıları] anımsamayacağım" yemini. Olumsuz ifadeler çarpıcıdır: Anımsamamak. Oysa anımsama belli bir şeyi, unutuşu yadsır. Unutuşa karşı unutuş mu? Maruz kalınan haksızlıklara karşı uzlaşmazlığın unutulması mı? Zamanı geldiğinde işte bu derin konulara dalmak gerekecek. Olguların yüzeyinde kalırsak, Atina'nın karar ve yemininin açık tutkusunu selamlamak gerekiyor. Savaş bitmiş, bittiği resmen açıklanmıştır: Tragedyanın sözünü ettiği şimdiki çarpışmalar anımsanmaması gereken geçmiş haline gelmiştir. Siyasetin düzyazısı bayrağı alır. Dostluğun, hatta kardeşler arasındaki bağın —aile içi cinayetlere rağmen— temel düzeyine çıkarıldığı bir yurttaşlık imgelemi uygulamaya konur; hakemlik, ihtilafları karara bağlama bahanesiyle devam ettiren usul hukukundan üstün tutulur; daha da radikal, demokrasi bir güç (kratos) olduğunu unutmak ister: Zaferin bile, ortak bir iyi niyetle, unutulmasını ister; artık anayasal düzeni ifade eden politeia, güçten, kratos'tan izler taşıyan demokrasi terimine tercih edilecektir. Kısacası siyaset ayaklanmanın unutulmuşu üzerine kurulacaktır. Unutmayı unutmama girişiminin ödemesi gereken bedel daha sonra ölçülecektir. Fransa'da, IV. Henri tarafından ilan edilen Nantes Fermanı ise ayrı bir modeldir. Bu fermana şunlar vardır: "1. Madde: İlk olarak, 1585 yılının mart ayı başından bizim taç giymemize kadar ve dahi ondan önce her iki tarafta da olup bitmiş her şeyin, bütün karışıklıkların hatırası, bunlar sanki hiç olmamış gibi silinmiş sayılacaktır. Genel valilerimizin ve dahi diğer resmi görevli ya da özel kişilerin bunları dile getirme, her ne şekilde olursa olsun dava konusu etme, mahkemeye taşıma izni yoktur. 2. Madde: Her ne sınıftan, her ne adla olursa olsun bütün kullarımızın bunların hatırasını canlı tutmaları, yaralan deşmeleri, her ne şekil ve nedenle olursa olsun bunlardan birbirlerine söz edip şikâyet etmeleri, kışkırtmaları, bunlar hakkında tartışmaları, bunları savunup kavgaya tutuşmaları, birbirlerini bu konularla ilgili olarak sözlü ya da fiili olarak aşağılayıp incitmeleri yasaklanmıştır; kullar birbirinden hoşnut olacak, kardeşçe, dostça ve yurttaşça bir arada yaşayacaklardır; karşı gelenler barışı bozdukları, kamunun huzurunu kaçırdıkları için cezalandırılacaktır (Ricoeur, 2012: s. 497-498).

"Sanki hiç olmamış gibi" ifadesi şaşırtıcı görülmektedir; çünkü sanki bir şey yaşanmamış gibi davranma durumunun "büyülü yönünü" vurgulamaktadır. Burada inkâr sayısı çoktur. "Tıpkı Thrasybulos Çağı Yunanistan'ında olduğu gibi. Sözel boyutun yanı sıra, kovuşturmaların durdurulmasının cezai sonuçları vurgulanmıştır" (Ricoeur, 2012: s. 498). Ricoeur burada, son kertede "dost, kardeş, yurttaş" üçlemesinin, Yunanlıların uzlaşmacı siyasetçilerini anımsattığını belirtir. Ricoeur burada tek eksiği, genel affı, andı çiğnemeyi cezayla karşılayan lanetlenmelerin ve tanrıların güvencesi altına yerleştiren yeminde görür. Ona göre, çaba göstermenin amacı da aynıdır. Bu amaç, "hafızanın unutmamasını susturmak"tır (Ricoeur, 2012: s. 498). Dolayısıyla bu türden yaptırımlar ve zorunluluklar kendini, unutmayı zorunlu kılan ya da unutmayı buyuran otoritelerin de işleyiş biçimi olarak gösterir. Bu bir yenilik değildir. Yeni bir şey varsa o da yasaklama merciinin kendisi ve onu eyleme geçiren nedenlerdir. Ricoeur bu konuda Hristiyan savaşlarını örnek gösterir ve Hristiyanlık mezhepleri arasında yaşanan dinsel savaşlara yönelik kralın müdahalesinden söz eder. Nitekim bu mezheplerin temsilcileri veya arabulucu kişiler, yaşanan bu savaşlara müdahale etme konusunda başarısız olmuşlardır. Oysa kralın devreye girmesiyle savaşlar durdurulabilmiştir. Burada kralın devlet adamı ya da yegâne otorite olma anlamında bir ayrıcalığı vardır. Sözü edilen otorite, yani kralın kendisi, teologların üstünde bir güç sergilemektedir. Onun amacı yeni bir din kurmak veya var olan dini feshetmek değildir. Amacı, kamusal düzeni yeniden tayin etmek ve düzenlemektir. Dolayısıyla kral, kendi için önemli olanı yapmaktadır. Bu bir tür yasa uygulama biçimidir. Nitekim yasa devreye girdiğinde —dini bir güçle pekişmesi onu daha da güçlendirir— ona herkes uyma zorunluluğu göstermektedir. Bu, yasaya uyma zorunluluğu, günümüz pozitif hukuku için de geçerlidir. Herkesin vicdanını rahatlatan veya toplumsal düzeni sağlayan yaptırım biçimi, bir nevi kral kılıcı gibi yurttaşların başında hazır biçimde beklemektedir. Genel af ise, henüz görülmekte olan davaları bitirir. Ricoeur'e göre burada, tam anlamıyla bir kısıtlı hukuki unutuş gerçekleşir. "Ancak bu hayali birlik ve beraberliğin kusuru geleceği geçmişin hatalarından koruyabilecek suç örneklerini resmi hafızadan silmek ve kamuoyunu uyuşmazlığın yararlarından mahrum ederek rakip hafızaları sağlıklı bir yeraltı yaşamına mahkûm etmek değil midir?" (Ricoeur, 2012: s. 499). Genel af eylemine böyle yaklaşan hafıza kaybı, geçmişin bağını bağışlama probleminin uyuşmazlıkla birlikte kendine ait yeri

bulabileceği konunun dışına iter. Vaziyet böyle olduğunda, unutuş denen mefhumun nereye gideceği sorusu ortaya çıkar. Geleceğe bir emir biçiminde yansıyan durumun unutuş için olduğu gibi hafıza için de alışılmadık olmasından ziyade, bu türden bir emir, ısmarlama bir hafıza kaybı manasına gelir. Eğer böylesi bir hafıza kaybı amacına ulaşırsa, kolektif ve özel hafıza da geçmişin travmatik yükünün kasıtlı olarak sahiplenilmesini sağlayan sağlıklı kimlik bunalımından mahrum kalacaktır. Nitekim hafıza kaybı ile genel af arasında yer alan ince ayırım çizgisini ortadan kaldıracak herhangi bir şey yoktur. Ricoeur'e göre söz konusu bu sınamadan da öte, genel af durumunun kurumlaşması, acil bir toplumsal tedavi ihtiyacına cevap verir. Bu, hakikat olmasa bile yararlılık sağlayabilir. Ricoeur son kertede, hafıza kaybı ile genel af arasında yer alan sınırın, bağışlama zihniyetiyle yönlendirilen ve yas çalışmasıyla tamamlanan hafıza çalışması sayesinde bir bütün olarak nasıl muhafaza edilebileceğini söyler. Ona göre, üzerine meşru biçimde konuşulabilecek bir unutuş biçimi varsa, o da kötülüğü susturmak değil, kötülüğü öfkelenmeden, sakince dile getirme ödevidir. Bu söyleyiş de emirle, ısmarlamayla ve üçüncü şahsa yöneltilen bir arzu veya istekle gerçekleşemez (Ricoeur, 2012: s. 500).

4. SONUÇ

Felsefenin tanımlayıcı alanının ne olduğu sorunu, son dönemlerde, onun kendine özgü alanını belirlemesine dair bir dayatma görünümündedir. En eski felsefe yaklaşımlarının ona yüklediği kadim anlamlar bir yana, felsefe adı altında yapılan etkinliklerin birçoğu zamanla farklılaştı ve garip bir içerik çeşitliliği edindi. Elbette bunun nedenlerinden biri, diğer bütün disiplinlerin felsefeden ayrılarak varolmalarıdır. Bu sayede felsefe kendinden ayrılan alanların sorduğu sorularda halen nefes alabilmektedir. Bu, ister sanatsal, isterse de bir bilimsel alan olsun, her sorun felsefi bir nüve içerecek şekilde yorumlanmaya, hatta anlaşılmaya açıktır. Günümüzden geçmişe bakarak felsefenin ne tür bir etkinlik olduğunu, ortak bir tanım altında değerlendirmek, olabildiğince zordur. Metafelsefe çalışmalarının sıklıkla sorduğu üzere, Platon'un ya da Aristoteles'in yaptığı etkinlikle bugün yapılan felsefede ortak olan özellikleri tespit etmek elbette ki hiç kolay değildir. Bu, salt geçmişle yaşadığımız an arasındaki felsefe yapma biçimi için değil, kendi çağımızın bütünüyle birbirinden farklı felsefe yapma biçimleri için de geçerlidir. Buna bağlı olarak, bir zihin felsefecisinin tamamen nörobiyolojik süreçlerden hareketle ortaya koyacağı bir bilinç anlayışıyla Hegel ya da Husserl'in bilinçten anladığı şey aynı olamaz.

Bu çalışmadaki iddia, aynı kavramı farklı araçlarla içeriklendiren felsefecilerin, üzerine konuştukları kavram konusunda nasıl bir açılımı yaptıklarını da ortaya koymaktır. Bu nedenle gerek unutuş gerekse de hafıza kavramları bugün nörolojiden psikolojiye başka alanların da konu nesnesi olmuş olsa bile, bütünüyle en ilksel felsefi içeriğini korumaktadır. Nitekim madem felsefe insanın kendi doğasına rağmen ürettiği ikinci bir doğa olarak kültürü konu edinmektedir, o vakit denilebilir ki tüm mesele insanın bu doğal olmayan doğasından kaynaklanan sorunların insandaki karşılığı üzerine düşündürmektir. Felsefe eğer düşünme üzerine bir düşünmeyse, bu çalışmada yapılmak istenen, söz konusu kavramları bir refleksiyona tabi tutmaktır.

İnsan bir dünyaya doğar. Bu ifade ikircimlidir; zira buradaki “doğmak” hem biyolojik bir anlama hem de kültürel bir göndermeye sahiptir. Biyolojik bir süreç olarak doğum, kalıtsal donanımıyla insana birtakım özellikleri en baştan sağlar. Bunlar belirli bir beyin hacmine sahip olma potansiyelinden kimi örgensel işlevlere değin çeşitlendirilebilir. Unutuş konusuyla ilişkilendirmek gerekirse; kimi bilim insanları, bebeğin anne karnına düştüğü andan itibaren sesleri algıladığını ve bu seslerin,

karakter ya da bilinç üzerinde etki yarattığını savunurken kimileri de bebeğin doğumdan sonra çevreden etkilenmeye başladığını öne sürerler. Dolayısıyla içine doğulan dünya, ilkin biyolojik koşullanmaların bir sonucu olarak deneyimlenendir. Yine de hiçbir koşullanma kültürün insanı koşulladığı gibi bunu dönüştüremez. Denilebilir ki insan, görebildiği nesneyi beyninde kodlarken, onu bilinçsel bir içerik olarak kültürel anlamda yorumlar da. Kısaca söylemek gerekirse biyolojik süreçler çok uzun zamanlarda ancak kimi değişikliklere uğruyorken, kültür çok da hızlı bir biçimde değişmekte ve insanı da değiştirmektedir.

Bu değişim ve dönüşüme benzer biçimde sürekli akış içerisinde olan hafıza, çevrenin ve dolayısıyla uyarıcı çeşitlerinin değişmesiyle doğru orantılı olarak kendini sürekli yeniden var eder. Şöyle ki, duyular aracılığıyla zihne sirayet eden uyarıcılar, ne kadar hızlı değişirse, bu uyarıcılara bağlı olarak insanın düşünme biçimi de o kadar etkin ya da farklı bir forma bürünebilir. Öyle ki dünyayı deneyimleme araçları olan duyular bile zamanla, bu forma eşlik ederek farklılaşabilir. Nitekim belli bir yaşa geldikten sonra insan, daha önce edindiği ya da biyolojik olarak doğuştan sahip olduğu ne varsa tüm bunları kendiliğinin özsel yanı olarak beller; ki bu, aynı zamanda bir sahiplenme edimidir. Söz konusu sahip olunanların işe yaraması ya da arzuları karşılaması durumu, onları birer gereksinime dönüştürür. Sahiplikle ortaya çıkan gereksinimler, bir arzu veya talep duygusuyla görünen birer kültürel fenomenlerdir. Onların eksikliği doğrudan duygusal bir boşluk yaratır. Böylesi bir eksiklik ancak zihinsel bir kaos olarak yorumlanabilir ve bu kaosun aslında hafızadaki bir boşlukla iştigal olduğunu söylemek mümkündür. Öyle ki doğan her ânı, âdeta geride bir çığ tanesi gibi serinliğini bırakır. Bu serinlik özlem, hüznün veya başka bir duygu olarak yaşanabilir. Dolayısıyla hafıza, salt bir verinin değil yitirilmiş duyguların da mekânıdır. Bundan dolayı yitirilenin elde olmaması ve artık olmayacak olması, insan ruhunun ya da zihninin belli oranda yıpranmasına neden olur. Tabii bunların dışında, yitirilmesi halinde herhangi bir eksiklik yaratmayan edimler de mevcuttur. Bunların unutulması ya da anımsanması pek önem arz etmez; fakat arzuyu ya da ihtiyacı eksik bırakan yitirmeler, insan zihnini yıkıma uğratacak düzeyde olabilir.

Bir eşyanın kaybolması karşısında duyulan üzüntü, eşyanın işe yararlığına, maddi ya da manevi değerine bağlı olarak gerçekleşir. Ne var ki kaybedilen ya da yitirilen her şey, onu yitiren kişi için, yitirenin ömrüyle sınırlıdır. Ölümünden sonra belli

bir yaşamın varlığı ispatlanamadığı için ölen kişinin de yitirilene karşı artık duygusal bir durum yaşamadığı düşünülebilir. Tersî biçimde, ölümden sonraki hayata inanmak kişiyi, bu duygusallığın sürdüğüne ikna eder.

Eşyaya veya doğadaki herhangi bir varlığa yüklenen anlamlar, kendi saf hallerinden öte, onların idealize edilmiş biçimleriyle ilgilidir. Burada etkin olan, algı durumudur. Algının oluştuğu biçim, insanın o an hakikati yaşıyormuş gibi hissetmesini sağlar. Belki de düşünen herkesin peşinde koştuğu hakikat, sözü edildiği gibi algının o anda var olan biçimidir. Çoğu zaman geçmişte kalan anıların kendisinden öte, onların yaşandığı ânın içerisindeki ruh hallerine özlem duyulur. Bu, nostaljinin de temel çıkış noktasıdır. Nostaljide insan, geçmişte kalan nesne ya da anılara anlam yükler ve bu anlam, onun idealize ettiği biçimde, kendi ânında olduğu varsayılan duyguları barındırır. Dolayısıyla tıpkı dil gibi bilinç de belli bir kurmacaya başvurarak anımsadığı ânları, görmek istediği biçimde kurgular. Bu kurguya karşı duyulan içsel kabul ya da rahatlama, nostaljinin bir değer olarak var olmasını sağlar.

İnanç kaynaklı birtakım söylemler, ölümden sonra da insanın dünyaya dönüp baktığını ve dünyada yaşadıklarını anımsayıp bunlarla ilgili muhasebede bulunduğunu ifade eder. Demek ki insan, ölüm gerçekliğine karşı alternatif üretme güdüsüne de sahip olabilir. Hafızanın ya da ruhun sürekli aktif olması arzulanır. Bu nedenle, ölümden sonraki yaşamda da hayatla olan bağlar koparılmak istenmez. Benzer biçimde, başka bir yerde veya zamanda bulunma arzusu da ölüm veya yok olma korkusu karşısında geliştirilmiştir. Hafıza, yaşanılanın sadece salt şimdi olmadığını gösteren tek kaynaktır. Onun sayesinde başka şimdilerde varolunduğu bilinir; bu bilgiden hareketle, varolunabilecek başka şimdiler tasarlanır. Gelecek, geçmişten çıkan hafızayla koşullu bir filiz gibidir. O filizde insan, kocaman bir çınar ağacını görür. Hafıza aynı zamanda geçmişle bağlantılı olarak en felsefi güdülerden biri olan merakın da kaynağıdır. Hafıza gösterir ki “sonradan hiç varolmamış gibi yok olup gidecek onca duygu, belleğimiz onlara ihanet etmeden önce yalnızca çok kısa bir süreliğine bizindir.”²² Hafıza, ihanetle, kişiden sahip olduklarını aldığından; ancak bir mutlak yokluk duygusunun yarattığı merakla yeniden var edilebilir. Nitekim Proust’un *Geçmiş Zamanın Peşinde*’de yitirilmiş, yani “yakalanamayan” zaman üzerinden

²² Rızvanoğlu, Eren. **Gecenin Anlattıkları** [internet kaynağı]. 2007. <https://izedebiyat.com/yazi.asp?id=53306>

yapmak istediği de bir bakıma budur. Başka dünyalar vardır ya da yoktur, ama varolan ancak anımsandığı sürece varolamayı sürdürür. Tabii bu varolma, çoğu zaman hafızanın güncel durumuna göre şekillenir. Deleuze, *Proust ve Göstergeler* isimli eserinde, hafızayı “istem dışı” ve “istemli” olarak ayırır. Ona göre istem dışı hafızada duyumsanabilir bir nesnenin yaratmış olduğu imgeler vardır ve bu imgelerin çağrıştırdığı anımsama, kendiliğinden gerçekleşir. Bu anımsama türünde arzular ve figürler baskın geldiği için duyumsananın yansıttığı çağrışım, dolaylı anlamlar barındırır. Proust *GZP*’de bu türden anımsamalardan söz ederken anımsamanın yanında keşfetmeyi de işler; çünkü istem dışı hafızanın yarattığı baskı, ondaki çağrışımın izini sürerek anıya ulaşmayı salık verir (Deleuze, 2004: s. 60-61). Deleuze’ün söz ettiği istemli hafızada ise geçmiş, nesnenin imgesi olmaksızın anımsanır. Burada da geçmiş göreceli olarak algılanır ve şimdide yeniden yapılandırılır. Deleuze’a göre Proust bu anlamda, istemli hafıza ve bilinçli algılamayı aynı kefeye koyar. Bilinçli algılamada izlenimin sırrı nesneye yüklenir. İstemli hafızada ise anının sırrı “şimdi”lerin birbirini izlemesinde aranır. Deleuze, bu ikisinin de yanlıgı olduğuna işaret eder. Ona göre “şimdi”leri birbirinden ayırt eden nesnelerdir ve istemli hafıza anlarla iş görür. Bu anların her biri, kendi içinde belli bir özgün biçime sahiptir ve birbirlerini takip etmeleri, aynı ruhu barındırdıklarını göstermez. Buna rağmen, fiilen olmasa da hafızada yeniden canlandırılan geçmiş, şimdide, olduğu biçimiyle var edilebilir. Geçmiş, kendi zamanı içinde korunmaktadır. Onu korunduğu biçimiyle anımsamak da mümkündür. Deleuze, Proust ve Bergson’u bu anlamda birbirine yaklaştırmaktadır; çünkü ikisi de geçmişin kendi içinde korunduğunu savunur. Bunun yanında ikisini belirgin biçimde birbirinden ayırmak mümkündür. Bergson, anımsamada veya rüyada herhangi bir imgenin anıyı başka düzleme çekebileceğini düşünürken, Proust’un temel sorunsalı, geçmişin olduğu biçimiyle kurtarabilmesi üzerindedir (Deleuze, 2004: s.65-66). Nitekim Proust’un söz konusu eserinin alt metni, bu sorunsalın izleriyle biçimlenmiştir. Onun genel olarak bireysel anılar üzerine kurguladığı bu eserde, toplumsal olaylar (Dreyfus Olayı gibi) üzerinden de hafızanın nasıl şekillendiğine dair tespitler yapmak mümkündür. Nitekim anımsama, çok fazla kişinin aynı anda tanık olduğu bir anıya dair de olabilir. Toplumsal anlamda tanıklık edilen anılarda hafıza, bireysel kırılma yaşar ve yerini kolektif hafızaya bırakır. Dolayısıyla anımsayan sadece biri değil, o birinin bir şeyleri

içinde anımsadığı kültürel birikimdir. Önceden yaşanılanlar, tanıklık eden kişilerin yokluğunda, başka anıların tortularına dönüşerek varolur.

Hafıza ve unutuş, söylenegeldiği üzere felsefe dışında başka disiplinlerce de ele alınmıştır. Bu disiplinlerin hafızayı ele alma biçimlerinden hareketle felsefi anlamda birkaç sonuç çıkarmak da mümkündür. Örneğin, duygusal hallerin hafıza ve unutmayı etkilediği yönünde kimi çıkarımlar yapılabilir. Sevilen şeyler anımsanmak istenirken yaşanılan travmalar unutulmak istenir. Farzı misal, ruh halinin bozulması ya da karamsarlaşması, istenmeyen anımsamaların geri gelmesiyle gerçekleşebilir. Bu da anlık olarak ortaya çıkan eylemlerin, normalin dışında bir biçimde sergilenmesine neden olur. Dolayısıyla hafızanın sunduğu anımsamalar, her an ruh halini ve eylemi belirleyebilecek kudrettedir. Günlük hayatta kullanılan “gam” kavramı, bu durumla doğrudan ilintilidir. Bazı olumsuz deneyimlerin veya ani gelişen olayların içeriğine takılıp kalmak; bu olayları içselleştirip onlara dair kaygı duymakla açıklanabilecek gam kavramı, çoğu zaman hafızayı etkisi altına alır. Etki altındaki bir hafızada gittikçe yayılan ve her alana sirayet eden endişe durumu, sağlıklı düşünmenin önünde en büyük engellerden biri olarak belirir. Dolayısıyla yaşanılan duygular, anımsama biçimini de belirleyebilir. Hafızadaki en derin anıların birçoğunun çocukluk dönemine ait olması, tam da bu anıların kişi açısından kurucu yanlarını gösterir. Zihin, bu anıların birçoğunu, sürekli olarak geriye doğru bir biçimde dönüştürerek kurar, ama aynı zamanda anımsayanın o anki varoluş biçimini de belirleyerek bunu gerçekleştirir. Hegel bunu farklı bir bağlamda *zeitgeist*, yani zamanın tini olarak adlandırmıştır. Onun bu kavramla söylemek istediği, eylemi belirleyen her düşüncenin kendi zamanının dünyayı düşünme biçimince koşullandığıdır.

Bu çalışmada söz konusu kavram, hafızayla ilişkilendirilerek kullanılmıştır; zira çalışma açısından hafıza, kolektif yanıyla, içinde bulunduğu dönemin dünyayı bütünsel olarak anımsama yolunu da imler. Zamanın tinine göre biçimlenen anılar, her an farklı duygularla anımsanabilirler. Örneğin geçmişteki bir kahramanlık hikâyesine şahitlik edip birilerinin ölmesini savunan biri, sonraki zamanında edindiği birtakım deneyimlerin etkisiyle, bu ölenlerin adına üzüntü duyabilir. Benzer biçimde, geleceğe dair tasavvurunda intikam duygusu hisseden biri, sonraki bir dönemde intikam almak istediği kişilere yönelik empati kurabilir. Anımsanan her şey, anımsanma ânının etkisi altındadır. Bu etki, dinlenen bir müzik, duyulan bir koku ya da alınan bir tat olabilir.

Tüm bunlar, zihne gönderdikleri sinyaller aracılığıyla, zihnin o anki düşünme biçimine etkide bulunan birer araçtır. Bu araçlar, etkili konuşma yapan bir liderin kitleleri zaman zaman farklı biçimde yönlendirmesine benzer. Bilinçte yer alan veriler de tıpkı bu lideri dinleyen kişiler gibi etkisi altında oldukları uyarıcılar aracılığıyla örgütlenirler. Analogik olarak yapılan bu çıkarım, herhangi bir uyarıcının olduğu bir alanda özgür iradeden söz etmenin mümkün olmadığına işaret eder; çünkü insanın dünyayı anımsama biçimi, onun dışında, ona görünmez olan bir ontolojik konumdadır.

Zihinsel örgütlemenin somut alanı olan beyin organı, düşünme ve anımsamayla ilgili belli bir akıl yürütmeye elverişlidir. Nitekim günümüz nörobiyoloji disiplinde, beyinle ilgili yapılan gözlemler, onun birçok farklı parça halinde incelenmesini sağlar. Bu parçaların her biri üzerinden, düşünmeye ve hareket etmeye dair bilgiler elde etmek mümkündür. Omuriliğe bağlı sinirler ve bu sinirlerin beyinde yarattığı yollar, insana dair mekanizmaların çalışma biçimini anlamak için son derece önemlidir. Bunun dışında, deneyimlerin kümülatif olarak birikmesi ve her birinin birbiriyle bağlantılı olarak iş görmesinin hem alanı hem de enerjisinin imkânına dair kesin bir çıkarımda bulunmak şimdilik mümkün değildir. Beyinle ilgili her detayın bilinmesi, onun nasıl işlediğine dair kesin bilgi elde etmeyi sağlayabilir; fakat zaten beyin yapısını inceleyen de başka bir beyin olması, bu bilgiyi elde etmenin önünü tıkayan yegâne durumdur. Beyni nihai olarak bilme veya keşfetme arzusu şu aşamada nafile durmaktadır ve tam da bu nedenle bu nafilelik, beyinle ilgili nihai iddiaların daha metafizik bir dil kullanılarak ikame edilmesiyle aşılmaya çalışılır. Nitekim metafiziksel bilgi, kendi tarihsel gelişiminde hep bilinemeyeni anlamaya çalışırken ortaya konmuştur. İnanç ve maneviyat gibi mefhumların doğuşu ve dolayısıyla kitlelerin hayatının bu yolla şekillenmesi de yine insanın doğa karşısındaki bu çaresizliğinden kaynaklanır.

Bilimsel süreçte iki büyük keşif insanın iki uçta düşünmesini sağlamıştır. Bunlardan biri teleskop, diğeri ise mikroskoptur. İnsan, teleskopun icadıyla birlikte, kendinin evren karşısındaki küçüklüğünü; mikroskopun keşfiyle de —kendi içerisindeki evreni görerek— kendi büyüklüğünü fark etmiştir. Bu, geleceğe bakmak ve geçmişini anımsamakla ilişkilendirilebilir. Geleceğe bakmak, onun sonsuz büyüklüğünün farkına varmayı sağlarken; geçmişe bakmak, tarihsel bir çizelge belirleyip kendi deneyimlerinin derin uzamını anlamayı sağlar. Dolayısıyla insan

geçmişe ve geleceğe bakarak, kendisini şimdi biçiminde konumlar. İnsanın geçmiş ve gelecek karşısında kendini şimdi olarak belirlemesi, iki zamansal uzam arasında etkin olarak bulunmasından kaynaklıdır. Kendi döneminde bu girişimde bulunan herkes, kendi zamanı içerisinde kendisini şimdisinde konumlandırabilir. Nihayetinde geçmiş ve gelecek arasında köprü olan etkin hafıza, her durumda bilgisinin deneyimine başvurulmuş olarak var edilir. İnsanın bilinmezlik karşısında sürekli hafızaya sarılması, onun deneyimlerinden yola çıkarak akıl yürütmesi geçmiş, şimdi ve geleceği aynı anda hafızada var edebilmesindendir.

Hafızanın canlı olarak işlemesi, doğrudan bedeninin sağlıklı ve dinç olmasıyla da ilgilidir. Gençlik ve yaşlılık arasındaki farkların en büyüğü, hafızanın diriliğinde kendini gösterir. Yaşlanmış bir beynin genç bir beyne oranla anımsama yaşaması daha düşük miktarda gerçekleşir. Bu, tıpkı dünyadaki her şey gibi bedeninin ve dolayısıyla beyninin de zamanın akışından ötürü git gide eskimesinden kaynaklanır. Zamanın akışının en büyük göstergelerinden olan yaşlanma ve çürüme durumu, aynı zamanda değişim ve yeniliğin koşuludur. Doğum ve ölümle ilişkilendirilebilecek bu döngü var olduğu sürece anımsama ve unutulmanın birbirine karşı olan üstünlükleri değişken biçimde var olacaktır. Söz konusu iki durum arasındaki değişkenlik de kendi içerisinde farklı yönlerle evrilebilir. Hayatın normal akışı içerisinde şeylerin ve durumların temsili olarak var olan her gösterge, bu değişimin evrilmesinde kendince bir rol oynar.

Henri Bergson zihnin neden ile sonuç arasında bir bağ kurmasını, anımsamaların temsillerine bağlar. Bu temsillerin dayanak noktaları, göstergelerin anılarla olan ilişkisidir. Zaman zaman kendisiyle ilgili olmayan anılarla da ilişkilenen ve onların anımsanmasını sağlayan göstergeler, hayatın her alanında karşılaşılma ihtimali barındırırlar. Bergson'a göre zihin, anlık olarak karşılaşılan göstergelerden duyular ya da idealar oluşturur. Nitekim zihin çoğu zaman kesin ve sabit fikirlere eğilimlidir. Bu da kişide, göstergelere yüklenen anlamın her zaman aynı kalması arzusunu doğurur. Ne var ki alışlagelen her şey, farklı anlarda farklı algılanma potansiyeli barındırır. Bergson, bu alışlageleni sabit olarak algılama durumunun dil, duyu ve pozitif bilimler açısından bir yere kadar zorunlu olduğunu ifade etse de hem zamansal hem de zihinsel akışın kendisi, sabit olanı harekete geçirme eğilimindedir. Bilimsel söylemlerde daha önceden belirlenmiş bir paradigma referans alınır; fakat bu paradigmanın değişimi, yeni bir keşfin ortaya çıkmasıyla aniden gerçekleşebilir.

Dolayısıyla zihnin algılama biçimi, zaman ve akış karşısında sabit kalamayacak kadar doğayla iç içedir. Buna bağlı olarak, felsefi düşüncede yeğlenmesi gereken, hakikati bulmak değil, onun peşine düşmenin yollarını keşfetmektir. Öyleyse denilebilir ki, yakalandığı düşünülen her gerçek, peşinden gidildiği süre içerisinde, çoktan başka bir istikamete doğru yol almıştır. Bu, ışığın ya da sesin evrende hareket etmesine benzer. Örneğin bir yerden bir yere doğru giden ışık ya da ses, bir yere ulaşırken aradan zaman geçer. Bu geçen zaman, ulaşılan yerin, başlangıç noktasından farklı bir forma geçmesini sağlar. Dolayısıyla varılan nokta, başlanılan noktanın zamanının ötesindedir ve artık öncekinden farklıdır. Aynı durum anımsama için de geçerlidir. Yaşanan olay, sonraki dönemlerde anımsandığı gibi değildir. O halde, gelecekte anımsanacak olan anı, zamansal geçişten dolayı, şimdide yaşandığından farklı olacaktır. İnsan bir var olan olarak bunu hem yaşayan hem de kavrayan konumdadır.

Martin Heidegger'in *Dasein* kavramı, insanın kendi kendini gözlemleyen ve gözlemlenen olarak var olmasını imleyen bir anlama sahiptir. Heidegger'e göre insan, bir kere dünyaya fırlatılmıştır ve bunun geri dönüşü mümkün değildir. Artık bir kere var olmuş olan insan, kendi varlığını sorgulayabilecek yetidedir ve varoluşun anlamını kendi varlığından çıkarabilir. Bununla birlikte insan, *habitus* 'u gereği, kendi özünden uzaklaşır ve çevresel her uyarıcının bir toplamı olarak gerçek varlığını unutmakla karşı karşıyadır. Ancak çevresel her etkiyi bir kenara bırakarak varlığı gerçek anlamda kavrayabilecek olan insan *Dasein*'in kendisidir. Ontolojik olarak kendini anlamak, hafızanın varlığıyla mümkündür ve *Dasein*'in elindeki en büyük gereç olan hafıza, onun kendi kendini anlamlandırmasını sağlar. Akıl yürütme yoluyla çıkarımlarda bulunma, hafızadaki malzemelerin bilgisine sahip olmayla sağlanabilir. Unutmak, tıpkı bir zanaatkarın gereçlerini kaybetmesine benzer. Gereçlerin olmadığı bir atölyede, zanaatkarın ürün ortaya çıkarması mümkün değildir. Kurmaca yollu da olsa belli bir retorik yapmak ya da akıl yürütmek, ancak anımsamalarla mümkün olabilir. Bu da ortaya çıkarılacak olan fikirlerin, kendiyle ilintili anımsamalara sahip olma zorunluluğunu gösterir. Bu yüzden iyi akıl yürüten ya da iyi retorik yapan düşünürler, ancak büyük birikimleri edinen ve zaman içerisinde bu birikimlerden gerekli olan bilgileri kullanabilenlerdir. Aynı durum, anlatı oluşturan yazarlar için de geçerlidir.

Anlatı kuramı, insanın kendi hafızasından asla bağımsız değildir. Paul Ricoeur tarafından *mimesis* aşamaları biçiminde formüle edilen anlatı, zaten yazarın

hafızasında yer alan gerçek bir olayın temeline, kurmacanın inşa edilmesi biçiminde oluşturulur. İnsan zihni her ne kadar zaman içinde unutuşa maruz kalsa da belli imgeler ve göstergeler sayesinde, anımsamaya sürekli teşnedir. Ricoeur geçmiş, şimdi ve gelecek olarak zaman dilimlerinin hem anlatı hem de hafıza içinde iç içe geçebildiğini ifade ederken, fiziksel bir geçişten söz etmez. Onun kastettiği, kurmaca içindeki zamansal geçiştir. Fiziksel zamandan söz ederken, şimdinin asla sabit kalmadığını ifade eden Ricoeur, şimdiyi geçmiş ve geleceğin birleşim noktası olarak ele alır. Dolayısıyla şimdi içerisinde geçmiş ve geleceğin her an var olabilmesi, unutuşun da anımsama yoluyla her an ortadan kalkabileceğine işaret eder. Geçmişin yeniden yapılandırılması ve geleceğin şimdiki deneyimden yola çıkılarak tasavvur edilebilmesi, insanın her an akıl yürütme yoluyla manipülasyon üretmesini sağlar. Anımsamanın niceliği, bu manipülasyonun gerçekliğe yakınlığının derecesini belirler. Bunda hem çevrenin hem de bilişsel özelliklerin etkisi büyüktür. Unutuşa karşı anımsama, yok oluşa karşı yeniden doğma ve geçmişin gerçekliğine karşı nostalji yaratma durumlarının tamamı, çağrışımların içerisinde dışı doğru açıklığa kavuşan derinliğin ürünüdür. Akıl, anımsamayı doğurma gücüne sahiptir ve bu konuda en büyük desteği çağrışım nesnelerinden alır. Sonuç olarak çevrede oluşan uyarıcılar da yine aklın ürünü olmakla birlikte, insanın kendi özüne dair yaptığı felsefi keşifte akıl manipülasyona uğrayabilmektedir. İnsanın “değer” olarak addettiği ve idealleştirdiği her varlık, uygarlık süreciyle doğrudan ilgili olan bu manipülasyonun bir aracına dönüşebilir. O halde insan, akıl yoluyla kendi kendini yeniden yaratan ve kendini yaratanın kim olduğuna dair söylem üretebilir.

Unutuşun kendisi, kendi içinden dışarı doğru bir anımsamayı çağrıştırır. Unutulduğu söylenen her ne varsa, kendi içerisinde bir verinin olduğunu imler. Bu, geniş bir alanda gizlenmiş olan bazı hayvanların çıkardığı sese benzer. Doğada gizlenen bazı hayvanlar, gözle görülemeyecek biçimde bulundukları ortamın renkleri içerisinde kamufle olup silikleşirler; ancak bazen çıkardıkları sesler veya hareket etmeleri, onların varlığına işaret eder. Bu işaretler, onların kesinkes orada olduklarını belirtir; fakat onları bulmak son derece zordur. Unutuş kavramı da benzer biçimde, zaten unutilan bir şeyin varlığına, onun bir yerde olduğuna işaret eder ve kendi içinde yer alan silikleşmiş bilginin kesinkes bir yerde durduğunu çağrıştırır. Nitekim unutilan, kendi başına yok olmaz. Onu anımsamayan ve kendi içinde var edemeyen

zihindir. Zihnın anlık durumundan bağımsız olarak onun derinliklerinde barınan her bilgi, her zaman ortaya çıkabilecek potansiyeldedir. O halde unutmaya bir yok oluş gözüyle değil, bir kaybetme gözüyle bakılmalıdır. Aslında unutilan, yitirilen değil, kaybedilendir. Kaybedilen her şey, evrenin herhangi bir yerinde durur; sadece onun yerinin bilgisi kişide mevcut değildir. Gezinilen her alanda, ayak basılan her yerde, önceden unutulmuş bir şeyin ayağa takılması; herhangi bir duyuya denk gelmesi muhtemeldir. Bazen tesadüfi bazen de bilinçli olarak karşılaşılan nesneler ya da bilgiler, bir kez hafıza evreninde yer edinmiştir ve mekânları değişse bile hafızanın bir yerinde durmaktadırlar. Bir kez var olan ve deneyimlenen, bir daha asla yok olmamak üzere, James Clerk Maxwell'in *Termodinamiğin Birinci Yasası*'nda, yani enerjinin korunumu ilkesince söylediği gibi evrende veya bizim onun karşılığı olarak gördüğümüz hafızada varoladurur. Bu tezin nihai iddiası da bu yasayı yankılar bir biçimde, bir kere olmuş olanın izinin asla mutlak bir yokluğa sürüklenemeyeceğidir. O halde denilebilir ki hiçbir şey unutulmaz; unutulduğu zannedilen her şey, henüz kendi çağrışım nesnesiyle karşılaşmamış olandır.

KAYNAKÇA

- Aslan, A. (2007). *İlkçağ Felsefe Tarihi 3, Aristoteles*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aristoteles. (1997). *Nikomakhos'a Etik*, (Çev. Saffet Babür). Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Aristoteles. (1997). *Fizik*. (Çev. Saffet Babür). Ankara: İmge Kitapevi.
- Aristoteles, AQUINAS, T. (2017). *De Memoria Et Remeniscencia*, (Çev. Rober Pasnau). University Of Colorado.
- Bachelard, G. (1996). *Mekânın Poetikası*, (Çev. Aykut Derman). İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Barnard, W. (2011). *Living Consciousness-The Metaphysical Vision of Henri Bergson*, State University, New York: Suny Press.
- Benjamin, W. (2018). *Fotoğrafın Kısa Tarihi*, (Çev. Osman Akınhay). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Benjamin, W. (2021). *Pasajlar*, (Çev. Ahmet Cemal). İstanbul: YKY.
- Benjamin, W. (2021a). *Son Bakışta Aşk*, (Der. Nurdan Gürbilek). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Benjamin, W. (2023). *Teknik Olarak Yeniden Üretilbilirlik Çağında Sanat Eseri*, (Çev. Ogün Duman). İstanbul: Can Yayınları.
- Barthes, R. (1979). *Göstergebilim İlkeleri*, (Çev. Berke Vardar, Mehmet Rıfat). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Barthes, R. (1990). *Çağdaş Söylenler*, (Çev. Tahsin Yücel). İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Bergson, H. (1919). *Matter and Memory*, (Çev. Nancy Margaret Paul and W. Scott Palmer). London: George Allen & Unwin LTD.
- Bergson, H. (1998). *Zihin Kudreti*, (Çev. Miraç Katırcıoğlu). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Bergson, H. (2007). *Madde ve Hafıza*, (Çev. Işık Ergüden). Ankara: Dost Yayınları.
- Bergson, H. (2011). *Metafiziğe Giriş*, (Çev. Atakan Altınörs). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Bergson, H. (2014). *Gülme*, (Çev. Devrim Çetinkasap). İstanbul, İş Bankası Yayınları.
- Bergson, H. (2022). *Zihin ve enerji*, (Çev. Esat Burak Altıntaş). İstanbul, Pinhan Yayıncılık.
- Bergson, H. (2024). *Zaman İdesinin Tarihi*, (Çev. Nihan Çetinkaya). İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bridgeman, T. (2007). *Time and Space (From Narrative)*, Edit By David Herman). UK: Cambridge University Press.

- Brockmeier, J. (2002). **Remembering and Forgetting: Narrative as Cultural Memory**, Article in Culture & Psychology, University of Toronto, Canada, and Free University Berlin, Germany.
- Carr, D. (1991). **Time Narrative and History**, Indiana University Press, ABD, Indiana.
- Deleuze, G. (2004). **Proust ve Göstergeler**, (Çev. Ayşe Meral). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Deleuze, G. (2008). **Spinoza, Pratik Felsefe**, (Çev. Ulus Baker, Alber Naum). İstanbul: Norgunk Yayınları.
- Derrida, J. (2016). **Yapıbozum ve Pragmatizm-Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler**, (Der. Chantal Muouffe, Çev. Tuncay Birkan). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Descartes, R. (2017). **Duygular Ya Da Ruh Halleri**. (Çev. Çiğdem Dürüşken). İstanbul: Alfa Felsefe.
- Genette, G. (2020). **Anlatının Söylemi, Yöntem Hakkında Bir Deneme**. (Çev. Ferit Burak). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Granville, M. (1879). **Ways of remembering**, V. 8, I. 203. Scientific American.
- Halbwachs, M. (1992). **The Collective Memory**, (Traslated From The French, Francis Ditter and Yazdi Ditter). New York: Harper Colophon Books.
- Heidegger, M. (2003). **Metafizik Nedir?**, (Çev. İpşiroğlu M. Şevket ve Suut Kemal Yetkin). İstanbul: Kaknüs Felsefe.
- Heidegger, M. (2008). **Varlık ve Zaman**, (Çev. Kaan Ökten). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Heidegger, M. (2007). **Sanat Eserinin Kökeni**, (Çev. Fatih Tepebaşı). Ankara: De Ki Yayınları.
- Heidegger, M. (2021). **Kant ve Metafizik Problemi**, (Çev. Kaan Ökten). İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Hawking, S. (2018). **Zamanın Kısa Tarihi**. (Çev. Barış Gönülşen). İstanbul: Alfa Bilim.
- Husserl, E. (2014). **Kesin Bilim Olarak Felsefe**. (Çev. Abdullah Kaygı). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Husserl, E. (2015). **İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine**. (Çev. Mesut Keskin). İstanbul: Avesta Yayınları.
- Husserl, E. (2015). **Fenomenoloji Üzerine Beş Ders**. (Çev. Harun Tepe). Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Jaspers, K. (2010). **Felsefe Nedir?**. (Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu). İstanbul: Say Yayınları.
- Kafka, F. (2008). **Babaya Mektup**, (Çev. Cemal Ener). İstanbul: Can Yayınları.
- Levinas, E. (2010). **Sonsuza Tanıklık**. (Çev. Erdem Gökyaran, Medar Atıcı, Gaye Çankaya, Özkan Gözel, Cemalettin Haşimi, Umut Öksüzan, Ceylan

- Uslu, Hakan Yücefer, Zeynep Direk, Melih Başaran). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2012). *Fikir Mimarları Dizisi-29*. (Çev. Özkan Gözel). İstanbul: Say Yayınları.
- Merleau-Ponty, M. (2023). *Algılanan Dünya*, (Çev. Ömer Aygün). İstanbul: Metis Yayınları.
- Monaco, J. (2022). *Bir Film Nasıl Okunur*, (Çev. Tufan Göbekçi). İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Montaigne. (2018). *Denemeler 1. Kitap* (Çev. Evgin Sunar). İstanbul: Say Yayınları.
- Ostby, H., Ostby, Y. (2018). *Hafıza Hakkında Bir Kitap-Deniz Atlarıyla Dalmak* (Çev. Haydar Şahin). İstanbul: Kaplumbaa Yayınları.
- Özlem, D. (2013). “*Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik*”, Cogito Dergisi, 73, Ankara, 2013, 48.
- Platon, (1942). *Menon*, (Çev. Adnan Cemgil). İstanbul: Milli eğitim Basımevi.
- Platon, (2015). *Devlet*, (Çev. Cenk Saraçoğlu ve Veysel Atayman). İstanbul: Bordo-Siyah Yayınları.
- Proust, M. (2012). *Guermantes Tarafı*. (Çev. Roza Hakmen). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Proust, M. (2013). *Swann’ların Tarafı*. (Çev. Roza Hakmen). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Proust, M. (2014). *Mahpus*. (Çev. Roza Hakmen). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Rızvanoğlu, E. (2019). *Çağdaş Fransız Felsefesi*, Paul Ricoeur. (Edit. Işıl Bayar Bravo, Hamdi Bravo, Banu Alan Sümer). Ankara: Phoenix.
- Rızvanoğlu, Eren. *Gecenin Anlattıkları* [internet kaynağı]. 2007.
<https://izedebiyat.com/yazi.asp?id=53306>
- Rızvanoğlu, E. (2013). *Anlamdan Yoruma: Dil Felsefesinin Sınırları Üzerine Bir İnceleme*, (Yayınlanmamış Doktora tezi). Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Ricoeur, P. (2016a). *Zaman ve Anlatı 1, zaman olay örgüsü üçlü mimesis*. (Çev. Mehmet Rıfat, Sema Rıfat). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ricoeur, P. (2016b). *Zaman ve Anlatı 2, tarih ve anlatı*. (Çev. Mehmet Rıfat, Sema Rıfat). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ricoeur, P. (2016c). *Zaman ve Anlatı 3, kurmaca anlatıda zamanın biçimlenişi*. (Çev. Mehmet Rıfat, Sema Rıfat). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ricoeur, P. (2016d). *Zaman ve Anlatı 4, Anlatılan (Öykülenen) Zaman*. (Çev. Atakan Altınörs, Umut Öksüzan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ricoeur, P. (2017). *Hafıza, Tarih, Unutuş*. (Çev. Mehmet Emin Özcan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Schacter, D. (2011). *Hafızanın 7 Günahı*. (Çev. Solina Silahlı). İstanbul: Pozitif Yayınları.

- Schacter, D. (2022). *Bellegin İzinde-Beyin Zihin ve Geçmiş*. (Çev. Eda Özgül). İstanbul: YKY.
- Scott, D. (2006), *Plato's Meno*, Cambridge University Press, UK.
- Simms, K. (2003). *Paul Ricoeur*, Routledge Critical Thinkers, University of London.
- Svendsen, L. (2017). *Korkunun Felsefesi*, (Çev. Murat Erşen). İstanbul: Redingot Yayınları.
- Jameson, F. (2002). *Dil Hapishanesi*, (Çev. Mehmet H. Doğan). İstanbul: YKY.
- Temizkan, V. (2016). *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 11/2 Winter 2016, p. 1173-1192. Ankara.
- White, H. (1975). *The Historical Imagination In Nineteenth Century Europa*, The John Hopkins University Press, ABD Maryland, Baltimore and London.
- White, H. (1987). *Narrative Discourse And Historical Representation*, The John Hopkins University Press, ABD Maryland, Baltimore and London.
- White, H. (2022). *Meta Tarih-On Dokuzuncu Yüzyıl Avrupası' nda Tarihsel İmgelem*, (Çev. Mehmet Küçük). İstanbul: Ketebe Yayıncılık.
- Wittgenstein, L. (2014). *Felsefi Soruşturmalar*. (Çev. Haluk Barışcan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Wittgenstein, L. (2016). *Tractatus Logico-Philosophicus*. (Çev. Oruç Aruoba). İstanbul: Metis Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı: BAYAM Hasan

Uyruğu: T.C.

ORCID: 0009-0006-2355-0277

Eğitim Bilgileri

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet Tarihi
Doktora	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Anabilim Dalı	28.06.2024
Yüksek Lisans	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Anabilim Dalı	16.05.2019
Lisans:	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü	17.06.2014

İş Deneyimi

Yıl

Yer

.....

.....

.....

Yabancı Dil

İngilizce

Yayınlar

Yüksek Lisans Tezi: Marcel Proust'un "Geçmiş Zamanın Peşinde" adlı yapıtının Paul Ricoeur'ün zaman kavramı bağlamında incelenmesi

<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=FPqoSEIaAXZO5SYixclXw&no=B4wDTKSSlczk3DMiBVYrpg>

Makale: Aile Kavramının Uygarlık, Toplumsal Cinsiyet ve Üreme Bağlamında İncelenmesi

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/visbid/issue/70776>

Makale: Etik Bağlamda Hayvan Hakları Sorunu

http://webportal.yyu.edu.tr/images/content/1673354910_%C3%96%C4%9ERENC%C4%B0_SEMPOZYUMU_TAM_METN%C4%B0.pdf

Makale: Paul Ricoeur'ün Sanat Anlayışı İzleğinde Marcel Proust'un Eserlerine Dair Genel Bir Değerlendirme

http://webportal.yyu.edu.tr/images/content/1672812966_TAM_SIRALI_METI%CC%87N_KI%CC%87TAPC%CC%A7IGI.pdf

Makale: Unutuş Kavramının Henri Bergson Felsefesindeki Yeri

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/eren/issue/85085/1484601>

Makale: Louis Althusser'e Göre Din Ve Psikanalitik Pratik

https://dergipark.org.tr/tr/journal/4175/user/panel/ROLE_AUTHOR

Hobiler

Tiyatro oyunculuğu, oyun yazarlığı, fotoğraf çekmek, uzun atlama.



T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



Lisansüstü Tez Orijinallik Raporu

Öğrenci Bilgileri	
Adı-Soyadı	Hasan BAYAM
Öğrenci No	20920015045
Anabilim Dalı	Felsefe
Programı	Felsefe
Statüsü	☐ Yüksek Lisans ☒ Doktora

Tez Bilgileri	
Başlığı/Konusu	Henri Bergson, Martin Heidegger ve Paul Ricoeur'de Unutuş Kavramının Ontolojik Konumu

Tez Orijinallik Raporu Bilgileri*	
Sayfa Sayısı (Kapak sayfası, Giriş, Ana bölümler ve Sonuç bölümleri)	251
İntihal Tespit Programı	Turnitin
Benzerlik Oranı (%)	11
Tarih	26/08/2024

* Orijinallik raporu, aşağıdaki filtreler kullanılarak oluşturulmuştur:

- Kabul ve onay sayfası hariç,
- Teşekkür hariç,
- İçindekiler hariç,
- Simge ve kısaltmalar hariç,
- Gereç ve yöntemler hariç,
- Kaynakça hariç,
- Alıntılar hariç,
- Tezden çıkan yayınlar hariç,
- 7 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 7 words)

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Lisansüstü Tez Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılmasına İlişkin Yönergeyi İnceledim ve bu yönergede belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içemediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimizi ve yukarıda vermiş olduğumuz bilgilerin doğru olduğunu beyan ederiz.

Gereğini bilgilerinize arz ederim.

Danışman		Öğrenci
Adı Soyadı	Doç. Dr. Eren RIZVANOĞLU	Hasan BAYAM
İmza		
		Tarih 26/08/2024