

cogito

PAUL RICŒUR

# eleştiri ve inanç

F. Azouvi ve M. de Launay ile söyleşi

Çeviren: Mehmet Rifat



Yapı Kredi Yayınları

# PAUL RICCER • Eleştiri ve İnanç

✎ ✎ ✎

## ELEŞTİRİ VE İNANÇ

**Paul Ricœur**, Fransız felsefecisi ve yorumbilimcisi (1913-2005). Rennes Lisesi'ni bitirdikten sonra Rennes Üniversitesi ile Sorbonne'da öğrenim gördü. Strasbourg, Sorbonne ve Nanterre Üniversiteleri (Fransa) ile, Columbia, Yale, Chicago Üniversitelerinde (A.B.D.) ders verdi. Fenomenoloji ve Yorumbilim İncelemeleri Merkezi'ni (Paris) yönetti. Çalışmalarıyla yorumbilimin gelişmesine büyük katkıda bulundu.

**Başlıca yapıtları:** *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (Karl Jaspers ve Varoluş Felsefesi) [M. Dufrenne ile birlikte, 1947]; *Philosophie de la volonté* (İrade Felsefesi) [3 cilt, 1950-1960]; *Histoire et vérité* (Tarih ve Gerçeklik) [1955]; *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Yorumla Dair. Freud ve Felsefe, 2007) [1965]; *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Yorumların Çatışması, 2009) [1969]; *La Métaphore vive* (Canlı Eğretileme) [1975]; *Temps et récit* (Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis, YKY, 2007; Zaman ve Anlatı 2: Tarih ve Anlatı, YKY, 2009) [4 bölüm 1983-1985]; *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Metinden Eyleme. Yorumbilim Denemeleri II) [1986]; *Soi-même comme un autre* (Başkası Olarak Kendisi, 2010) [1990]; *Lectures 1, 2, 3* (Okumalar 1, 2, 3) [1991-1994]; *La Critique et la conviction* (Eleştiri ve İnanç, YKY, 2010) [söyleşi, 2005]; *L'Idéologie et l'utopie* (İdeoloji ve Ütopya) [1997]; *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (Bellek, Tarih, Unutma) [2000]; *L'Herméneutique biblique* (Kutsal Kitap Yorumbilimi) [2001]; *Sur la traduction* (Çeviri Üzerine, YKY, 2008) [2004]; *Écrits et conférences I, II* (Yazılar ve Konferanslar) [2008-2010]; vb. (Ayrıca bkz. *Cogito*, "Paul Ricœur Özel Sayısı", 56, Güz 2008).

**Mehmet Rifat**, göstergebilim, eleştiri kuramları, yorumbilim, Fransız edebiyatı, dilbilim, çeviri kuramı, masal incelemesi alanlarında çalışıyor. Çok sayıda kitabı ve çevirisi var. Boğaziçi Üniversitesi'nde Modern Fransız Edebiyatı ve Çeviri dersleri veriyor. YKY'de yayın kurulu üyesi.

*Paul Ricœur'ün  
YKY'deki kitapları:*

Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis (2007)  
Çeviri Üzerine (2008)  
Zaman ve Anlatı 2: Tarih ve Anlatı (2009)  
Eleştiri ve İnanç (2010)

PAUL RICŒUR

# Eleştiri ve İnanç

Söyleşi:  
François Azouvi  
ve  
Marc de Launay

Fransızca'dan çeviren:  
Mehmet Rifat



Yapı Kredi Yayınları

Yapı Kredi Yayınları - 3201  
Cogito - 183

Eleştiri ve İnanç /Paul Ricoeur  
F. Azouvi ve M. de Launay ile söyleşi  
Özgün adı: La critique et la conviction  
Çeviren: Mehmet Rifat

Kitap editörü: Korkut Erdur

Kapak tasarımı: Nahide Dikel - Elif Rifat

Baskı: Mas Matbaacılık A.Ş.  
Hamidiye Mah. Soğuksu Cad. No: 3 Kağıthane-İstanbul  
Telefon: (0 212) 294 10 00 e-posta: info@masmat.com.tr  
Sertifika No: 12055

Çeviriye temel alınan baskı: Hachette Littératures, 2006  
1. baskı: İstanbul, Ekim 2010  
ISBN 978-975-08-1876-9

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş. 2008  
Sertifika No: 12334  
Copyright © Calmann-Lévy, 1995

Bütün yayın hakları saklıdır.  
Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında  
yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.  
Yapı Kredi Kültür Merkezi  
İstiklal Caddesi No. 161 Beyoğlu 34433 İstanbul  
Telefon: (0 212) 252 47 00 (pbx) Faks: (0 212) 293 07 23  
<http://www.ykykultur.com.tr>  
e-posta: [ykykultur@ykykultur.com.tr](mailto:ykykultur@ykykultur.com.tr)  
İnternet satış adresi: <http://alisveris.yapikredi.com.tr>

# İÇİNDEKİLER

Okurların Dikkatine • 7

Valence'tan Nanterre'e • 11

Fransa / A.B.D.: Karşılaştırılmaz İki Tarih • 63

Psikanalizden "Kendi" Sorununa ya da

Otuz Yıl Felsefi Çalışma • 99

Siyaset ve Totalitarizm • 135

Belleğin Görevi, Adaletin Görevi • 161

Eğitim ve Laiklik • 175

Kutsal Kitap Okumaları ve

Kutsal Kitap Üstüne Düşünceler • 190

Estetik Deneyim • 233

Paul Ricœur Bibliyografyası • 253

Özel Adlar Dizini • 255

## Okurların Dikkatine

Bu kitabın içeriğini oluşturan söyleşiler Ekim-Kasım 1994 ile Mayıs ve Eylül 1995'te, Paul Ricœur'ün Châtenay-Malabry'deki çalışma odasında gerçekleştirildi. Yapılan kayıt yazıya geçirildikten sonra Paul Ricœur'e sunuldu; o da metni okuyup tamamladı. Bizler de, metnin daha iyi anlaşılması açısından gerekli gördüğümüz yerlerde, söz edilen kaynaklarla ilgili notlar ekledik. Buna karşılık, söyleşi biçiminin ayrılmaz parçası olan kesişmeleri de çıkartma gereği duymadık; bunları birinden öbürüne geçişi sağlayan bir tür yol gösterici ipucu olarak da gördük.\*

F. A. ve M. de L.

\* Kitabın Türkçe'ye aktarılması sürecinde İngilizce çeviriden (*Critique and Conviction*, Cambridge, Polity Press, 1998, çev. K. Blamey) özellikle notlar açısından yararlanmış, göndermelerdeki kimi yanlışlar düzeltilerek verilmiş, bazı yabancı terim ya da deyişlerin açıklaması dipnotlarda yapılmış, ayrıca yerleşmiş olduğu için zorunlu olarak kullanılan bir terimin anlamını bütünleyebilecek, çağrışımını açabilecek, onu daha anlaşılır kılacak bir başka terim, sözcük, deyiş de çeviri metninde köşeli ayraç içinde belirtilmiştir (ç.n.)





*Dostum Mikel Dufrenne'in anısına*

## Valence'tan Nanterre'e

■ *Paul Ricœur, siz her şeyden önce bir yazı adamısınız. Ama yine de bir dizi söyleşi yapmayı ilkece kabul ettiniz. Ne anlama geliyor sizce söyleşi yapmak?*

Öncelikle şunu söylemek isterim, çok korktuğum bir dil kullanma biçimidir bu, çünkü ben gerçekten bir yazı adamıyım, aynı zamanda da karalayıp düzeltmeler yapan biriyim. Dolaşısıyla, genel olarak doğaçlama konuşmaktan uzak dururum. Ama yine de sizin önerinizi kabul ettim. İki nedeni var bunun.

Bir kere sizler öncelikle benim en iyi dostlarımın bulunduğu kuşaktansınız: Benim de içinde ilerlemekte olduğum yaşlılık dönemi ile öğretimde artık yüz yüze gelmediğim gençliğe eşit uzaklıkta duran bir kuşaktansınız. Yaşamın orta yerindesiniz ve bana bir yakınlık gösteriyor, eşlik ediyor, hatta nazik dostluğunuzu sunuyorsunuz. Bu türden bir söz alışverişine sizden başkasıyla girmeyi kabul etmezdim.

İkinci nedense, doğrudan doğruya söyleşinin yapısıyla ilgili. Yaşamımda bir kez olsun şu karşılıklı konuşmanın, yani daha az denetimli bir söz alışverişine girişmenin tehlikesini göze almak istememle ilgili. Az önce *karalamadan* söz ettim; bir tür özdenetimdir bu. Öte yandan, sırlardan her zaman uzak durdum. Bizim burada yol alacağımız düzey ise, özdenetim ile sır arasındaki bir orta yol olacak tam anlamıyla; boş bir kâğıtla baş başa kaldığımda karalayıp değiştireceğim, ama özellikle de yazmamış olacağım şeyin ağzımdan çıkmasına izin vermek gibi bir şey bu. Burada söylemek ile yazmak arasında kalan ve bize büyük özgürlük sağlayan bir tür içindeyiz; çünkü bazı geniş söz

alanları işlenmemiş halde değilse bile en azından ilk ortaya çıkış, spontane söyleniş halinde bırakılabilirken, bazıları da tersine yeniden kaleme alınabilir. Böylece okurlara, söz ve yazı düzeylerinden oluşan bir çeşitlilik sunulmuş olur.

Bu tür bir anlatım biçiminin sağladığı özgürlükle, cesaretle, yazmamış olduğum konular hakkında adeta çarçabuk söz edebilirim; bunları daha önce yazıya geçirmemiş olmamın nedeniyse, düşüncenin genelde yazılarımda önem verdiğim o dile getiriliş tarzına ve kesinliğe ulaşmamış olmasıdır; özellikle estetik deneyim konusundaki düşüncelerin durumu böyledir. Şimdi belki de daha az denetimli bir konuşmanın yararı ortaya çıkacak: Ama buna da okur karar verecek.

Aynı kavramlar düzeni içinde kalarak şunu da belirtmek istiyorum: Şimdi hem konuların dağıtılması hem de daha önce yapmamış olduğum yakınlaştırmalar üstünde oynayacağız, sırasıyla. Sözgelimi, her zaman belli nedenlere dayandırmaya çalışarak birbirinden iyice ayrı tuttuğum din ve felsefe alanlarını düşünüyorum. Şimdi, daha özgür olan bu konuşma çerçevesinde, dinsel ile felsefi'nin birbirine geçişiminin, birinin öbürünün sınırını aşmasının yarattığı sorunlarla daha çok ilgileneceğim. Yazı söz konusu olduğunda bu iki alanı daha kararlı biçimde, daha düşünerek birbirinden ayırabilirim; ama yazardan çok insanın ya da her ne olursa olsun yazardaki insanın konuşacağı söz alışverişinde benim eskiden beri düşünme düzenimi oluşturmuş bu türden bir denetimli şizofreniyi tam olarak sürdüremem. Şimdi burada, yaşam düzeni düşünme düzenine üstün gelecek.

▪ *Sonuç olarak, bu kitaba adını vermiş olan eleştiri ve inanç kuttuplarını yazılarınızdakine göre daha sıkı bir ilişki içinde eklememeyi göze alacaksınız.*

Şimdiden söyleyebilirim ki, eleştiri bir yanda, inanç öte yanda olmayacak; içine girdiğimiz ya da hafifçe değindiğimiz alanların her birinde inanç ile eleştirinin, farklı düzeylere göre ince ve ustaca bir kaynaşmasının var olduğunu göstermeye çalışacağım.

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

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

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

Babamın bir fotoğrafını saklıyorum: 1915 yılının başlarında, kullanabildiği tek izin sırasında çekilmiş bir fotoğraf bu; ablam ile beni dizlerine oturtmuş. O zamandan beri bende ki bu imaj hiç sarsılmadı; ama ben yaşlandım ve yavaş yavaş benden daha genç bir baba fikrine alışmak zorunda kaldım. Oysa, başlangıçta, bana göre üstte yer alan, yaşsız bir insan imajı vardı bende. Ama sonunda onu, yaşını giderek aştığım bir genç adam figürü olarak benimsemek durumunda kaldım. Bugün bile hâlâ ebediyen bir genç adam imajında kalmış bu görüntü ile aramda bir bağlantı kurmayı başaramıyorum. Öte yanda, ölülerimiz için yapılmış, üzerinde "Evlatlarımıza" yazılı anıtların karşısında da aynı duyguyu yaşıyorum: Kim bu evlatlar?, diye soruyorum. Anıt tuhaf bir şekilde bir çocuğa bir evlattan söz ediyor; o

\* Söyleşinin yapıldığı tarihe göre "sonuncu kitabınız" diye geçen deyişi bu şekilde değiştirdik. (ç.n.)

evlat benim babam; anıtın hitap ettiği bir başka çocuk olan ben ise sürekli yaşlanacak biriyim. Buna benzer bir düşünce biçimini geçenlerde Camus'nün *Le Premier Homme*'unda (İlk Adam) da okudum.

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

#### ▪ *Babanız ölünce ne oldu?*

Ablam ile beni büyükbabam ile babaannem yanlarına aldılar; Rennes'de yaşamaya başladık. Büyükbabam bu şehirde defterdar vekiliydi. Böylece ailemin büyük bir bölümüyle, özellikle de Savoie'lı ve Cenevre'li olan anne tarafımla bağlantım kesilmişti. Dolayısıyla hem öksüz hem de babası savaşta şehit düşmüş bir çocuk olma durumuna, ayrıca bir bölümü görünmez kılınmış bir aileye sahip olma durumu eklenmişti. Karşımda çok geçmeden neredeyse yalnızca büyükbabam ile babaannemi bulmuştum. Evlenmemiş halam da bizim eğitimimizle ilgileniyordu kuşkusuz ama o da büyükbabamın baskısı altındaydı. Bu durum on dört yaşına kadar, babaannemin öldüğü yıla kadar sürdü.

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

■ *Ablanızdan söz ettiniz.*

Evet, bu, çok derinlerde yatan bir şeyle, yıllar sonra bir başka ölümle canlanacak bir şeyle ilgili. Ablam Alice on yedi yaşında vereme yakalanmıştı. 1911 doğumluydu, benden yaklaşık iki yaş büyüktü. Yirmi bir yaşında da öldü, ama gençliği bir bakıma benim gençlik yıllarıma gölgesi altında kalmıştı. Bütün yaşamım boyunca bu konuda vicdan azabı çektim: Çünkü onun, hak ettiğinden daha azma, benimse hak ettiğimden daha fazlasına sahip olduğum duygusu vardı içimde. Bugün de hâlâ ödenmemiş bir borç duygusuyla onun bir haksızlığa uğradığı, bunun sonucunda da kazançlı çıkanın ben olduğum duygusuyla mücadele ediyorum. Bu duygunun üstümde çok önemli bir etkisi oldu: "Ödenmemiş borç" tema'sı yapıtlarımda sık sık gündeme gelen, ayak direyen bir tema olarak kaldı.

■ *Neden gençliğinizin onun gençliğini gölgede bıraktığınızı söylüyorsunuz?*

Ben çok iyi bir öğrenciydim; o ise öğrenim yaşamında güçlüklerle karşılaşmıştı. Herkes beni överdi, onu ise dikkate alan olmazdı. Kendisi için hiçbir şey istemeyen uysal bir genç kızdı, bütün başarıları benim kazanıyor olmamı hiçbir kırgınlık duymadan kabullenirdi.

- *Peki ya kendini sizin eğitime adanmış halanız?*

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

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

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

Hayır, okuma zevkini kendi kendime edindim. Kitapçılarda çok zamanım geçiyordu. Kitap sayfası kenarlarının kesilmiş olmamasının yarattığı güçlüğü rağmen sayfaları atlayarak ya da aralayıp yandan bakarak okuyorduk...

- *Okuma zevkini keşfettiğiniz yıllarda sizi etkilemiş kitapları anımsıyor musunuz?*

On iki ile on beş yaşlar arasında çok çok Jules Verne ve Walter Scott okudum; daha sonra lise ikide Dickens, Rabelais, Montaigne, Pascal; lise üçte ve ardından felsefe sınıfında Stendhal, Flaubert, Tolstoy, özellikle de Dostoyevski okudum. Dostoyevski beni her zaman büyüledi!

- *Protestanlığa bağlı olduğunuzu hiçbir zaman gizlemeye çalışmadınız. Rennes'deyken bulunduğunuz ortamda din ağır basıyor muydu?*

Baba tarafım Reform dönemine kadar uzanan çok eski bir Protestanlığın iki ayrı yöresindendi: Babaannem Béarn'lıydı, büyükbabam ise Normandiya'nın Luneray kasabasından. Luneray, Reform geleneğinin XVI. yüzyıldan beri sürekli yaşandığı ve göç-



lerden ya da zoraki din değiştirmelerden pek etkilenmediği ayrı bir yerdi sanki. Büyük dedem kumaş dokuyan bir zanaatkardı, ürününü Dieppe pazarına giderek satardı. Dokuma zanaatı Rouen'daki dokuma sanayisi nedeniyle çok büyük zarara uğrayınca, ailenin bir bölümü emekçi oldu, bir bölümü de kamu görevini seçti. Büyükbabam Protestan ilkokulunda öğretmen olarak görev yapmaya başladı. Protestan Kiliseleri okullarını devlete devredince de defterdarın sekreterliği görevini üstendi. Calvin'ci Protestanlara özgü bu güçlü gelenek tarih içine iyice kök salmıştır. Büyükbabamın ailesi liberal bir Protestanlığa yönelirken, babaannemin tarafı daha çok Protestanlığın gizemci bir koluna, pietetizme yönelmişti. Bunda Darby'ciler<sup>1</sup> diye adlandırılan oldukça yobaz kişilerin etkisi olduğunu da sanıyorum. Ama anılarım çok kesin değil. Aslına bakarsanız, içinde yaşadığım dinsel çevre, aile çevreme göre hiç kuşkusuz daha dışa açıktı: Aile çevresi özellikle benim için bir sığınaktı, bir güvenlik ortamıydı.

■ *Size din eğitimi verilmiş, buna bağlı olarak da hemen Kutsal Kitap okutulmuştu.*

Evet, içinde yaşadığım ortam yoğun olarak Kutsal Kitap okuyan bir ortamdı. Büyükanнем düzenli olarak Kutsal Kitap okurdu; ben de doğal olarak bu pratiği edindim ve gerek gençliğimde gerekse daha sonraki yıllarımda sürdürdüm. Bu okumaya yön veren, metne sıkı sıkıya bağlılığı arayan bir anlayış değil de daha çok *pnömatojoloji*\* kaynaklı diyebileceğim bir görüştü: Gerçekten de gündelik yaşamı esinliyordu; Mezmurlar, Bilgelik yazıları ve Ahiret Mutlulukları dogmalardan daha önemli bir yer tutuyordu. İçinde yaşadığım ortam, entelektüel bir ortam olmadığından pek az dogmatikti ve özel olarak okumaya, dua etmeye ve vicdan muhasebesi yapmaya öncelik tanıyordu. Ben de her zaman bu iki kutup arasında, Kutsal Kitap kutbu ile akılcı ve

1 John Darby (1800-1882), İngiliz ilahiyatçısı ve Anglikan papazı. Özellikle Anglosakson ülkelerine, marjinal olarak da Fransa'ya yayılan bir öğreti geliştirdi: Alın yazısı ve "Kilise'nin çöküşü" üstünde ısrarla duran son derece katı bir Calvin'cilikti bu.

\* *Pnömatojoloji* (Fr. *pneumatologie*): ruhsal varlıklar bilimi (ç.n.)

eleştirel kutup arasında gidip geldim: Bu ikilik de sonuçta, bütün yaşamım boyunca varlığını korudu.

■ *Burada siz doğal olarak bir tür iki kutupluluk mu görüyordunuz?*

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

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

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

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

Roland Dalbiez olağanüstü bir kişiydi: Eski bir deniz subayıydı, ileri yaşlarında Jacques Maritain okuyarak felsefeye yö-

nelmişti. Skolastik biriydi, bütün öğretim anlayışına akılcı bir psikoloji yön veriyor, felsefe alanındaysa gerçekçiliğe [realizme] ağırlık tanıyordu. En çok tiksindiği, "idealizm" dediği şeydi ve bunun da karikatürümsü, hatta patolojik bir betimlemesini yapardı: Sonradan kafamda yeniden kurguladığım bir anı mı bilmiyorum ama Dalbiez'i hâlâ idealizmi bir kıskaç, bir pense gibi betimlerken görüyorum: Boşlukta gerildiği için hiçbir şeyi tutamayan ve sonunda kendi üstüne kapanan bir kıskaç. İdealizm böylece patolojik bir "realizm bozukluğu" görünümü kazanıyor, Dalbiez de, bunu, psikiyatride o sıralarda sözü çok edilme-ye başlamış şizofreniye yaklaşıyordu.

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

Şunu da eklemem gerekir: Dalbiez, Freud'un felsefi açıdan okumasını yapmaya çalışanların ilkleri arasında yer alır<sup>2</sup>. Bu da benim sonraki felsefi güzergâhım açısından çok önemli yer tutacaktır. Onun Freud'u "biyolojik" Freud'du; bilinçdışının gerçekçi anlayışını ortaya koyuyor ve böylece insanın kendine yönelik bilincinin "Descartes yanılması"nı ve dünyayı kafamda kendime göre sözde indirgeyiş biçimimi çürütüyordu.

2 Roland Dalbiez, *La Méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, Desclée de Brouwer, 1936.

Yakın bir zamanda, Marguerite Léna tarafından yayımlanan *Honneur aux maîtres* (Ustalara Saygı) adlı küçük kitapta, Dalbiez'i anlatma olanağı bulmuştum. Kitaba katkıda bulunan herkes kendi ilk hocasından, ustasından söz etmiş, ben de bunu fırsat bilerek Roland Dalbiez'e saygımı belirtmişim<sup>3</sup>.

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

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

■ *Katolik dostlarımız oldu mu?*

Evet, lisede oldu. Sonradan öğretmen olarak bulunduğum Bretagne liselerinde (Saint-Brieuc, Lorient ve Rennes'deki üç lisede ders verdim) özellikle ilk ve orta öğretim öğretmenlerinin

3 *Honneur aux maîtres*, Marguerite Léna'nın sunuşuyla, Paris, Criterion, 1993.

çocukları okuyorlardı. Çünkü bu bölgede son derece güçlü olan Katolik ortaöğretim sistemi, laik öğretime karşı ailelerin çocuklarını kendisine çekiyordu. Yalnızca kararlı cumhuriyetçi ve laik aileler –ön planda da öğretmenler– kamu sistemini savunmayı ve çocuklarını liseye göndermeyi kendileri için bir onur sorunu yapıyorlardı.

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

■ *Peki felsefe öğrenimi görmeye çok çabuk karar verebildiniz mi?*

Hayır, önce direndim. Edebiyat lisansı yapmaya çalıştım ama bütün disertasyonlarım “fazla felsefi” bulunarak eleştirildiğinden bir sömestr sonunda çark ettim. École normale supérieure'e girmeye çalışmıştım ama ne var ki, Dalbiez bizi bu tür bir giriş sınavı anlayışına uygun olarak hazırlamamıştı. “Ruh bedene göre daha kolayca tanınır” konulu giriş sınavında 20 üzerinden ancak 7 gibi çok kötü bir not almıştım. Her halde bu sözün Descartes'a ait olduğunu bilmeyen tek aday ben olmalıydım. Kuşkusuz kanıtlarımı bedenim daha iyi tanıdığı yönünde kullanmıştım. Açıkçası Ulm sokağındaki École normale supérieure çizgisinde değildim. Devlet korumasındaki bir çocuk olarak öğrenimimi hızla bitirmeye mecburdum –bu da çok zorlayıcı bir durumdu– ve yirmi yaşında, lisansımı elde eder etmez, öğretmenliğe başlamam gerekti. Dolayısıyla École normale supérieure'e uzun süre hazırlanamamıştım. Bunun için Paris'teki bir lisenin söz konusu yüksek okula hazırlayan sınıfına girmem gerekirdi. Latincem ve Yunancam çok iyi idi ama felsefedeki ve Fransızca'daki düzeyim yeterli değildi. Böylece, Ekim 1933'te kendimi Saint-Brieuc Lisesi'nde –erkek lisesi ve kız lisesi– buldum. Haftada on sekiz saat ders veriyordum, bu arada da

Paris'te, Léon Brunschvicg'in yönetiminde Lachelier ve Lagneau<sup>4</sup> üstüne yüksek öğretim tezimi hazırlıyordum.

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

İki ya da üç yaş daha büyüktüm onlardan. Öğretime böyle hızla "atılmış" olmak benim için belirleyici oldu ve değişmez bir değer olarak kaldı: Felsefedeki çalışmalarım her zaman için yaptığım öğretimle bağlantılı oldu. Kişisel düşünceme –böyle bir düşünceye sahip olduğum ölçüde kuşkusuz– verdiğim derslerin içeriğiyle uyum halinde olan bir çerçeve yaratmam gerekiyordu. Saint-Brieuc Lisesi'nden sonra, 1933-1934'te, bir *agregasyon*\* bursu aldım; bunu da devletin koruması altında olmam nedeniyle ve Georges Davy<sup>5</sup> sayesinde elde etmişim. Böylece Sorbonne'da bir yıl süreyle öğrenci olabilme gibi bir olanağa kavuşmuş, ardından da agregasyon sınavını daha ilk girişte başarıma şansı elde etmiş, 1935'teki sınavda ikinci olmuşum. Agregasyon yılı, en yoğun çalıştığım yıllardan biri oldu. Bir çırpıda büyük bir boşluğu doldurmuşum hissine kapıldım. Bir yıl içinde, alanı, yani Dalbiez'in bana öğretmemiş olduğu her şeyi ele geçirmiştim; Dalbiez birçok şey öğretmemişti ama, bunları edinebilmem için de beni entelektüel açıdan donatmıştı. Léon Robin'in o yıl içinde okuttuğu ve daha önceden bilmediğim Stoacıları, ama aynı zamanda da Descartes'ı, Spinoza'yı, Leibniz'i öğrendim. Ayrıca Gabriel Marcel'in yazmış olduğu her şeyi okudum.

4 Jules Lagneau (1851-1894) ve Jules Lachelier (1832-1918) Fransız felsefesinin büyük refleksif geleneğini temsil ederler. Lagneau özellikle Alain'in hocası olmuş, kendisine her zaman hayranlık duymuş olan Alain de onun ölümünden sonra derslerini yayımlamıştır: *Célèbres leçons et fragments*. Lachelier için de bkz. *Cœuvres*, 2 cilt, Paris, 1933; cilt I: *Fondement de l'induction suivi de Psychologie et métaphysique et de notes sur le pari de Pascal*; cilt II: *Études sur le syllogisme suivies de l'observation de Platner et de notes sur le Philèbe*.

\* *Agregasyon* (Fr. *agrégation*): Fransa'da, lise öğretmeni ya da bazı üniversitelerde öğretim üyesi olarak çalışmak isteyen adayların katıldıkları yarışmalı sınav. Bu sınavı kazananlar *agreje* (Fr. *agrégé*) unvanını alır. (ç.n.)

5 Georges Davy (1883-1976) sırasıyla Rennes Akademisi rektörü (1931), genel müfettiş (1939) ve Sorbonne'da sosyoloji profesörü (1944-1955) olarak görev yaptı: *Des clans aux empires*, Paris, 1922; *La Foi jurée*, Paris, 1922; *Le Droit, l'idéalisme et l'expérience*, Paris, 1922; *Sociologie d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, 1931.

■ *Gabriel Marcel mi?*

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

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

■ *Peki agregasyondan sonra ne yaptınız?*

Hemen ardından, 1935'te, Rennes'deki Protestan çevresinden bir çocukluk arkadaşım ile evlendim. Daha sonra öğretmen olarak Colmar'a gittim, evlilik yaşamımızın ilk yılını da orada geçirdik.

Ertesi yıl, askerlik hizmetimi piyade olarak yaptım. Hiç keyfim yoktu; hem öteki askerlerden yaşça daha büyük olduğum için hem de orada bulunmak benim açımdan entelektüel çalışmamı kesintiye uğrattığı için askerî çevreye karşı derin bir sevgisizlik taşıyor olmuştum. Fransa'nın hâlâ büyük ölçüde kırsal bir ülke olduğunu da orada fark ettim. Askere çağrılı olanlar arasında bakaloryasını vermiş lise mezunu çok az kişi vardı. Şehir ortamında yaşamış olduğumdan bu kırsal kesim insanlarıyla ilk kez karşılaşıyordum. Saint-Cyr askerî okulunda yedek subay eğitim ayları kötü geçti: Talim yaptıran subaylar bana iyi davranmıyorlardı, çünkü onlar tarafından dik kafalı biri olarak görülüyordum, kimbilir belki de öyleydim. Aynı yıl içinde, zıtlıkta merakım nedeniyle bol bol Marx okudum, hem de Henri de Man'ın yapıtlarıyla aynı anda. Daha sonra da Bretagne bölgesindeki Lorient Lisesi'nde 1937-1939 yılları arasında ders verdim.

Colmar'da geçirdiğim yıl benim için önemliydi çünkü Alman felsefesine yöneleceğimi o zaman anladım; hem zaten bu şehri seçmemin nedeni de buydu. Lisedeki bir meslektaşım ile

\* Söyleşide yapının adı Fransızca çevirisinin başlığıyla (*Idées directrices pour une phénoménologie pure*) geçiyor. (ç.n.)

birlikte Almanca dersleri aldım (öğrencilik yıllarımda Almanca okumamıştım). Ardından da Münih Üniversitesi'ne giderek yoğun bir dil öğrenimi gördüm; ve bu, 1939'daki savaş ilanına kadar sürdü. O dönemde Alman-Sovyet Antlaşması'na tutulan alkışları her zaman anımsayacağım: Fransız konsolosunun bizlere "Şimdi artık savaş zamanı" dediği günün ertesinde de Münih'ten ayrıldım.

■ *O zamanlar Münih'e egemen olan ortamla ilgili ne gibi anılarınız var?*

Feldherrnhalle binasını tam olarak anımsıyorum: Önünde dev gibi iki nazi subayı nöbet tutardı; zorunlu Hitler selamını vermemek için yolumuzu değiştirdik. Eşimle birlikte Katolik bir ailenin yanında kalıyorduk; son derece Hitler karşıtı olan ev sahibesi "Hitler çocuklarımızı aldı" diye yakınırды. Ben de bu sayede, bazı Katoliklerin nazizm karşısındaki tereddütlerini fark etme olanağı buldum; zaten XI. Pius da 1937'de yayımladığı papalık genelgesiyle ("Mit brennender Sorge") ["Yakıcı Bir Kaygıyla"] nazizmi açıkça eleştirdi. Benim yaşımdaki Almanlara gelince, bunlar ya heyecanlı Hitler yanlılarıydı ya da susmayı yeğleyen kişilerdi. Öte yandan orada bulunan Rumen ve Macar öğrencilerin de Hitlerci olduklarını görmek beni şaşırtmıştı: Özenle seçilmiş kişilerin üniversiteye gelmesine izin veriliyordu.

Fransa'daysa hiç kimse öğrenimini Almanya'da sürdürmekten kaçınmak gerektiğini düşünmüyordu. Agregasyon sınavlarında birinci olanlar 1939'a kadar Berlin'e gittiler.

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

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



du; bunu da sosyalizmin zaten bütünüyle Hıristiyanlık içinde yer aldığını ileri süren Hıristiyan sosyalistlerin çoğu kez boyun eğdikleri karışıklığa düşmeden yapıyordu. Ben de kesinlikle André Philip sayesinde bu tür bir karışıklığı hiçbir zaman yaşamadım. Bu konuda da ikili bir bağlılığı üstlenirim ve her iki yöneliş de birbiriyle yeterince esnek biçimde eklenir. Bilindiği gibi, İncil'de, davranışlarla ilgili bazı özdeyişler vardır –yoksullara karşı özel saygı duymanın kapsadığı bütün görevler, özellikle–, ama sosyalist bağlanmayı akılcı biçimde bir temele dayandırmak için de elbette manevi atılımdan farklı olan ve insana duyulan sevgiden bir çırpıda elde edilemeyecek iktisadi bir kanıtlama –Marx yanlısı ya da değil– gerekiyordu. Dolayısıyla, bana göre iki yöneliş arasında hiçbir zaman bir karışıklık söz konusu olmamıştır.

▪ *André Philip ile nasıl karşılaştınız?*

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

▪ *Demek ki Protestanlık alanındaki dinsel eğitiminizi ve gençlik hareketlerine katılmanızı, öğrenci hareketleriyle bütünleşerek doğru-  
dan doğruya kendiniz uzattınız.*

Evet, ayrıca aynı dönemde Marx ile tam özgürlükçü sosyalistleri de etrafıca tanıdım. André Philip bana Henri de Man'ı da okutmuştu. Philip, Marx'ın gençlik metinleri, özellikle de 1844 *Elyazmaları* [Fransızca'ya] çevrilmeden önceki hümanist bir sosyalizmi öğretirdi. Ama, siyasetin kenarında yer almakla birlikte, iki başka olay, daha önceleri benim açımdan kesin bir rol oynamıştı: 1927'de A.B.D.'de Sacco ile Vanzetti'nin beni son derece öfkelendirmiş olan mahkûm edilmesi ve Seznec olayıydı bunlar. Böylece çok genç yaşlarda bir tür bedensel tiksinti duymaya, bunun sonucunda da bazı bireysel hak-

sızlıklara karşı son derece duyarlı olmaya başlamıştım; sonraki yıllarda, haksızlıkların daha genel olayların belirtileri olduğunu düşündüm. Manevi bir dünya görüşüyle bağdaşan bir sosyalizm öğretisinin bir bakıma manevi açıdan yücelttiği, entelektüel bir nitelikte donattığı da işte bu türden bir öfkelenmeydi. Dostlarım ve karımın ailesi anarşist-sendikacıydılar: Simone'un yakın akrabalarından biri *Ouest-Éclair*'de (sonradan *Ouest-France*'a dönüştü) çalışan çok iyi bir tipograftı ve ideolojisi bana tam anlamıyla uygun düşen "kitap" ortamındandı. Marksizmden çok anarşizm geleneğine daha yakın kişilerdi bu insanlar; bense böyle bir gelenek içinde kendimi entelektüel açıdan hiçbir zaman rahat hissetmedim.

■ *Toplantılara katılıyor muydunuz?*

Daha çok kişisel düşüncelerle ve okumalarla yetiniyordum, çünkü o sıralarda Rennes'de örgütlü bir hareketin var olabileceğini sanmıyordum. Sosyalist partinin yerel makamlarını Halk Cephesi'nden hemen sonra 1937-1938 yıllarında Saint-Brieuc'de, Colmar'da, Lorient'da, ama özellikle Lorient'da tanıdım gerçekten. Şimdi geriye dönüp baktığımda, o dönemdeki sosyalist partinin kendi pratiği ile öğretisi arasında neden düştü düşecek gibi durduğunu daha iyi anlıyorum. Karşısına o sıralarda seçeceği iki fırsat çıkmıştı, bunlar da bir bakıma uyarı niteliğindedi: İspanya savaşı ve Münih. Ama sosyalist parti, her seferinde bir belirsizlik içine düşmüştü, çünkü ya güç kullanmak gerekiyordu ya da böyle bir şeyi yapma tehlikesini göze almak. Böylece kendi antimilitarist özülle anlaşmak zorunda kalıyordu. Savaşın ilanına kadar, bu ikilemi aşmayı başaramadı. Yaptığı bütün seçimlerde belirsizlik vardı. Çoğunlukla kimi kez bir yöne, kimi kez öbür yöne gidiyordu. Blum tamamıyla tipik bir örneğidir bunun: Tehlikedeki kişiye uluslararası dayanışma perspektifi içinde bir tür yardımda bulunma isteği ile bilinçdışı bir antimilitarizm –askere karşı korkunç bir tavır takınılmıştı bu anlayışta– arasında kalmıştı. Savaşın sosyalist partiyi içine soktuğu durumsa, 1940'ta kendi milletvekillerinin çoğunun Pétain için oy kullandıkları aynı durumdu.

■ *Peki İspanya savaşı karşısında siz nasıl tepki gösterdiniz?*

Ben de bu iki eğilim arasında kalmıştım ve yapılacak seçim de iyice rastlantısal olacaktı, çünkü bu iki gücün yaratacağı hiçbir sonuç yoktu, her şeyi ancak durum ve koşullar belirleyebilirdi: Toplantılarda, yoldaşların oyu kesinlikle rastlantısal biçimde dağılıyordu. Sonuçta, Hitler'in karşısında yinelenen geri çekilmeler hattında müdahalede bulunmama görüşü ağır bastı; ama o zamanlar olay bu söylediğim biçimde algılanmıyordu elbette. Diyebilirim ki, [mücahitlerin örgütü] Les Croix-de-Feu ile La Rocque'un (yaşamını toplama kamplarında yitirdi) yarattığı olumsuz etki uluslararası ufku görünmez kılıyordu. Kuşkusuz, sonradan yaşadıklarımız hakkındaki bilgilerimizi geçmişe yansıtmaktan kaçınmak gerekir; yoksa, o dönemde insanların önlemlerinde sanki seçenekler varmış, sonuçlarını da önceden biliyorlarmış gibi bir durum çıkar ortaya. Bazı seçimlerin sis perdesi içinde yapıldığını iyice kabul etmek gerekir.

Bu açıdan, yakınlarda tanıdığım İsraili tarihçi Zeev Sterhell<sup>6</sup>'in örneği anlamlıdır: Kitaplarında, tarihin bu dönemiyle ilgili, açıkça belirtilmeyen ve perspektifleri bozan ereksele [teleolojik] bir görüş vardır. İleri sürdüğü olaylar doğrudur ama bu olaylara son noktada getirdiği aydınlatma doğru değildir. Sanki Fransa için yalnızca iki tarihsel olay varmış gibidir: Bir yanda Aydınlanma hareketi, öte yanda da faşist eğilimli milliyetçilik. Oysa bazı insanlar, yolların birbirine dolandığı, karıştığı anlarda iki tarafa da bağlı kalabilmişlerdir... Sanırım bu tarihçinin başkalarından daha fazla önemseydiği şey savaş öncesi yıllarda yaşanan olağanüstü kaynaşmadır: Bu dönemde, sözgelimi, faşist olmuş insanlar De Gaulle'cü olmuş insanlara çok yakındılar. Her türden deneyimin yaşandığı bir durum söz konusuydu bu dönemde, III. Cumhuriyet kurumlarının zayıflığı da gözler önüne serilmişti. Aynı zamanda şu da bir gerçektir, bizler de aşırı eleştirilerimizle III. Cumhuriyeti kırılğan hale getirmiştik – geriye dönüp baktığımda en azından bunu anlıyorum: Cumhuriye-

6 Z. Sterhell, *Ni droite ni gauche*, Paris, Le Seuil, 1983. Sterhell'in savlarına ilişkin tartışma için Philippe Burrin'in *Histoire des droites en France*'ta (J.-F. Sirinelli yönetiminde, Paris, Gallimard, 1992) yer alan incelemesine bakılabilir: cilt I, Bölüm X, "Le fascisme", s. 603-652 ("NRF-Essais" dizisi).

tin eleştirdiğimiz zayıf yanları, aynı zamanda, bizlerin ona karşı sürdürdüğümüz eylemlerin bir ürünüydü.

■ *Farklılıkları göz önünde bulundurmak koşuluyla, Alman tarafında, Weimar Cumhuriyeti'yle yaşanmış olana benziyor bu biraz.*

Kesinlikle. Aynı zamanda IV. Cumhuriyet açısından yaşanacak olan da en azından bir ölçüde aynı şeydi. Ama öyle sanıyorum ki, IV. Cumhuriyet açısından fazlasıyla sert davranıldı, çünkü gerçekten zayıf olan ve birbirini izleyen merkezci hükümetler sürekli olarak De Gaulle'cüler ile komünistlerin çapraz ateşi altında kalıyorlardı.

■ *Stalin dönemindeki S.S.C.B.'nin gerçek niteliğini ne zaman fark ettiniz?*

1949'daki Kravçenko olayıdır kesin bir düşünce ve inanç değişimine yol açan gerçekten. Aragon'un yönetimindeki *Les Lettres françaises* dergisi, Kravçenko'nun [Fransızca çevirisiyle] *J'ai choisi la liberté* (Özgürlüğü Seçtim) adlı kitabı yayımlandıktan sonra, örnek olarak gördüğü bu kişiye karşı bir dava açmıştı; komünistler kendisini sahtekârlıkla ve CIA ajanı olmakla suçladılar. Savaş öncesinde, Moskova'daki en ünlü yargulamalar bile, Stalin dönemindeki S.S.C.B. hakkında edinmiş olduğumuz olumlu imajı sarsmaya yetmemişti.

Ama benim bakış açımaya göre, sosyalist partiye bağlı olmak, aynı zamanda komünistlerle rekabet halinde olma anlamına geliyordu, dolayısıyla birçok entelektüelin "emekçilerin ülkesi"ne duydukları hayranlığa boyun eğmemeye olanak tanıyordu. O dönemde dendiği gibi, "eski evde" olmak, öteki tarafta olmak demektir. Bu da bizleri komünizmin büyüleyici etkisinden uzak tutuyordu. Sonuç olarak diyebilirim ki, gerek savaş öncesinde gerekse savaş sonrasında etki altında kalmaktan uzak durdum.

Beni şimdi şaşırtan şey, takınılmış tavırlara yön vermiş dayanıksızlıktı, iç siyasette bile görülüyordu bu: Bütün ekonomi politikasının "iki yüz aile" tema'sıyla ve "para duvarı" sloganı aracılığıyla şemalaştırılmış olması kolaycı bir şeydi sonuçta. 1935-1936'da, Colmar'daki içkili kafelerde Fransa Bankası'nın

[Banque de France'ın] millileştirilmesi konusundaki toplantılara katıldığımı anımsıyorum: "Eski ev" in sağlamış olduğu küçük kanıtlar listesine dayanarak bir ülkenin ancak kendi parasına sahipse kendi ekonomisine sahip olabileceğini ileri sürüyorduk; dolayısıyla Fransa Bankası'nın millileştirilmesi gerekiyordu. Bu düşünce biçiminin ne Jakoben özelliğini ne de zorunlu olarak içerdiği iktidar yoğunlaşmasını görebiliyorduk; böyle bir tavır da zaten çok güçlü olan salt özgürlük yanlısı, anarşist-sendikacı denilebilecek görüşün de karşıtıydı. S.F.I.O.'nun\* kendisi de tam özgürlükçü anarşist-sendikacı akım ile devlet merkezci akımın kaynaşmasının sonucuydu. S.S.C.B.'nin büyüleyici etkisinden bu anarşist-sendikacı temel sayesinde korunabilmiştik; ama bu da kesinlikle dış siyasette, zehirlenmiş birkaç meyvenin ortaya çıkmasına yol açıyordu, çünkü bizlerin gerçek düşmanı olan Hitler karşısında donanımsız kalmamıza katkıda bulunuyordu: Zaten Hitler'in kendisi de bu anarşist-sendikacı kaynağa başvuruyordu... Bizleri Hitler'in karşısında donanımsız bırakan şey, aynı zamanda bizleri Stalin'e karşı koruyan şey oluyordu.

▪ *Sonuç olarak, savaş öncesindeki siyasal bağımız, Almanya'dan gelmekte olan tehlikeyi açıkça görmenize izin vermiyordu.*

Benim gibi insanların hatası, önce savaşın gelişini göremek, meydana geleceğini anladığımız andan itibaren de, bunu Birinci Dünya Savaşı'nın kategorileri içinde düşünmektir. Birinci Dünya Savaşı'na yurtseverce katılma nedenleri, Versailles Antlaşması nedeniyle daha önce eleştirilmişti; İkinci Dünya Savaşı'nın da bir yurtseverlik temeli üstünde uluslararası bir çatışma olarak sunulması olgusu tam olarak aynı şekilde reddediliyordu. Bugün, böyle bir genelleştirmenin aldattıcı olduğunu düşünüyorum, çünkü ikinci savaş tamamıyla farklı koşullar sonucunda ortaya çıkmıştı. Ama Birinci Savaşın korkunç bir hata ve bir cinayet olduğunu düşünmeyi sürdürüyorum: Aslında birbirine çok benzeyen burjuvaziler kendi işçi sınıflarını yoldan saptırdılar. İkinci Enternasyonal'i başarısızlığa uğrattılar, bu da hemen Üçüncü Enternasyonal'in doğuşuna yol açtı.

\* S.F.I.O: Section française de l'Internationale ouvrière'in (İşçi Enternasyonalinin Fransız Şubesi) kısaltması. 1905'te kurulan bu sosyalist gruplar birliği 1969'da yerini Fransa'da Sosyalist Parti'ye (PS) bıraktı. (ç.n.)

Her zaman bu noktaya dönmek gerekir; çünkü sosyalist solun barışseverliği, Versailles Antlaşması'nın adaletsiz olduğu duygusuna dayanarak kendini aklıyor, kendine kılıf buluyordu. Buradaki kanıt, Hitler'in, sonuçta, yalnızca hakkı olan şeyi yeniden ele geçirmeye çalışmak olduğunu ileri sürmekten başka bir şey değildi. Ren'in sol kıyısının işgali sırasında *Crapouillot*'nun birinci sayfasını anımsıyorum: "Almanya Almanya'yı istila etti" diye yazıyordu. Yani Almanların yeniden ele geçirme hakkına sahip oldukları şeyi Hitler'e bırakmak gerekiyordu. Oysa, böyle bir seçim yapmamış olan André Philip beni uyarıyordu: O açıkça Münih karşıtıydı, bense tereddüt içindeydim. Bir yandan Çekoslovakya'nun büyük bir haksızlığa uğradığı ve bir cinayetin kurbanı olduğu duygusunu taşıyordum, öte yandan da Südetler bölgesinin her şeye rağmen bir Alman toprağı olduğunu düşünüyordum. Eylül 1939'da Polonya'ya yapılan saldırı karşısında şaşka kaldım.

Bu durum Patočka'nın bütün yazılarında da görülür: Birinci Savaş'm gerçek bir dönemeç oluşturduğunu her yerde söyler; Birinci Savaş "Avrupa'nın intiharı"dır. İkinci Savaş'ın bambaşka bir problematikten kaynaklandığını, totaliter rejimlerin fiilen yükselişinin sonucu olduğunu anlayamadık. Bir başkasına karşı olan totaliter bir rejimin müttefikleri haline geldiğimiz için de olayları açık seçik göremiyorduk.

■ *Barışseverliğiniz Alain okumalarınızdan da besleniyor muydu? Alain sizin için önemli bir figür müdür?*

Hayır, pek sayılmaz. Kendisiyle yalnızca bir kez karşılaştım, o da Lagneau hakkında yazdığım inceleme nedeniyleydi, çünkü *Célèbres leçons*'un (Ünlü Dersler) ilk dizisini o yayımlamıştı. *Propos*'larını (Söyleşiler) da öğrenciliğini yapmış olan o zamanki dostum Mikel Dufrenne'in etkisiyle, esir düştüğüm yıllarda okudum.

■ *Peki üzerinizde ne gibi bir etkisi oldu?*

Uyarıcı bir etkisi oldu; ama bunun nedeni onda aynı zamanda son derece belirgin biçimde anarşizm yanlısı öğelerin bulunmasıydı, özellikle de iktidarlara karşı çıkışında.

■ *Münih'ten 1939'da, savaş ilan edildiği sırada döndünüz ve hemen silah altına alındınız.*

Eylül 1939'da Saint-Malo'daki bir Brötanya alayına gönderildim; üstün nitelikli insanlar vardı orada. 1940 çöküşünü kişisel suçluluk temeli üstünde yaşadım. Kuzey ordularının kaçışındaki o kabul edilemez görüntüler belleğimden silinmedi; kafasında melon şapka, içi şarap şişesi dolu çocuk arabasını iten asker klişesi hâlâ gözlerimin önünde. O zamanlar kendi kendime şöyle demeden edemiyordum: "İşte siyasette hata yaparak, pasif davranarak, Hitler'cilik karşısında Fransa'yı silahsızlandırmak gerektiğini anlamayarak yarattığım şeye bak." Bu eleştiri beni hep izledi ve siyasal yargılarımdan her zaman sakınmam gerektiği görüşüne yönlendirdi. Her ne kadar sosyalizme bağlılığımı koruyorsam ve bu konudaki bazı önvarsayımlarımı reddetmiyorsam da, o zamanki siyasal görüşlerimin hatalı, hatta suçlu olduğunu düşünüyorum.

Mayıs 1940'ta katıldığım birlik ise çok iyi savaştı ve gösterdiği direnişle, bozguna uğramış ordunun geri çekilişini engelleme-ye çalıştı. Ben çevreden tamamıyla yalıtılmış küçük bir birlikteydim. Yüzbaşının bana, "Ricoeur, bağlantı kurabilmek için batıya ve doğuya gidip bakın" dediğini anımsıyorum. Dört ya da beş kilometre boyunca, her iki tarafta da hiç kimse yoktu. Biz yol kenarındaki bir cepteydik ve Almanların geçmesini önlemeye çalıştık. Müfrezem göstermiş olduğu direniş için benim şahsımda ordunun günlük emriyle övgü almıştı. Ama sonunda esir düştük. Ölmek ile teslim olmak arasında bir seçim yapma duygusu içindeydik: Ben ikinci yolu seçtim. Çok iyi anımsıyorum, topçumuz yoktu, hava desteğimiz yoktu, üç gün boyunca Alman *Stuka*'larının\* bombardımanı altında ezildikten sonra saat 3'te Alman hoparlörlerinden Fransızca olarak şunu duyduk: "Saat 6'da saldırıya geçeceğiz ve hepiniz öleceksiniz"; papazla birlikte bir karar alıp, savunma hendeklerine çökmüş yirmi ya da otuz kadar zavallı askeri uyandırdık ve bir suçluluk duygusu içinde teslim olduk: Daha önceki siyasal seçimim böyle bir bozguna yol açmış gibiydi ve ben de teslim olarak onu cezalandırıyordum.

\* *Stuka* [okunuşu: ştuca]: Pike yapabilen Alman bombardıman uçağı: İkinci Dünya Savaşı sırasında kullanıldı. (ç.n)

Tutsak olarak Pomeranya'ya gönderildim ve orada beş yılını geçti. Bir *oflag*'daydım.\* Aslında şunu içtenlikle itiraf etmeliyim: 1941 yılına kadar, ben de başkalarıyla birlikte, yoğun propagan-da sonucu Pétain'ciliğin bazı yanlarıyla kandırılmışım. Büyük bir olasılıkla, Cumhuriyet'in zayıflatılmasına katkıda bulunma duygusunu, güçlü bir Fransa yaratmanın gerektiği duygusunu Cumhuriyet'in aleyhine döndürmüştüm. Bu durum da dışarıdan hiçbir haber alamadığımız sürece böyle sürüp gitti, ta ki kamptaki De Gaulle yanlılarının sayesinde 1941-1942 kışında BBC'nin yayınlarını izleyene kadar. Arkadaşlardan biri bize BBC'in sabah haberlerini ilettiler, kendisi de bu haberleri kim olduğunu bilmediğimiz birinden edinmişti. Bunun üzerine, Almanlara bozguna uğradıklarını biz duyurduk. Bir gün içtimaya tıraş olmuş ve doğru dürüst giyinmiş olarak gittik; Almanlar bize davranışlarımızdaki bu değişikliğin hangi olaydan kaynaklandığını sordular, biz de onlara Rusların Stalingrad'da zafer kazandıkları haberini verdik! O sırada, kamplar bütünüyle komünistlerin ve De Gaulle'cülerin eline geçmişti. Ama, ilk yıldaki o yanlış yargıma üzülürüm.

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

Meşru bir hükümetin görevde olduğunu, Vichy'de bir Amerikan büyükelçisinin bulunduğunu –bu durumu da yakından izliyorduk– öğrenmiştik; ayrıca yiğitlik, hizmet ve sadakat gibi değerlere başvurularak milli eğitimin yeniden harekete geçirildiği bilgisini edinmiştik. Ama, genel düşünce anlayışında bir bıkkınlığın belirdiğini duyunca ve aynı zamanda yarı feodal değerlerden hareket eden bir kalkınma iradesinin ortaya çıkmaya başlamış olduğunu öğrenince şaşırдық. Bunlar Uriage<sup>7</sup> okulunun uyduğu ilkelerden başka bir şey değildi. Savaş sonrasında, orada olup biteni öğrendiğimde, bunun bizler tarafından kamp-

\* *Oflag*: Müttefik ordu subaylarının esir tutulduğu Alman kamplarına verilen ad. (ç.n.)  
 7 Fransa'da Grenoble yakınında bulunan küçük Uriage belediyesindeki okul; savaş öncesinde, birkaç ay içinde beden eğitimi ve ideolojik tartışmalar yaptırılarak, devlet görevlileri ve gençlik grupları için sorumlular yetiştirmek amacıyla kurulmuş önderlik okullarının en ünlüsüdür. Yüzbaşı Dunoyer de Segonzac tarafından yönetilen bu okulun başvuru kaynakları Proudhon, Maurras ve Péguy'di.



larda kendiliğinden uygulanan bir şey olduğunu anladım. Kadrolu görevliler oluşturmayı amaçlayan Uriage okulunun ideolojisi faşist olduğu düşüncesiyle Sternhell gibi kişiler tarafından eleştiriliyordu; oysa orada egemen olan hava, işbirlikçiliğe dönüşmüş durumun tam da karşıtıydı. Fransa'nın yeniden kalkınması söz konusuydu ve bizler bunun, hükümet temsilcilerinin sundukları, Vichy yönetiminin görüşlerinden geçtiğini düşünüyorduk. Bizlere dağıttıkları fasiküllerin ana eksenini şu görüştü: Cumhuriyet zayıf düşmüştü, yeniden güçlü Fransa yaratmak, bunu da Almanlar *ile birlikte* yapmak gerekiyordu. Ama, aramızdan hiçbiri, öyle sanıyorum ki, Almanlarla işbirliği konusunda boyun eğmemişti. Bize rehber olan düşünce daha çok, savaş öncesindeki izcilik hareketinin bir tür uzantısı olan ve gençlik hareketleri doğrultusunda gelişen bir iç kalkınmaydı. İşte her şeyden engellenmiş ve her şeyden koparılmış olduğumuz o ilk yılda buna inanmış durumdaydık.

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

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

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

\* Paul Ricœur'ün bu Fransızca çevirisi, notlar ve bir giriş yazısıyla birlikte 1950'de yayımlandı: *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard. (ç.n.)

■ *Kitaplar kampa nasıl giriyordu?*

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

Husserl'in *Ideen I*'in nüshasını da olağanüstü koşullarda kurtarmayı başardım. Tutsaklığımın son yıllarında, yani 1944-1945 kışında, kampımız biraz daha batıya kaydırılmıştı ve oraya yürüyerek gitmiştik – çok kötü beslenen ve soğuktan bitkin düşmüş olan bizler için böyle bir yürüyüş dayanmak güçtü (kuşkusuz toplama kamplarına gönderilmiş olanların o çok kötü durumunda da değildik). Buz üzerinde, tahta kızaklarda çantalarımızı ve kurtarmaya çalıştığımız kitapları çekiyorduk. Üç gün süren bu yürüyüş sonunda, buzlar erimeye başlamıştı. Her şeyimizi yollarda bırakmıştık, çünkü o ana kadar kızakla az çok çekmeyi başardığımız şeyleri artık taşıyamaz hale gelmiştik. Aralarında Dufrenne, Ikor ve Lesort'un da bulunduğu birkaç arkadaşla birlikte daha fazla ileri gidemeyeceğimizi anladık. Bazı şeyleri, özellikle de yazdıklarımızı kurtarmak istemiştik; ben o sıralarda ileride tez olarak savunacağım irade üstüne çalışmayı yazmaya başlamıştım. Ruslar tarafından kurtarılabiliriz düşüncesiyle doğuya doğru yürümeye başladık ve so-

nunda kendimizi Polonyalılara ait bir çiftlikte bulduk. Burada, karşısında kimin olduğunu bilmeyen bir Rus askerî birliği tarafından topa tutulduk. Ne yazık ki elimizde bir harita yoktu ve nerede bulunduğumuzu bilemiyorduk. Aslında Rusların yolu üzerinde değil de iki ordu birliği arasında bir yerdeydik. SS'ler birdenbire beliriverdiler: Arama tarama yapmaya gelmişlerdi, o sırada bizleri gördüler ve kurşuna dizmek istediler. Almanca konuştuğumuz için sesimizi bir yüzbaşıya ya da bir komutana duyurabilmeyi başarmıştık. Bunun üzerine bizleri Stettin'deki hapisaneyeye gönderdiler. Orada kaldığım haftalar boyunca Husserl'in kitabını çevirmeyi sürdürdüm. Daha sonra bizi bir trene bindirip batıya gönderdiler; böylece diğerlerinin yürüdükleri yolu biz trenle aşmış olduk. Ocak 1945'te Hanover tarafına ulaştık. Bu yeni kamp oraya yığılmış esirleri toplamak için yapılmış bir kamp değildi; nöbetçiler yavaş yavaş ortadan kayboluyorlardı, esir elbiseleri giyiyorlar ya da saklanıyorlardı, çünkü Rusların eline düşmekten korkuyorlardı. Bir gün geldi, tek nöbetçi kalmadı! Batıya doğru yürümeyi sürdürdük ve Kanadalıların bulunduğu bölgeye geldik. "Özgürlüğe" de böyle kavuşmuş olduk.

Paris'e dönünce ilk ziyaret ettiğim kişi Gabriel Marcel oldu: Beni kollarını açıp oğlu gibi karşıladı. Daha sonra hükümette görev almış olan André Philip'i yeniden gördüm. Beni, o ana kadar varlığından haberim olmadığı Chambon-sur-Lignon'a da o gönderdi – burada çok sayıda Yahudi çocuğunu koruma altına aldığı için İsrail'de de saygı gören bir Protestan koleji vardı. Kendimi yeniden, şiddet yanlısı olmayan direnişçilerin militan ama barışsever ortamında buldum; bu kişiler, yabancıların ve Yahudilerin sınırlardan kaçak olarak geçirilmesini sağlıyorlardı. Bu direniş düzeninin önemli bir paçası olan Protestan koleji bana sıcak bir ilgi göstermişti. Orada geçirdiğim ilk kış aylarından itibaren, Amerikalı Quaker'lerle karşılaştım; onlar da şiddet yanlısı olmayan direnişçiler olarak buraya daha geniş bir kolejin inşası için gelmişlerdi. Onların aracılığıyla da, birkaç yıl sonra, 1954'te ilk kez A.B.D.'ne gittim; beni ülkenin Doğu yakasındaki bir Quaker koleji davet etmişti.

■ *Ölüm kamplarının varlığını ne zaman öğrendiniz?*

Pomeranya'daki kampımızın yakınında Rus esirlerine yapılan kötü muameleye tanık olmuştuk. Ama toplama ve yok etme kamplarının korkunçluğunu ancak özgürlüğe kavuştuğumuz gün fark ettik, çünkü Bergen-Belsen'in hemen yanında bulunuyorduk. İngilizler misilleme olarak Belsen köyünü boşaltmışlardı; bizler de Almanları sorguladık ama yedi kilometre ötedeki kampta neler olup bittiğini bilmediklerini söylediler. Bu kampa sağ kalıp çıkanları, ürkmüş halde gördüm; birçoğu dışarıya ilk adımlarını attıktan ve reçel ya da ne buldularsa yedikten sonra ölmüşlerdi. Tüyler ürpertici bir durumdu. Birdenbire içimizde, son derece esirgenmiş kişiler olduğumuz duygusu oluştu. Bu derin farkı en çok hissedenler de Yahudi arkadaşlar oldu, çünkü Alman ordusu, SS'lere rağmen, savaş esirleri kamplarından kendisinin sorumlu olduğunu her zaman kabul ettirmeyi başarmıştı. SS'ler hiçbir zaman bu kampları yönetemediler, Ikor ile Levinas da bu nedenle kaygılanmadan yaşayabildiler. Belli sayıda Yahudinin ayrı kamplarda toplandığını, bazen de adı bozguncuya çıkmış esirlerle birlikte kaldıklarını biliyordum; ama yerleri değiştirilmiş bu Yahudilerin kötü muameleyle karşılaştıklarını okumadım.

Bana gelince kafamda tutsaklık anılarının yığılması olayından entelektüel çalışma sayesinde kurtuldum. Kampı terk ederken arkamdan kapıyı kapadım ve yanıma yalnızca, yaşamlarının sonuna kadar dostlarım olarak kalacak –benden önce yaşamlarını yitirmiş olanlar için demek istiyorum– kişileri aldım. Bu dostlarımdan bazıları tutsak olarak kaldığımız yerleri yıllar sonra yeniden görmek istediler; ama benim, sonradan Polonya olan Pomeranya'ya dönmek gibi bir arzum olmadı.

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

*Orada* Goethe'yi, Schiller'i okumak, beş yıl süreyle büyük Alman edebiyatında gezinmek, benim açımdan belirleyici oldu

elbette. Özellikle de birinci ve ikinci *Faust*, Almanlar ve Almanya hakkında belli bir imajı korumama yardımcı oldular – nöbetçiler sonuçta benim için yoktular ve biraz da çocukluğumdaki gibi kitapların içinde yaşıyordum. Gerçek Almanya kitaplardakiydi, Husserl'in, Jaspers'in Almanya'sıydı. Bu da, benim Strasbourg'da 1948'de ders vermeye başladığım sırada öğrencilerimden birçoğuna yardımda bulunmamı sağladı: Çoğu Alman ordusunda askerlik yapmışlardı ve dersleri izlemeye çok sonradan başlamışlardı; Almanca konuşmanın yasak olduğunu sanıyorlardı. Onlara, Goethe'nin, Schiller'in, Husserl'in... sizlere eşlik ettiğini düşünün diyordum.

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

1945-1948 yılları arasında Chambon-sur-Lignon'da oturduk. Bir yıl içinde C.N.R.S.'e (Bilimsel Araştırma Ulusal Merkezi) seçildim: Ancak beş ya da altı saat ders vermeye hakkım vardı; yani yarı-hizmetli olarak görev yapıyordum. Dolayısıyla bu arada Husserl'in *Ideen I*'inin çevirisini sürdürdüm. Bir korkum da vardı çünkü aynı kitabı başka biri daha çevirmekteydi. Merleau-Ponty öbür çeviri henüz bitmemiş olduğundan benim çevirim lehinde tavır takındı. Bu arada iki doktora tezimi de 1948'de bitirmiştim ama ancak 1950'de savunabildim. 1948'de Strasbourg Üniversitesi'ne atanmıştım; ben de zaten Alman diline yakın olabilmek için bu şehre gitmek istiyordum. Orada sekiz yıl kaldım. Hayatımın en güzel sekiz yılını orada geçirdim. Bu, aile yaşamımdaki son derece uyumlu ilişkiden kaynaklanıyordu: Karım Simone, savaştan önce dünyaya gelmiş oğullarımız Jean-Paul ve Marc, tutsaklık yıllarımda doğmuş olan ve ancak beş yaşındayken tanıdığım kızımız Noëlle, Chambon'da dünyaya gelen Olivier ile Strasbourg'da doğan Étienne arasındaki uyumlu ilişkiden. Aynı zamanda, Strasbourg'da sürdürdüğümüz yaşamdan da kaynaklanıyordu bu durum: Orada yaşam samimi, üniversite ise son derece çekiciydi. Felsefe bölümü Georges Gusdorf ile beni, tartışmanın ve fikir alışverişinin sürekli yapılacağı bir felsefe derneği kurmakla görevlendirdi. Gusdorf üniversiteye benimle aynı sırada atanmıştı; ben Jean Hyppolite'in yerine gelmiştim, Gusdorf da Georges Canguilhem'in yerine.

Strasbourg'dayken sık sık Almanya'ya gidiyordum. Karl Jaspers'i<sup>8</sup> de, İsviçre'ye sürgüne gitmesinden önce Heidelberg'de ziyaret etme fırsatı buldum. Onun, Goethe vari soylu davranış karşısında çok etkilendim. Yanına yaklaşmanın çok zor olduğu bir kişiydi, karısının koruması altındaydı. Çok sonradan öğrendiğimize göre, Hannah Arendt, Heidegger ile onu uzlaştırmaya çalışmıştı. Arendt, bu girişiminde, yüce gönüllü Jaspers açısından başarılı olmuştu ama öte yandan sert bir karaktere sahip Heidegger'inse direnişiyle karşılaşmıştı. Heidegger, söyleyebileceği uygun sözü olmadığını düşünüyormuş – bir bahane olmasın sakın bu? Demek ki sözcükler burada da eksik kalıyordu...

Jaspers Almanya'dan bir tür tavır değişikliği, günahlarını topluca itiraf etme anlayışı beklemiş ve sonunda Almanya'nın kendi suçluluğunun üstesinden gelebilecek düzeyde olmadığına inanmıştı. Nazizme katlanabilmişti ama yeni cumhuriyete katlanmayı başaramıyordu. Öyle sanıyorum ki sabrı kalmamıştı, çünkü yıkımın yarattığı durumlar karşısında Adenauer de gerçek bir cumhuriyetin yeniden inşa edilmesi olayından olabildiğince uzaktı.

Jaspers'i ikinci ziyaretim ise görev yaptığı Basel Üniversitesi'nde oldu: Ona Mikel Dufrenne ile birlikte yazdığımız ve ilk kitabımız olan *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*'ı (Karl Jaspers ve Varoluş Felsefesi) götürdüm. Kitabımızı pek beğenmemekle birlikte çok nazik bir önsöz yazmayı da kabul etmişti. Çalışmamızı fazla sistematik bulmuştu. Hannah Arendt gibi, Jaspers'e yakından bağlı olan Jeanne Hersch de, öyle sanıyorum ki, onun kitabımız hakkındaki çekincelerini paylaşmıştı. Özellikle de sonradan, Heidegger'e yönelerek Jaspers'e ihanet ettiğimi, yine kendi deyişiyle, her Fransız gibi, benim de Heidegger'in tehlikeli sevimliliğine boyun eğdiğimi ileri sürüyordu. Yarısıyla doğru ama yarısıyla da yanlış bir görüştü bu.

8 Karl Jaspers (1883-1969), 1922'den 1937'ye kadar Heidelberg'de profesördü, 1937'de Naziler tarafından öğretim görevinden alındı. Savaşın sonra, Nazilerin işledikleri cinayetlerin yarattığı suçlulukla karşı karşıya kalan yurttaşlarının ilk davranışlarından hayal kırıklığına uğrayınca İsviçre'ye göç etti. 1948'den emekliliğine kadar Basel Üniversitesi'nde ders verdi.

■ *Heidegger ile karşılaştınız mı?*

1955'te Cerisy'de karşılaştım, kötü de bir anım var. Heidegger Fransa'da sözcüğün tam anlamıyla Axelos ile Beaufret'in<sup>9</sup> koruması altındaydı, ve bir ilkokul öğretmeni gibi davranıyordu. Kalkış noktası olarak *Salt Aklın Eleştirisi*'nin metnini ele almıştık: "Varoluş bir durumdur." Bizleri parmağıyla işaret ederek alt satırı okumamızı ve açıklamamızı isterdi. Ama yaptığı yorumlar, özellikle şairlerle ilgili yorumları harikaydı. Öyle sanıyorum ki, ilk kez o zaman Heidegger'in şiirle bağlantısı dikkatimi çekmişti. Stefan George'den çok söz etmişti; sanırım Paul Celan'ı da bundan sonra keşfettim.

Ben de yavaş yavaş Heidegger'ci akıma katıldım; bunun nedeni de kuşkusuz, Jaspers'in savaştan sonra yayımlanan büyük kitaplarının tumturaklı, yinelemeli ve dağınık özelliğinden bir tür bıkkınlık duymamdı. Heidegger'in dehası Jaspers'in yeteneğinden daha çok çarpmıştı beni. Jaspers'te insanı çarpırcasına çeken bir şey yoktur, iyi kurulmuş, ölçülü bir felsefedir ortaya koyduğu. Yazmış olduğu bazı kısa metinlerini, Strindberg ile Van Gogh üstüne kitabını<sup>10</sup> çok sevmiş, şu ünlü açıklamasını da çok beğenmiştim: "Bizler ki istisna değiliz, istisnaya karşı düşünüyoruz." Şimdi, ona minnet duyuyorum, kendimi bir istisna olarak görmediğim için – bu durum her halde Heidegger için geçerli değildi...

■ *Dönemin Heidelberg'i ile Freiburg'unu anımsıyor musunuz?*

Freiburg'da Landgrebe ve Fink<sup>11</sup> ile, Heidelberg'de de Gadamer ile karşılaştım. Ama Fransız ve Alman üniversiteleri arasında hiçbir fikir alışverişi yoktu ve o dönemde Strasbourg'un, belli siyasal nedenler yüzünden, Almanya ile bir köprü değil bir uçurum olmasından ötürü hayal kırıklığına uğramıştım. Ren'in öte-

9 Kostas Axelos ile Jean Beaufret Fransızca'ya Heidegger'in *Qu'est-ce que la philosophie*'sini (Gallimard, 1957) çevirdiler; Heidegger'in Fransa'da tanınması neredeyse tamamıyla Beaufret sayesinde gerçekleşmiş ve Heidegger ünlü *Brief über den Humanismus*'unda (1947) ona seslenmiştir. Felsefecinin 1955'te René Char'la tanışması da yine Beaufret aracılığıyla olmuştur.

10 Karl Jaspers, *Strindberg et Van Gogh*, Fransızca çeviri, Paris, 1953.

11 Eugen Fink (1905-1975) ve Ludwig Landgrebe (1902-1992) 1920'li yıllarda Husserl'in asistanlarıydı.

ki kıyısına bakabilmek için gerçekten böyle bir şeyi istemek gerekiyordu. Asıl sorun, Alsace'ı yeniden Fransa'ya katmaktı. Üniversitedeki arkadaşlarım da tıpkı Alsace'lular gibi sınırın ötesinde olup bitenlerle bütünleşmek istenilmesini anlamıyorlardı. Ben de onların bu tutumuna baktığımda, Fransızların, savaş öncesinde Almanya'ya karşı gösterdikleri güvensizliğin bir ölçüde benzerini algılıyordum.

■ 1945'te "normal" yaşamınıza yeniden döndüğünüzde, savaş öncesindeki siyasal bağlantılarınızı yeniden kurdunuz mu?

Evet; tutsaklık yıllarımı yaşadktan sonra kurdum, ama, bu elbette, önceki yargılarımı geçersiz kılan ve beni bir bakıma siyasal açıdan yeniden savaşın o korkunç dersini aldıktan sonra oldu. Kendimi bazen, 1934-1935'te benimsemiş olduğum görüşlerime çok yakın yaklaşımlar içinde görüyordum; bu da büyük bir hızla Guy Mollet'nin sosyalizmine karşı bir düşmanlık duymama yol açıyordu. André Philip'le olan dostluğum ise bitmedi, onun ölümüne kadar sürdü. Kongrelere, kolokyumlara katılmak için Paris'e gidiyordum; 1947-1950 yıllarında da *Esprit* dergisi grubunu keşfettim; savaş öncesinde bu grubu pek tanıyamamıştım, çünkü o dönemde militan sosyalizme çok daha fazla bağlıydım ve *Esprit* grubundaki kişileri fazla entelektüel buluyordum. Sonradan *Esprit* dergisine giderek daha çok yaklaştım ve orada yazılarımı yayımladım. Emmanuel Mounier'yle<sup>12</sup> olan dostluğum ölümünden kısa süre önce derinleşti, onu yitirmekte benim için büyük bir acı oldu. Kendimi 1950'de Châtenay-Malabry'deki "Beyaz Duvarlar" bahçesinde görüyorum; nereden bilebilirim ki, gün gelecek buraya taşınacağım ve gözlerimden yaşlar dökülecek. Mounier, düşüncelerinden çok kişiliğiyle beni gerçekten fethetmişti: Felsefi açıdan yeterince bir yapıya kavuşmuş olduğumdan tilmizlerinden biri olamazdım; ama yine de onunla yakın arkadaşlık kurdum. Zaten kendisi de

12 Emmanuel Mounier (1905-1950), Jacques Maritain ile Gabriel Marcel'den iyice etkilendi; Hıristiyan varoluşçuluğunun temsilcisi olarak görülür. Savaştan önce özellikle *Révolution personaliste et communautaire*'i (Paris, 1935) yayımladı; savaştan sonra basılan kitapları arasında *Traité du caractère*'in (1946) yanı sıra özellikle *Introduction aux existentialismes* (1947) ve *Qu'est-ce que le personalisme* (1947) sayılabilir.



destek vereceği, meslekten bir felsefeci arayışı içindeydi; önce Landsberg'i<sup>13</sup>, ardından da Brötanya'da direnişçi olarak kurşuna dizilmiş Gasset'yi yitirmekle kendi "iyi" felsefecisini de yitirmişti. Mounier onların yerini almamı istedi, ben de gönülden kabul ettim; kavramsal bir yapıya sahip olmadığı ve bazen doğaçlama yapmak zorunda kaldığı gerçeği konusunda son derece duyarlıydı. Bu durumunu Dieulefit sürgünü sırasında yazdığı, en sağlam çalışması olan *Traité du caractère* (Karakter İncelemesi) ile gidermeye çalışmıştı. İyi bir kitaptır bu, ama karakter bilimine fazlasıyla bağlıdır ve her şeye rağmen, kavramsal düzlemde biraz üstünkörü kalır.

■ *Fransız felsefecileri arasında kim sizin açınızdan varlığını en fazla korumuştur?*

Gabriel Marcel çok eskiden beri, agregasyon sınavına hazırlandığım 1934-1935'ten beri, daha sonra da belli aralıklarla 1973'te ölümüne kadar, en derin ilişki içinde olduğum kişiydi. 1934'ten itibaren katılmaya başladığım ünlü "Cuma akşamları" toplantılarında bir tartışma konusu seçerdik; benimsediğimiz kural, her zaman örneklerden hareket etmek, onları çözümlemek, öğretilereyse ancak savunulan durumları destekleyebilmek için başvurmaktı. Sorbonne'da tamamıyla eksik olan bir tartışma ortamının tadına varıyordum orada. Gabriel Marcel'i dinlerken, düşüncenin canlı olduğu, kanıtlara dayandığı izlenimi alıyorduk. Zaten Gabriel Marcel'i okuduğumuzda, bir iç dökme değil de (böyle bir şeyden kesinlikle uzaktı) doğru sözcüğü bulma kaygısının kaçılıdığı sürekli bir dinamik yaklaşımı hissederiz genellikle. Böylece her hafta, iki ya da üç saat boyunca, son derece etkin biçimde, ve kendi kendimize düşünme yürekliliği göstererek tartışıyorduk; bu da Sorbonne'da verilen tarihsel kültürü çok ama çok dengeliyordu.

Öyle sanıyorum ki, ona temelden borçlu olduğum şey, felsefe yapma cesareti göstermek, bunu da göze alman bir tartışma ortamında gerçekleştirmektir – bu zaten onun tiyatro ile felsefe

13 Paul-Louis Landsberg (1905-1944), Hitler iktidara gelince Almanya'yı terk etti. 1934'ten 1936'ya kadar İspanya'da ders verdikten sonra Fransa'ya gitti, Mounier ile birlikte *Esprit* dergisinde çalıştı. Oranienburg toplama kampına gönderildi.

arasında gördüğü bir yakınlıktan kaynaklanıyordu. Gerçekten de fikirlerinin çoğu tiyatro kişilerince dile getirilmişti. Yazdığı oyunlar düşünce ürünü olmakla birlikte, çok iyi değildi. Kendisini değil de Sartre'ın tanınmış olmasını haksızlık olarak görürdü. Belki bugün Sartre'ın tiyatrosu hakkında da aynı ölçüde sert olabilirim... Peder Fessard'ın o nefis denemesi *Théâtre et philosophie*'yi (Tiyatro ve Felsefe) düşünüyorum: Söz sırası herkeşe geleceğine göre, bütün oyuncuların da dinlenilmeye hakları olduğunu ileri sürüyordu – bu herkesin haklılık taşıdığı anlamına da geliyordu. Fessard'ın “tiyatronun üstün adaleti” dediği şeydi bu ve en azından ilkece, savlı tiyatroyu bir görüş edinmenin gösteriye dayandığı gerçek tiyatrodan ayırıyordu. Gabriel Marcel ise bu iki yolun arasındaydı, çünkü, kişilerinden birine kendi önem verdiği şeyi söyletiyordu; ama aynı zamanda da bir tür söz dağılımı yapıyordu. Gabriel Marcel'in kişilere yönelttiği aşırı dikkat, onun ayrıca Birinci Dünya Savaşı'ndaki deneyimine bağlanıyordu: Bu savaş sırasında kayıp askerler hakkında bilgiler toplama, bireysel yazgıları yeniden oluşturmaya çalışmıştı.

Onun bir portresi duruyor bende: Bir kediye andırıyor. Çok tuhaf, iğneleyici biriydi, öyküler anlatmayı da çok severdi. Ama bir düşmanı vardı: Kendisini küçümseyen Sartre'dı bu. Oysa Gabriel Marcel, kendisini incitmesine karşın, ona yine de hayranlık duyardı. Sartre sürekli bir kavga, bir skandal konusuydu; bu yalnızca onun tanrıtanımazlığından değil, insanın şeylerin hiçliği olduğu fikrini ileri sürmesindendi. Gabriel Marcel böyle bir şeyi asla kabul edemezdi. Sartre'a karşı pek az ilgi duymam belki de Gabriel Marcel'den kaynaklanır ama ben bunu daha çok Merleau-Ponty'yi yeğlemiş olmama bağlıyorum. Gabriel Marcel'le belli aralıklarla görüşmeyi, Cerisy'de, ölümünden kısa bir süre önce, düşünceleri çevresinde düzenlemiş olduğumuz toplantılara kadar sürdürdüm; Gabriel Marcel bu toplantılarda kendisine pek önem vermeyen, yalnızca bu toplantıların düzenlenmesine katkıda bulunanlardan biri gibi göründü. Onun felsefesinden uzaklaşmam derin inançları nedeniyle değil de daha çok kendisindeki bir tür kavramsal yapı eksikliği nedeniyle oldu. Baştan aşağı araştırmacı bir düşüncedir onunki, bir kavramdan öbürüne kayarken, ortaya koyduğu bir

fikir, daha sonra gelecek bir çeşitlemeler dizisi için melodik yapı işlevi üstlenir; kavramsal yakınlıkla işleyen ve bir fikrin yakınındaki bir fikirle belirgin kılındığı bir düşünme biçimidir bu. Çağrışımçı bir düşüncenin söz konusu olduğunu söyleyemesem de yarım uyumlarla ve uyumsuzluklarla hareket eden bir düşünce biçimi olduğunu belirtebilirim. Genelde, yakınlarındaki kişilerin entelektüel açıdan kendisiyle aralarına koydukları mesafe, Gabriel Marcel'in kendilerinden beklediği sevgiyi hiç de eksiltmiyordu. Ama Freud hakkında yazdığım kitabı görünce de beni eleştirdiğini söylemek isterim. Bana açıkça, "soyutlama merakı" diye adlandırdığı şeye boyun eğdiğimi söyledi. Bu yargısını şimdi daha iyi anlıyorum: Çünkü bugün ben de kendimi her şeyi Freud'un en kuramsal yapıtları üstüne (*Düşlerin Yorumu*'nun VII. Bölümü, *Metapsikoloji* yazıları, *Ego ve İd*) kurmakla ve şu türden bir analitik deneyimle yeterince yüzleşmekle eleştirirdim: Sözle ifade edilen arzu, ötekiyle ve ilk karşılaşılan ötekilerle bağlantı, anlatma sürecinden geçiş, yinelemeye zorlanma, yas çalışması. Oysa ben tartışmamı daha çok, Gabriel Marcel'in düşmanı olduğu, kavramlar üstünde sürdürüyordum. Özellikle şöyle derdi: Descartes'm *cogito*'su geçerlinin eşliğini gizemliye karşı korur. Ama ben gizem kavramından her zaman için uzak durdum, özellikle de, Kant'ın *Yargılama Yetisinin Eleştirisi*'nde ortaya koyduğu "daha fazla düşünme" ilkesiyle ters düşüp bir sınırın ötesine geçmeyi yasaklama anlamı taşıdığında. Ama yine de şunu unutmamak gerekir ki, Gabriel Marcel, beni içine alan gizem ile, önümde duran sorun arasında yarattığı karşıtlığı ikinci bir düşünce biçimine yaptığı övgüyle bütünlüyordu: Sorunsallaştırma işleminden başka bir şey olmayan birinci hareketi bir bakıma yeni baştan alan bir düşünme biçimiydi bu. En azından benim Gabriel Marcel'de altını çizmek istediğim özelliği bu. Ancak, kendime hem gösterge(bilim)sel bir destek hem de retorik tarihi içinde tanınmış olan kodlanmış bir dil aygıtı bulmak için simge sorunundan eğretilme [metafor] sorununa geçmiş olmam onun gözünde simgeselin belli derinliğini yitirmek demektir: Ona göre, simgeselin bu derinliği, onun eğretilmeli-olan içinde bıraktığı dilsel izden daha önemliydi. Bense eğretilmenin, simgedeki anlamsal çekirdeğin incelen-

mesini sağladığını düşünüyordum. Gabriel Marcel'in beni dik-  
katli davranmam konusunda uyardığı sistematik düşünceye ge-  
lince, bugün de hâlâ böyle bir düşünce biçimini üstleniyorum:  
Böyle bir yaklaşım bazen didaktikliğe yönelebilmektedir ama  
bu, bütün çalışmalarımın öğretim deneyimimden kaynaklandı-  
ğı gerçeğiyle açıklanabilir kısmen de olsa. Şunu itiraf ediyorum  
ki, her zaman düzene gereksinim duydum; her türlü bütünleşti-  
rici [totalizan] sistemi reddetmekle birlikte, belli bir sistemleştir-  
meye de karşı değilim.

Gabriel Marcel ile ileride söz edeceğimiz Mircea Eliade,  
dostluk ilişkilerinde üzerimde büyük etkisi olan iki örnek in-  
sandır, ama onların tilmizi olmanın entelektüel baskısını da hiç-  
bir zaman duymamışımdır. Bu insanlar beni özgür kılıyorlardı.  
Aynı nitelikteki fikir alışverişini belki Jean Nabert<sup>14</sup> ile de yaşa-  
mıştım ama o sıcak ilişkileri olan biri değildi. Brötanya'da ya-  
şadığı, benim de orada bulunduğum yıl içinde bir gün kendisi-  
ni görmeyi, hatta şaşırtmayı düşündüm. Bir öğleden sonra evi-  
ne geldiğimde, bahçe kapısını açık buldum, mektup kutusu da  
kâğıtlarla doluydu. İki saat bekledim, hatta oradan topladığım  
menekşeleri getirip kendi bahçeme diktim, açmayı hâlâ sürdü-  
rüyorlar. Ama sonradan gazeteden öğrendim ki, hastaneye kal-  
dırılmış ve orada ölmüş. Daha önce ziyaretine gitmeye cesaret  
edememiştım, gittiğim günse onun öldüğü günmüş.

■ *Strasbourg'dayken Paris'li felsefecilerle ne gibi ilişkileriniz vardı?*

Ben çok sonradan Paris'li oldum, böylece de birçok şeyi ka-  
çırdım: Saint-Germain-des-Prés ortamını hiç tanımadım, kişi  
olarak Sartre'ı tanımadım. Onunla bir tek kez bağlantım oldu  
–*Esprit* dergisindeki küçük felsefe topluluğuyla ilgilendiğim  
1963-1964 yıllarında–, o da *Questions de méthode*'un (Yöntem So-  
runları) yayımlanmasından sonraydı; Mikel Dufrenne'le birlik-  
te sözünü ettiğim toplulukta bir yılı bu kitabı tartışmaya ayır-

14 Jean Nabert (1881-1960), refleksif felsefenin Fransa'daki geleneği içinde yer alır.  
Başlıca yapıtları: *L'Expérience intérieure de la liberté* (1924; yeniden baskı, Paul  
Ricœur'ün önsözüyle, P.U.F., 1994); *Éléments pour une éthique* (1943; yeniden bas-  
kı, Paul Ricœur'ün önsözüyle, Aubier, 1962); *Essai sur le mal* (1955; yeniden baskı,  
Aubier, 1970).

mıştık. Bu amaçla da Sartre'ı davet ettik ve on iki soru hazırladık. Birinci soruyu yanıtlamak için iki buçuk saat konuştu, dolayısıyla ikinci soruyu sorma fırsatı asla bulamadık! Simone de Beauvoir da oradaydı, herkes iyi dinliyor mu diye kolluyordu. Sartre'ı Camus'yle, ardında da Merleau-Ponty'yle karşı karşıya getiren tartışmalarda ben Sartre'ın değil de öbürlerinin yanında yer aldım. Sartre'la, ayrıca beni etkilemiş ve sarsmış olan *Le Diable et le Bon Dieu* (Şeytan ve Yüce Tanrı) adlı oyunuyla ilgili olarak da bir mektup bağlantım oldu. Bu konuda bir yazı yayımlamıştım, o da içtenlikli ve yüce gönüllü bir yanıt verdi. Bugün bana biraz naif görünen bu yazıya *Lectures* 2<sup>15</sup> (Okumalar 2) kitabımda bakılabilir.

■ *Taşradan bakınca, Saint-Germain-des-Prés Paris'i nasıl görünüyordun?*

Yüzeysel bir masal gibi. Bu duyguda, önce Chambon-sur-Lignon'daki, ardında da Strasbourg'daki entelektüel ortamın pekiştirdiği Paris karşıtı güçlü bir önyargı vardı. Ama bu deneyim sanki bana moda olaylara karşı bağıışıklık kazandırmıştı. Merleau-Ponty'ye gelince, onu 1945-1948'de Chambon-sur-Lignon'da tanıdım; o sıralarda Lyon'da ders veriyordu, ben de birçok kez orada karşılaştım kendisiyle. Ayrıca Louvain'de peder Van Breda'nın evinde, 1946-1947'de Husserl arşivinde, ve iki kolyumda gördüm onu: "Sur la phénoménologie du langage"<sup>16</sup> ("Dil Fenomenolojisi Üstüne") başlığını taşıyan konferansı beni çok etkilemişti. Kanımca, algının ve algı mekanizmalarının fenomenoloji açısından çözümlenmesi alanını tam anlamıyla doldurduğu için bana yalnızca gerçekten açık olarak gördüğüm pratik alan kalıyordu – en azından o dönemde böyle düşünüyordum. Nitekim bu alanda giriştiğim araştırmalar, daha sonra kötülük, kötü niyet sorununu –ilahiyat dilinde "günah" sorunu– ele aldığım süre içinde gelişme olanağı buldu. O zamanlar, fenomenoloji alanında, yönelmişlik sorununun yalnızca temsili yanını ele aldığımı, bütün pratik alanın, heyecanlara ilişkin alanın, yani duygu ve acı çekme alanının gerçek anlamıyla araştı-

15 Paul Ricœur, *Lectures 2. La Contrée des philosophes*, Paris, Le Seuil, 1992, s. 137-148.

16 Sonradan *Éloge de la philosophie*'de (Paris, Gallimard, 1965) yer aldı.

ılmadığını düşünüyordum – Sartre’ın heyecanlar üstüne yazdığı kitabı çok beğenmiş olmama karşın.

Yapmış olduğum seçimler bugün bana üç açıdan belirlenmiş görünüyor: Önce, demek ki, Merleau-Ponty bir araştırma alanını boş bırakmıştı, bunun için de bir çözümleme aygıtından yararlanılabildi; ikinci olarak, Descartes, Leibniz, Spinoza ve Malebranche arasındaki özgürlük ve gerekçilik sorunu tartışmasına özen gösteriyordum; son olarak da kötülük ve günahla ilgili olarak Augustinus kaynaklı bir problematikle ilgileniyordum; bu da beni kötülüğün simgelerini incelemeye yöneltmişti.

Yıllar sonra, tutsaklık dönemindeki notları buldum, benim tarafımdan kaleme alınmış değil de orada derslerimi neredeyse harfiyen yazıya geçirmiş bir başkasının tuttuğu notlardı bunlar; daha sonradan yapacağımı bu notlarda böylesine öncelemiş olduğumu görünce de şaşırdım: Burada *Philosophie de la volonté*’nin (İrade Felsefesi) neredeyse bütün içeriği vardı. Ana yapı, taslak olarak daha o zaman belirlenmişti: Tasarı ve gerekçeler konusu, alışkanlık ile heyecan arasındaki alternatif çevrimle ortaya çıkan irade hareketi konusu ve zorunluluğa rıza gösterme konusu. Tezi, bu nedenden ötürü hızla bitirebildim: Paris’e 1945’te dönmüştüm, tez de 1948’de tamamlanmıştı. Doğrusunu söylemek gerekirse, işin öncesinde yaşanmış beş yıllık bir öğretim süreci, tezin dayanağını oluşturmuştu.

Üzerinde çalışacağım alanın seçiminiyse çok daha önceleri tasarlamıştım; savaşın hemen başlarında izne gitmiş olduğum Rennes’de, bakışın istemli yönelişi olarak göz önünde bulundurulmuş *dikkat* üstüne verdiğim konferans da bunun bir tanığıdır. Yani pratik alana ilişkin seçimimin çok eskiye dayandığını düşünüyorum: Luther’in “köle irade” konusunu ele aldığı *Hıristiyan Özgürlüğü Hakkında*\* adlı incelemesine ve Erasmus’a karşı çıktığı o büyük tartışmasına uzun süreden beri hayrandım. Daha sonraki yıllarda siyasal ortam da benim özgürlük, kötülük ve sorumluluk sorunlarına yönelmemi güçlendirdi. Çok daha eskiden de, yargı sorununu birinci plana yerleştiren Yunan tragedyasına büyük bir hayranlık beslemiş olduğumu sanıyorum;

\* Özgün metinde Fransızca çevirisiyle *De la liberté chrétienne* biçiminde geçiyor. Almanca aslı: *Von der Freiheit eines Christenmenschen De vita christiana* (1520). (ç.n.)

ayrıca, alinyazısını işleyen Calvin'ci ilahiyat eğitiminin, ilk yetişme yıllarımın üstünde oynamış olduğu etkiyi de yadsıyamam. İnceleme alanımın ayrıcalıklı olarak irade ve irade-dışını seçmemde de bu özellikler güçlü biçimde etkili olmuşlardı.

■ 1956'da, Sorbonne'a atandınız; demek ki Strasbourg'dan ayrılıyorsunuz.

Kalabilirdim orada ama, ben, mesleğinin amacı Paris'e ulaşmak olan kuşağın bir mensubuydum. Sorbonne'a ilk kez hem Hippolyte hem de felsefe bölümünün çoğunluğu tarafından aday gösterildim ancak kurul Jean Guilton'u seçti. Ertesi yıl bir kürsü boşalınca da bu kez ben seçildim.

Sorbonne'dayken hiç rahat değildim; bu nedenle de daha sonra Nanterre Üniversitesi'ne geçtim. Strasbourg Üniversitesi'nde öğrencilerle kurduğum bağları Sorbonne'da bulamamıştım. Benim için Sorbonne, Strasbourg'un negatifi gibi bir şey olmuştu.

Sorbonne'daki felsefe bölümünün çok parlak olduğu bir gerçektir: Aron, Gurvitch, Jankélévitch, Wahl, Gouhier, Canguilhem, Bachelard oradaydılar; hem şurası da bir gerçek ki, Sorbonne'da öğretim açısından son derece memnundum: 1956-1965 yıllarında amfiler doluydu, öğrenciler Husserl, Freud, Nietzsche, Spinoza derslerimi izleyebilmek için pencere kenarlarına bile otururlardı. Ancak çok sayıda olmaları nedeniyle de kavranılamaz durumdaydılar, tanıyamamıştım onları, ve üniversite kurumunun bu türden bir durum karşısında tam bir uyumsuzluk gösterdiği duygusu uyanmıştı içimde. 1965'te *Esprit* dergisinin bir sayısını üniversite konusunda oluşturma girişimini üstlendim ve oldukça ciddi bir döküm yapıp öneriler getirdik, bunların çoğu da sonradan 1968-1969 yıllarında yeniden gündeme geldi (özellikle de öğretim üyelerinin Sorbonne kurulu tarafından gerçekten köhnemiş ölçütlere göre atanması ele alınmıştı). Bu önerileri okuma olanağı bugün de var, çünkü *Lectures 1*'in (Okumalar 1) sonuna bunların konulmasını istedim; geniş ölçüde ütöpik özellik taşımalarına karşın böyle bir şeyi istedim; bu da entelektüel bir dürüstlükten kaynaklanıyordu; aynı şeyi, yine aynı yayın çerçevesinde, Çin ve İsrail üstüne notlarım<sup>17</sup> için de yaptım.

17 Paul Ricœur, *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Le Seuil, 1991, s. 368-397.

1968 öncesi yıllardaki, üniversiteyle ilgili tereddütlerime, hayal kırıklıklarına ve tahminlerime gelecek olursak, öğrenciler ile hocalardan kurulu bir topluluğun oluşturulmasına yarayacak çabanın bütünüyle ihmal edildiğini sanıyorum. Meslektaşlarım da kendi aralarında fazlaca bir ilişki içinde değillerdi. Yalnızca birbirimizle yolda karşılaşıyorduk. Bölümün genel kurullarının sağladığı fırsatların dışında bir buluşma yeri yoktu. Meslektaşlarımızın yaşamıyla ilgili hiçbir şey bilmiyorduk; birbirimizi yalnızca yazmış olduğumuz kitaplardan tanıyorduk. Sözelimi ne Madam Aron'la ne de Madam Jankélévitch'le tanışmıştım. Meslektaşlarımızla birlikte sürdürdüğümüz araştırma yoktu, aramızda ne bir çatışma ne de bir tartışma yaşanıyordu. Bir tür entelektüeller çölünde yaşıyormuş izlenimine kapılıyordum. Ayrıca, Paris yaşamına girememiş olduğumdan ve Ulm sokağındaki École normale supérieure'ün eski öğrencisi olmadığım için, kendimi dinamiği çoktan belirlenmiş bir ortamda buldum. Öğrencilerin derslerimi kalabalık biçimde dinlemeye gelmeleri beni memnun etse de kendimi yabancı bir cisim gibi görüyordum, daha çok kendim için çalıştığımı sanıyordum.

Ama şurası bir gerçek ki, başlıca uğraşım daha çok kişiseldi: Uzlaşmayan iki düşünce akımının, yani felsefi eleştiri ile dinsel yorumbilimin kesişme noktasında bulunan durumumun yarattığı çelişkileri nasıl çözebileceğimi düşünüyordum. Üstelik felsefe alanı içinde yaptıklarımın seçmecilik [eklektizm] olup olmadığını bilmek, çok sayıdaki bağılıklarımı (Gabriel Marcel, Husserl, Nabert, bu arada Freud ile yapısalcıları da unutmayalım) gerçekten özgün biçimde ve dürüstçe eklemleyip eklemlemediğimi bilmek yaşadığım sorunu daha keskin hale getiriyordu. Bu entelektüel dürüstlük, benim için, her zaman can alıcı bir sorun oldu: Esinlendiğim şu ya da bu çizgiye borçlu olduğum şeyi çarpıtmamaya çalışıyordum.

■ *Bu entelektüel dürüstlük adına, altmışlı yıllarda yığınla Freud'cu çalışmanın içine daldınız: Bilinç konusundaki düşüncelerinizi psikanalizin sınavından geçirmeyi amaçlıyordunuz.*

Bu çalışmanın birinci nedeni daha çok suçluluk duygusuydu, çünkü *La Philosophie de la volonté*'nin II. ve III. ciltlerini insanın dayanıksızlığı –buna suçlulukla bağlantılı olarak “yanılabi-



lirlik" adını vermişim– ile kötülüğün simgeselliğine ayırmıştı: Yani iradenin özünün incelenmesinden kötülüğün biçimlerini ve soyağacını ifade eden mitlerin incelenmesine geçiş söz konusuydu. İşte o zaman incelemeye ve fenomenoloji yöntemine izin vermeyen bir tür tortuyla, kalıntıyla karşılaştım: Çocuksu, arkaik, patolojik bir suçluluktan bu. Bütün suçluluk alanının, Yunan tragedyasının, mitlerin ve Kutsal Kitap anlatılarının temsil ettiği bu kötülük simgeselliğiyle kaplı olmadığını, başka bir şeyin daha var olduğunu görüyordum. İkinci nedense, psikanalizde, fenomenolojinin, genel olarak da bilinç felsefelerinin bir alternatifini görüyordum. Descartes'çı tasarının ve bu tasarıya özgü saydamlık postulatının temel sınırı benim için her zaman bir sorun yaratmıştı. Son olarak da psikanalizi doğa felsefesinin bir dalı olarak gören, yani insandaki doğayı dikkate alan bir felsefi inceleme diye gören Dalbiez'e özgü gerekçeler buluyordum. Kötülüğün dinsel simgeselliğinden –Hıristiyan olsun olmasın– farklı bir bakış açısı, öte yandan da fenomenolojinin geliştirdiğinden farklı bir yöneliş söz konusuydu.

Çalışmaya koyulurken, marazî suçluluk üstüne bir yazı yazacağımı sanıyordum. Bir yazarın bütün yapıtlarını okuma alışkanlığımı Freud'a da uyguladığımdan, ve onu bir felsefeci, bir klasik olarak gördüğümünden, sonunda koca bir kitap<sup>18</sup> yazmaya yöneldim: Bu aynı zamanda gerçek bir iç tartışma, bugün şaka yollu ucuza kapattığım diyebileceğim bir otoanaliz fırsatı da vermişti. Yaptığım çalışma, gerçekten de suçluluk sorununun biraz takınaklı ve arkaik yanını aşmamda, onun yerine giderek acı çekme, dünyayı ezen fazlasıyla-acı-çekme sorununu koymamda yardımcı olmuştur.

■ *Freud üstüne çalışmaya karar verdiğinizde, bu konuyu incelemek henüz moda haline gelmemişti; bu yüzden siz de tek başına kalmış olmalısınız.*

Sorbonne'de ders veren Daniel Lagache, Didier Anzieu ve Juliette Boutonnier de vardı. Ama şurası bir gerçek ki, ben onlardan etkilenmemiştim. Benim problematiğim gerçekten kişiseldi.

18 *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Le Seuil, 1965, 534 s. [Türkçe çevirisi: *Yorumla Dair. Freud ve Felsefe*, çeviren: N. Alpay, İstanbul, Metis, 2007; ç.n.]

Ayrıca asla Popper'cı olmamakla birlikte, her zaman "çarpıtma" fikrine karşı duyarlı oldum ve fenomenolojiyi "çarpıtma"m ne olduğunu soruyordum kendi kendime. Bu benim araştırmamın kuvvet çizgisiydi, ne var ki birçok kişi sanki psikanalizi fenomenolojiye katıyormuşum gibi bir durum algıladı; oysa tersine ben böyle bir şeyin yapılamayacağını, buna kesinlikle bir şeyin direnç gösterdiğini ileri sürüyordum. Fenomenolojinin tam anlamıyla kendi ötekisi vardı. *Le Volontaire et l'Involontaire*'de (İradeli ve İrade-dışı) bilinçdışı sorunu, "mutlak irade-dışı" diye adlandırmış olduğum şeyin, yani bilinçli yeteneğe olduğu kadar incelemeye de bir iç direnç gösteren şeyin çerçevesinde ele alınmıştı. Bu mutlak irade-dışının da üç biçimini ayırt ediyordum: karakter, bilinçdışı ve yaşam ("hayatta olma" gerçeği demek istiyorum). Demek ki, bilinçdışı, 1948'deki çalışmam içinde, kendi kendimin bilincinde olmamın kör noktası olarak vardı: Bilinç katılamayacak, en küçük bir bilinç bile olmayan, ama bilincin ötekisi olan kör bir noktaydı bu – her zaman Freud'cu oldum ben, bu açıdan.

■ *Mircea Eliade'yle aynı dönemde karşılaştınız değil mi?*

Henri Puech ve Georges Dumézil'i tanıyordum, Mircea Eliade'yle de onların sayesinde tanıştım. Doyumsuz merakı ve tükenmez gönül yüceliğiyle insanı kesinlikle şaşırtıyordu. Bir tür Pico della Mirandola'ydı. On dört yaşındayken kınkanatlılar hakkında bir kitap yazmıştı, ender rastlanan olağanüstü pul koleksiyonlarına sahipti.

Kendisini tanımış olduğum dönemde Paris'te hocalık yapıyordu ve Puech ile Dumézil'in sorumluluğunda bir ders veriyordu. *Traité d'histoire des religions*<sup>19</sup> (Dinler Tarihi İncelemesi) başlığıyla çıkmış ilk yapıtı daha çok dinsel *pattern*'leri [modelleri, örnekleri] incelemesine karşın benzersiz oluşuyla dikkatimi çekmişti iyice. Georges Dumézil'in önsözünün de çok iyi gösterdiği gibi, tipolojik, yapısal bir incelemeydi bu. Mircea Eliade, karşılaştırmalı dinler tarihindeki eski bakış açısına uygun tarihselci bir şema izlemek yerine –eski yaklaşımda dinler, evrimci bir

görüş açısına göre, en ilkelere en gelişmişlere doğru sınıflandırılırdı–, araştırmalarını ağır basan konular, özellikle de büyük evrensel [kozmetik] kutupsallıklar (gökyüzü, sular, taşlar, rüzgâr, vb.) çevresinde yeniden yapılandırıyor, örneklerini de yazılı metinlerden, pratiklerden ve ritlerden oluşan farklı *bütüncülerden* [*corpus*'lerden] alıyordu. Dikkatimi çekmiş olan da işte bu tarihsellik karşıtı girişimdi. Ama bu yapısal anlayış da, neredeyse ideolojik hale gelmiş bir takınakla bastırılmıştı sanki: kutsal/kutsal-dışı karşıtlığıydı bu. O zaman da, kutsala ilişkin biçimlerdeki çeşitlilik, kültürel bağlamları ne olursa olsun, kutsal kavramını ve kutsal/kutsal-dışı kutupsallığını ayrıcalıklı kılan bir tür tekdüzelik altında eziliyordu sanki; yöntembilimsel açıdan, farklılaşmış bir simgecilik anlayışı içinde oldukça güçlü olabilecek bir şeyin de etkisi azaltılmış oluyordu. Eliade, sonunda, şamanlığı tarihsel bir düzlemde, kendini egemen paradigma olarak kabul ettiren ayrıcalıklı bir yapı haline getirmişti. Kutsalın sürekliliğinden ne anladığını ortaya koyarak tarihselciliğe karşı koyacağını düşünüyordu. Tarihselci karşıtlığının Mircea Eliade için taşıdığı önemi iyi anlamak gerektiğini düşünüyorum: İşin temelinde, kutsal, her yerde kendi kendisine eşit olarak kalacak, bunu da kavramdaki belirsizlik karşılığında sağlayacaktı.

Sonuçta karşılaştığı sorunlar, araştırmalarının içeriğiyle değil de bilim dalının evrimiyle ilgiliydi: Her şeyi bilebilecek bir dinler tarihi fikri yalnızca saygınlığını yitirmekle kalmamış aynı zamanda giderek daha kuşkulu bir hale gelmişti. Her ne kadar Eliade'ye sonunda, çok sayıda bilime ve bilgiye sahip olmaya çalışan biri, *polimat'lık*\* peşindeki biri diye bakılsa da, konunun uzmanları birçok dini aynı anda hakkıyla tanımanın olanaksızlığı konusunda tam bir uyum içindedirler. Eliade de, bu suçlamayı giderebilmek için, çalışmasına düzen veren kutbu, yani kutsal/kutsal-dışı kutbunu güçlendirmek zorunda kalmıştı. Karşı koymaya çalıştığı ve giderek daha zenginleşmekte olan –yalnızca Hindu alanını düşünmek bile yeterli olacaktır– bir bilim dalına egemen olmak anlamına gelen bu derin güçlüğü ben de farkındayım: Onbinlerce sayfadan oluşan bir *bütüncüye* egemen olmak söz konusuysa ne de olsa...

\* Paul Ricœur burada “çok farklı ve çok sayıda bilgiyi kucaklayan, geniş bir bilim dalı” anlamındaki Yunanca kökenli Fransızca *polymathie* terimini kullanıyor. (ç.n)

Puech ile Dumézil'in onu Paris'te tutmayı başaramamış olmaları üzücüdür, çünkü bir seçim yapma hakkı olsaydı, o Fransa'da kalırdı. Ama Chicago Üniversitesi, bir olanak yaratıp kendisine kürsü başkanlığı önerisinde bulununca, o da bunu kabul etti. Aile ortamında konuştuğu dil Rumence'ydi, kültür diliyse Fransızca'ydı, bütün kitaplarını Fransızca yazmıştı, İngilizce ise onun yalnızca öğretim yaptığı dil oldu. Öyle sanıyorum ki İngilizce hiçbir şey yazmadı; İngilizce'de var olanlar da Fransızca'dan çevrilmiştir. Petazzonni ve Hindu hocaları sayesinde Sanskrit dilini öğrenmişti; ayrıca Tibet'teki bir manastırda iki yıl boyunca kalmış, orada çilekeşlik ve meditasyon disiplinlerini hem öğrenmiş hem de bazı açılardan bir Batılı kadar uygulayabilir hale gelmişti. Yani böylece, o dünyanın içine girip Doğu dinlerine özgü bilgeliği tanıyabilmişti.

■ *Bu anlattıklarınız, aranızda tartışma konusu olmuş muydu?*

Evet, özellikle birbirinden farklı çok sayıda dinsel alanda yaşama olasılığının bulunup bulunmadığından söz ediyorduk. Ben kendi adıma oldukça temkinliydim, insanın tıpkı çok az sayıda dosta sahip olması gibi, birçok dini de birlikte yaşayamayacağı duygusunu taşıyordum. Bu konuda, Merleau-Ponty'nin bir başka bağlamdaki şu kuşkusunu paylaşıyordum: Ona göre, bir bütünlüğe tepeden aşağıya bakarak bir bilgi edinilemez, ona yavaş yavaş yaklaşmak gerekir. Ayrıca, kutsal/kutsal-dışı karşıtlığına büyük tepki gösteriyor, onu simgeselliğin aşırısına kaçan bir kullanımı olarak görüyordum; bunun sonucu olarak da onun yerine "eğretileme" kavramını kullanmayı yeğlemiştim, çünkü, bana daha egemen olunabilir bir yapı olarak görünmüştü. Aramızda, temelde, üç tartışma çizgisi vardı: Önce kutsal/kutsal-dışı karşıtlığının doğruluk derecesi –ben erdemli/günahkâr karşıtlığına daha fazla dikkat ediyordum; sonra kuşatıcı bir görüşün olasılık derecesi– dilyetisinin ancak dillerin içinde olması gibi, dinsel de ancak yapılı bütünler içinde var olması gerçeği her zaman dikkatimi çekmişti; son olarak da metnin, yazının rolünü tartışıyorduk: Eliade, benim anlam üretiminde metinselliğe daha fazla değer biçtiğimi düşünüyordu; onun açısından metinsel düzey, yüzeysel bir düzey değilse de, en azından sözlü

olanın ve duygunun oluşturduğu derinliğe göre yine de bir yüzey olgusuydu. Dinsel alanın bir özerkliğe sahip olduğunu ve kutsal kategorisinin üstünlüğüyle kendi kendine yapılandığını düşünüyor, bu da uzmanların karşı çıkmalarına yol açıyordu. Eliade dinsel olgunun içkin olarak kavranabileceği varsayımına çok önem veriyordu: Bu olgunun kendine özgü öğelerinden kalılarak anlaşılacağı, uzmanın da araya mesafe koymadan doğrudan doğruya incelediği olgunun içine girmesi gerektiği düşüncesini savunuyordu. Günümüzdeyse, daha çok, uzmanların rövanşına tanık oluyoruz. Sorbonne'un karşılaştırmalı dinler tarihi kürsüsü bile değişik dallara bölünmüş durumda.

■ *Kendisi de bir dinin içinde yer alıyor muydu?*

Eliade Ortodoks kökenliydi; Ortodoksluğun litürjik ve pnömatolojik özelliklerinin, Roma Katolikliği ile Luther Protestanlığına karşıt olarak, onu Doğu düşüncelerine daha çok yakınlığı kesin. Bana sık sık "Reform tarihinin Doğu'yu sürekli unuttuk Batı'da nasıl kök saldırdığını ve nasıl dinsel bölünmenin ardından geldiğini görmüyor musun?" derdi. Gençken, dinsel kökenlerinden iyice kopmuş bir *dandy* imiş; Hinduizm sayesinde kendi Rumen ve Ortodoks-Hıristiyan kaynaklarına dönmüş, ama bu da bir senkretizme uğrayarak gerçekleşmiş. Ancak, Ortodoksluğun litürjik yanı, yine de onun öğretilerinden önce inancın, inançtan önce ritin, ritten önce de litürjinin var olduğunu ileri sürmesini sağlıyordu.

Eliade'yle sadakat dolu yoğun bir dostluğum vardı. Ionesco ve Cioran'la birlikte Paris'teki üç Rumenden biriydi. Bu üçü yok artık. Kişilikleri çok farklı olmasına karşın, Cioran, Eliade ve Ionesco arasındaki dostluk boş bir sözcük değildi. Aynı yazgıyı paylaşmışlardı, birbirlerine çok yakındılar ve sık sık görüşüyorlardı. Anımsıyorum Mircea'nın yetmişbeşinci yaş günü için verilen partide Ionesco kendisine şöyle demişti: "Lisedeyken benden ne kadar çok yaşlı olduğunu anımsıyor musun?" Ionesco bir mizahçıydı, Cioran ise daha çok edep kurallarını hiçe sayan [kinik] biriydi; sözgelimi açılış törenlerine insanların gülünç yanlarını görmek için giderdi. Kendisini son olarak, Tournon cadde- si 23 numarada bulunan Gabriel Marcel'in evinin önündeki tö-

ren sırasında gördüm; kaldırıma konmuş küçük nöbetçi kulübesi hemen hemen yıkılmıştı, felsefeci için yazılmış övgü metni okunurken, insanlar kulübenin parçalarını topluyorlardı; oradan geçmekte olanlar gülümsüyor, Cioran da olup biteni alaylı biçimde seyrediyordu.

■ *Tanımış olduğunuz öteki büyük felsefeciler arasında, size yakın olanı hangisiydi?*

Hans Georg Gadamer elbette, coğrafi uzaklığa karşın. Önce, yorumbilim akımının önemli kişisi olarak gördüğüm Gadamer'in bir okuru oldum. "İlk" Habermas'la yapmış olduğu o eski tartışmaya ben de katılmıştım; özellikle de gerçek/yöntem<sup>20</sup> arasındaki karşıtlığı benimseyerek kendimi ikisinin arasında bir yere oturtmuştum; ben o zamanlar yorumlama içine, eleştirel an'ı, yani Gadamer'in yöntem diye adlandırdığı (aslındaysa daha çok bir yöntembilimsellik olan) şeyin yanına attığı insan bilimlerini katma kaygısı duyuyordum daha çok. Bugünse, özellikle Heidegger'e karşı çıktığı noktada kendisine daha çok hak veriyorum: Heidegger, Gadamer'i, kendisine ve Husserl'e ihanet etmiş biri olarak görme eğilimindeydi biraz. Otobiyografisinde<sup>21</sup> de görüldüğü gibi, Gadamer, Platon'culuğu dogmatik bir kuram (idealar kuramı, kavranılabilir ve duyumsanabilir karşıtlığı, vb.) olarak değerlendiren Heidegger'in Platon okumasına son derece karşıydı. Gadamer, diyalogların bitimsiz devinimine daha çok duyarlıydı; bunu retorik bir "giysi" olarak değil, doğrudan doğruya düşüncenin hareketi, düşüncenin oyunu olarak görüyordu. Yapısalcılıkla tartışma içinde olduğum dönemde, eleştiri ile sahiplenme yorumbilimi arasında bir çeşit orta konum aramak amacıyla Gadamer'den uzaklaşmıştım; çünkü, Gadamer'e göre, yorumbilimin çabası temelde, ister zamanda olsun ister uzamda, mesafeyi azaltmak, kısaltmak, gerektiğinde de yok etmek demektir; benim de karşı çıktığım işte

20 Gadamer'in yapıtları arasında en tanınmış olanının başlığıdır bu. 1960'ta Tübingen'de yayımlanan yapıtın tam başlığı şöyledir: *Wahrheit und Methode. Grünzüge einer philosophischen Hermeneutik*.

21 Hans Georg Gadamer, *Années d'apprentissage philosophique: une rétrospective*, Critéion, 1992.

buydu, çünkü insanın kendi kendini tanıyamayacağını, her zaman eleştiri dolambacını değerlendirerek başkalarının dolambacından geçmesi gerektiğini düşünüyordum.

Gadamer insan olarak oldukça şaşırtıcı biriydi. Düşüncesi şiir içinde yaratılmıştı: Bütün Alman şiirini ezbere bilir, konuşurken hemen Goethe'yi, Schiller'i, Grillparzer'i, Stefan George'yi, Paul Celan'ı dile getirirdi. Ayrıca Yunan tragediyalarını da derinlemesine bilirdi. O gerçekten de metinlerin içinde yaşar, onları ezberden okuyarak kendine mekân tutardı. Onda yazılı olanın ezberden söylenmesi yorumbilimi gibi bir şey vardı sanki.

Aramızda dostça bir ilişki söz konusuydu, ama çoğu kez bana karşı sakınlı davrandığı izlenimi ediniyordum, çünkü benim Habermas tarafında yer aldığımı düşünüyordu. Nitekim, Gifford lectures'ı<sup>22</sup> 1986 sonbaharında Münih'te yeniden verdiğimde, biraz tartışmalı bir akşam geçirmiştik. Beni dinlemeye gelmişti, ben de pek rahat değildim, çünkü Almancam onunla adım adım tartışma yapabilmek için yeterince iyi değildi; kendisi de bu tartışmaya oldukça polemik bir hava katmıştı. O tarihten sonra da kendisini Paris'te ve Almanya'da birçok kez gördüm ve kendisiyle olan ilişkimin yatışmış olduğunu hissettim. Her ikimizin de ayaklarımıza basarak dünya sahnesinden ayrılmaya yöneldiğimiz şu sıralarda da birbirimize çok daha fazla sevgi gösteriyoruz. Bu yıl Heidelberg'de doksanbeşinci yaş günü için düzenlenen törene katılmaktan ve onun daveti üzerine "onur konuşması"nı yapmaktan büyük şeref duydum.

■ *Eğer isterseniz yeniden kronolojiye dönelim. Sizi Sorbonne'dayken, hocalar ile öğrenciler arasındaki ilişkilerden memnun olmadığımız yıllarda bırakmıştık. Size Nanterre Üniversitesi'nde ders verme önerisi geldiğinde, bir an için bile duraksamadığımızı belirtirsiniz.*

Sorbonne'un ek kuruluşu olan ve bir özerklik statüsüne sahip olmayıp basit bir yönetim kurulu bulunan bu üniversitenin kuruluşuyla ilgili görüşmeler hakkında hiçbir bilgim olmamıştı. Öneri öylesine birden bire geldi ki, işin ne girdisini çıktısını ne de tasarının niteliğini öğrenebildim. Bir gün, Sorbonne'dayken,

22 Paul Ricœur'un Edinburgh Üniversitesi tarafından bu dizi konferansları vermekle görevlendirilmesi bir onurlandırma olarak görülür.

dekan öğretim üyelerine yeni bir üniversitenin kurulmakta olduğunu duyurdu. Oraya gitmeyi kabul eden üç kişiydik: Pierre Grapin, Jean Beaujeu ve ben. Hepimiz sırayla dekanlık yaptık, herkesin bildiği başarılarla. Önce Germen dilleri uzmanı Grapin bu görevi üstlendi. Kendisini Strasbourg'dayken mesleki ve siyasal açıdan tanımıştım. Komünistti ya da Komünist Partisi'nin yakınında yer alıyordu. Az çok Barış Hareketi'nin himayesinde düzenlenmiş ortak toplantılara katıldığımızı anımsıyorum; çok iyi bir referans sayılmaz elbette bu! Aramızda solda olmanın bir yakınlığı vardı ve ben onun hem Germen dilleri alanındaki yapıtına, Heine'ye bağlılığını göstermiş olduğu yapıtına, hem de entelektüel dürüstlüğüne hayrandım.

Bense Sorbonne'dan ayrılmak ve öğrencilerle yeniden gerçek bağlantı kurabileceğim bir deneyim yaşamak istiyordum. Nanterre'e ilk gidişim kış aylarında oldu, taksi yolun en sonuna kadar gitmek istemedi; ortalık öylesine çamurla kaplıydı ki, şoför bana "Arabamı mal boşaltan mavna mı sanıyorsunuz?" dedi.

İlk taşın konması sırasındaki o gülünç sahneyi anımsıyorum. Pierre Grapin'le birlikte o ünlü taşı taksiyle getirdik; ama ne yapacağımızı bilemediğimizden çamurun içine bırakıp oradan ayrıldık. Çok tuhaf ama nedense bölgenin kıraç bir yer olduğunu fark etmemiştim. Kimbilir belki de içimi yeniden işçi yanlısı bir fantezi sarmış ve ben gecekondu semtinin göbeğine bir üniversite oturtmanın sonuç olarak hiç de fena olmayacağını düşünmeye başlamıştım. Ama Nanterre, gözümde, Sorbonne'a ve Quartier Latin'e göre radikal bir değişikliği temsil ediyordu. Mimari yapısının çirkinliğini bile fark etmemiştim. Şaşırtıyor bugün bu beni.

Nanterre, Sorbonne'dan gelen birkaç kişiyle ve aralarında Mikel Dufrenne'in de bulunduğu, taşradan gelmiş bazı öğretim üyeleriyle kuruldu. Bir felsefe bölümü oluşturduk; buraya agregasyon'unu vermemiş üç öğretim üyesini almakla övünüyorum: Henri Duméry: Kilise adamı olmanın gereken sıfatlarını taşıyordu; Sylvain Zac: Yabancı Yahudilere karşı konmuş ilk "himaye" yasaları nedeniyle daha 1935'te agregasyon sınavından elenmişti, bu yasalara göre agregasyon sınavına katılabilmek, beş yıl öncesinden Fransız uyruğuna girmiş olmayı gerektiriyordu;



Emmanuel Levinas: Yapıtlarını okumuştum, Mikel Dufrenne de Poitiers'den meslektaşydı. Ayrıca otomatik olarak işe aldığımız kişiler de oldu: Cezayir'den smırdışı edilmiş belli sayıdaki meslektaşımız bir seçime tabi tutulmadan atandılar ve sıcak biçimde karşılandılar. Ama hiçbir özerkliğimiz yoktu, çünkü öğretim üyelerinin seçimi sonuçta her zaman Sorbonne'a bağılıydı.

Nanterre'de iki üniversite yılı geçirdim: Çok verimli ve çok mutlu geçen 1966-1967 ve 1967-1968 yılları. Çok sayıda öğrenci bulunmadığından onları daha iyi tanımak ve gelişmelerini izlemek mümkün oluyordu. Bugüne göre Nanterre'de daha uzun süre kalıyor ve günümüzü orada geçiriyorduk. Benim açımdan, Strasbourg'daki ortamı Paris'te bir bakıma yeniden bulmak demekti bu. Kafamda her zaman hocalar ve öğrencilerle oluşan bir topluluk fikri vardı; bu da zaten beni öğrencilerin üniversite kurullarına katılması tasarısını desteklemeye yöneltti – şimdi bunun büyük bir hata olduğunu düşünüyorum: Öğrenci olmak bir meslek değil. Anglosakson sistemi daha yeğlenebilir bir sistemdi: Burada çok güçlü öğrenci örgütleri vardır ama bunlar dışta kalarak görüşme yaparlar ve yönetim kurullarında kaybolma yerine böylece ağırlıklarını daha fazla duyururlar – hem zaten yönetim kurullarında önemli hiçbir karar da alınmaz; en azından o dönemde öyleydi, çünkü her şey bakanlıklar düzeyinde belirlenirdi.

■ *1968'de felsefe bölümünün öğretim üyesi ve başkanıydınız. Herkesin dediği gibi "olaylar" başladıığında siz de oradaydınız.*

Olaylar Nanterre'de erkek öğrencilerin kız öğrencileri kaldıkları yurtlarda ziyaret edebilmeleri hakkı gibi öğretim dışı sorunlar konusuyla başladı. Aslında, biraz da "cinsel devrim" ateşleyici oldu. Nanterre'in iki elverişsiz durumu vardı: Birincisi var olan bilim dallarının (bir yanda edebiyat, öte yanda hukuk ve iktisadi bilimler, bir de ayrıca siyasal bilimler) seçilmesinden ileri geliyordu; edebiyat öğrencileri güçlü bir solu temsil ediyorlardı, hukuk öğrencileriye etkin bir sağ; bu nedenle çatışmaları kaçınılmazdı. İkincisi öğrenci alımının coğrafi dağılımından kaynaklanıyordu: Öğrencilerin bazıları burjuva kökenliydi, Neuilly'deki lüks banliyölerden, XVI. ve XVII. idare çevrelerinden geliyorlardı, bazılarıysa halk çocuklarıydı ve Nanterre'den

ya da daha az zengin banliyölerden geliyorlardı. Burjuva kızları ve delikanlıları solcuydu; ötekilerse komünistti ve kurumun iyi işlemesine son derece bağlıydılar. Komünist öğrencilere göre, üniversite hâlâ bilgiyi ve toplumsal başarının perspektifini sunacak geleneksel bir yükselme aracı olarak görülüyordu. Buna karşılık, burjuva öğrenciler tarafındaysa, üniversitenin artık ayrıcalıklı bir toplumsal yükselme etkeni olmadığı görüşü seziliyordu. Çünkü onların anne ve babaları belli konumlara zaten ulaşmışlardı; bu nedenle genç burjuvalar da üniversitede başarılı olma konusunda hiçbir gerçek yol aramayanlarla birlikte olabilirler ve kendileri için artık gelecekteki başarının güvenilebilir aracı olmayan bu aygıtı yıkmayı düşleyebilirlerdi yalnızca. Mart 1969'da dekan olduğumda, sözcük yerindeyse, iki ideolojik destekten yararlandım: Solculuk karşıtı komünistler ile toplumsal açıdan güdümlü Katoliklerden. Rakiplerimse, tuhaftır, gelenekselci burjuvalar ile solcu burjuvalar oldu.

▪ *1968'de olup bitenlerle ilgili yargınız neydi?*

O sırada olumluydu; olumlu yanın olumsuz yana göre ağır bastığı kanısındaydım; sözün özgürleşmesi deneyimi, herkesin herkesle konuşuyor olması gerçeği, dostça ilişkinin bütün özellikleriyle yaşanması bana olağanüstü görünüyordu. Bugün, gerçekten ne olup bittiğini soruyorum kendi kendime. Hiçbir şey olmadı mı, yoksa çok şey mi oldu? Raymond Aron'un düşündüğü gibi sanki uyanıkken yaşanan, neşeli büyük bir düş müydü, yoksa siyasal açıdan çıkış noktası bulunmasa da kültürel bakımdan derin anlam taşıyan, üstü örtülmüş, gizlenmiş, engellenmiş ne varsa her şeyin gün ışığına çıkarıldığı gerçekten önemli bir olay, bir tür özgürleşme, toplumsal bir patlama mı yaşanmıştı? Neden bu olaylar bütün dünyada, Paris'te, Tokyo'da, Berlin'de ve Amerikan kampüslerinde aynı anda gerçekleşmişti? Bana öyle geliyor ki, tek ortak öge, kökeni gereği seçkin olan bir kurum tarafından denetim altına alınamayan nüfus artışıydı; kısa sürede daha halkçı bir yönelişe uymak zorunda kalan, ama seçkin yapıyı da bilginin genel dağıtımını konusundaki yeni görevine uyarlamada yetersiz kalan bir kurumun varlığı söz konusuydu. Olaylardan en fazla etkilenen dört üniversite sisteminin ke-

sinlikle ortak noktası olarak ben bu etkeni görüyorum yalnızca. Ayrıca, farklı ama aynı tarafa yönelen yaşam biçimi değişiklikleri de bir yaş grubunun güçlü biçimde yükselişini gösteriyordu; bu grubun düşlediği özgürleşmeye gerçek bir iktisadi ve mali bağımlılık karşı koyuyordu, bu durum da sonradan giderek daha da ağırlaşacaktı.

▪ *Doğru ama Fransa'da olay üniversitelerin geniş ölçüde dışına taşıtı.*

Evet, öğrenciler işçi sendikalarını harekete geçirmeyi başardıkları için öyle oldu. Ama, aynı zamanda şu da oldu: Öğrenciler, öyle sanıyorum ki, sendikaların, durumu kendilerine göre çok daha iyi denetim altına aldıklarını ve en fazla nereye kadar gidilmesinin gerektiğini bildiklerini göremediler. Öte yandan, o sırada, anlaşılmamış bir şey daha vardı, o da polisin ölçülü davranmasıydı. Polisin şiddete başvurduğu söylendi, oysa aslında olağanüstü bir beceriklilik sergilemişti polis; hiç kimse ölmemişti, gösterilere katılan kişilerin sayısı ile gösteri sayısı göz önüne alındığında şaşırtıcı bir şeydi bu.

▪ *Olayların yetki alanınızın dışına çıktığını ne zaman anladınız?*

General de Gaulle'ün 31 Mayıs 1968'de geri döndüğü andan itibaren. Daha önce, siyasal bir tasarı vardı: Kuşkusuz bu çılgınca bir projeydi ama tutarsız değildi ve kurumların bir zincir oluşturduğu, bu zincir içinde de en zayıf halkanın üniversite olduğu, zayıf olmayan halkadan daha az zayıf halkaya doğru bütün taşların sonunda yıkıldığı fikrine dayanıyordu. Ama general de Gaulle'ün yönetimi yeniden ele geçirdiği günden itibaren, karşımızda uygulanabilir bir siyasal tasarı kalmamıştı, kurumu sabote etme tasarısından başka. İşte 1969'da dekan seçildiğimde böyle bir durumu devralmıştım. Karşımda, artık siyasal bir gerekçesi olmayan, yalnızca iş gördürmeme, üniversitenin çalışmasını engelleme gibi yerel bir gerekçesi bulunan kargaşa yaratma isteği vardı. Dolayısıyla tartışmanın sınırı son derece daralmıştı. 1969'da durum iyice bozulmuştu; salt ideolojik çatışmadan başka siyasal bir tasarı kalmamıştı, iktidar da bu çerçeve içinde hemen şiddetle özdeşleştirilmiş ve hiçbir ayırım gözetilmeksizin böyle ifşa edilmişti.

■ *Dekanlığa oybirliğiyle mi seçilmiştiniz?*

Son derece şaşırtıcı biçimde seçilmiştim. Öğretim üyesi, asistan ve öğrenci gruplarıyla birlikte birçok karara, tartışmaya ve yeniden bir üniversite yaratma konusundaki az çok ütöpik tasarıllara katılmışım. René Rémond ve ben aday olmadan rekabet içine sokulduk; burada tek geçerli nedense Rémond'un bağımsız sendikadan, benim de S.N.E.S.U.P.'den\* ayrılmış olmamızdı: Her ikimiz de farklı nedenle sendika disiplinini kabul etmemiştik. Ben, o sırada, öğretim üyelerinden, asistanlardan ve öğrencilerden oluşan geçici yönetim kurulu tarafından seçildim. Bana öğrencilerin hemen hemen tümü, asistanların çoğu, öğretim üyelerinin ise azı oy vermişti. Bunu kabul etmenin bir görev olduğunu düşündüm ve yardımcımı kendim seçme koşuluyla görevi üstlendim. Seçtiğim kişi de René Rémond oldu. Beni seçmiş olanlar bunu anlamakta güçlük çektiler çünkü René Rémond öğretim üyelerinin çoğunun oyunu almıştı. Ama biz her zaman birlikte hareket ettik. Zaten René Rémond da, Nanterre'in bütün tarihini anlattığı çok iyi bir kitap<sup>23</sup> yazdı. Tercihlerim açısından, beni onaylamadığı zamanlarda bile, sözgelimi solculara gösterdiğim o çok büyük sabrı kınadığı durumlarda bile, mutlak bir dürüstlük örneği sergiledi.

■ *Sonuçta 1969 yılı size göre, öğrencilerin saldırganlığının kesinlikle öğretim üyelerine dönmüş olması nedeniyle 1968'e göre çok farklıydı.*

1969 yılında bir tür, bilginin reddi olayı yaşandı. Anımsıyorum, bir keresinde büyük bir amfide düşüncemi belirttiğim için sürüklenmişim. "Bizden ne fazlanız var ki?" diye sormuşlar ben de "Sizden daha fazla kitap okudum" diye yanıt vermişim. Bu reddediş, hiçbir ayırım gözetmeden bilgiyi iktidarla bir tutuyor, iktidarı da şiddete indirgemiş oluyordu; öyle ki, hiçbir dikey ilişki dürüstçe yaşanamıyordu.

■ *Yaklaşık bir yıl dekan olarak kaldıktan sonra 1970'te istifa ettiniz. İstifanızın öncesinde yaşanan olaylar çok farklı yorumlara ve söy-*

\* S.N.E.S.U.P.: Syndicat national des enseignants du supérieur (Yüksek Öğretim Üyeleri Ulusal Sendikası). (ç.n.)

23 René Rémond, *La Règle et le consentement: gouverner une société*, Paris, Fayard, 1979, 480 s.

*lentilere yol açtı. Bize yaşanan gerçekleri, özellikle de polisin kampüse giriş biçimini anlatabilir misiniz?*

Polisin Nanterre'e girişi konusundaki bir tarihî noktayı düzeltmeyi çok istiyorum, çünkü bu olay hakkında yapılan yorum benim için utanç vericiydi. Bir akşam, bakan Guichard tarafından, krizin en ateşli noktasında toplantıya çağrıldım; o sırada, yönetim kurulum, kampüs içinde düzenin sağlanmasından vazgeçtiğini ve yalnızca binalardaki egemen sorumluluğunu sürdüreceğini belirten bir metni sıkıntılı biçimde onaylamış bulunuyordu. Bu oylamanın yapıldığı akşam bakan bana "Düzeni sağlamak gerekir, bu böyle süremez" dedi. Eve döndükten sonra gece yarısı bakanın sekreteri beni arayarak "Yarın sabah, saat 7'de, polis kampüste olacak" dedi. Böyle bir şeyi yapamayacağını kendisine belirttim. "Evet yapabiliriz, dün, siz, kampüsü yetki alanınızdan çıkaran bir metni oyladınız. Kendi yetkinize karşı çıktınız, o zaman biz müdahale ediyoruz" diye karşılık verdi. İşte polisi olay yerinde böyle buldum. Onu çağırın ben değildim, o zaten oradaydı.

Yakınlarda René Rémond bana şöyle dedi: "İşin şaşırtıcı yanı, her şeyin yasa dışı olmasıydı. Bizlerin böyle bir metni oylamaya hakkımız olmadığı gibi, bu metin de hiçbir yetkili makam tarafından onaylanmamıştı." Yani aslında, ben, bilmeden, hâlâ kampüste düzenin sağlanmasından sorumluyum ve yaptığımız görevsizlik oylaması da geçersizmiş. Bense çözümlerin en kötüsünü seçerek tepkimi gösterdim: Polisin binalara girmesini yasakladım. Polisler ancak arada bir o da benim isteğim dışında binalara girdiler. Dediğim gibi çözümlerin en kötüsüydü bu, çünkü binaları kuşatan polisin üzerine yazı makineleri, masalar, vb. atılıyordu, ölümlerin olmasından korkuyordum gerçekten. Nanterre üç gün süreyle darmadağın edildi. Sekiz gün sonra da istifa ettim.

■ *Aradan bunca zaman geçtikten sonra, o günkü istifanızı nasıl yorumluyorsunuz?*

Diyebilirim ki benim Nanterre'deki başarısızlığım, kendi kendini yönetme ile her kurumun ayrılmaz bir parçası olan hiyerarşik yapıyı (ya da her kurumun içerdiği farklı rollerin asimetrik dağılımını) uzlaştırmayı amaçlayan o imkânsız tasarı-

nın başarısızlığıydı. Ama belki de demokratik sorunun temelinde, dikey egemenlik ilişkisi (Max Weber'in terimini kullanıyorum) ile paylaşılan yaşantının yatay ilişkisini ayarlamak, yani Max Weber ile Hannah Arendt'i uzlaştırmak yatıyordu. Benim temel başarısızlığım hiyerarşik ilişkiyi yatay ilişkiden hareket ederek yeniden kurmayı istemiş olmamdı. Bu açıdan, dekanlık olayı, sonraki yıllarda siyasal üstüne geliştireceğim düşüncelerimde meyvesini verdi.

Daha derinlere inecek olursak, sanırım bende, kendi kendini yönetme ile Amerikan kampüsünde edindiğim çok kesin ve çok olumlu deneyim arasında gidip gelen bir karışım oluştu ve kalıcı oldu. Buna bir de ara bir gerçeklik olan Alman üniversitelerini tanımamı ekleyin. Her zaman için, şiddet dışı ütopya ile emir verme, hükmetme ilişkisi içinde alt edilemez bir şeyin varlığını sürdürdüğü duygusu arasında kalmıştım; bugün bunu asimetrik ilişki ile karşılıklılık [mütekabiliyet] ilişkisini eklemek güçlüğü olarak usçullaştırıyorum. İnsan, görev ya da emir gereği, dikey ilişkiye sahip olduğunda, buna her zaman yatay ilişki içinden alacağı bir meşruluk kazandırmaya çalışır; bu meşruluk, sonuçta, dikey kurumsal ilişkiye bağlı asimetriyi bütünüyle ortadan kaldırmayı sağlayabilirse tam bir gerçeklik [otantiklik] kazanabilir; ama bu dikey ilişki tümüyle ortadan kaldırılamaz, çünkü alt edilemez [indirgenemez] özelliklidir: Karar verme makamı, herkesin ve her birimizin, her karar verme sürecine gerçekten katılabileceği dolaysız bir demokrasinin ideal temsiline tam olarak uygun düşmez asla. Günümüzde de, adli ve siyasal düzlemde, gerçek adalet sorunlarının eşit dağılım sorunları değil de eşitsizce dağılımların yarattığı sorunlar olduğunu görmüyor muyuz? Ve sonuçta sorun en az haksızlığa yol açacak eşitsizliklerin neler olduğunu belirlemeye dayanıyor yine. Eşitsizce dağılımlar her çeşit kurumun yönetiminin günlük besinidir. Bugün Rawls'da ve değişik adalet kuramlarında karşılaştığım bir sorun bu.

Ama böyle bir şeyi denemek ve başarısız olmak benim için büyük bir deneyim oldu. Başarısızlığımın nedenini anlamaya çalışarak, kurumun anatomisini belirleyerek siyasalın çözümsüz bir sorun olduğunun daha iyi bilincine vardım; hiyerarşik olan ile dostça yaşananı birleştirmenin olanaksız düşü bu: Siyasalın labirenti de benim için işte buydu.

## Fransa / A.B.D. Karşılaştırılmaz İki Tarih

■ Nanterre Üniversitesi'nden istifa etmenizden on beş gün sonra, Chicago'ya gittiniz. Nanterre'deki deneyiminizden hayal kırıklığına uğradığınız için A.B.D.'ye ders vermeye gittiğiniz sonucu çıkarıldı çoğunlukla.

Tam bir uydurma hikâye bu. A.B.D.'de 1954'ten beri düzenli olarak altı hafta, üç ay, altı ay hatta bütün bir yıl boyunca ders veriyordum.<sup>1</sup>

Başlangıçta akıcı biçimde İngilizce konuşmıyordum; giderek ikidilli oldum ama bunun sıkıntısını ilk yıldaki öğrencilerim çektiler! Bazıları hâlâ anımsar o günleri...

A.B.D.'de ilk kalışım, daha önce belirttiğim gibi, Philadelphia yakınlarındaki Haverford Quaker Koleji'nde oldu; Chambon-sur-Lignon'a Protestan Koleji'nin gelişmesine katkıda bulunmak üzere gelmiş Amerikalı Quaker'lar sayesinde gitmiştim oraya. Chicago'daki uzun öğretim yıllarımı yeniden anlatmadan önce, izin verirseniz Amerika'daki bu ilk deneyimim üzerinde biraz durmak istiyorum. Amerikan sistemine Quaker'ların tarafından girmekle, söz konusu sisteme, daha başlangıçta, en hoşgörülü biçimiyle yaklaşmış oluyordum. Hatta "hoşgörülü" sözcüğü Quaker ruhunun *sistemik olarak* çoğulcu karakterini belirt-

1 Burada Paul Ricœur'ün kırk yılı aşkın bir süre içinde ders verdiği Atlantik-ötesi öğretim kurumların listesini veriyoruz: Montréal Üniversitesi, New York'ta The Union Seminary [Columbia Üniversitesi], Yale Üniversitesi, Toronto Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü, Kuzey Carolina'daki The National Humanities Center, ve Chicago Üniversitesi (1967-1992).

meyecek kadar zayıf kalır; çünkü kendi gerçeğini, kendi ruhsal payını, kendi anlamsal kıvılcımını bulma yeteneğine sahip her kişiye karşı duyulan bir güvendi bu: Quaker'lardaki hoşgörü gerçek bir dinsel inanç düzeyine yükselmişti. Bu dostça ilişki ve kardeşlik anlayışı yalnızca hocalar ile öğrenciler arasındaki gündelik bağlantıları değil, okullar arasındaki bağlantıları ve öğrenciler arasındaki ilişkileri de renklendiriyordu.

Quaker'larm yanındaki deneyimim belleğime işlemiştir: Sözelimi felsefeci bir meslektaşın toprağa verilmesini ve düzenlenen cenaze töreninin bütün Amerikan cenaze törenlerine göre sadeliğini hiç unutmuyorum: Bedeni kefene sarılmış ve tabuta konmadan tam bir sükunet içinde toprağa verilmişti.

Perşembe "toplantıları"nı da anımsıyorum: Katılmak zorunlu olmamakla birlikte öğrenciler yine de büyük ölçüde geldilerdi: Meditasyon anıydı bu; herkes söz alıp içinden geldiği gibi bir şeyler söyleyebilir ya da dinsel bir metin okuyabilirdi; ama okunacak metnin Kutsal Kitap'tan alınmış olması da gerekmiyordu, bir Doğu metni olabileceği gibi bir romandan ya da bir lirik yapıttan alınmış bir metin de olabilirdi; bütün bunlar da onların bağdaştırmacı tinsellik anlayışlarına uygun olarak gerçekleşiyordu.

#### ■ Chicago Üniversitesi'ne nasıl girdiniz?

1967'de, Raymond Aron ve Claude Lévi-Strauss ile birlikte bana da bu üniversiteden fahri doktor unvanı verilmişti; Divinity School da beni John Nuveen kürsüsüne Paul Tillich'in<sup>2</sup> halefi olarak seçmişti. Çok kısa sürede de felsefe bölümü ile Committee on Social Thought'un öğretim üyeleri arasına seçildim; bu sonuncu kurum, Paul Tillich'in evinde tanışmış olduğum, kendisiyle yakın ilişkisi bulunan Hannah Arendt tarafından oluşturulmuş bölümlerarası bir kurumdu.

2 Paul Tillich (1886-1965), Alman kökenli felsefeci ve Protestan teoloji bilgini; 1933'te nasyonal-sosyalizmin ilk derinlemesine eleştirilerinden birini (*Sozialistische Entscheidung*) yayımladıktan sonra A.B.D.'ye göç etti. Schelling ile Bultmann'dan iyice etkilenerek çağdaş toplumların sekülerleşmesini düşünen ve transandans duygusunu, "gerekli tek şey" duygusunu koruyan bir yapıt oluşturmaya yöneldi. Özellikle savaş sonrası felsefesi ile teolojisini etkiledi.



■ *Quaker Koleji'nden New York'taki Union Seminary'ye, oradan da özellikle lisans üstü öğretime ilk kez başlayacağınız Yale Üniversitesi'ne geçmeniz çalışma koşullarınızda da tam bir dönüşümü temsil ediyor olmalı.*

Quaker üniversitesinde yalnızca dört yıllık eğitim veren bir kolej vardı, Yale Üniversitesi'ndeysen lisansüstü öğretim (*graduate school*) de söz konusuydu. A.B.D.'deki son derece saygın üniversitelerin özelliği, lisans eğitimi veren küçük bir kolej ile MA (*Master of Arts*), MS (*Master of Sciences*) ve PhD (felsefe doktora-sı, XVIII. yüzyıldan kalma bir terimdir bu) düzeyinde lisansüstü öğretim yapan geniş çaplı okulları içermeleridir. Aslında bu saygın üniversitelerdeki sistemin gerçek hedefi doktradır: Bir öğrenci bu düzeye kadar gidemezse, o zaman ona, bir teselli armağanı olarak *Master* derecesi verildiği de olur. Ama ortalama düzeydeki üniversitelerde böyle bir şey söz konusu değildir. Sözgelimi Chicago Üniversitesi bir doktora fabrikasıdır; bünyesinde adeta bir üretim havuzu olarak kullandığı çok küçük bir kolej barındırır yalnızca; onun öncesinde de deneyimsel türden bir orta öğretim okulu vardır, buradan seçtiği öğrencileri de kolejine yönlendirir.

■ *Öğrencileriniz meslektaşlarınızın çocuklarıydı değil mi?*

Amerikalı üniversite hocalarının çoğu çocuklarının kendi üniversitelerinde bulunmasını istemezler; çocuklarını öğretimlerini tamamlamaları için genellikle kıtanın öbür ucuna gönderirler. Bu da zaten Amerikalıların kuşak çatışmalarını tanımlarını önler: On sekiz yaşma basan bir öğrencinin, bir koleje girmek için bütün kıtayı kat etmesi âdet haline gelmiştir. Hatta gündelik şakaların da bir parçası olmuştur bu: Öğrencinin, yanma bir buzdolabı, erkek ya da kız arkadaşını, bir de çek defterini alıp gittiği, anne babasının yanına da ancak, aileler için büyük bayram günü olmaya devam eden Thanksgivingday [Şükran Günü] için döndüğü söylenir genellikle.

■ *Amerikan kolejinden söz ediyorsunuz ama bunun Fransa'da kolej diye adlandırdığımızla hiçbir ilgisi yok.*

Bana göre kolej, Amerikan sistemi içinde en iyi şey. Süresi dört yıl olan bir yüksek öğretim kurumu bu; on sekiz ile yir-

mi iki yaş arasındaki gençleri ilgilendiriyor, yani Fransa'da aşağı yukarı orta öğretimin sonu ile yüksek öğretim başlangıcındaki öğrencilere denk düşüyor. Amerikan eğitim sistemi düşünüldüğünde, genellikle Harvard, Berkeley ya da Stanford'daki büyük üniversiteler akla gelir; ama bu sistemin büyük gücü kolej kurumunu yaratmış olmasıdır.

Kolej orta öğretimin görece olarak zayıf yanını gidermek için gereklidir, çünkü A.B.D.'de orta öğretim kendi içinde çok sayıda uyumsuzluk taşır ve Avrupa'daki öğretimin de açıkça altındadır. Kolej genç Amerikalılara entelektüel olgunluk bakımından, sözgelimi Fransız gençleriyle aralarındaki açığı kapatmalarını sağlar. Amerikalı gençlerin gerçek anlamıyla serpilip gelişmeleri ve öğrenme açlığı duymaları on sekiz yaşma rastlar; bizlerin, Fransız öğrencilerinde bakalorya ertesinde gördüğümüz öğrenme açlığıyla benzer bir yanı yoktur bunun elbette. Şunu de eklemek isterim ki, bir koleje kaydını yaptıran öğrencilerin oranı oldukça yüksektir: Doksanlı yılların başlarına kadar yirmi yaşındaki gençler açısından, Fransızlara göre Amerikalıların çok daha fazlası bu sayede öğrenim görmüşlerdir. Orta öğretimdeki öğrencilerin büyük bölümü kolejlere geçerler ve orada kendilerine lisans eğitimi (*undergraduate studies*) verilir; yüksek lisans ya da doktora öğrenimine (*graduate studies*) ise dört ya da beş öğrenciden biri geçebilmektedir.

▪ *Size göre bu sistemin sunduğu avantajlar nelerdir?*

Bizim sistemimize göre üstünlüğü iki şeye dayanır. Birincisi, öğrenciye çok büyük bir yön seçme özgürlüğünün bırakılmış olmasıdır. Öğretimin ilk yılında, öğrenci beş ders seçmek zorundadır –her ders de [haftalık] üç saatlik bir öğretim süresini temsil eder– ama seçimini de istediği biçimde oluşturma olanağına sahiptir. Üçüncü yılda, öğretim programının “ana dal” (*major*) ile “yan dal”dan (*minor*) dersler içermesi gerekir. Böylece, birçok öğrenci, ana dalları ne olursa olsun, ve hatta edebiyattan ya da orada dendiği gibi “humanities”den ne kadar uzak olursa olsun, yan dal olarak felsefeyi seçer; bu da A.B.D.'deki felsefe öğreniminin ne denli gelişip büyüdüğünü açıklar: Üniversite düzeyindeki felsefe hocalarının kurdukları üç derneğin (Doğuda, Merkezde, Batıda) on beş binden fazla üyesi vardır.

İkinci olarak, seminer kurumunu belirtmek gerekir. Değişik konulara giriş niteliğindeki büyük derslerin yanında, kolejer seminerler düzenler; bunun oranı da öğrencinin kendi ders programında ilerlemesine ve yaptığı ders seçimlerinin belirginleşmesine göre giderek artar. Nitelikli kolejlerde, seminerlere katılanların sayısı yirmiye geçmez; öğrencilerin sözlü bir sunuş yaparak ve *papers* denilen inceleme yazıları (Fransa'da "disertasyon" diye adlandırdığımız şeyin bir ölçüde benzeridir) kaleme alarak çalışmaya katkıda bulunma zorunluluğu vardır. *Paper* konusunun seçimi genellikle ortak programa göre ya da seminerin konu profiline göre ama aynı zamanda da öğrencinin ilgi alanlarına ve seçmiş olduğu öteki ders ve seminerlerin içeriklerine göre tartışılarak kararlaştırılır. Seminere ek olarak, İngiliz ya da İskoç modeline uygun biçimde, bir de özel öğretmenlik sistemi [tütörlük] vardır: Bu sistemde öğretim üyesi, öğrencinin, konusu birlikte belirlenmiş *paper*'ını okumasına bağlı olarak gerekli yorum ve yol gösterici açıklamalarda bulunur; öğrencinin yapacağı okumanın ardından gerçekleşecek bir saatlik tartışma sırasında da bir sonraki aşamanın ne olacağı belirlenir. Bir başka deyişle, öğrenci, başlangıçta yaptığı seçime göre, hedefi kesin olarak belirlenmiş ama aynı zamanda aşama aşama yeniden ayarlanan bir süreci gerçekleştirir. Hoca, bir oturumdan öbürüne, öğrenciye okuyacağı, ardından da yorumlayacağı çok sayıda metin verir. Bazı öğrencilerin okuma kapasitesi kesinlikle şaşırtacak derecededir: Kendilerine hafta içinde okunacak onlarca sayfa Hegel metni verirsiniz; bir hafta sonraki derse yalnızca metni okumuş olarak değil, aynı zamanda inanılmaz bir özenle hazırlanmış olarak gelirler.

■ *Öğretimde İngiliz geleneği hissedilebilir ölçüde mi?*

Oxford ve Cambridge'in anısı çok canlı olarak kalmış; ama İskoç üniversitelerinin derin etkisi de özellikle bazı yerlerde, sözgelimi Chicago'da hâlâ hissediliyor. Şunu unutmamak gerekir, Ayrılık savaşıdan sonra bile, Amerika'daki yüksek sınıftan aileler –Boston tipi büyük tüccarlar ya da Güney'deki büyük tarım işletmecileri– çocuklarını, son derece klasik bir öğrenim alarak dönecekleri Oxford'a ya da Cambridge'e gönder-

meyi sürdürmüşlerdir. Bu da, yeri gelmişken belirteyim, birçok küçük Amerikan kentinin neden Yunanca adlar taşıdığını açıklar: A.B.D.'de en az altı Athens [Atina] bir o kadar da Syracuse [Syakusai] vardır! Yeni etkiler, Almanya'dan kaçan Yahudi göçmenlerin sayılarının giderek arttığı otuzlu yıllardan itibaren görülmeye başlamış ve böylece, özellikle Doğu kesiminde İngiliz-İskoç geleneği [mirası] ile Yahudi aydınının damgasını vurduğunu bildiğimiz Alman üniversitesi geleneği arasında bir tür sentez oluşmuştur.

■ *A.B.D.'ye gidip öğretime başladığınızda ortamdan etkilendiniz mi hemen?*

Önce öğretim sisteminden ve meslektaşlar arasındaki ilişkilerden büyüldüm; sonra da daha ılımlı, daha eleştirel bir görüşe ulaştım ve karanlıkta kalan yanları da görmeye başladım. Gerçekten de kampüsler Amerikan toplumu içinde birer kabarık gibidir; gerçek yaşamın güçlükleri, toplumda bir yere sahip olmak için verilen mücadelenin güçlükleri kampüslerde son derece aza indirgenmiştir; nitekim üniversite ortamı aşırı derecede korunmuş bir ortam olarak görünür. Bu ayrıcalıklı durumun iyi yanı, çok sayıda öğrencinin büyük zevk alarak katıldıkları eleştirel ve kuramsal bir etkinliğin gelişmesini sağlamasıdır. Başlangıçta, öğrencilerde böylesine bir keşfetme coşkusu, böylesine bir okuma açlığını görmek benim için şaşırmanın da ötesinde bir şey olmuştu; kütüphaneler gece yarısına, hatta mümkün olduğunda daha ileri saatlere kadar doluydu. Kampüslerin öğrencilere eksiksiz bir yaşam ortamı sunduklarını bilmek gerekir; öğrencilerin çoğu üç aylık ya da altı aylık öğretim dönemi içinde ailelerini görmeye bir ya da iki kez giderler.

Hocalar açısından, iki ucu da keskin bir sistem söz konusudur. Bir yandan, Fransa'dakine göre hocalardan çok daha fazlası beklenir; hafta içinde birçok saat gerçekten üniversitede bulunmaları, özellikle de haftanın birçok saatini öğrencilerle görüşmeye ayırmaları gerekir. Bunlar hocaların öğrencilerle, bölüm odalarında görüşme saatleridir (*office hours*): Öğretim üyesi öğrencilerle görüşme saatini ilan eder, öğrenciler de buna göre adlarını kaydederler. Kuşkusuz bazı öğrenciler öbürlerine göre

daha fazla yönlendirilmek isterler. Bazılarıysa tersine bağımsızlıklarına fazlasıyla düşkündürler. Ama iki durumda da hocaların üniversitede bulunmaları gerekir. Hem zaten Amerikan üniversitelerinde alışlagelen, çalışmaların üniversitede yapılmasıdır. Hocaların çalışma odaları ve kişisel kütüphaneleri evlerinde değil üniversitededir.

Fransızlar bu kurallara uymakta genellikle güçlük çekerler, çünkü onlar evlerinde çalışmaya alışmışlardır. Bu nedenle de Amerikalı meslektaşlarıyla karşılaştırıldıklarında bazı zamanlarda üniversiteye uğramayan kişiler olarak görürler. Ama bu yükümlülüğün öteki yanında, üniversite yönetimi tarafından öğretim üyelerine sunulan hizmetlerin niteliği ve niceliği vardır; bu da, sonuçta, her türlü maddi kaygıdan uzakta, can sıkıcı birçok çalışma saatinden kurtulmayı sağlar; öğretim üyelerinin çoğunun bir asistanı, bir sekreteri vardır ya da çoğuna sekreterlik desteği verilir; kütüphanelerin zenginliğinden ve kolayca giriş yapabilmeye durumundan da söz etmeye gerek duymuyorum; üniversitelerdeki kütüphanelere ilişkin bu uygulamanın Fransız üniversitelerinin mahkûm edildiği ve ne yazık ki alıştığı uygulama biçimiyle de bir ilgisi yoktur elbette!

■ *Öğrencilerle böyle birlikte olma, onlara yakın olma, bütün bunlar hoşunuza gidiyordu değil mi?*

Strasbourg'a özgü olarak yarattığım o mite dönüyordum hep: Oraya gidişimden sonra, özellikle de, söylemek zorundayım, Sorbonne'daki hayal kırıklığımdan sonra, biraz olsa da Strasbourg'da tanıdığım âdetleri buldum. Öğrencilerin hocalarıyla kurdukları ilişkilerdeki yakınlık ve saygının o çok ince karışımı karşısında her zaman şaşırışımdır. Öğrenciler, öğretim kurumuyla bağlantılarının en gergin olduğu yetmişli yıllarda bile, ilişkilerde dikey boyuta ilişkin tanıma duygusunu her zaman canlı tutmayı bilmişler, bu arada dostça ilişkilerin yatay boyutunu da ihmal etmemişlerdir. Amerikalı öğrenciler, bu nazik, ince ilişkileri yönlendirmeye yarayan yetkin bir sanata sahiplermiş gelir bana. Elbette, her zaman uç durumlarla da karşılaşılabilir, kendi sorunlarını sizinle paylaşmak isteyen ve size kız ya da erkek arkadaşları tarafından terk edildikle-

rini anlatmak isteyen öğrenciler de olabilir; o zaman duygululuğu daha söylemsel bir düzleme oturabilecek biçimde davranıp itirafı biraz geri itmek gerekir.

On sekiz, yirmi yaşlarındaki Amerikalı gençlerde duygusal düzlemde uzun süreye yayılan yeniyetmelik karakteri ile şaşırıcı bir zihinsel canlılık arasında, duygusal açıdan olgunlaşmamışlık ile zihinsel açıdan aşırı derecede olgunluk arasında bir uyumsuzluk görüldüğü gerçektir. Bu uyumsuzluk, yazma biçimlerine yansımaktan da geri kalmaz: Kusursuz olarak geliştirilmiş argümanlar arasında birdenbire duygusallık esintileri türünden şeyler ortaya çıkar; bunlarla doktora öncesi dönem düzeyine kadar karşılaşılr.

▪ *Bu duygusal olgunlaşmamayı neye bağlıyorsunuz?*

Öncelikle, orta öğretim süresince, yeterince güçlü bir zihinsel uyarılmadan yararlanmamış olmaları gerçeğine bağlıyorum; gecikmiş oldukları bütün her şeyi birdenbire yakalamak zorunda kalıyorlar. Sonra, ailelerin büyük çoğunluğunun ikinci, bazen de birinci kuşaktan göçmenler olduklarını bilmek gerekir. Amerikan toplumunda, eskilere uzanan Fransız yurttaşlığının özelliklerini göremeyiz. Dolayısıyla öğrenciler, yeniyetmelik dönemlerinin sonunda, yeni entelektüel statüleri ile kültürel bağları arasında bir uzlaşma yaratma güçlüğü karşısında kalırlar. Öğrencilerin bu kültürel aidiyetleri daha çok İspanyol kökenli ve hatta –en azından altmışlı seksenli yıllar arasında– İtalyan ya da İrlanda kökenli ailelerde çok belirgindir. Eskiden *negroes* (Zenciler), sonradan da *coloured people* (Renkli Halk) denilen, günümüzdeyse *Afro-Americans* (Afrika-Amerikalılar) diye adlandırılmayı isteyen *Blacks*'lerdense (Siyahlar) hiç söz etmeyelim...

▪ *Siyahlar sorununun yoğunluğunu hemen hissettiniz mi?*

Amerika yıllarımın ortaları yurttaşlıkla ilgili özgürlüklerin (*civil liberties*) büyük çapta ileri gidişiyile ve Martin Luther King'in yürüttüğü mücadeleyle aynı döneme rastlar. Ülkenin Kuzeyinde, tabuların yıkılmasının gerektiği Güneye göre aynı biçimde hissedilmiyordu. Güney ile Kuzey ayrımını hiçbir za-

man göz ardı etmemek gerekir: Tarihsel açıdan, Amerikalı Siyahlar, Güneyde, Kuzeydekilere göre çok daha uzun süre köle olarak kalmışlardır, ardından da Güneyin köleleri Kuzeyin proleterleri haline gelmişlerdir: Bu acımasız toplumda da, büyük tarım işletmelerindeki ataerkil sisteme göre daha da yoksullaşmışlardır; hatta bu sistem içindeyken gerçekten daha iyiliksever bir düzenden yararlandıkları da olmuştur. Kuzeydeki sanayi toplumundaysa tam anlamıyla terk edilmişlik içine düşmüşlerdir.

Üniversitelere ve üniversitelerin Siyahlara karşı sürdürdükleri siyasete gelince, felaketten söz etmek aşırılığa kaçmak olmaz. Amerika'daki en büyük otuz ya da elli üniversite hiçbir zaman Siyahları önemli sayıda kendi bünyesi içine almayı başaramamıştır. Nedeni de son derece basittir: En kötü ilk ve orta öğretimi alanlar bu Siyahlardır; okullar arasındaki inanılmaz düzey eşitsizliğinin ilk mağdurları onlardır. Büyük çoğunluğu ebeveyninden yalnızca birinin bulunduğu ailelerde yaşarlar, bekâr anneler tarafından yetiştirilirler; dolayısıyla ekonomik felaket üstüne bir de kültürel felaket biner. Buna ayrıca, Siyahlar arasında başarıya ulaşmış olanların kendi kökenlerinin bağlı olduğu topluluğu derhal terk etmeleri gerçeği eklenir; giderek de artmaktadır bu. Washington'da ve büyük Amerikan kentlerinde son derece zengin Siyah doktor ya da avukat vardır; ama bunlar artık Siyahların değil Beyazların mahallelerinde yaşarlar. Dolayısıyla çoğu kez kaymak, tabakası alınmış ve kendisine yeni bir fizyonomi vermeye katkıda bulunabilecek öğeleri sürekli yok edilmiş bir topluluk söz konusudur. Başarıya ulaşmış Siyahlar, kendilerinden olanların eğitimine ilişkin etkinliklere ender olarak katılırlar; bu nedenle de Siyahların topluluğu kendi zavallı kaderine terk edilmiştir.

Örnek vermek gerekirse, Haverford'da bir tek Siyah öğrencimin bulunduğunu anımsamıyorum; belki Yale'de birkaç Siyah öğrencim olmuştur; Columbia'daysa sayıları kuşkusuz daha çoktur; bunun nedeni de üniversitenin *uptown* [kent merkezinin dışında] denilen yerde, yani gettonun kuzey sınırında bulunuyor olmasıdır. Ben sorunun bütün boyutunu, Siyahların yoğun olarak yaşadığı Chicago'da değerlendirebildim.

■ *Demek ki Amerikan orta öğretimi, entegrasyon görevini yerine getiremiyor.*

Eğitim sisteminin son derece parçalara ayrılmış olması nedeniyle, A.B.D. en önemli geriliğini bu alanda yaşıyor. Avrupa'da, özellikle de Fransa'da *ulusal* eğitimin kurulmasıyla gerçekleştirilmiş çalışmaya benzer hiçbir şey yok onlarda. A.B.D'de bizim Eğitim Bakanlığımızın bir dengi bulunmuyor; federal sistemin yaptığı çok sayıda düzeltmeye karşın, eğitimin asıl görevini Eyaletler üstleniyor.

■ *Ayrıca, Amerikan öğretim sistemi paralı; öğrenim çok pahalı; bu da aykırılıkların daha da artmasına yol açıyor.*

Bu sistemden en fazla zarar görenler, *lower-middle-class* [alt ve orta tabaka], yani küçük ve orta burjuvazinin öğrencileri oluyor, çünkü ne zengin ne de fakir olduklarından güçlükle burs elde ediyorlar ve üniversiteye kayıt ücreti onlar için çok ağır.

Ancak bu zorunluluğun Amerikan zihniyeti tarafından görece olarak iyi sindirildiği de bir gerçek; eğitimin pahalı bir şey olduğu aileler tarafından benimsenmiş durumda; devlet üniversitelerinde bile kayıt ücreti yüksektir, Fransa'da geçerli olan sistemle benzer bir yanı yoktur. Nitekim, ana babaların, çocuklarının dünyaya gelmelerinden itibaren, gelecekteki üniversite öğrenimlerini karşılayabilmek için bir yana para biriktirdikleri görülür.

Ama şu da bir gerçektir, bu büyük engeli giderebilmek için özel vakıflar ve büyük sanayideki bilim-sanat koruyucuları çok sayıda bursu finanse ederler. Chicago'da bir öğrencinin bursunu bir petrol şirketinden aldığını anımsıyorum. Bir felsefe öğrencisinin petrol işletmecileri için ne gibi bir yararı olabileceği sorulabilir. Bunun yanıtıysa çok basittir: Dikkate değer zihinsel yetenekleri bulunan gençlere, sonucu olmasa da, yapılacak yüklü para dağıtımıyla, aralarından bazılarının günün birinde bir Nobel ödülünü kazanabilme şansı yaratılmış olur. Sonuç olarak, orta öğretimde yeteneğini gösterebilmiş yoksul bir öğrenci ile ri düzeyde yüksek öğrenimini sonuna kadar götürebilmek için gereken parayı bulmada emin olabilir. Haksızlık yapmamak için bu özelliği de belirtmek gerekir.



Ayrıca, A.B.D., bütün aşamalarda, ticaret dışı parasal ilişkilerin, verimliliği en acımasız biçimde sağlamayı amaçlayan sistemle birlikte var olduğu eşi benzeri olmayan bir model sunar. Bunun apaçık örneği ise Amerikan toplumunda, gönüllü olarak yapılan çalışmanın tuttuğu yerdir: Kiliselerde, çok sayıdaki kültür derneklerinde –müzeler, konserler, İngiliz usulü kulüpler, vb.– hastanelerde, spor kulüplerinde ücret karşılığı olmadan en çok zaman harcayanlar Amerikalılardır. Fransızların anlamakta büyük güçlük çekecekleri bir şeydir bu: Ben kendi payıma, aynı toplumda, en etkin gönül yüceliği ile en sıkı ekonomik hesapmanın yan yana bulunmasını anlaşılabilir olarak görmeyi sürdürüyorum.

▪ *A.B.D.'deki öğretiminizin içeriği neydi?*

Üniversitede, bir öğretim üyesi bölüm başkanıyla, vereceği derslerin konusuyla ilgili görüşüp bir karara varabilir. Nitekim ben de A.B.D.'de "kita felsefesi" diye adlandırılan ve Kant ile Alman idealizminden Nietzsche'ye, Husserl'e, Kierkegaard'a, oradan da Levinas'a ve Derrida'ya uzanan felsefe boyutuna bir ses vermek için Chicago'ya davet edilmişim. Bu arada Strasbourg'da yaptığım gibi felsefe tarihinin öteki dönemleri üstüne de dersler verebilirdim. Ayrıca, üniversite kurumunun özgür ve hoşgörülü tutumu sayesinde derslerimin konusunu da seçme şansına sahip oldum. Böylece, altmışlı ve yetmişli yıllardan itibaren, kitaplarım, yazılmadan önce, hemen hemen her zaman, ders ya da seminer biçiminde Amerikalı öğrencilerim üzerinde "denenmiştir"; bu özelliğin karşı yanıysa, belki de söylemdeki didaktik biçimin kendini fazlasıyla hissettiriyor olmasıdır.

Chicago'daki felsefe bölümü temsil ettiğim felsefe türüne çok fazla iyi bakmıyordu; öğretim üyelerinin çoğu mantıksal pozitivizmin temsilcileri olan mantıkçılardı. Bense aralarında biraz kara koyun gibi kalıyordum. Ama sonunda Hegel'den... söz edecek, tarihçiler, siyaset bilimciler, hukukçular arasındaki bağlantıyı sağlayacak birinin bulunması gerektiği konusunda anlaşmaya varıldı.

Chicago'da yaşadığım ilginç deneyimlerden biri, ikili öğretim: İki öğretim üyesi ya sırasıyla sözü alıp birbirini bütün-

lüyor ya da aynı dersi tartışma düzeninde birlikte sürdürüyorlardı. Öğrenciler de hocalarının birbirine dostça karşı çıktıklarını görmekten memnun oluyordu. *Yargılama Yetisinin Eleştirisi*'ni "analitik felsefe" eğitimi almış harika bir Kant'çıyla birlikte öğrettiğimi anımsıyorum. Hem zaten "analitik" felsefecilerin felsefe tarihini öğretme biçiminden de çok şey öğrendim: Metnin argümanlarını sapasağlam kalacak biçimde güçlendirmedeki değişmez kaygılarını gördüm. Fransa'da bu türden bir yaklaşımla karşılaştırılması gereken bir şey varsa o da kuşkusuz Martial Gueroult'nun<sup>3</sup> çalışmaları olacaktır.

Divinity School'da ikili öğretim neredeyse bir kural halindeydi: Bir yanda bir ilahiyatçı, öte yanda da kuram yanı daha ağır basan biri ya da bir dinler tarihi uzmanı vardı.

■ "*Divinity School*"u nasıl çevirebilirsiniz?

"Dinsel Bilimler Okulu" diyebilirim, çünkü Divinity School'daki öğretim birçok alan içeriyordu: Kutsal Kitap (Eski ve Yeni Ahit) yorumu, karşılaştırmalı dinler tarihi, Hıristiyan teolojisi, Yahudi araştırmaları, felsefe, psikoloji, bir de edebiyat-vedin. Bu sonuncu alan gelişmeye yatkın bir daldı ve iki tür sorun inceleniyordu: Dinin edebiyata etkisi ve edebiyatın gücül olarak etik ve dinsel sorgulamalar içeriyor olması gerçeği. Yaptığım öğretim felsefe ile teoloji arasında yer alıyordu ve tuhaf biçimde "Philosophical Theology" ["Felsefi Teoloji"] adını taşıyordu: Tillich kürsüsünün adıydı bu. Öte yandan, felsefe ile ilahiyat arasındaki bağıntıları tasarlayış biçimimle ilgili olarak başka yerde söylemiş olduklarım da aslında kürsünün adıyla çelişiyordu. Ama, Chicago'ya geldiğimde bulduğum bu adlandırmaya hiç kimse herhangi bir biçimde karşı çıkmamıştı. Ayrıca, iki yere, yani felsefe bölümü ile Committee on School Thought'a bağlı olmam, öğretimimi istediğim gibi sürdürmeme olanak tanıyordu.

3 1951-1963 arasında Collège de France'ta öğretim üyesi olarak görev yapan Martial Gueroult (1891-1976), Fransa'da, araştırma yöntemlerinin çözümlenmesine dayalı felsefi öğretilerin sistematik yaklaşımını savundu ve açıkladı; felsefi bir savın, kendisini düzenleyen kanıtlayıcı yöntemlerden bağımsız olamayacağına inanmıştı. Başlıca yapıtları: *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 cilt, Paris, 1953; *Malebranche*, 3 cilt, Paris, 1956-1959; *Spinoza*, 2 cilt, Paris, 1968-1974.

■ Öğrencileriniz kimlerdi?

İki tür öğrencim vardı: Bir yanda, Divinity School'a ya da felsefe bölümüne kayıtlı öğrenciler; öte yandaysa iki yere birden kaydını yaptırmış öğrenciler: Bunlar örneğin benim epistemoloji ya da tarih felsefesi veya siyaset felsefesi derslerimi de izleyen tarih bölümü ya da siyasal bilimler bölümü öğrencileriydi. Aralarında en parlak olanlardan biri Jeffrey Barash'tı, sonradan Fransa'da meslektaşımız oldu: Leonard Krieger'in öğrencisi olduğu tarih bölümünden geliyordu. Leopold Ranke ve Alman tarih okulunun uzmanı Leonard Krieger kendi bölümünde bir düşünceler tarihi alt bölümü açmıştı: Bir öğrenci felsefe bölümünde değil de bu alt bölümde Hegel'den ya da Heidegger'den söz edildiğini duyabiliyordu.

■ Demek ki öğrencileriniz felsefe tarihiyle ilgili hiçbir şey bilmiyorlardı?

Doktora adayı olan lisansüstü öğrenim görmüş öğrenciler değil. Bunlar genellikle, iyi bir felsefe tarihi öğrenimi görmüş oldukları seçkin kolejlerden geliyorlardı. Bu arada şunu da belirtiyim, doktora başlamak, büyük üniversitelerde, uzun ve geniş bir hazırlık gerektirir, seçilen tez konusuna ek olarak da birçok alanı kapsar; *comprehensive* [kapsamlı] diye nitelendirilen sınavlarda değişik ve bazen de uzak alanlarda yapılan araştırma "yolculuklar"ı değerlendirilir.

Bu anlattıklarımın şunu da eklemek gerekir: "Analitik" felsefe ile "kıtâ" felsefesi (yani İngiltere'deki değil de Avrupa kıtasındaki felsefe) arasındaki güçlü karşıtlığa rağmen yine de her iki gelenek için ortak olarak kalan bir felsefeci vardır: Kant'tır bu. Ama tamamıyla aynı Kant değildir söz konusu olan. "Analitikçiler"in Kant'ı, anlayış gücüne ilişkin kategori yapısının felsefecisidir; özellikle *Salt Aklın Eleştirisi*'nin ikinci baskısındaki versiyonda bu kategori yapısı transandantal tümdengelimden uzaklaşmıştır; zaten bu yapıt "öznelci" bir ödün, hatta psikolojizmde yeniden bir düşünüş olarak görülür. Demek ki, onların terimleriyle belirtecek olursak, transandantal öznenen kurtulmuş bir Kant, "psikolojizmden uzak" bir

Kant söz konusudur burada. P. F. Strawson'un<sup>4</sup> Kant'ı da bu açıdan örnektir.

■ *Amerikalı öğrenciler kampüste yaşıyorlar ve arada bir ailelerini görmek için kampüsten ayrılıyorlar, siz öyle demiştiniz. Peki ya siz Chicago'dayken, kampüs dışına geziler yaptınız mı?*

Aslında Amerika'yı derinlemesine çok az tanıdım. Avukatların, hekimlerin dünyasıyla hemen hemen hiçbir şey bilmiyorum; iş dünyasını, yüksek görevlilerin dünyasını tanımadım. Kongreler, konferanslar ya da yalnızca zevk için yaptığım çok sayıda yolculuğa rağmen gerçek anlamıyla yalnızca kampüsü ve çevresini tanıyabildim. Ülke inanılmaz büyüklükte; bütünüyle bir kıta, kendi kendisiyle ilgili haberleri kendisi emiyor; bundan ötürü de dünyanın geri kalan kesimine pek ilgi kalmıyor, genellikle de onu pek iyi tanımıyor. Bir gün elli yıllık yıllarda birinin bana, "Sonuçta Strasbourg kime verildi?, İsviçrelilere mi? Lüksemburglulara mı?" diye sorduğunu anımsıyorum.

Bunu belirttikten sonra, kullanmış olduğunuz o *gezi* sözcüğüne gelmek istiyorum. Chicago kentini arabayla kat ederken yaşanan şeyi belirtmeye uygun bir sözcük bu. Chicago kenti, kuzey ile güney arasında, kırk kilometreden fazla, Michigan gölü boyuca uzanır. Kenti bir uçtan öbür uca kat etmek bir egzotizm dalgasına eşittir: Bir mahalleden öbürüne geçerken, İtalyan mahallesini, Polonya mahallesini, Slovak mahallesini, Ukrayna mahallesini, vb. ziyaret etmiş olursunuz; bu arada Chinatown'ı da belirtmeyi unutmamak gerekir. Mağazalar da genellikle iki dilli yazılarıyla dikkati çekerler.

Kimliğini böyle belirgin kılma olguları son yıllarda çok daha fazla yoğunlaştı. A.B.D.'nin en azından kuzeyinde, bir çözülme tehlikesi mi içeriyor bu durum? Sanmıyorum. Çünkü entegrasyon etkenleri büyük ölçüde varlığını koruyor: Özellikle çalışma ve dinlenme uygulamalarını düşünüyorum, bun-

4 Peter Frederick Strawson, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Londra, 1966. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics* (Londra, 1959) adlı yapıtıyla da tanınır. Bu kitap Fransızca'ya A. Shalom ve P. Drong tarafından *Les Individus* (Paris, 1973) başlığıyla çevrilmiştir.

ların bireysel yaşam koşullarını eşit kılma konusunda muazzam bir gücü var. Şunu ısrarla belirtmek gerekir: Amerikan toplumu amansız biçimde eşit düzeye getirici bir toplumdur. Tocqueville'in "koşulların eşitliği" diye nitelendirdiği şeyin, yaşadığı dönemde kendisini ne kadar çok etkilemiş olduğu aklıma geliyor. Buna karşılık, kimliğin tanınmasının istenmesi, güneydeki İspanyollarda olduğu gibi yoğun bir hale gelince, parçalanma tehdidi ciddileşir. Miami Kübalıların elindedir; kentin belediye başkanı da Kübalıdır. Bu tuhaf bir tersyüz oluştur ve beni on beş yıl öncesine, şu sözlerin dile getirildiği döneme götürür: "Küba var olmayan bir adadır: Halkı Miami'de, hükümeti Moskova'da, ordusuysa Angola'dadır." Ama bu süre içinde çok şey değişti; değişmeyen şeyse, ne yazık ki, kentlerin yıkılması: Kentlerin merkezinde çoğu kez yalnızca iş yerleri ve... yoksullar görülüyor!

■ *İspanyolların toplumsal başarıda Siyahları geride bıraktıkları söyleniyor çoğunlukla.*

Hem de üstelik bu, dilin yarattığı engele rağmen böyle oldu. Sosyologlar İspanyol aile dokusunun çok güçlü olduğu, Siyahların ailesinin tümüyle parçalandığı gerçeğine büyük önem veriyorlar, kesinlikle de haklılar. Bunun kölelikten kaynaklandığı ileri sürülebilir: Kadınlar ve erkekler büyük tarım işletmelerinde çoğunlukla birbirlerinden ayrıydılar, aileler de zaten Afrika'dan Yeni Dünya'ya geçiş sırasında parçalanmışlardı. Bundan ötürü, Güneydeki Siyahlar Kuzeydeki büyük sanayi kentlerine doğru göç ettiklerinde aileler çoktan parçalanmıştı ve hiçbir zaman da gerçek anlamıyla yeniden biraraya gelmeleri söz konusu olmadı.

Buna bir de entegrasyon ideolojisinin gerilemesini eklemek gerekir. Beyazların Siyahlar yönündeki hareketiyle kendini gösteren medeni haklar döneminden sonra, Amerikalılar şimdi de normun toplulukların kimliklerinin yeniden tanınması olduğu, bir geri çekilme evresindedir. Ne yazık ki, bütün bu durumların üstüne bir de, günümüzde son derece güçlenmiş olan bütün farklılık ideolojileri eklenmekte, bunlar da önceden var olan farklılıkları sağlamlaştırmaktan başka bir şey yapmamak-

tadır: “Onlar başka, bizler başkayız, onların kültürleri şöyle, bizlerinkiyse böyle.” Ağırlığını giderek duyuran söylem türü işte bu. Ben de Chicago’da son yıllarda bu değişimin tanığı oldum: Kampüsün kafeteryalarında Siyahlar, Beyazların arasına karışmadan, giderek daha çok kendi aralarında toplanıyorlar; Beyazlar da, kendi açılarından, bu durumu benimseyip adeta normal olarak görüyorlardı. Azınlıkların kültür kimliğinin yeniden tanınması üstünde oynayarak *melting-pot*\* toplumundan parçalara ayrılmış bir topluma dönülmüştü yeniden. İspanyol olgusunun bu hareketi hızlandırdığı ve aralarında Slav kökenlilerin de bulunduğu öteki topluluklar için de geçerliliği olasıdır... Chicago’da her mahallenin kendi ulusal bayramı vardır: Bir gün Slovakları Slovak kıyafetleriyle, bir başka gün Polonyalıları Polonyalı kıyafetleriyle, vb. görürsünüz. Kent etnik açıdan bölünmüştür.

Ben ki her zaman son derece kozmopolit bir duyguyu paylaşmışımdır ve üç kültürün, yani Fransız, Alman, Anglosakson kültürlerinin kesişme noktasında kendimi yurdumdaymışım gibi hissetmişimdir, Amerikalıların etnik farklılıkları yüceltme olgusu karşısında şaşırıp kaldım; Avrupa’da bugünlerde olup biten şeyler karşısında da söyleyecek şey bulamadığım bir gerçek: Bir başka çağdan gelip en yüksek noktasına ulaşmış bu etnik-kültürel aidiyet olgularına boyun eğmek üzere olduğumuza inanamıyorum.

■ *Bu durum, A.B.D.’de “çokkültürlülük” diye adlandırılan şeye karşısınız mı demektir?*

Sorun bütün toplumlar için aynı biçimde ortaya çıkmıyor. Amerikan toplumunun dünyada yalnızca göçmenlerden oluşan tek toplum olduğunu unutmamak gerekir: Bir tek bu nedenden ötürü bile bir başka toplumla karşılaştırılmaması gerekir. Dolayısıyla A.B.D.’nin parçalara ayrılmasının, üç büyük asimilasyon etkeninin (Osmanlı İmparatorluğu, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu, Sovyet İmparatorluğu) öncesi bir duruma yeniden dönüldüğü Balkanlarla hiçbir ilgisi yoktur. Balkan haritasına şöyle bir bakın: Sanki bir yere içinde Macarların, bir başka

\* *Melting-pot*: Çeşitli ırk ve ulustan insanların kaynaştığı pota, yer, toplum. (ç.n.)

yere Çeklerin, bir başka yere de Hırvatların bulunduğu küçük paketler boşaltılmış gibidir... A.B.D. haritasınınına buna benzer hiçbir yanı yoktur: Amerika'ya yapılan göç batıya doğru olan patlamayla coğrafi olarak dağılmıştır. Üstelik, İspanyolcanın şu son yıllardaki rekabetine kadar, İngilizce bütün bu göçmenlerin ortak dili olmuştur; bu çok büyük bir entegrasyon etkenini simgeler. Son olarak da Amerikalıların dağıldıkları üç büyük din (Katoliklik, Protestanlık ve Yahudilik) de insanları etnik kökenleri dışında bir başka temel üstünde birleştiriyordu. Son yıllarda cepheyi yarıp geçen İslam ise bu açıdan yepyeni bir sorun olmuştur.

Günümüzde "çokkültürlülük" denilen şey, iki ya da üç kuşak öncesine uzanan ailesel ve etnik geçmişin pozitif bir yeniden değerlendirilmesinden ibarettir.

■ *Öyleyse olayları için öteki yüzünden ele alalım: Günümüzde Amerikan melting-pot'u nerede oluşmakta?*

Öncelikle mesleki aidiyetlerin hiçbir bir biçimde kültür kökeniyle kendini göstermediğini unutmamak gerekir; pazar ekonomisi bunun üstüne dayanır. Ayrıca üniversite de kampüs yaşamının entegre olmuş karakteriyle bir homojenleştirme etkenidir aynı zamanda. Ama entegrasyonu özellikle etkileyen, kesinlikle buyurucu tüketim modelleriyle üretim toplumu ve reklamcılığın sınırsız gücüdür. Çokkültürlülük olgularını bazen olumlu olarak değerlendirme duygusuna kapılıyorsam, bu A.B.D.'deki üretim, tüketim ve eğlence toplumunun amansızca eşit düzeye getirilmesi çabasına tepki göstermemendir.

Bir başka entegrasyon ögesini de düşünüyorum: Orada uygulandığı biçimiyle spor bu. Bizde yaşanan spor biçimiyle de bir ilgisi yok. Amerikan futbolu, beysbol ve basketbol kampüsteki büyük şenlikler için birer fırsattır. Zaten büyük takımlar da üniversite takımlarıdır. Hatta bazı üniversitelerin spor alanında uzmanlaştıkları bile neredeyse söylenebilir: Öğrenciler sporda iyi oldukları için bu üniversitelere kayıtlarını yaparlar, öteki derslerde daha az iyi olsalar da durum değişmez. Mükemmel bir Katolik üniversitesi olan Notre-Dame Üniversitesi Amerikan futbolunun en iyi takımlarından birine sahiptir. Önemli bir maç

herkes için bir şenlik olur: Hocalar, öğrenciler, kent halkı, herkes maça gelir. *Academics* diye adlandırılan üniversite mensubu olanlar –öğrenciler ve öğretim üyeleri– ile küçük burjuvalar –*town and gown*– arasında büyük bir gerilimin yaşandığı New Haven’da, yani Yale Üniversitesi yanındaki küçük kentte maç günlerinde, *majoret’lerin\** ortasında ve büyük bir şenlik havasında herkes biraraya gelir. Avrupa’da gördüğümüz türden şiddet sahneleriyle asla karşılaşılmaz.

■ *Political correctness’in\*\* doğuşuna tanıklık ettiniz mi?*

Olgunun ne olduğunu pek de iyi anlamadan başlangıcına tanık oldum aslında. Burada da olay görüldüğünden daha karmaşıkmiş gibi geliyor bana.

Sorunu, gerici sağın bir entelektüel terörizm girişimi olan McCarthy’cilikten başlatarak ele almak gerekir: O dönemde biraz eleştirel gözle bakmak komünizmle suçlandırılmak için yeterliydi: Liberaller ve radikaller arasında bir ayrımın yapılabildiği dönemdi: Sözcüğün siyasal anlamıyla liberaller “ılımlar” diye adlandırabileceğimiz kişilerdi; bireyselci ve toplumsal sözleşmeye dayalı bir anlayışı temel alan cinsiyet ve ırk eşitliği yanlısıydılar – bugün de öyledirler. Söz konusu anlayış da anayasada ve yapılan ünlü anayasa değişikliklerinde yazılı bulunan hakların güvencesiydi. O dönemin radikalleri de aynı anlayışı dile getiriyorlardı ama bunu *establishment’a* [kurulu düzene] ve ikiyüzlü, sinsice baskı kurucu olarak değerlendirilen bütün kurumlara karşı bir militanlıkla sürdürüyorlardı. Bireyselciliğin ideallerine yine de yakın olan –kurumun yetkisini aşmasına karşı, *benim haklarım*– bu radikallik biçiminin yerini yeni bir radikallik almıştı: Bu yeni anlayış da, liberaller ile radikallerin, farklılıklara bakılmaksızın, hâlâ eşit bölüşmeyi sürdürdükleri ilkeler düzeyinde bile sistemle bozuşuyordu. Böylece, feminist hareketlerin, eşcinsel derneklerin, etnik temele dayalı toplulukların birtakım haklar ileri sürdükleri gö-

\* *Majoret’ler* (Fr. *majorettes*): Ellerindeki âsalarıyla, spor karşılaşmalarında müzik eşliğinde koreografik gösteriler yapan özel giysili kızlar. Bazı ülke ve ortamlarda *pompon kızlar* diye de adlandırılırlar. (ç.n.)

\*\* *Political correctness*: siyaseten doğruluk. (ç.n.)



rüldü: Ancak bu istekler bireylere mevcut koşullarda yapıldığı ileri sürülen haksızlıklara dayalı değil de belli bir aidiyeti olan bir topluluğa geçmişte yapılmış haksızlıklara ilişkin isteklerdi. Geçmişte haksızlığa uğramış bir kategoriye ait olma gerçeği de böylece bir hak arama isteğinin temeli durumuna geliyordu. Yeni kanıtlar, bir hak ileri sürmenin meşruluğu ve doğruluğu ilkelerinde bir değişiklik, kısacası siyaset ve hukuk anlayışı düzeyinde bir paradigma değişikliği diye adlandırılabilir. Bu şey üstüne dayanıyordu: Bir aidiyet grubuna ve geçmişteki bu gruplardan birine yapılmış haksızlıklara bağlı görüşler ileri sürmek, hem hukuksal ve siyasal bireyselleşmeyle, hem de toplumsal sözleşmenin varsaydığı çağdaşlık ilişkisi diye adlandırılabilir. Bu şeyle ters düşmek demektir.

Bütün bunları belirttikten sonra –ayrıca doğrudan doğruya alta yatan ilkelere gidilmesi gerektiğini de düşünüyorum– *political correctness* nitelendirmesi altına yerleştirilen gerçekteki davranışların sakınlı biçimde ele alınması gerekir. Düşünce göre, haksever olabilmek ve açık seçik davranabilmek için, söz konusu davranışları, yeni paradigmanın, Kuruculardan miras kalan siyasal ve hukuksal anlayış açısından düzeltici rol oynayacağı (ya da açıkça onun yerini alacağı) dereceli bir aşama sırasına oturtmak gerekir.

Sözgelimi birçok üniversitede ve bu arada Chicago Üniversitesi'nde görüldüğü gibi, baylardan erkekler olarak, bayanlardan da dişiler olarak söz eden bir dil (*inclusive language*) kullanılması istendiğinde, toplum yaşamının klasik temellerine henüz zarar verilmiş sayılmaz. Buna göre *men* [erkek] değil de *men and women* [erkek ve kadın], *he and she* [o (eril) ve o (dişil)] ya da *the humans* [insanlar] denecektir. Bir başka deyişle, *men* sözcüğü tür adı olarak kullanılmayacaktır. Yine aynı biçimde, kadınları ya da Afrika-Amerikalıları, eşcinselleri ya da leşbiyenleri, vb. açıkça ya da üstü kapalı biçimde dışlayan bir dilin kesinlikle kullanılmaması istenilir. *Political correctness* gibi, ılımlı bir deyişle bir dil polisinin, dolayısıyla anlatım özgürlüğüne saldırı tehlikesinin doğmakta olduğu görülse de, dilin böylesine göz altında tutulması kendi içinde dayanılmaz bir şey değildir.

Birçok kurumda, *affirmative action* [olumlu davranış] denilen şeyin uygulanmasıyla da daha ciddi bir duruma geçilir: İşe almanın alışılmış ölçütlerine (siyaset ve hukuk açısından klasik anlayışa bağlı ölçütlerdir bunlar) göre eşit düzeyde buldukları kabul edilen iki aday söz konusu olduğunda, yönetim kadrosu bir kadını bir erkeğe, bir Siyahı bir Beyaza, bir İspanyolu bir Anglosakson'a, vb. tercih edebilme hakkını elinde tutmakta, bunu da bireylerin bağlı oldukları gruplara geçmişte yapılmış haksızlığa dayandırmaktadır. Bu siyaset açıkça ilan edildiğine ve söz konusu topluluk tarafından da en azından örtük bir uzlaşmayla desteklendiğine göre, burada soyut olarak eşit biçimde dağıtılan bir adalete eklenmiş düzeltici bir adaletin ifadesinden başka bir şey göremeyiz. Ama burada, *inclusive language* durumundakinden daha fazla olarak, tercihe dayalı siyasetin şans eşitliği ilkesiyle açıkça çelişmesinden korkulur: Çünkü bu ilke aslında var olan başarılarına göre değerlendirilecek bireyleri birey olarak karşı karşıya getiren nitelik değerlendirme sınamalarına dayanır. Burada iki anlayış birbiriyle çatışmaya sokulmakta, aralarında sağlanacak uzlaşmanın kendisi de bir kanıtla dayandırılmamaktadır. Bu noktada Rawls'ın<sup>5</sup> savını belirtmeden edemeyiz: Buna göre, bireylerin yasa karşısındaki eşitliğinden söz eden birinci adalet ilkesi, eşitsizce yapılmış bölüştürmelerde, en küçük pay sahibinin en fazla payla sahiplendirilmesi, yani en zayıfların korunması yasasının üstün gelmesini isteyen ikinci ilkeye göre sözcüksel düzen açısından öncelik taşır. Dolayısıyla, bu nokta açısından hukuksal bireysellik ve hukuksal toplum sözleşmesi çizgisinde kalan Rawls'ı izleyecek olursak, bir sosyal politika başlatamayız, çünkü bu, geçmişteki haksızlıkları düzeltmek için, bireylerin yasa karşısında var olan eşitlik ilkesini bozmakla işe başlayacaktır. Şimdi *political correctness*'in yapmaya başladığı da budur.

Bana göre, yasa karşısında eşitlik fikrinin altında yatan evrensellik fikrine saldırılmaya başlandı mı, paradigma değiştirmenin en radikal aşamasına geçiliyor demektir. Tartışılabilir

5 John Rawls, özellikle *A Theory of Justice*'in (1971) yazarıdır. Fransızca'ya *Théorie de la justice* (Paris, Le Seuil, 1987) başlığıyla çevrilen bu kitap A.B.D.'de ve dünyanın öteki ülkelerinde büyük tartışmaların kalkış noktası olmuştur. Aynı yazarın Fransızca'ya çevrilmiş bir başka kitabı daha vardır: *Justice et démocratie* (Paris, Le Seuil, 1993).

ama skandal yaratıcı olmayan düzeltici adalet fikri doğrudan doğruya aidiyet gruplarına (cinsiyet, cinsel tercih, etnik topluluk, toplumsal sınıf, vb.) uygulandığında, sınır aşmış olur. İşin son aşamasında da, bu gruplara ait olan "haklar"m da, farklı ilkelere kaynaklandıkları ilan edilir ve yine aynı gruplarca ortaya konan alışkanlıkların da karşılaştırılamaz nitelikte oldukları ileri sürülür. Düzeltici adalet ile farklılık ideolojisinin bu uyumsuz karışımından doğan kaygı verici davranışlar da kamu sahnesinde kendini zorla kabul ettirmeye başlar. Bunların bazıları gülünç olmaktan öteye gidemez: Sözelimi *women studies* [kadın araştırmaları] seminerlerini yalnızca kadınların, *Black studies*'i [Siyah araştırmaları] de yalnızca Siyahların yönetebilecekleri söylenir. Daha da tartışılır olansa, ders programlarının hazırlanmasında kadın yazarlar ya da etnik azınlık yazarları kotasının getirilmeye çalışması, hatta cinsiyet ayırımından yana, maço, sömürgeci, vb. oldukları ilan edilen klasik yazarların yasaklandığının görülmesidir. Bu tür davranışların verdikleri zararlar kuşkusuz hâlâ düşük düzeydedir, çünkü en aşırı isteklere gerek üniversite yönetimi, gerekse bütün üniversite topluluğu tarafından ciddi biçimde karşı çıkılmaktadır; bununla birlikte potansiyel olarak yıkıcı yanlar taşıdıkları bir gerçektir: Farklılık ideolojisi, farkları farksızlaştırarak eleştirel düşünme biçimini yıkar; çünkü eleştirel düşünme, aynı tartışma kurallarının paylaşılması gereği ile farklı aidiyet gruplarının tarihsel oluşumundan başka temellere göre seçilmiş argümantasyon topluluklarına katılma gereğine dayanır. Gerçekten de paradoks, farklılıkların övülmesinin, oluşturulan grupların iç kimliklerini güçlendirme sonucunu yaratmasıdır.

Bazı söylem türleri yasaklanır duruma geldiğinde *political correctness*'in neden olduğu zararlar da apaçık ortaya çıkar; o zaman da özgür tartışmanın kesin koşulu olan anlatım özgürlüğü tehdit altında kalır ve *political correctness* bir tür tersine çevrilmiş McCarthy'ciliğe doğru yönelir. Böylece karşımızda tuhaf bir paradoks belirmektedir: Bu da, radikallerin yetmişli yıllardaki özgürlükçü ideallerinin baskıcı itkilere dönüşmesidir.

Bununla birlikte, bu kaygı verici kavgadan akılda şunu tutmak isterim: Bir yandan bireysel hakların klasik anlayışı, bölün-

mez bir ortak kimliği açıkça ortaya koyan sarsılmaz topluluklara dayalı hak isteklerine gitgide daha az uyarlanmış hale gelmiştir; öte yandan da en uç noktasına kadar götürülmüş farklılık ideolojisi, haklı ya da haksız, klasik olarak hukuksal bireyselciliğe bağlanmış evrenselcilik idealini hiç hesaba katmamakta, bunu da çok kolayca yapmaktadır. Bireysel haklar kavramı ile tümelcilik kavramı farklı yollara sapmak üzeredir. Bu nedenle, daha verimli hakemliklerin olabileceğini sezdirenen evrenselcilik ile komünotarizm arasındaki tartışmayla daha çok ilgileniyorum.

▪ *Bu political correctness ideolojisinin kazandığı önemi nasıl açıklıyorsunuz?*

Kendini zorla kabul ettirmeye çalıştığı yerin kampüsler olduğunu göz ardı etmeyelim. Ben Amerika'daki üniversite kampüsünü A.B.D.'nin bütün alanına yayılmış ama gerçek yaşamın kesintisiz alanından da kopmuş büyük bir takımada olarak düşünürüm genellikle; öğrenciler beş ya da yedi yıllarını geçirdikleri kampüslerden ayrılınca, marjinallik ya da bohem alışkanlıklarını birden bire bırakırlar ve o anda toplumsal yaşamın bütün göstergelerine bürünürler, yani takım elbise giymeye, kravat takmaya başlarlar. *Political correctness* hocalar ile öğrencilerin dünyasında yaşanır ve bu ortam terk edildiğinde de hemen unutulur. Kampüslerin dışında, *political correctness*'in dayandığı ileri sürülen iş bulma ya da lojman konusunda açılmış davaların var olduğu söylene de, böyle bir şey daha az rastlanır bir durumdur.

*Political correctness*'in kampüs takımadası içinde gelişmesi, ülkenin geri kalan bölümünde hiç de jakoben olmayan bir sistemin var olması ve dolayısıyla bu sistemin yalnızca geleneklerin kurumsallaştırılmasını güçlendirebileceği gerçeğiyle de açıklanabilir. Devletin kurallarının son derece zayıf olduğu yerlerde, bölgesel özelliklere, tarihsel geleneklere ve özdenetimlere daha fazla başvurulur; bunlar da ya merkezileşirler ya da dağılırlar; günümüzde Amerikalılar daha çok bir yeniden dağılma perspektifi içindeler. Bill Clinton'm ulusal ölçekte bir sağlık sistemi kurmadaki başarısızlığı da bunun iyi bir belirtisi olmuştur.

A.B.D.'de evrensel-olan hiç bizde olduğu gibi işlemez. A.B.D.'de hukuk ve ahlak konusunda bir tür evrenselciğin savunucusu olan Rawls ile bölgesel özellikleri hesaba katmaya önem veren ve "komünotarizm yanlıları" denilenler arasındaki büyük kavganın A.B.D.'de gelişmiş olması da kuşkusuz bir rastlantı değildir; komünotarizm yanlıları arasında Sandel ya da Walzer<sup>6</sup> gibi son derece nitelikli kimseler vardır, bunların da *political correctness* ile hiçbir ilgileri yoktur.

Ayrıca, A.B.D.'de yukarıda sözünü etmiş olduğum iyilikseverliği de içeren dernek yaşamının önemini de azımsamamak gerekir. Burada kendi kendini yöneten bir ilişki biçimi söz konusudur ve kampüsün içinde de kültür yaşamının büyük kesimleriyle bağlantılıdır. Hiç kuşkusuz homojenleştirme açısından bir kırılma etkenidir, parçalanmaya son derece elverişli bir etkidir bu. Dernek yaşamı ağısı bir doku oluşturur: Öyle ki piramitsel öğeler ağ biçimindeki öğelerden (*network*) çok daha az önemlidir; bu olgu Hannah Arendt'in öylesine dikkatini çekmişti ki, yapıtının kuramsal bir aşamasına almıştı onu.

■ *A.B.D. bir püritenlik kriziyle tanışma aşamasında değil mi açıklaması?*

Bu sözcüğün Fransa'daki anlamıyla kullanılmasına tamamiyle karşıyım. Püritenliğin bir zamanlar, son derece belirgin yüksek bir kültür olduğu genelde unutuluyor. İsterseniz, daha doğru olarak, "köktendincilik"ten söz edelim. Ama köktendincilik kampüse giremez; üniversite dünyasında, kendi bünyesi içine birçok eleştirel öğe katabilmiş dinsel biçimler ancak ifade edilme olanağı bulabilirler. Üniversitelerin dışında, bazı entelektüellerin –özellikle de kültürleri bilimsel ve teknolojik olup da eleştirel bir alışkanlıkları bulunmayanların– kutsal metni harfiyen değerlendirdikleri ve yedi günde gerçekleşen yaratmanın metinsel gerçekliğine, Âdem ile Havva'nın metinsel gerçekliği-

6 Michael Sander'in yapıtları arasında özellikle bkz. *Liberalism and the Limits of Justice*, Oxford University, 1982. Michael Wanzer içinse özellikle bkz. *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, 1983. Walzer'm yapıtlarının Fransızca'daki çevirileri için de şu kitaplar belirtilebilir: *De l'exode à la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1986; *Critique et sens commun: essai sur la critique sociale et son interprétation*, Paris, La Découverte, 1990.

ne, vb. inandıkları doğrudur; ama böyle bir şey kampüste tuhaf karşılanır. Takımadanın kültürü kıtanın kültürüyle tamamıyla uyumsuz haldedir. Hem zaten üniversitelerde yürürlükte olan Katolikliğin, Protestanlığın ve Yahudiliğin liberal biçimlerinin sekülerleşme etkeni ya da hızlandırıcısı görevini üstlenmiş olduklarından da bir kuşku yoktur. Bu nedenle, Amerikalıların "kurumsal din" dedikleri şeyin katı çekirdeği de köktendincilik tarafından oluşturulmuştur ama bu büyük ölçüde üniversitenin dışında kalır.

■ *Ne var ki, Amerikan demokrasisi, Fransız demokrasisinin tersine açıkça dinselini içine demir atmıştır. Bunun çokkültürlülük sorunuyla bir bağlantısı yok mudur?*

A.B.D. söz konusu olduğunda iki olgu birbirinden ayrılmaz, çünkü A.B.D.'de, hem Fransa'da ulusun oluşturulmasında devletin oynadığı tarihsel ve siyasal rolün eşdeğeri yoktur, hem de ayrıca ara kuruluşları yok edip, neredeyse kısa devre yaparak yurttaş birey ile devleti doğrudan karşı karşıya getiren devrimci kopmanın da bir dengi yoktur. Fransa'da devlet, kendi siyasal oluşumu düzeyinde bile evrenseli temsil eder. Unutmamak gerekir ki, A.B.D.'de benzeri olmayan bir durumdur bu; orada ulus, her biri kendi gelenekleri ve kültürleriyle donanmış ve artarda gelen göçmen topluluklarıyla oluşmuştur. Amerikan ulusu, anayasasının içerdiği evrenselcilik özelliklerine rağmen, bizimkinin tersine, aşağıdan yukarıya doğru ve güçlü komünitarizm deneyimleriyle meydana gelmiştir. Gelişmesi de anlamlıdır: Derece derece oluşmuştur. Önce Batı'daki yedi ya da sekiz eyalet biraraya gelmiş, sonra, daha çok ticaretle uğraşan Bostonlular ile Güney'deki büyük tarım işletmecileri arasında bir anlaşma düzenlenmiştir. Hemen ardından da federal devlet sınırlı erklerle tanımlanmıştır – Tocqueville'in de çok iyi saptadığı bir durumdur bu. Farklı eyaletlerin sahip oldukları erkler sınırsız biçimde, federal devletin erkleriyse sınırlı ve tümükapsayıcı bir biçimde sıralanmıştır. Her ne kadar federale evrensel bir anlam yüklenmişse de, bu federal, kendisine bağlanan makamların getireceği sınırlarla tanımlanmıştı; siyasal açıdan sınırlı erklerle yet-

kilendirilmesi söz konusuydu. Bir kez daha belirtiyim, bunun Fransa'daki durumla hiçbir ilgisi yoktur.

Dolayısıyla, Amerikan çokkültürlülüğü iki olguya dayanır: Dernek yaşamının sürekli oluşturucu gücü ile yerel erkeklerin federal erke göre öncelik hakkı. Bu nedenle, evrenselciler ile komünotarizm yanlıları arasındaki Amerikalılara özgü tartışma, bize çoğu kez saçma görünse de, A.B.D.'de tamamıyla somut bir temele dayanır. Biz Avrupalıların ve Fransızların gözünde, evrensel-olan soyut, tarihötesi bir özellik taşır ve hiçbir bölgeye ya da çağa, hiçbir tekil ya da grupsal katılıma göndermede bulunmaz. Üstelik, tarihsel-olan da çoktan ulus devletin yetki alanına girmiştir. Komünotarizm yanlıları ile evrenselciler arasındaki Amerikalılara özgü tartışmanın içine girildiğinde, bunun hiç de bizimkine benzemeyen tarihsel bir bağlama demir attığını bilmek gerekir. Eğer Avrupa'daki bir ülkeyle paralellik kurmak zorunda kalırsak, bu ülke hiç kuşkusuz 1945 sonrasının Almanya'sı olacaktır, çünkü bu Almanya totaliter tarihinin öncesine yeniden dönebilmiş ve doruk noktasına romantizm döneminde ulaşmış olan evrenselcilik ile kültürcülük arasındaki tartışmanın tam ve güçlü geleneğini yeniden canlandırabilmiştir. Evrensel ile kültüre özgü tikel arasındaki bağıntıları daha çok diyalektik ama daha az çatışmaya dayalı biçimde düşünebilmek için, iki başvuru kaynağımızın Amerikan ve Alman olması da kuşkusuz rastlantısal değildir. Bizlerinse, dernek yaşamına dayalı komünoter deneyimimizin zayıf olması nedeniyle, yurttaş kavramını tanımlamak için elimizde yalnızca yurttaşın devletle olan karşılıklı ilişki boyutu vardır.

■ *Birey ile ulus devlet arasında bir ara katmanın bulunmayışına üzülmür gibi görünüyorsunuz. Yerinden yönetimle doldurulmaya çalışılan da bu boşluk değil mi?*

Kuşkusuz öyle ama, bu, devleti parçalara ayırarak ve siyasal bir bölgecilik yaratarak gerçekleştirilmiştir, dolayısıyla burada bambaşka bir şey söz konusudur. Fransız usulü yerinden yönetimde, devlet aslında kendi egemenliğine bağlı olan şeyler üzerindeki denetimini yitirmiştir. Egemenliğin bölünmesi siyasal boşluklar yaratır ve bir dernek yaşamının ulaşacağı yoğunlu-

ğu sunamaz. Günümüzde bu durum bölgesel düzeydeki çöküşün artması ve “işler”in hızla çoğalmasıyla ödenmektedir.

Ama ben bu boşluğa ikinci bir nedenden, bizim demokrasimizdeki temsil etme sorunuyla ilgili bir nedenden ötürü üzülüyorum. İdeal olarak, bir milletvekili benim siyaset dünyasına atılmış bir parçamdır. Ama günümüzde artık yuttaşlar siyasal sınıf içinde tanınmaz durumdadır; “benim” milletvekilim, benimle aynı olmak yerine, “mikrokosmos” diye adlandırılan ortamda dolaşmaya başlar başlamaz, benden başka biri olup çıkar. Temsil etmedeki kriz de, her şeyden önce birey düzeyi ile devlet düzeyi arasında hiçbir şeyin bulunmaması gerçeğinin sonucudur.

Siyaset felsefesinde birçok kişi bu konu üzerinde çalışmaktadır. Sözelimi Walzer’in hukuksal çoğulculuğunu düşünüyorum: Walzer “adalet” kavramını bile bağlı olduğumuz çok sayıdaki “alanlar”a göre çoğaltmaya çalışıyordu. Yaptığı sıralama da son derece ilginçtir: Bizler bir hukuksal alana bağlıyız (*membership*) ama aynı zamanda gereksinimler (*needs*) alanına bağlıyız, yurttaşlık alanı da bir takımyıldız, bir ağ içindeki alanlardan biridir yalnızca.

Ama ben aynı zamanda Jean-Marc Ferry’nin *Les puissances de l’expérience* (Deneyimin Güçleri) kitabını, içinde kimliğimizi yarattığımız farklı yerleri oluşturan “tanınma düzenleri” dediği şeyi düşünüyorum<sup>7</sup>. Ferry kullandığı terimleri Hegel’in siyaset felsefesinin en ilginç yanından aktarmıştır: Pratik ahlak kavramı örf ve âdetlere, dolayısıyla bütün aşamaları doldurulmuş kurumsal hiyerarşilere dayanır: aile; gereksinimler sistemi, adalet düzeni ve yönetimiyle sivil toplum; ve sözcüğün gerçek anlamıyla devlet. Unutmayalım ki, Hegel’ci devlet bütün aşamaları donatılmış bir hiyerarşiyi taçlandırır. Bu “tanınma düzenleri” de aslında bizlerin gerçekten bağlı olduğumuz alanlardır.

Her ne kadar kolayca gericilikle suçlansa da, farklı bağlılık sistemlerimizin siyasal açıdan temsil edilmesini elde etmeye çalışmanın akla uygun bir tasarı olup olmayacağını da kendi ken-

7 Jean-Marc Ferry, *Les Puissances de l’expérience: essai sur l’identité contemporaine*, Paris, Le Cerf, 1986.



dime soruyorum. Bu, general de Gaulle'ün 1969 referandumundaki özelliklerinden biriydi: De Gaulle yapacağı bu reformu Senato reformuyla birleştirmek zorunda olduğuna inanmıştı. Kendi içinde tam anlamıyla meşru bir düşünceydi; ben yine bu doğrultuda gidilmesi gerektiği duygusunu taşıyorum. Bizler neye bağlıyız? Bizlerin tanınma düzenleri ve yerleri neler? Toplumsal ve medeni tanınmayı sağlayacak bu yerlerin siyasal açıdan temsili nasıl elde edilebilir? Sözgelimi biz hocalar ve öğrenciler için, üniversitenin yükümlülükleri, hakları ve etkileşimleriyle siyasalın bileşenlerinden biri olarak temsil edilmesi nasıl sağlanabilir? Siyasal, bağlılıklarımızın hem bizleri biraraya getirip hem de bizler için birer tanınma aracı olan o bütün aşamalardan hareket edilerek yeniden oluşturulamaz mı? *Tanınma* kavramı bana, çokkültürlülük tartışmasının genellikle çevresinde dönüp dolıştığı *kimlik* kavramından çok daha önemli görünüyor. Kimlik kavramında, yalnızca aynılık fikri vardır; tanınma ise, işin içine doğrudan doğruya başkalığı [ötekiliği] katan, aynı ile başkası arasında bir diyalektik sağlayan kavramdır. Kimliğin hak olarak istenmesinin başkası açısından her zaman için şiddetli bir yanı olmuştur. Buna karşılık, tanınmanın arayışı karşılıklılığı içerir.

Ayrıca tanınmanın bu diyalektik şeması biyolojik düzeyden –organizmanın insanın kendisi ile kendisi-olmayan arasındaki farkı ve tamamlayıcılığı elde etmesi yoluyla kimliğin tanımlandığı düzey– sosyolojik, hukuksal ve siyasal düzeye kadar izlenebilir. Hukuksal düzen içinde, tanınmayla, ceza düzleminde yeniden karşılaşılır: Ben de sorunun yalnızca ve hatta temelde cezalandırma sorunu değil de, herkesin kendi doğru yeriyle tanınması sorunu olduğu düşüncesinin peşine düştüğümde karşılaştım. Suçlunun ve mağdurun kim olduğunu belirtmek, herkesi birbirine göre yerli yerine oturtan hukuk sözünü dile getirmek, bir başka deyişle her şeyden önce karşılıklı tanınma söz konusudur; çoğunlukla da suçlunun kim olduğunu söylemek onu cezalandırmaktan çok daha önemlidir: Çünkü cezalandırmak da acı çektirmektir, birinci acıyı azaltmadan, bir acıya bir başkasını eklemek demektir. Ama mağdurun gerçekten zarara uğramış kişi olarak tanınması gerekir: Bunun dile getirilmesinin kendi başı-

na iyileştirici bir işlevi olmalıdır. Tanınma kavramı böylece biyolojik düzeyden başlayıp toplumsal boyuttaki tanınma düzenlerindeki aşamalardan ve gerek medeni hukuktan gerekse ceza hukukundan geçerek siyasal düzeye kadar uzanan bir süreçte keşfettirici bir güç taşır: Burada medeni hukuk zararın onarılmasının, çoğunlukla da maddi olarak karşılanmasının zorunlu kılındığı, ceza hukuku ise suçun isnat edilmesinin cezayı gerektirdiği yerdir.

■ *Burada yaptığınız gibi tanınma konusu üstünde ısrarla durmakla ve her siyasal sistemde ağırlığını duyuran tarihsellik payını vurgulamakla aslında, Amerikalılara özgü tartışma içinde, kendinizi kömünotarizm yanlılarının tarafında konumlandırmış olmuyor musunuz?*

Doğrusunu söylemek gerekirse, ben sorunu bir başka yönden ele almayı yeğliyorum; kimbilir belki de benim uzlaştırma alışkanlığımdan ileri geliyor bu... Ben olayları Habermas'çı üslupla tartışma etiğinin önvarsayımlarından hareketle ele alıyorum; bu da zaman ve partnerler açısından zorlamalar olmaksızın sınırsız bir karar vermeyi kapsıyor; ardından da kendini transandantal pragmatik olarak niteleyen bu yaklaşımda eksik olan şeyi belirlemeye çalışıyorum. Demek ki bütün sorun evrenseli, düzenleyici kavram olarak koruyarak bağlamına nasıl oturabileceğimizi bilmektir. Transandantal bir düşünce tasarısına çok uygun bir şey vardır burada ve tanım gereği de ampirik olanla birleşerek işlev görür. Böyle bir birleşmenin en iyi örneğini de, Kant'ın sisteminde, hukuk kuramı örneği sağlar: Transandantal ile ampiriğin somut bütünleşmesinin görüldüğü tek durumdur bu. Gerçekten de bir toplumun işleyiş kuralları çatışmayla, "toplumcul olmayan toplumculukla" (Kant'm deyişi) tanımlanır ve Kant'a göre hukukun temelini oluşturan "benimki" ile "seninki"nin tanınması tasarısını bunun içine katmak gerekir. "Benimki" ile "seninki"nin ayrımı tasarısını "toplumcul olmayan toplumculuğun" uygulanması koşullarıyla eklemek gerekir; burada örnek bir model vardır.

Soruna tersinden yaklaşıp kömünotarizmden hareket edersek, yaşayan toplulukların, kendi kendilerini anladıklarını

(Walzer'in deyişiyle belirtecek olursak *shared understanding*'lerini) ortaya açıkça koyduklarında, oyunun kuralına ilişkin ilkeler sorununa, ya da isterseniz uzlaşma kuralları ilkesine hiç dokunmamış olurlar. Adalet *alanlarının* dağılımını doğru yerlerine ve doğru mesafelerine göre yeniden yapan adalet *kuralını* temellendirmek için, düzenleyici bir ilkenin bulunması gerekir: Habermas'ta ya da Rawls'da gördüğümüz adalet ilkesi sorunuyla da işte bu noktada da karşılaşırız yeniden.

Beni ilgilendiren de komünotarizm ile evrenselcilik durumlarından birine göre yerimi konumlandırmaktan çok, ikisi arasındaki bu gidiş-geliş olmuştur; elbette eksik yanlarını da dikate almak koşuluyla. Bana aralarındaki diyalektik verimli görünmektedir.

■ *Verimli terimini A.B.D. dışına taşıyabilir anlamında mı kullanıyorsunuz?*

Bizler için büyük bir iyileştirici değer taşıyabileceğini düşünüyorum bu diyalektiğin, çünkü bizde bireyin düzeyi ile devletin evrenselcilik iddiaları arasında bir aşama, ara aşama yok. Açıkçası, ulus devletin kendi kendini yapılandırması içinde bir komünöter tarihin ya da bir topluluklar tarihinin, iki yüz yıldan beri uygulanan sansürün sildiği ve yok ettiği topluluklar tarihinin öğelerini yeniden bulmamız gerekir.

Başka yerde geçerli olan önlemleri Fransa'ya uygulamak söz konusu değil: Her sistemin kendi sakıncaları ve üstünlükleri vardır, ona düşen kendi iç iyileşme yeteneklerine göre reform geçirmektir; bu toplumsal yaşamın bütün aşamaları, sözelimi üniversite için de geçerlidir. Fransa'da Amerikan üniversitesine öykünemeyiz: Bizler eğitimin parasız olması varsayımından ve diplomaların ulusal nitelikte olmasından hareket ettik; bütün bunların bildiğimiz müthiş sakıncaları var ama yine de sistemimizi kendine özgü verilerden kalkarak düzeltmek gerekir.

Şimdilerde Fransa'da evrenselcilik ile komünotarizm arasındaki benzer bir tartışmayla karşılaşmaktayız: Tartışmalar egemenliğin yurttaş tarafından devlete verilmesinin yarattığı siyasal boşluk sorunu çevresinde sürdürülmektedir. Bu yetkili

kılma seçimler aracılığıyla olur ama Fransa'da gerçekten önem taşıyan tek seçim yedi yılda bir yapılır: Cumhurbaşkanlığı seçimidir bu. Eğer, sık sık belirtildiği gibi, bir demokratik eksiklik söz konusuysa en belirgin olduğu yer hiç kuşkusuz burasıdır. Bu yetersizlik tehlikeli biçimde zemin araştırmaları kurumuyla giderilmeye çalışılmaktadır; bundan çok ciddi biçimde söz edilmesi gerektiğini düşünüyorum, çünkü bu tür araştırmalar karar vermenin yerini alan bir durum olarak ortaya çıkmaktadır. Oysa zemin araştırmaları bir karar vermek değildir: İnsanlara tek tek danışılır, ardından da görüşleri birbirine eklenir; hiçbir aşamada tartışmaya gidilmez; ortaya çıkan rakam da hiçbir biçimde bir kararın sonucu değildir; bir seçimin ilkece içerdiği karar gibi bir şey yoktur burada. Zaten genellikle seçimin kendisi de bir tartışmanın sonucu değildir, gerçek [reel] büyüklükteki bir zemin araştırmasıdır yalnızca. Kamuoyunun durumuyla ilgili bir bilgi sağlama aracı olması gereken ve bir açıdan da siyasetçilerin kullanımına yönelik olan bir araştırma, adayların, aday sayılarının, aday kimliklerinin, vb'nin belirlenmesine karar veren egemen bir merci durumuna gelir.

■ *Bunu dile getirirken, bir tür çift meclisli sistemi mi düşünüyorsunuz?*

İyi işleyen sistemlerin çift meclisli sistemler oldukları görülüyor: Gerek eyaletlerin Senatoda eşit olarak temsil edildiği A.B.D. olsun –büyüklüğü ne olursa olsun her eyalet için, Arkansas için de New York eyaleti için de iki temsilci– gerek Bundesrat'ı ve Bundestag'ıyla Almanya, gerekse de sistemin işleyiş biçimi son derece basit olan İngiltere için geçerli bu. Fransa'daysa biz Senatonun rolünü iyice azalttık, görevini düşünme ve tartışma meclisinin göreviyle sınırlandırdık, son aşamadaki karar verme erkiniyse milletvekillerinin yer aldığı Meclise, Millet Meclisi'ne bıraktık.

Fransa'da, temsili demokrasi krizi, siyasal sınıf açısından saygınlığını yitirmesi sonucu, nereye kadar gidecektir? Sistemin eksikliğini paralel bir temsil biçimiyle mi gidermek gerekir ya da temsil etme olgusunu tepeden tırnağa yeniden mi düşünmek gerekir? Bunun gelecek on yılların sorunu olacağı kesin.

■ *Komünitarizm sorununun, Amerika'da demokrasinin dinsel açıdan yerleşmesi sorunundan ayrılamayacağını söylüyordunuz. Fransa ile A.B.D. arasındaki bütün ayrımların kalkış noktası değil mi sonuçta bu?*

Tocqueville A.B.D.'nin farklılıklarından birinin, Fransa'dakinin tersine, Aydınlanma ile din arasında köklü, zorlu bir çatışmayı yaşamamış olması gerçeğinden kaynaklandığını tam olarak görmüştü. Bir çatışma olmuştu ama bu Hıristiyanlık dünyası içinde, dinsel toplulukların demokratik açıdan yönetilmesi ile piskoposluğun hiyerarşik anlayışı arasındaki çatışmaydı. Dolayısıyla, kilise pratiğinin otorite karşısı denilebilecek biçimleri ile Tanrı'nın bakışı altındaki devlet anlayışı arasında hem olaylar düzleminde hem de düşünce düzleminde bir birleşme sağlanmıştı.

A.B.D.'nin üzerinde kurulmuş olduğu dinsel ile siyasal arasındaki dengenin kökü zaten, otorite karşısı ve çoğulcu olan dinsel tarihindeydi. Amerikan tarihinin başlangıcından itibaren, ünlü Kurucu Babalar, Walzer'in<sup>8</sup> çok iyi biçimde sözünü ettiği Pilgrim'ler aynı kamusal ortamda birçok mezhebin var olabileceği fikrine sahiptiler. Avrupa'da bir inanca acılar çekerek ve ancak Otuz Yıl Savaşı sonunda, Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu topraklarında kavuşabildiğimiz durumda, onlar, daha işin başında doğal olarak bir inanç ortaya koymuşlardı. Aynı siyasal alanda iki dine yer olabileceği fikri henüz fazlasıyla sınırlayıcı olmakla birlikte orada tasarlanmıştı; tek koşul, bölgelere ayrılmış eyaletlerde bir homojenliğin var olmasıydı: Bu, *cujus regio ejus religio*, yani "her bölgeye kendi dini" ilkesiydi; gerçek anlamdaki dinsel çoğulculuk değil de bir tür çokmerkezli mozaik söz konusuydu, bu da A.B.D.'de daha başlangıçta kurucu özellik olarak tanınmıştı. Hoşgörü fikrinin daha başlangıçta dinsel bir kavram olması özellikle önemlidir; bu bizde geçerli olanın tam tersidir çünkü *hoş görmek* bizde engel olamayacağımız şeye katlanmak anlamına gelir. A.B.D.'de hoşgörü, uzun süre, çeşitliliğin gerçekten kabul edilmesine dayanmıştı; belli bir mezhebe özgü kilise teolojisi içinden bakıldı-

8 Michael Walzer, *La Révolution des saints: éthique protestante et radicalisme politique*, Fransızca çeviri, Berlin, Paris, 1988.

ğında bile, bir hakikat parçasının başka taşıyıcılarının da olabileceği gerçeğinin tanınmasıydı bu; A.B.D.'nin siyasal tarihinin temelinde kamusal alanın birçok dinsel geleneğin birlikte yaşama yeri olduğu fikri vardır. Tocqueville için, bu, düşmanı olmamak, savaş ve barış sorununu sürekli çözmek zorunda kalmamak kadar önemlidir.

İşte Amerikalılar demokrasinin kurulması sorununa böyle yanıt verirler. Çünkü, demokraside, her zaman anayasanın üstü örtülü bir anlaşmaya, saymaca değerli karşılıklı bir ilişkiye dayanmıyorsa neye dayanacağı sorusu sorulur; uzlaşma olmadı mı, kendi kendini adeta boşluk üstünde kurma olayıyla uğraşılır. Amerikalılar ise, içlerinde, daha çok, uzak ve dolaylı bir kuruluş duygusunu taşırlar, hem de capcanlı olarak; ama bu yine de temel bir dinsel çoğulculuğa iyice demir atmış bir kuruluşa ilişkin duygudur.

Ne var ki bu durum, kurumsal düzlemde Kilise ile Devlet arasında tam bir ayrılığın olmasını da hiçbir biçimde engellemez. Söylenebilecek şey, siyasalın kendini temsil etme gücünün bir dinsel boyut içerdiği, bunun da kurumsal bir kaydının bulunmadığıdır.

Hatta daha da fazlasını söylemek gerekir: Hoşgörü yalnızca Hıristiyan olmayan geleneklere –Amerikalı Yahudiler hiçbir zaman bir ayrımcılığın kurbanı olmamışlardır– değil, aynı zamanda dinsel gerçekliğini tanımayanlara, yani bilinemezler ile tanrıtanımlara da uzanır. A.B.D.'nin siyasal tarihini tartışmanın kamusal alanında, birilerinin ya da ötekilerinin entegrasyonu damgasını vurmuştur.

■ *Tocqueville'i çok okudunuz mu?*

Çok sık okudum, sayısını bilmiyorum. Şaşırtıcı olan, Amerikan toplumunun dramını, yani Siyahlar sorununu önceden kestirmiş olmasıdır. *La Démocratie en Amérique*'in (Amerika'da Demokrasi) birinci cildinin son sayfalarında bu sorunu en köklü biçimde ortaya koymuştur: A.B.D. ya çokırklı bir toplum olacak ve sonuçta melezlerin egemenliğine dönüşecek ya da Siyahlar tıpkı Yahudilerin, İspanyollar ve Portekizliler tarafından İber yarımadasından kovulmaları gibi yok edileceklerdi. Er ya da geç,

A.B.D. bu seçeneklerle karşılaşacaktır. O zamandan beri de dışlama ve asimilasyon arasında sürekli salınmakta.

Aslında, sokakta gördüğümüz Siyahların çoğu melezlerdir; bunun nedeni de, büyük tarım işletmelerinde, işletme sahiplerinin her yeni gelinle ilk geceyi geçirme hakkının bulunmasıydı. Melezleştirme örf ve adaletin bir parçası olmuş, bir tür toplumsal pratik haline gelmiştir.

Amerika'nın tarihi tuhaf bir tarihtir: Göçmenler, üzerinde zaten insanların –Yerlilerin– yaşadığı bir toprağa geldiler ve bir bölümüyle onları yok ettiler, bir bölümüyle de kendilerine ayrılmış arazilere [rezervlere] püskürttüler; ama aynı zamanda, bu ilk gelip yerleşenler başka göçmenlerin gelmesine de yol açtılar ve onları zorlayarak kendi köleleri yaptılar. Avrupa'da benzeri olmayan farklı bir tarihtir bu.

Bu nedenle, birbiriyle karşılaştırılmaz tarihler fikrine, dolayısıyla da etnik-siyasal problemlerin kendine özgü durumuna dönüp gelirim hep. İşte bundan ötürü de, evrensel, bu alanda, kurucu değil de düzenleyici özellik olabilir.

■ *Düzenleyici anlamda bir evrensel kavram örneği verebilir misiniz?*

Çok önem verdiğim kavramlardan biri Kant'ın *Sürekli Barış Projesi*'nde yer alır: "Evrensel konukseverlik" kavramıdır bu. Üçüncü kesin [nihai] madde şöyledir: "Kozmopolit hak evrensel konukseverliğin koşullarıyla sınırlanmalıdır. [...] *Konukseverlik*, demek ki burada, yabancının, başkasının toprağına geldiğinde, düşmanca davranış görmemesi hakkına sahip olması anlamına gelir. [...] Yabancı karşılanma hakkı isteğinde bulunamaz [...], ama ziyaret hakkı isteyebilir; bu her insanın sahip olduğu, kendini toplumun üyesi olarak ileri sürme hakkıdır; bunu da başkalarıyla birlikte bulunduğu ama üzerinde sonsuza dek dağılamayacakları yerkürenin yüzeyine ortaklaşa sahip olma hakkı uyarınca yapar." Bunun, sonlu bir uzamda yaşadığımız fikrine dayalı, Kopernik anlayışı türünde bir kanıt olduğunu fark edebildik mi? İnsanlar her zaman başka yerlere gidebilirler; ama mademki sonlu bir dünyada yaşamak zorundayız, o zaman herhangi bir yerde de yaşayabilmeliyiz: "Demek ki in-

sanlar birbirlerine katlanabilmelidir, başlangıçta hiç kimse yeryüzünün şurasında değil de burasında bulunma hakkına sahip olmamıştır.” Önceki maddelerde olduğu gibi, Kant, burada da insanseverliğin değil de hakkın söz konusu olduğu üstünde ısrarla durur. *Konukseverlik yabancıнын düşmanca davranış görmemesi hakkına sahip olması anlamına gelir...* Bu bölüm, şu coğrafi sınırlılığı ileri sürme fikriyle gerçekten şaşırtıcıdır: Yeryüzü yuvarlak olduğundan üzerinde yaşayanlar da birbirine katlanmak zorundadır, yani yerküre üzerinde herhangi bir yerde oturabilmelidir. Demek ki, doğrudan doğruya hak ilkesi –sonlu bir uzamda özgür iradelerin birlikte varoluşu– konukseverliğe götürür! Ne olağanüstü bir kanıt!

Üzerinde düşünürsek bu kanıtın vaat edilmiş toprak kavramına da karşı olduğu anlaşılır, çünkü herkesin herhangi bir yerde yaşamaya hakkı vardır. Ama, bu herkesin de herhangi bir yerin vatandaşı olma hakkına sahip olduğu anlamına gelmez; bir başka deyişle, kanıt hiçbir biçimde egemenliğe karşı değildir, karşı olduğu yabancı düşmanlığıdır. Bir yargılama alanı vardır, devlettir bu; Kant da her insanın bu yargılama alanında yaşama, orada kabul görme hakkına sahip olduğunu söyler yalnızca.

■ *Burada Kutsal Kitap'ın etkisini görmüyor musunuz?*

Görüyorum kuşkusuz: Şu ünlü üçlüyü düşünüyor insan: “Öksüz, dul kadın ve kapma gelmiş yabancı.” Öksüz, ata soyunun desteğini yitirmiş kimsedir, dul kadın kocasını yitirip de onun erkek kardeşiyle evlenme hakkından yararlanmayan kimsedir, yabancıysa, konukseverliğin yarattığı hak dışında kendine özgü bir hakkı bulunmayan kimsedir. Kant Kutsal Kitap kültürüyle doluydu; bundan doğal bir şey de olamazdı zaten.

İşte böyle bir kavramın düzenleyici evrensellik değeri vardır. Ben bu transandantal düzeye çok önem veriyorum, hem de karşılıklı tanımanın belirlenmiş alanlarından hareketle, siyasal koşulları bulunan birlikte yaşama ilkesi üretebileceği düşüncesine rağmen. A.B.D.’de Walzer ya da Fransa’da Boltanski ve Thévenot<sup>9</sup> gibi komünotarizm yanlılarının zayıf noktası da,



bana göre burada yatıyor. Çünkü siyasal-olan, özgüllüğünü yine bu karşılıklı tanınma düzeyine göre korur: Bir erk, egemenlik ögesi içerir, dolayısıyla da zorunlu olarak sınırlandırılması gerektiği sorununu ortaya koyar. Coğrafi, kültürel, etnik, dolayısıyla komünöter denilebilecek hiçbir görüşten hareket edilerek bir sonuç elde edilemeyecek bir sorundur bu. Böyle bir sınırlandırma sorunuyla, aklın şu ya da bu aşamanın savlarını sınırlandırmaya yaradığı Kant'çı felsefenin içine gireriz, doğru-dan doğruya. Toplumsal sistemde, bağımlı "alanlar"ın ileri sürdükleri savların sınırlandırılması ilkesini oluşturan devlet egemenliğidir; özü bakımından siyasal egemenlik de kendi yasallığı konusunda hak ileri sürdüğünde, kendi kendini sınırlandırma sorunuyla karşılaşır. Egemenlikteki bu iç sorun öylesine direnir ki, son aşamada şiddet kullanımına ısrarla başvuran, devlet tanımlarının merkezinde yeniden belirir: Tıpkı, devlet tanımında şiddete başvurmayı *meşru* diye nitelendirme zorunda kalan Weber'de görüldüğü gibi. Peki, *meşru* sıfatına, şiddetin son aşamada uygulanmasına bir iç sınırlandırma getirme değerini, düzenleyici bir evrensellik vermeyecekse ne verecektir ki tam olarak? Bu noktada, komünötarizm ilkesinin kurucu, konukseverlik gibi bir kavramınsa düzenleyici olduğu söylenebilir: İktidarın aşırıya gidebilme hakkına sahip olduğu savını sınırlandırmaya yarar bu kavram.

■ *Ama evrensellik değerinin de uzlaşmalı biçimde tanınmış olması gerekir. Günümüzde tam olarak da buna karşı çıkmakta.*

Ama oyunun en azından kimi kuralları tanındığında (bunlar bir gangster çetesinin kuralları olsa bile), bir değiş-tokuş ortamında en küçük tanınmanın olasılık koşulları sonuçtan ilkeye uzanan biçimde belirlenebilir. O noktada da, her zaman tanınma alanlarının bölgesel işleyişinden önce gelen bir evrensel ile karşılaşılır. Bir başka deyişle, benim savımın en köklü eleştirisi, bir tür komünöter nihilizme varacak olan eleştirisi, hiçbir toplumsal bağ türünü tanıyamayacağımız düşüncesi olacaktır; bu da hiçbir bağlantısı kalmamış bir yabanî insanın varsayılması demektir. Söylemek zorundayım, bu varsayım da, kültürel göreceliğin karşı koymak istediği varsayım kadar, yani bir evrensel

varsayım kadar soyut gelmektedir. Kurucu bir evrensel ile düzenleyici bir evrensel arasındaki ayrım tam bu noktada tutunacak bir dal gibi görünür, çünkü karşılıklı tanıma yoluyla kuruluş ile karşılıklı tanıma oyununun nihâi özelliğinin bulunması arasında bir eklemlenme noktası aramaya olanak verir; tamamıyla tarihsel olan kurucu bir ilkenin nihai özelliğinin var olmasından kalkarak da yalnızca düzenleyici olabilecek bir evrenselin gerekliliği kendini gösterir.

İşte ben de Kant'm adımlarını izleyerek, böyle bir düşünce yürüteceğim ve bu yolla da evrenselciler ile komünötarizm yanlılarının tartışmasını aşmaya çalışacağım.

## *Psikanalizden “Kendi” Sorununa ya da Otuz Yıl Felsefi Çalışma*

■ *Psikanaliz sorununu daha önce de ele almış olduğunuz Philosophie de la volonté (İrade Felsefesi) adlı kitabınızın üç cildinden sonra, 1965'te De l'interprétation. Essai sur Freud'u (Yorumla Dair. Freud Üstüne Deneme) yayımladınız. Bu kitapla ilgili olarak en azından psikanaliz topluluğu içinde serinkanlı bir kabul görmediğinizi söyleyebiliriz...*

Kitabın Fransa'da alımlanması, Lacan'ın gerek seminerinde herkesin önünde, gerekse özel yaşamında bu çalışmaya karşı çıkmasının etkisi altında kaldı geniş ölçüde. Freud'un anlaşılmasını Lacan'a borçlu olduğumu söylememekle suçlanmışım.

Bu açıdan, söz konusu kavgada iç içe geçmiş birçok yanlış anlaşılmanın bulunduğunu belirtmek isterim. Önce iyi niyetimi sorgulayan yanlış anlaşılmayı ele alacağım.

Benim, kitabımın yayımlanmasından önce Lacan'ın seminerine katıldığım belirtildi ve bundan da Freud'a ilişkin yorumumu Lacan'dan aktardığım sonucuna varıldı. Burada düzeltmem gereken bir takvim sorunu var. Ben Freud üstüne bu kitabı Lacan'ın seminerine gitmeden önce, Sorbonne'daki derslerimde sundum: Bu durum, ders adlarının kaydına bakılarak doğrulanabilir. Öte yandan, 1960'ta Bonneval'de, Dr. Ey'in desteğiyle bir konferans verdim; 1966'da yayımlanan bu konferans<sup>1</sup> *Le Conflit des interprétations* (Yorumların Çatışması) adlı kitabımda da okunabilir. Dr. Ey'in meslektaşı ve dostu Jacques Lacan bu konferan-

1 Bu yazı ilk kez, Henri Ey'in yönetiminde *L'Inconscient. VI<sup>e</sup> Colloque de Bonneval*'de (Paris, Desclée de Brouver, 1966) yayımlanmıştır.

sı izlemiş, herkesin önünde övgülerde bulunmuş, ardından da birlikte Paris'e dönerken beni seminerine davet etmişti. İşte bu konferans, daha önce Sorbonne'da verdiğim dersler sırasında olgunlaştırdığım Freud yorumumun önemli bölümünü içeriyordu. Demek ki, kitabım, Lacan'ın seminerine gitmeye başlamadan önce büyük bir bölümüyle oluşmuş, ne olursa olsun genel çizgisi içinde düşünülmüştü.

Öte yandan, burada Lacan açısından inanılmaz bir entelektüel dürüstlük eksikliğinin örneği vardır: Çünkü konferansından sonra yapılan, kendisinin de katıldığı tartışma, onun isteği üzerine, yayımlanan ciltten çıkartıldı. Öteki metinler genelde yol açtıkları tartışmayla birlikte verilirken, benim konuşmamın tartışmalar bölümü kitaba konmadı.

Bu konferans metni temel metindir; çünkü Freud'un yapıtlarının bütününe ilişkin yorumumu, yani Freud'un söyleminin karma bir söylem olduğunu, dolayısıyla epistemolojik açıdan son derece kırılğan olduğunu sunar; böyle olmasının nedeni de Freud'un söyleminin iki sözcükdağarcığı üstünde oynamasıdır: Bir yanda bastırma, enerji, itki, vb. terimlerle, enerjetik sözcükdağarcığı; öte yanda *Traumdeutung* (Düşlerin Yorumu) başlığında da görülen anlam ve yorum sözcükdağarcığı. Ben zaten bu karma özelliği Freud'un saygınlığına bağlıyor, hiçbir biçimde kavramsallık ya da epistemolojik bir berraklık eksikliği olarak görmüyordum: Bunu, kendi inceleme nesnesine uydurulmuş bir dilin kararlı bir uygulaması diye düşünüyordum; inceleme nesnesinin kendisi de güç ve dil düzenlerinin eklemelenme noktasında yer alıyordu tam olarak.

İyi niyetimi tartışma konusu yapan bu yanlış anlaşılma, Michel Tort'un *Les Temps modernes* dergisinde çıkan "La machine herméneutique" ("Yorumbilimsel Makine") başlıklı yazısında da yer alıyordu; beni şiddetle eleştiren yıkıcı bir yazıydı, özetle de şunu söylüyordu: Ricœur bilinçdışından ilk kez *Le Volontaire et l'involontaire*'de (İradeli ve İrade-dışı) söz etmişti, ikinci kez de *De l'interprétation*'da söz ediyor. İki kitap arasında ne oldu? Lacan dışında hiçbir şey. Oysa, iki çalışma arasında olan şey, öncelikle, *La Symbolique du mal* (Kötülüğün Simgeselliği) kitabımın çerçevesinde simgesel dili keşfetmem, dolayısıyla bilinçdışıyla

olan ilişkimizdeki dilsel boyutu vurgulamamdı; bu boyut gerçekten de Lacan’da birinci planda yer alıyordu ama ben bu boyutu enerjetik, dinamik boyutla bağdaştırmıştım, Lacan ise dilsel boyutu bunlara karşıt olarak ileri sürüyordu.

■ *Düşüncenize göre, Lacan ne bekliyordu sizden? Size gösterilen bu samimiyet neden?*

Aslında öyle sanıyorum ki sırasıyla Hyppolite<sup>2</sup> ile Merleau-Ponty’den beklemiş olduğu şeyi benden bekliyordu: Yani bir tür felsefi güvence. Hiç kuşku yok ki, bu konuda hayal kırıklığına uğrattım onu.

■ *Peki ya siz onun seminerlerinden ne bekliyordunuz?*

Katıldığım seminer oturumlarını, kendime son derece düzenli biçimde kabul ettirdiğim korkunç bir zorunluluk, bir angarya, bir ket vurma olarak yaşadım, çünkü içimde her zaman önemli bir şey söyleyeceği, henüz söylememiş olsa da bir dahaki sefer söyleyeceği, vb. duygusu vardı; ustalıklı bir geciktirme sanatı vardı Lacan’ın, ben de bunu kesinlikle kabul edilemez buluyordum. Bu oturumlar benim için ne pahasına olursa olsun katılmam gereken gerçek bir sınamaydı, içimde yarattığı zorunluluk duygusu ama aynı zamanda da inanılmaz hayal kırıklığıyla birlikte. Bir gün öğleden sonra eve döndüğümde karıma “Seminerden geliyorum; hiçbir şey anlamadım!” dediğimi anımsıyorum. İşte tam o sırada telefon çaldı; arayan Lacan’dı, bana “Konuşmamla ilgili ne düşündünüz?” diye sordu. Ona “hiçbir şey anlamadım” diye yanıt verdim. Kaba biçimde telefonu kapattı.

Lacan tarafından üzerimde çok ama çok baskı hissediyordum. Hem de sözcüğün bütün anlamlarında: Çekingen bir hale gelmişim, ama aynı zamanda önlem olarak aforoz edilme tehdidine maruz kalmış duygusuna kapılmıştım. Öte yandan, seminerde egemen olan hayranlık havası da şaşırtıcıydı! Birinin

2 Jean Hippolyte (1907-1968), École normale supérieure’ün (Ulm) yöneticisiydi, daha sonra Collège de France’ta profesör oldu, Hegel üstüne kitaplarıyla tanındı; ayrıca Freud’un yapıtları ve felsefe ilgisi konusunda öncü çalışmalar yaptı. Bu konuda özellikle bkz. “Commentaire parlé sur la *Verneigund* de Freud”, Jean Hippolyte, *Figures de la pensée philosophique*, cilt I, Paris, P.U.F., 1971.

ayağa kalkıp anlamadığını ya da söyleneni saçma bulduğunu söyleyebileceği düşünülemezdi... Amerika'daki seminerlerin tersini yaşıyordum burada.

Ama daha "vahim" olanı henüz söylemedim. Kitabımın ön-sözünde Freud'dan başka birinden söz etmeyeceğimi, yalnızca Freud'un şu ya da bu tema'sı üstünde durmuş yorumcuları belirteceğimi yazmıştım. Demek ki, daha işin başında bütün öteki Freud'cuları bir kenara bırakıyordum. Lacan'm haklı olarak eleştirdiklerini, özellikle de Amerikalı psikanalistleri de bir kenara bıraktım – bu arada yeri gelmişken belirteyim: Lacan'ın Amerikalı psikanalistler arasında en ilgi çekici olanları, tedavi yoluyla tutarlı bir öykünün oluşturulmasında anlatisal özelliği, anlatının rolünü geliştirmiş olanları bilmemesi üzücü bir şeydi; ben bunlarla New York'ta karşılaştım, orada bir yıl süreyle Columbia'da psikanalistlerin sürdürdüğü ilginç seminerlere katılmıştım. Ama aynı zamanda Anna Freud'u, Ernest Jones'u, Winnicot'u, Bion'u –aynı dönemde keşfetmiştim kendisini– ve son olarak da Lacan'ı kenarda bıraktım. İşte Lacan'ı bu Freud sonrası psikanalistlerle aynı bayrak altına koymuş olmam bağışlanabilir hata değildi; kendisi için ciddi bir saldırıydı bu! Kimbilir belki de kendi yazılarından hareketle oluşmuş Freud'un bir tür yeniden yorumunu içeren bir kitap bekliyordu benden; oysa ben seminerlerine gitmeye başlamadan önce hiçbir kitabını okumamıştım Lacan'ın.

■ *Lacan'ın yazılarını sonradan okuduğunuzda ne düşündünüz?*

Élisabeth Roudinesco'nun bu konuda söyledikleri<sup>3</sup> benim için hem en uygun hem de en suçlayıcı olandır: Ricœur, Lacan'dan bir şey aktaramamıştır, çünkü hiçbir şey anlamamıştır. Doğru olduğunu söylemek zorundayım. Ben bu tür eklemleme ve düşünme biçimini anlamam; bana tamamıyla yabancı bir tarzdır. Böyle bir düşüncenin nasıl çalıştığını anlamam; bazen patlayan flaşların karşısında olduğu gibi, büyülendiğim olur ama söylemin akış çizgisini izleyemem... Ayrıca, yalnız olmadığımı da düşünüyorum. Bu durum beni her zaman üzmüş,

3 Élisabeth Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, 2 cilt, Paris, Fayard, 1994.

çoğu kez de bir tür kusur olarak hissetmişimdir bunu. Görüyorsunuz, bir bakıma, üzerimdeki baskının tutsağı olarak kaldım.

▪ *Sonradan kitabınızda kliniğin değerini küçümsediğiniz ve Freud’un kuramsal yazılarına, özellikle de metapsikoloji yazılarına fazlasıyla önem verdiğiniz için kendinizi eleştirdiğinizi belirtmiştiniz bize. Ama çözümlerinizin büyük bir bölümünü de kültürün Freud’cu yorumuna ayırmıştınız.*

Belirttiğiniz son noktayla ilgili hiçbir üzüntüm yok. Bu kültür kuramına çok şey borçlu olduğum görüşümü sürdürüyorum. *Die Zukunft einer Illusion* (Bir Yanılsamanın Geleceği), *Das Unbehagen in der Kultur* (Uygarlığın Huzursuzluğu), Einstein’la savaş ve barış üstüne yazışmalar, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (Musa ve Tektanrıcılık) hâlâ mücadele ettiğim ve Nietzsche’nin din hakkındaki son derece yıkıcı metinleriyle hemen hemen aynı düzeye yerleştirebileceğim metinlerdir. Bunların her ikisini o zamanlar “kuşku yorumbilimi” diye adlandırdığım alanın içine katıyorum.

Kendime yönelttiğim eleştiriye, yani kliniğin önemini küçümseyip Freud’un kuramsal yazılarına ağırlık vermeme gelince, bu konudaki görüşlerimi, Fransa’da değil (!) de Belçika’da Alphonse de Waelhens’e saygı olarak yayımlanan *Qu’est-ce que l’homme?*<sup>4</sup> (İnsan Nedir?) adlı kitapta açıkladım. Pratiğin sunduğu kavramsallık kaynaklarını karşılamak için, psikanalizi üç özellikle nitelendirmeye çalıştım. Birincisi bilinçdışının konuşuyor olması gerçeği idi: İnsandaki itki ile dil arasında bir tür yakınlık söz konusu olmasaydı psikanalizin var olması da olanaklı değildi. Bu da, epistemolojik olmayan başka terimlerle belirtilecek olursak, dinamik ile yorumsalın birleşmesi demektir. İkincisi, itkinin *birine yönelik* olmasıydı: İtkide babaya, anneye, vb.’ne yönelik olma özelliği vardır: Oidipus kompleksinin anlaşılabilir olması için başlangıçta başkasıyla bir ilişkinin bulunması gerekir, bu da gerçekten oluşturuca bir özelliktir. Üçüncüsüyse, ana-

4 “La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud”, *Qu’est-ce que l’homme? Philosophie / Psychanalyse*, Brüksel, 1982. Bu metnin özgün biçimi 1977’de yayımlanmıştı: “The Question of Proof in Freud’s Psychoanalytical Writings”, *Journal of the American Psychoanalytic Association* 25. 4 (1977).

liz deneyiminin anlatısal [öykülemeci] bileşenidir: Hasta öncelikle anlatı parçaları sunar ama bu parçalanmış bir öyküdür, bir takım ara olayların işin içine katılmasına ne izin verir ne de onları anlar; bir bakıma psikanalizin görevi bir öyküyü doğrultmak, kavranabilir ve kabul edilebilir kılmaktır.

Bugün diyebilirim ki, Freud'un kuramsal yanma belki de gereğinden fazla değer vermekle kalmadık, ayrıca, bu kuramın, Freud'un, biyolojizmin ve bilimselliğin ötesinde, anlatısal düzlemdeki buluşuna göre geride olduğunu da görmedik: Bu da anladığım kadarıyla Lacan'a aykırı bir şey değildi.

Ne olursa olsun bana öyle görünüyor ki, eğer analiz pratiğini ciddiye alırsak ve bağlı olduğu kurama göre ileride bulunduğunu kabul edersek, o zaman kür süresinde olup bitenle, özellikle de aktarım aşamasıyla ilgili belli bir alışkanlığa sahip olmak gerekir. Her şeyin bu aşamada meydana geldiğini giderek daha çok düşünmeye başladım. Zaten Freud da *La Technique psychanalytique* (Psikanalitik Teknik) adıyla biraraya getirilmiş yazılarında böyle olduğunu belirtiyor. Daha sonraki yıllarda, *Behandlung*, yani "tedaviyi sürdürme becerisi" kavramı üstünde düşünmeye başladım: Bu kavram, tamamıyla dilsel anlamdaki yorumun tuzağına düşülmesini engelleyen ve itkisel güçlerle bir bağıntıyı, güçlerin işlenip tedavi edilmesini belirtir.

■ *Freud hakkındaki kitabımızla ilgili birçok yanlış anlaşılma olduğunu söylemişsiniz?*

Niyetimin ne olabileceği konusunda yapılmış bir başka hatayı da düşünüyordum – tartışmalarımız sırasında daha önce de buna bir telmihte bulunmuştum. Benim psikanalizi fenomenolojinin içine, üstelik de yorumbilim [hermenötik] denilen versiyonu içine katmaya çalışma gibi bir düşüncem olduğu ileri sürüldü. Oysa ben tam da tersini, yani burada alt edilemez bir şey bulunduğunu ve fenomenolojinin de bu noktada sınırına ulaştığını söylüyorum. Psikanalizle ilgilenmeye başladığımda, bilinç kuramına direnen bir şeyle karşılaştım. O dönemde fenomenolojinin edilgenlikle, daha çok da edilgen sentezlerle olan bağıntısının özelliklerini yeterince ciddiye almadığım da doğrudur. Fenomenoloji ile psikanaliz arasında büyük bir olasılıkla köp-



rüler, olası geçişler kurulabilir ama bu, ne olursa olsun, ısrarlı biçimde bilinci merkez almış bir kuramın, Husserl’in *Cartesiansche Meditationen* (Descartes’çı Düşünceler) adlı çalışmasında en idealist biçimiyle karşımıza çıkan bir fenomenolojinin izlediğinden farklı bir yolla gerçekleşebilir.

▪ *Freud üstüne kitabınızın yayımlanmasını izleyen yıllarda, özellikle de Louvain Üniversitesi’nde geçirdiğiniz üç yıldan sonra öğretime yeniden Nanterre Üniversitesi’nde başladınız. Bir fenomenoloji semineriniz var mıydı?*

“Fenomenoloji, Yorumbilim” adını taşıyordu seminer. Buna bir süre sonra da “ve Dil Felsefesi” eklendi. Seminere analitik felsefenin (Anglosakson anlamında) konularını, aynı zamanda da eylem konusunu kattığım dönemdi bu.

▪ *O yıllardaki tartışmalara, açıklamak –doğa bilimlerinin görevi olarak görülüyordu– ile anlamak –kültür ve düşünce bilimlerinin işi olarak görülüyordu– arasındaki tartışma damgasını vurmuştu. Siz hangi tarafta yer alıyordunuz?*

Yorumbilim ile epistemoloji arasında iki yöntembilim farkı, iki kavrama tasarısı farkı bulunduğunu düşünmüyorum; bu iki bakış açısı sürekli olarak birbiriyle kesişir, daima birbirinin içine girer; çünkü, öncelikle “yorumbilim” [“hermenötik”] terimin en azından üç şeyi içerdiği düşünülür: kesin kurallar taşıyan açık seçik yöntemler – filoloji ile büyük klasik metinlere ilişkin yorumun ve ayrıca hukuk biliminin durumudur bu; ardından, anlamamanın doğası, koşulları ve işleyişiyle ilgili bir düşünce biçimi; son olarak da, kendini, kavrayabilmenin bir başka yolu olarak ortaya koyan, bilimsel girişimleri kendilerinden daha iyi anlayabileceği iddiasında bulunan ve bu girişimleri bir “yöntembilimciliğin” sınırları içinde toplayan daha iddialı bir eksen, bir tür “felsefe” olarak belirir. Bu biraz da Gadamer’in benimsediği ve benim giderek uzaklaştığım anlayıştır. Oysa birinci anlamıyla, yani metin yorumu anlamıyla yorumbilim, benim gözümde bir epistemolojidir ve burada “anlam” kavramı, kavranabilirliği doymuş hale getirir.

Ayrıca, bilim, kendi inceleme konuları, yöntemleri ya da ilkelere aracılığıyla değil de, kuramsal bir pratik olarak kavrandığında, kendi anlam sorununu ortaya koymaktan geri kalmayan özel bir yönelmişlik durumuna boyun eğer: Bu anlamı ele alan bir yorumbilimin meşruluğu burada da tamamıyla temellendirilmiş olur. O zaman da karşımızda pratiklerden biri olan bilimsellüğün yorumbilimi var demektir.

Beni Dilthey'in ortaya atıp Rickert'in<sup>5</sup> geliştirdiği "açıklamak" ile "anlamak" arasındaki karşıtlığı reddetmeye yönelen de bu durum oldu. Ben buna karşıt olarak, yöntemlerin sürekli kesişmesi görüşünü ileri sürdüm: Özellikle dilbilim ile iktisat açıklama yöntemi ile anlama yöntemini birbirinden ayıramaz biçimde birleştirirler; buna karşılık sözgelimi ekonometri ise açıklayıcı yönetime uyar. Demek ki doğa ile insan, biri doğa bilimine, öbürü yorum bilimine bağlanması gereken iki alan oluşturmazlar.

Bu bakımdan, açıklamanın farklı biçimlerini olağanüstü çözümlenmiş olan Jean Ladrière<sup>6</sup>'e çok şey borçluyum: Ladrière dört açıklama biçimi ayırt eder: içirme yoluyla açıklama – bir olguyu bir kuralın altına oturtma (ilkenin örneklendirilmesi); indirgeme yoluyla açıklama – bir olguyu altta yatan düzeyle açıklama: insan biyolojisinin herhangi bir organın belirmesi için gereken koşulları saptadığında yaptığı şeydir bu büyük ölçüde, ama yine de söz konusu olgunun üretimini, dayandığı temel aracılığıyla açıklama yoluna gitmez; genetik açıklama – herhangi bir olgu bir dizi kurallı dönüşümlerle bir başka olgudan kalkarak oluşur; ve son olarak da en yüksek düzey [optimum] yoluyla açıklama – eşgüdümlü olarak ve birlikte aynı yöne giden alt-sistemlerin işleyişinde en üst düzeye [optimal düzeye] ulaşmak.

■ *Peki Heidegger'in o ünlü "Bilim düşünmez" sözüyle ilgili olarak ne düşünüyorsunuz?*

5 Heinrich Rickert (1863-1936), Heidelberg Üniversitesi'nde felsefe profesörüydü, bu üniversitede Windelbrand'ın yerine geçti; tarihin genel kuralları ortaya atma olasılığını hiç benimsemedi; bkz. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen, 1899.

6 Jean Ladrière için özellikle bkz. *Discours scientifique et parole de foi*, Paris, Le Cerf, 1970.

Bilimi kuramsal bir pratik olarak değil de hesaplamaya benzer zihinsel bir işlem olarak düşünürseniz, o zaman Heidegger’in yaptığı gibi “Bilim düşünmez” görüşünü ileri sürebilirsiniz. Ama bunun için de, düşünceyi, dünyadaki kaygı duyan varlık olarak benim, kendi kendimi kavrayışım [öz-kavrayışım] içindeki yeteneğimle sınırlandırmak gerekir; ne var ki, doğa bilimi, aslında, bu türden bir düşünce değildir. Nesnesini hiçbir zaman insan kaygısına uygun biçimde düşünemez ya da kendi terimlerimle belirtecek olursam, eylem tarzına bağlı kalarak ele alamaz. Gerçekten de, eylemler düzeninde, nesnel sistemlerin, iktisadi, siyasal, vb. sistemlerin gerisinde her zaman bu sistemlerin içinde yükümlülük altına girmiş bir etken kişiyi bulmak olanaklıdır. Düşünmek eyleminin öznesi, kendi etkinliği içinde, bu etkinliğin ürünlerine dayanarak kendini her zaman düzeltmeye çalışabilir; işe doğa tarafından bakacak olursak, eyleme en yakın kavram üretimsellik olacaktır: Bu kavram sayesinde de olgular, olaylar ilkeler altına yerleştirilebilecektir. Açıklayıcı yöntemler de, ister nedensel, genetik, yapısal olsunlar isterse en yüksek düzeyin [optimum’un] araştırmasına dayalı olsunlar, olayların neye bağlı olarak belli ilkeler altında yer aldıklarını açıklamayı sağlarlar. Hegel’in geliştirmiş olduğu kavramla belirtecek olursak, doğanın öz-üretimi insan düşüncesi modeli üstüne, yeni kendi ürettiği şeye dayanarak kendini yeniden ele alma yeteneğindeki öz-düşünme modeli üstüne kurulamaz.

Ben gerçekten de eylem kategorisi altında düşünmek (yani insanların yaptıklarını düşünmek) ile üretim kategorisi altında düşünmek (yani olayların ilkeler tarafından içeriliş biçimlerini düşünmek) arasındaki ayrımı korumaya önem veriyorum. Kuşkusuz bu içerme biçiminin temelde geliştirdiğimiz modellere bağlı olduğu, modelleştirmenin de doğa üretimlerini insan düşüncesinin ürünlerine benzetebileceği inancına yönelebiliriz. Ama her şeye karşın, modelin yansıttığı alana göre olan temsil etme niteliği yine de gizemli bir sorun olarak kalır. Bu temsil etme, varsayılan bir özelliktir, bir eylemin üretildiği anlamda üretilmiş değildir. Dolayısıyla doğanın üretimi ile etken kişinin kendi eylemi içindeki öz-kavrayışını bir tutmak yine olanaksızdır. Yeniden doğa-düşünce ayrımına gitmek demek değildir

bu: Düşüncenin kendisinin de, bütün edilgenlikleri içinde (yaşamın biyolojik dayanağı; yaratıcılık, fikirlerin üretimi gibi, düşüncenin gözümüzden kaçan bütün mekanizmaları) doğanınki-ne benzer bir öz-üretim biçimi vardır, bu da gizemli bir sorundur. Bundan dolayı da düşünce etkinliğinin ancak küçük bir kesimini düzenli bir eylemle denetleyebilmekteyiz.

Doğanın kavranılabilirliği ile eylemin kavranılabilirliği iyice ayırt edildiğinde, üretimi bizler için gizemli olan kavranılabilir-olanın anlamını sorgulayabiliriz. Bu kavranılabilirliğin merkezinde, eylem alanına, yani "bilim-yapmak" alanına dahil olan bilimsel girişimin anlamı sorunu ortaya konur. Böylece eylem de kendi kavranılabilirliğinin peşine düşer. Ama burada bilimin özgüllüğünü sinsice azaltmak gibi bir şey de söz konusu değildir, çünkü etkinliğin ne anlama geldiğini bu etkinliği gerçekleştirmeden kavrayamayız; bilimi, tasarısına göre –Neden doğayı anlamak istiyoruz?– çözümlenmek gerekir; bilim de kendi tasarısını ortaya koyarak anlamının birkaç parçasını bölüm bölüm keşfeder. Kuramın pratiği bir kavranılabilirliğin araştırılması içinde kendi kendini anlayan bir eylemin pratiğidir: Bir eyleme indirgemeyi bilemediğim, üretim olarak doğaya ilişkin bilgi edinmek son derece özel türden bir eylemdir, bilmeyi istemek eylemdir; bu da kendisi için kesinlikle saydam bir eylem değildir. Ne var ki, düşünce kendisini bütünüyle yakalayamaz ve kendini tam olarak girişmiş olduğu çeşitli eylemlerin oluşturduğu bölümler içinde tanır. Bilim, üretmiş olduğu kavranılabilirliğin gelişmesi içindeki kendi sonunu düşünebilir ancak; öyleyse ereklilik bilimin kendi işlemselliğinin içinde var olan bir özelliktir.

Bilimin bu tasarısının sonuçta nereye yöneldiği ve başka alanlardaki eylemlerimizi yönlendiren öteki tasarılarından hangi açılardan ayrıldığı sorulacak olursa, Jean Nabert'in şu görüşünü belirtmek isterim: Nabert'e göre, birçok derin yönelmişlik alanı, doğru kavramı, gerçek kavramı ve güzel kavramı altına konduklarında, aynı oranda düşünce odakları oluşturarak açık olarak kalırlar. Bilim bu doğru kavramını kendi yapısı içine katar: Rekabet halindeki varsayımların zorunlu mücadelesinde bile, her varsayım öbürünün argümanını dinlemek ve tartışma orta-

mında onu hesaba katmak zorundadır. Doğanın güzelliği karşısında çoğunlukla itiraf ettiği büyülenmeyi, hayranlığı düşünürsek, bilimin belki de güzel kavramına da boyun eğdiğini söyleyebiliriz: Gerçekten de merak, bilimsel etkinliği açıklamaya yetmez: Çünkü bilimsel etkinlik ne yalnızca psikolojik dürtülerle belirlenebilir, ne de egemen olma isteği gibi bir başka dürtüyle yönlendirilebilir.

### ■ *Fenomenoloji seminerinizi nasıl sürdürüyorsunuz?*

Bir semineri yönetmeyi A.B.D.’de öğrendim ben. Etkin olarak katılacaklar açısından da her zaman son derece titiz davrandım. Amerikan modeli sayesinde, Fransız araştırma merkezlerinin konferans makinesi haline gelme eğilimine hep karşı çıktım. Zaten, Fransa’da da, hemen hemen her zaman Amerikalı öğrencilerim oldu, seminerin havasını yaratanlar da çoğunlukla onlardı. Atlantik ötesinde uygulananı benimsetmeye çalışıyordum: İlk oturumda, yaklaşık on kadar kitabın ve yirmi dolayında makalenin okunmasını öneriyor ve öğretim üyeleriyle seminere katılanların ortak deneyim alanını oluşturacak bu metinlerin arasında dolaşmaya çalışacağımı belirtiyordum.

Bu seminer pratiğine bağlı olarak, kitaplarımda da, hedefim her zaman, seminerlere dışarıdan katılan izleyiciler değil, daha çok öğrencilerim oldu. Bu nedenle de eleştirilere karşı kendimi koruyabilecek durumdaydım, benim entelektüel dürüstlüğüme tartışma konusu yapan Lacan’ın eleştirileri dışında elbette. Bütün öteki eleştiriler bana göre tamamıyla olağan eleştirilerdi; kendimi hiçbir zaman kişisel olarak saldırıya uğramış hissetmedim bu eleştirilerle. Çünkü aslında, bir tek şey beni ilgilendiriyordu gerçekten: Söylemimin tutarlılığıydı bu da. Benim için her şeyden önce kendi çelişkilerimi, değişik etkiler altındaki gerilimleri çözmek söz konusuydu; benim sorunum her zaman için hatalı pencereler açıp açmadığımı, yaptığım şeyin orta yoldan başka bir şey olup olmadığını, ya da gerçekten yol almamı sağlayacak üçüncü bir durumu önerip önermediğimi bilmektir. Kaygılarım hep bu noktalardaydı. Ama çok sonraları benimle ilgili olarak okuduğum şeyi, yakın bir zamanda “bir yana bırakılıp” unutulacağım diye bir şeyi hiç hissetmedim. Tersine, ne

fazla ne eksik her zaman hak ettiğim ilgiyi gördüğüm duygusu vardı içimde; yaptığım öğretim beni büyük ölçüde tatmin ediyordu, kendimle olan ilişkimden de, kavramsal açıdan memnuniyet duyuyordum.

Ellili yılların varoluşçuluğundan bu yana son derece çeşitli felsefi manzaraları böyle kat ettim. Okurların beklentilerinin ne olabileceği konusuna pek öyle dikkat etmedim; dolayısıyla sadık okurlar yaratma kaygısı kafamdan hiç geçmedi, kimbilir belki de haksızdım.

Bir kitap yazınca ondan artık söz etmem, kendimi onun açısından görevimi yerine getirmiş biri olarak görürüm. Nitekim, psikanaliz sorununu, *La Métaphore vive*'den (Canlı Eğretileme) sonra da eğretileme sorununu böyle bıraktım.

▪ *Bu nedenle de bazen, kimileri, izlediğiniz süreçte, bir kitaptan öbürüne bir tür kırılma duygusuna kapılabiliyorlardı.*

Oysa ben, bir önceki konunun kalıntılarından yeni bir konunun ivedilikte ortaya çıkışını gördüm çoğunlukla. Bu söylediğim psikanalizle bağlantım açısından doğrudur, çünkü *Essai sur Freud* adlı kitabım *La Symbolique du mal*'den hareketle doğmuştur. Kabaca, Eliade'nin din fenomenolojisine yakın bir çizgiyi benimsedikten sonra, Freud, Nietzsche ve Marx'ta karşıt bir düşünce bulunduğunu ve kendimi bununla açıklamam gerektiğini hissettim.

▪ *Bu yine sizin değişinizle, yapısalcı "manzara"yı kat ettiğiniz dönemdi. Bu yolculuğun sonu da, 1975'teki La Métaphore vive'di. Fenomenoloji yöntemini sınamanın bir başka yolu bu. Belki de sizin yapısalcı olduğunuza inananlar olmuştu.*

Yapısalcı felsefe ile belirli metinlerin yapısal incelemesi arasında her zaman büyük bir ayırım yaptım. Bu sonuncu yaklaşım büyük ölçüde değer veririm çünkü metne hakkım verme ve onu, yazarın eğilimlerinden, dolayısıyla öznelliğinden bağımsız olarak, iç eklemlenmelerinin en üst noktasına taşıma biçimidir. Yapısalcılığın bu yanı bana yabancı değildi çünkü ben her zaman metnin anlamsal özerkliği başlığı altında görüşlerimi açıkladım.

Yani metnin yazarından kurtulduğu ve kendisi için anlam ürettiği görüşünü destekledim. Bu anlamsal özerklik de metni yalnızca kendi nesnellliğini, yani söylenmiş, yazılmış, dolayısıyla nesnelleştirilmiş olmasını hesaba katan yaklaşımlara açıyordu. Nesnelleştirmeyi son derece olumlu anlamda, sözceleme işini yapan kişiye dönüp bakmadan önce, en iyi kavrayışa ulaşmak için, açıklamanın zorunlu kıldığı bir geçiş olarak ele alıyorum.

Bu yaklaşımı, yaptığı uygulamadan genel bir öğreti çıkararak, bu öğretilerde de özneyi, söylemin üreticisi konumundan uzaklaştıran yapısalcı felsefeden ayırıyorum. Demek ki hem yapısalcı uygulamaya yakınım hem de yapısalcılıkla çatışmalı bir bağıntı içindeyim; yapısalcılık, bana göre, en üst düzeyine Lévi-Strauss'ta ulaşmıştır; yapısalcı okul içinde yapıtlarına en saygı duyduğum kişi de odur. *Esprit* dergisinin felsefi çevresinde, çok ilginç bir biçimde karşı karşıya gelmiştik ve ben, onun konumunu belirtmek için, “transandantal öznesi olmayan transandantalizm” deyişini kullanmıştım. Özne felsefesine ilişkin savunmamı, kendisine lâıyk biçimde yapmaya çalıştığım bir rakipti benim için Lévi-Strauss; onu, tartışmanın düzeyini belirleyen kişi olarak görüyordum. Lévi-Strauss benim gözümde, hiçbir ödün vermeden sürdürülen bir çalışma modelini canlandırıyor.

■ *Ne var ki, transandans'ın [aşkınlığın] dikey boyutundan kararlı biçimde koparılmış olan mitler konusunda yaptığı inceleme sizi tatmin edemiyordu. Nereye kadar Lévi-Strauss'a eşlik edebildiniz?*

Özellikle *L'Homme nu'nün*<sup>7</sup> (Çıplak İnsan) “son”unu düşünüyorum. Bu metne karşı uzaktan bir hayranlık duyuyorum; tıpkı gerçekten farklı ama önemli olan bir girişim karşısında duyulan saygı gibi bir şey bu. Başka yazarların başka yapıtları da bana son derece yabancı geliyor ama benim için önemli olmadıkları için de onlardan söz etmiyorum.

Lévi-Strauss söz konusu olduğunda, ortaya attığı kuramdan hareket ederek ve “soğuk toplum” ile “sıcak toplum” arasında yaptığı ayrımı temel alarak argümanlar geliştirmeye çalıştım. “Soğuk toplum”u, üzerinde tarihin etkisinin olmadığı bir

toplum olarak tanımlar, bunun yarattığı mitler ile söylemlerin de kavramsal açıdan gökler âlemine yerleşmiş “soğuk” nesnelere kabul edilmesi gerekir; hiç kimse tarafından dile getirilmemiş, hiç kimseye yöneltilmemiş mitler ve söylemlerdir bunlar: Bir tür nesnellik statüsü içinde *vardırlar* yalnızca. Ama Lévi-Strauss’un ilgilenmediği öteki toplumlarda –birinci aşamada Yunan dünyasında, ama daha da fazlasıyla Sâmi dünyasında– yalnızca insanın kendisini anlaması açısından değil, ama söylenenlerin içeriği bakımından bile, tarih, oluşturucu öğedir. Sözgelimi, Eski İsrail teolojilerinin büyük bir bölümünün bazı anlatılara belli bir düzen vermeye çalışmaları, ve dolayısıyla bu toplumun söz konusu anlatılara öyküleme açısından anlamlar yüklemeleri gerçeği, tarihin, orada, söylemler üstünde bir dış etki taşıdığını değil, onları oluşturduğunu gösterir. Bu söylemler, tarihin yalnızca nesnesi değil aynı zamanda da işlemsel tarzıdır.

■ *Bu durum Yunan mitleri, Yahudi-Hıristiyan mitleri için olduğu kadar, Hintlilerin mitleri için de geçerlidir; çünkü, Lévi-Strauss’un her zaman yakından ilgilendiği Amerika yerlilerinin mitlerine göre, Hintlilerin mitleri, eğer sözcük yerindeyse, kendilerini metafizik bir anlam taşıyorlarmış gibi sunarlar; bu da önemli bir ayrımdır.*

Lévi-Strauss’un kendi kuramına yakın inceleme nesnelere alanı seçtiğini düşünüyorum: Onda diyebilirim ki, öğretisi ile inceleme arasında bir karşılıklı seçme söz konusu. Değindiğiniz mitler konusunda, ne derdi acaba? Belki de bizlerin varoluşsal ile transandantal arasındaki bağıntıya duyduğumuz ilgi, bu mitleri değerli kıldığımızı gösterir, ama eğer, bunlara, yapısal kuruluşa anlam üretmenin ayrıcalıklı biçimi olarak gören bir felsefeyle yaklaşacak olursak, o zaman bu üretimleri, tıpkı Spinoza gibi, imgesel bir yanılsamalar kaynağına bağlamak mümkün olur, diye yanıt verirdi.

Onun anlayışındaki egemen öğe, bütün yapısal sistemler arasında bir benzeşimin bulunduğu fikridir; kendine örnek olarak nöron yapısıyla beyni alır; sanki mitlerin insanında yinelenip duran bir nöron insanı varmış gibi bir durum söz konusudur. Hatta “insan” sözcüğünü de çıkarıp atmak gerekir...



■ Lévi-Strauss’un yanında başkaları, yetmişli yıllarda “insan”ı gerçekten çıkarıp atmışlardı. Foucault’nun insanın öldüğünü ilan etmesine karşı ne duymuştunuz?

İnsanın yeni bir buluş olduğu fikri bana sadece uydurma görünüyordu. Sözgelimi Sophokles’in *Antigone*’indeki “İnsana Od”u düşünüyorum. Burada şöyle bir söz geçer: “Bu dünyada pek çok harika [*polla ta denia*] vardır, ama hiçbir şey insandan daha *deinon* değildir” (332-337. dizeler). Daha harika mı? Daha korkunç mu? Yoksa sözcüğün gerçek anlamıyla daha müthiş mi? Öte yandan, Foucault’nun benim de çok sevdiğim *L’Usage des plaisirs* (Zevklerin Kullanımı) ve *Le Souci de soi* (“Kendi” Kaygısı) gibi son metinlerinde, birçok açıdan yeniden kesin olarak başvurduğu Stoacı kuşku, arzuların ve tutkuların üstünlüğü nasıl unutulabilir. Ama, bu, Foucault’nun *Les Mots et les Choses*’da (Sözcükler ve Şeyler) geliştirmiş olduğundan hemen hemen başka bir felsefedir. Benim bu kitapla ilgili çekincelerim vardı. Rastlantısal geçişlerle birbirinin yerini alan *episteme*’ler kavramı, bana anlaşılır gelmediği gibi, *episteme*’lerin her biri için de yeterince büyük bir içerik zenginliğine dayanmıyor görünüyordu. XVII. yüzyılda, matematiği, hukuku hesaba katmadan, teoloji konusunda da hiçbir şey söylemeden, temsil etmenin *episteme*’sinden nasıl söz edilebilir ki? Foucault bana her seferinde, inandırıcı olamayacak kadar sınırlı bir örneklendirme yapıyormuş gibi görünüyordu. XVII. yüzyıldan önceki her şeyi *uygunluklar* kategorisi altına oturtmak, Rönesans dönemiyle XVI. yüzyıldaki felsefecilerin ve düşüncelelerin inanılmaz çeşitliliğine haklı davranılmıyormuş gibi geliyordu.

Buna karşılık, *L’Archéologie du savoir* (Bilgi’nin Arkeolojisi) adlı kitabına, *Temps et récit III*’da (Zaman ve Anlatı III) [1985], “söylemsel oluşum” kavramıyla ilgili bir bölüm ayırdım. Belleğin sürekliliğinin, dolayısıyla öznenin tarihinin idealist bir yanılsama olduğu görüşünü inceden inceye tartıştım. O dönem, bugün çalışmakta olduğum ve benim için bir gizem oluşturan konuyu keşfetmeye başladığım yıllardı: *Zusammenhang des Lebens* ya da “varoluşun tutarlılığı” konusuydu bu. Bilincin altında yer aldığı için de öznenin kendisi için böyle bir şeyi istemesinin idealist bir iddia olacağı eleştirisinden de kurtuluyordu.

Foucault'nun, son iki kitabıyla, kendisinden uzaklaşması ölçüsünde de ona daha yakın hissettim ben de kendimi; ama bunu da ona söyleme fırsatı bulamadım. Buluşmamız hiçbir zaman gerçekleşmedi. Kuşkusuz onun böyle bir beklentisi yoktu, ben de onunla az çok kesişen yollarda ilerliyordum, ya da yollarımız son derece belli noktalarda kesişiyordu.

■ *Yapısalcılığın kuramcıları arasında Greimas'a da büyük önem veriyorsunuz.*

Onunla, başlangıçta, çatışmalı ilişkiler içinde buldum kendimi. İlk karşılaşmamızı anımsıyorum: Yapısalcılığın söylemim içinde bir aşama, metnin nesneliliğinden geçiş olduğunu açıklamaya çalışmıştım. Bana verdiği yanıtta şöyle olmuştu: "Yani sonuçta siz beni kuşatıyorsunuz. Ama konuştuğunuza göre, ben de sizin söylemiş olduğunuz şeyin göstergebilimini yapıyorum; öyleyse ben sizi kuşatıyorum!" İşte böyle başladık. Yavaş yavaş bu çatışmalı ilişkileri aştık, ardından derin dostluk, karşılıklı saygı ve hatta sevgi yılları geldi. Maupassant'ın "Deux Amis" ("İki Dost") öyküsü üstüne yazmış olduğu kitabı\* uzun uzun inceledim; tasarısını gerçekten anlamaya çalışarak Greimas'm lehindeki argümanlarımı çok ileriye götürdüm.

Üstelik bu çalışmanın da yapısalcılarla olan eleştirel ilişkim açısından örnek olduğunu düşünüyorum. Onların kanıtama biçimlerine çok saygım var; dolayısıyla ayrılık noktası son derece özenle belirtilmiş ve büyük anlama çabasıyla hazırlanmıştır. Daha genel olarak, kendilerine uzun süre eşlik edebileceğim yazarlardan söz ederim yalnızca ben; bunu da kendilerinden ayrı düşünmemin bana pahalıya mal olduğunu, ama bu ayrılığın onlara karşı olmanın okulundan geçtiğim için aynı zamanda bana yarar da sağladığını belirtebilmek için yaparım. Çok sayıdaki suskunluğumun açıklaması da budur; ancak burada tanımazlık, küçümseme ya da düşmanlık değil de bu yazarlarla *karşılaşmamış* olmam söz konusudur. Greimas'm kategorileriyle belirtecek olursam, onlar ne *yardımeden* ne de *karşıçikan* konumundadırlar; yansız bir durumdadırlar; yolumun geçmediği yerdedirler.

\* Algirdas Julien Greimas, *Maupassant. La sémiotique du texte: exercices pratiques*, Paris, Le Seuil, 1976. (ç.n.)

■ *Bu üretici çatışma ilişkisinin unutulmaz örneklerini Temps et Récit’in (Zaman ve Anlatı) üç cildinde\**, Aziz Augustinus, Aristoteles, Husserl ve Heidegger’le adım adım yaptığınız tartışmayla veriyorsunuz.

Ne zaman meydana geldiğini söyleyemeyeceğim ama içimde sanki bir şimşek çakmıştı, Augustinus’un zaman kuramı ile Aristoteles’in *Poetika*’sındaki *mythos* kavramı arasında ters çevrilmiş bir koşutluk bağıntısını sezdiğimde. İşte *İtiraflar*’ın XI. Kitabındaki *distentio animi* ile Aristoteles’in *mythos*’u arasındaki bu bir tür ani uyuşum yalnızca işin ilerisi için belirleyici olmakla kalmadı aynı zamanda kafamda şu fikrin doğmasına da yol açtı: Az önce sözünü ettiğimiz kavramı açacak olursak, zamanın da bir anlatı gibi yapıldığı fikriydi bu. İşte *Zaman ve Anlatı*’da ortaya atıp desteklemeye çalıştığım sav da buydu: Zamanın ancak anlatıldığı andan itibaren insana özgü bir zamana dönüştüğü, ve anlatisallıktan geçişin dünya zamanından insan zamanına yükseliş olduğu varsayımını nereye kadar götürebiliriz?

■ *Freud kuramı, dilbilim, yapısalcılık, vb. gibi uzun dolambaçlı yollardan geçerek kat ettiğiniz, Le Volontaire et l’involontaire’den (İradeli ve İrade-dışı) Soi-même comme un autre’a (Başkası Olarak Kendisi) kadar uzanan sürece sonradan geri dönüp baktığınızda, kırık çizgiler mi, yoksa akış çizgisi sizin için açık seçik olan bir yol mu görüyorsunuz?*

Beni bu noktada kendimle ilgili yorum yapma alanına oturtuyorsunuz; benim yorumum bir okurun yorumundan daha fazla bir değer taşımaz.

■ *Kuşkusuz öyle ama daha az da bir değer taşımaz. Kendi kendinizin okuru olarak sizin yorumunuz ne?*

Kesintisiz/kesintili seçeneği konusuna girmiyorum. Benim inandığım, ne olursa olsun her durumda kendi hakkımda anlatabileceğim şey, her kitabın parçalı bir sorunla belirlenmiş oldu-

\* Paul Ricœur’ün *Temps et récit* adlı 3 ciltlik kitabı, *Zaman ve Anlatı* başlığıyla YKY tarafından 4 cilt olarak yayımlanacaktır. Şu ana kadar yayımlananlar: *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis* (çeviren: M.Rifat-S.Rifat), 2007; *Zaman ve Anlatı 2: Tarih ve Anlatı* (çeviren: M.Rifat), 2009. (ç.n)

ğudur. Zaten, felsefenin belirlenmiş sorunlara, iyice sınırlandırılmış düşünce güçlüklerine yöneldiği fikrine çok önem veririm. Sözelimi, eğretilime [metafor] öncelikle bir üslup sanatıdır; anlatı da bir yazınsal türdür. Kitaplarımın her zaman sınırlandırılmış bir özelliği vardır; hiçbir zaman “Felsefe nedir?” türünden kocaman sorular sormam kendime. Özel sorunları ele alırım: Birinden öbürüne geçişte, anlamsal yeniliğe [buluşa] ilişkin sürekliliğin var olduğunu gözlemiş olsam bile, eğretilime sorunu anlatı sorunu değildir.

Farklı kitaplarım arasındaki bağı bir başka açıdan görüyorum ben. Bir çalışmayı bitirdikten sonra, bu çalışmada ele almamış olduğum, bu çalışmanın sınırını aşan, kafamı kurcalamaya başlayan ve bir sonra inceleyeceğim konuyu oluşturan şeyle karşı karşıya kalırım. Alttan alta işleyen bu bağın hesabını vermem. Neden anlatı sorunu bana eğretilime sorunundan sonra kendi kabul ettirdi? Kuşkusuz, ikisi arasında bir çizgi çekebilirdim: Her iki kitapta da az önce söylediğim gibi, anlamsal yenilik sorunu, bir başka deyişle, “Konuşurken nasıl anlam yaratırız?” sorunu söz konusudur. Anlamı ya birbiriyle uyuşmayan anlamsal alanları biraraya getirerek –eğretilimedir bu–, ya da bir olayörgüsü oluşturarak –anlatıdır bu– yaratırız. Demek ki, iki konu arasında, anlamsal yenilik göstergesi altında belli bir eşleşlilik vardır. Ama bu hangi noktaya kadar geçmişe yönelik bir buluştur? Öyle sanıyorum ki, her yazan kişi, bilincin kenarlarında dolaştıktan sonra merkeze oturan, sonunda da takınak haline gelen bir konu [tema] deneyimini yaşar.

Bu olay son kez 1986’da Gifford Lectures diye bilinen konferansları vermeye çağrıldığında başıma geldi. Demek ki *Zaman ve Anlatı*’dan kısa bir süre sonraydı. Çağrıyı aldıktan sonraki ilk tepkim kendime ne hakkında konuşabileceğimi sormak oldu. Konu sorununu açıkça yeniden ele almam gerektiğini anladım. Bu da beni daha önce incelemiş olduğum yolu gözden geçirmeye zorladı: Böylece peşpeşe dil alanını, eylem alanını, anlatsal kimlik alanını, son olarak de etiği ve ontolojiyi yeniden ele aldım.

Bir kitaptan öbürüne her zaman aynı bağ söz konusu değildir, asla. *De l’interprétation* (Yoruma Dair) bir bakıma kendi sı-

nırlarının dışına çıkmış bir kitaptır, çünkü *La Symbolique du mal'*e (Kötülüğün Simgeselliği) bir karşılık olması gerekirken, Freud üstüne bir kitaba dönüşmüştür. *La Métaphore vive* (Canlı Eğretileme), sonuçta, *La Symbolique du mal* ve Eliade'yle eleştirel bir bağlantı içindedir; bu kitabımda simgeden daha iyi incelenmiş, daha iyi tanınan bir dil yapısının var olup olmadığını soruyordum, çünkü kimyasal simgeden monarşinin simgesine kadar her işe koşulmuş belirsiz bir kavramdı simge. Buna karşılık, bütün retorik geleneği sayesinde, eğretilemenin nasıl çalıştığı daha iyi anlaşılıyordu. Bunun üzerine, simgenin dağınık olan o bütün problematiğini, iyice anlamsallaştırarak bir tür retorik kabın içine yeniden döküp dökemeyeceğimi sorguladım. Aslında, simgenin anlamsal bir kuramını vermiş oldum bu kitapta. Dolayısıyla diyebilirim ki, *La Métaphore vive* ile sanki bir adım geri atmış oluyordum, çünkü Freud'u kat ettikten sonra yeniden *La Symbolique du mal'*de işlediğim konuya dönüyordum, ama bu dönüşü de o zamanlar sahip olmadığım, hatta bilmediğim şu dilbilimsel araçlarla karşılaştıktan sonra yapıyordum: önermeler anlambilimi, dilin edibilimi [pragmatiği], sözceleme kuramı. A.B.D.'de geçirmiş olduğum yılların bu noktada kesin bir rolü oldu: Özellikle Max Black'le karşılaşmış olmam çok önemliydi, çünkü adlandırmanın sapması üstüne değil de yüklemisel niteliklerin sapması üstüne dayanan eğretileme kuramlarını tanımamı sağladı<sup>8</sup>.

Kitaplarım arasında kesintisizlik ya da kopukluk bulunup bulunmadığını görmeye çalışıyordunuz: İşte size özel bir kesintisizlik tipi örneği verdim, bir adım geri gidip söylenmişiyeniden ele alan bir kesintisizlik örneği. Aynı şey, anlatsal için de geçerlidir. Ben anlatsallık sorunuyla *Temps et récit'*den (*Zaman ve Anlatı*) çok önce *Histoire et vérité'*yi (Tarih ve Gerçek) [1955] yayımladığım sırada, hatta, mitler de birer anlatı olduğuna göre *La Symbolique du mal'*den itibaren karşılaştım.

Demek ki, her yeni kitabımın konu eksenini, bir önceki kitabıma göre değişim gösterir ama, daha önce karşılaştığım, şöyle bir incelediğim, ya da incelemiş olduklarım arasına önceleyerek

8 Max Black için özellikle bkz. *Models and Metaphors*, Ithaca, Cornell University Press, 1962.

kattığım konuların yeniden ele alınmasıyla gelişir. Böylece daha önce bir parça [fragman] halinde olan, yeni bir görünüme bürünür, bir bütünlük kazanır.

Ama ben daha çok her kitabımın sınırlandırılmış bir inceleme konusu olmasına duyarlık gösteririm. Kitabın sınırları üstüne düşünme sonucu bir başka konu saplantısı doğar zaten. Tıpkı şimdilerde beni tedirgin eden ve gerek *Zaman ve Anlatı*'da gerekse *Başkası Olarak Kendisi*'nde ele almamış olduğum biçimiyle bellek konusu gibi.

■ *Eğretileme kuramları konusunda, az önce Anglosakson felsefelerini kendi felsefenize eklediğinize dair bir telmihte buldunuz. A.B.D.'de ders vermeniz, aynı dönemde, birçok Fransız öğretim üyesi tarafından bilinmeyen sınırsız alanların önünüzde açılmasına olanak tanımış olmalı.*

Amerikan üniversitesinin benim için büyük bir kütüphane ve büyük bir kaynakça olduğunu aşağı yukarı belirtebilirim. Açık ve sonradan kaçıklamaza dönüşen bir kaynakça. Orada, o ana kadar var olduklarını bilmediğim yazarları, yapıtları, öğretileri keşfettim. Bu konuda bir fikir edinebilmek için *La Métaphore vive* ile *Temps et récit*'nin kaynakçasına bakmak yeterlidir. Bu benim Germen dili ve felsefesi alanındaki eğitimi mi, hiçbir biçimde silip atmadan dengelememi sağladı: Kendimi Kant'a aynı ölçüde borçlu hissediyorum ve hatta rahatlıkla diyebilirim ki sonuçta hiçbir zaman Kant-sonrası bir Kant'çı olmayı, (Husserl ve Nabert'i kat ederek bu noktaya ulaşmış olsam bile), hatta Hegel-sonrası bir Kant'çı (böyle demekten hoşlanıyorum) olmayı hiç bırakmadım.

■ *Az önce Zaman ve Anlatı'nın oluşumuna şöyle bir değinip geçtiniz. Kuşkusuz bu üç cildin ayrıntısına burada giremeyiz, zaten okunmasının yerini de hiçbir şey tutamaz. Bize en azından genel yapısını belirleyebilir misiniz?*

Yönlendirici iki kavramdan hareket etmek isterim: "biçimleniş" ile "yeniden biçimlendirme". Bu kavramlar, *La Métaphore vive*'de "Eğretilemeli Gönderme" başlığıyla ve ivedi bir bi-

çimde ele almış olduğum bir sorunu daha iyi ortaya koymamı sağladı. Bu kitapta, dilin tanıklık ettiği bir okur deneyimini yeniden-düzenleyen yeteneğin ortaya çıkardığı sorunla karşılaştım. Kitabın sonunda da yalnızca şunu bir postulat olarak ileri sürebildim: Dilin eğretilme yoluyla yaratıcı biçimde yeniden-düzenlenmesi anından itibaren, deneyimde olağanüstü bir yol açılır, yani kendi deneyimimizi dilin yeni koşullarına göre okumaya çalışırız. Ama bu son bölümde zincirin bir halkası eksikti: Okurun rolüydü bu.

İşte bu sorun *Zaman ve Anlatı*'da bana iyi ele alınmış gibi gelir, çünkü kitapta bu konuya birbirinden tamamıyla farklı iki kesim ayırdım: Birinde biçimleniş, yani dilin içinde kullanılan anlatısal işlemleri ele aldım; bu işlemler eylemin ve kişilerin olayörgüleleştirilmesi biçimde gerçekleşiyordu (ilk iki cildin konusuydu bu). Öbüründe ise, yeniden biçimlendirmeyi, yani canlı deneyimin anlatının etkisiyle dönüştürülmesini inceledim (bütünüyle üçüncü cildin konusuydu bu). Biçimleniş sorunu dilin üç pratiği içinde ele alındı: Önce, karşılıklı konuşmanın gündelik dil alanı içinde yer alarak, dilin *mimesis* özelliği konusunda büyük bir tartışma açtım ve *mimesis*'in de diyalektik biçimde işlediğini, önce öykünme, sonra yeniden yapılandırma, ardından da deneyimi dönüştürme yeteneği olduğunu göstermeye çalıştım. Bunu ikinci söylem alanı, yani tarih izledi. Üçüncü söylem alanıysa kurmaca metinlerdi.

Gerek gündelik dilde, gerek tarihte, gerekse de kurmacada, dil ortamı *içinde* kaldım. Bu nedenle hep biçimleniş sorununu ele aldım; dilin kendi dışına çıkmanın o son derece hassas ve son derece tartışmalı sorununu ve yine dilin bir deneyimi yeniden yönlendirme, yeniden yapılandırma, dünyada yaşamının yeni bir biçimini üretme yeteneğini bütünüyle üçüncü ciltte ele aldım.

Tarihle ilgili olarak, *Zaman ve Anlatı*'da bir tek sorunla ilgilendiğimi belirtmek gerekir: Tarih hangi noktaya kadar bir anlatıdır? Bu nedenle, bellek ile tarih arasındaki ilişkileri ele aldığım bugünkü araştırmalarımda –ileride değineceğim bunlara– bu yaklaşımda görünen boşluğu, yani ortaya konan sorunun seçmeli ve özel niteliğiyle belirginleşmiş boşluğu doldurmaya çalışıyorum. O tarihte böyle bir sorunun benim için büyük ivedi-

liği vardı; çünkü hâlâ Fernand Braudel ile *Annales* okulunun damgasını vurduğu bir dönemdeydik: Olayın ve anlatisallığın, siyaset tarihinin, diplomasi tarihinin, savaşlar tarihinin, vb'nin yavaş evrimli güçleri, dolayısıyla uzun süreyi hesaba katan daha yapısal denebilecek bir tarihin yararına gerilediği bir dönemdi bu. *Zaman ve Anlatı*'da tarih bilimine gerekli ödünleri vermemin nedeni şundan emin olabilmek içindi: Eğer tarih anlatıya [öykülemeye] dayanıyorsa, bunu, sözün doğrudan ve dolaysız anlatımına dayanan gündelik dilden tamamıyla farklı biçimde yapıyor olmalıydı: Tarih metinlerinde, son derece oluşturulmuş bir anlatının varlığı söz konusuydu. Başlangıçta bu savıma bir karşıt-örnek olarak görünen Braudel'in büyük kitabı *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*'yü (Akdeniz ve II. Felipe Döneminde Akdeniz Dünyası) aldım ve sonuçta, burada büyük bir anlatının söz konusu olduğunu, kahramanının da Akdeniz olduğunu göstermeye çalıştım. Anlatının sonunu belirleyen de II. Felipe'nin ölümü değil, Akdeniz'in tarihsel kahraman olarak ortadan kalkması ve dünyanın merkezi olmaktan çıkmasıydı.

Bugün artık bana daha az ateşli bir tartışma olarak görünüyor bu.

#### ■ *Tarihçilerin tepkisi ne oldu?*

Beni birçok kez davet ettiler; psikanalistlerle yaşadıklarımın tersine, tarihçilerle iyi ilişkilerim oldu: Chicago'da çok sık gördüğüm ve orada Committee on Social Thought'un başkanlığa getirilen François Furet'yle; Roger Chartier'yle ve çok daha yakında da şimdiki zamanın tarih sorunlarıyla ilgili olarak François Bédarida'yla. Tarihçiler genelde iyi karşıladılar; önce bir ara kuşkuyla bakmışlardı ancak bu bana karşı değil de, tarih felsefesine karşı duydukları bir kuşkuymuştu; çünkü onlara göre, eğer bir felsefeci tarihle ilgileniyorsa, bu yeniden bir darbe indirmek içindi, tıpkı...

#### ■ *Tıpkı Hegel'inki gibi mi?*

Hayır, daha da kötüsü! Toynbee'ninki ya da Spengler'inki gibi. Ama ben *Zaman ve Anlatı*'da yalnızca tarihçilerin tarihyle ilgilendim ve ister Kant'çı, ister Hegel'ci, isterse de Hegel-



sonrası yaklaşım söz konusu olsun, tarih felsefesi denilen her türlü problematikten tamamıyla uzak durmaya çalıştım. Tarihçilerin alanında kaldım.

Tarihçilerin, bir felsefecinin tarihi, epistemoloji açısından eleştirmesinden memnun olduklarını anladığımı sanıyorum; çünkü onlar da epistemolojiden çok metodoloji yapıyorlar. Tarihin bilimselliği sorunu, Raymond Aron’dan, Henri Marrou’dan, daha yeni olarak da Paul Veyne’den beri gerçek anlamıyla tartışma konusu yapılmamıştı; Paul Veyne de bu sorunda benden çok Foucault’ya yakındı.

Tarihçilerle olan çalışmam asla bir sürtüşme üslubunda sürdürülmemiş, daha çok bazı eleştirel noktalarda ortak arayış biçiminde olmuştur: Sözelimi Pierre Nora ve Krzysztof Pomian’la (tarihçiler arasında en felsefeci yanıyla dikkati çeken odur) olay konusunu ele aldım. O dönemde, Pomian’ın *L’Ordre du temps* (Zamanın Düzeni) adlı kitabını bilmiyordum. Çok önemli bir kitaptır; bugün bu kitabı okuduktan sonra *Zaman ve Anlatı’yı* aynı biçimde yazmam.

Tarihin epistemolojisi sorunu üstünde bir an durup şunu belirtmek isterim: *Zaman ve Anlatı’dan* sonra güncel tartışmadan daha haberli olarak yayımladığım bir incelemede<sup>9</sup> anlatisallık sorunundan açıkça uzaklaşarak tarihin bilimsellik düzeylerini ayırt etmeye çalıştım. Önce, olayların sunuluş biçimine *doğru* ya da *yanlış* diyebileceğimiz belgesel tarih; bu, “14 Temmuz 1789’da Bastille’de ne kadar tutsak vardı?” türünden soruların çözülme-ye çalışıldığı düzeydir. Ardından açıklayıcı tarih gelir: Bu düzey de toplumsal güçlerin, ekonomik güçlerin karşılıklı rolünü tartışır, siyasetin bu güçlere göre yerini değerlendirir ve olaya bağlı olarak oluşan anlatisal öğeyi ele alır. Sonuncu düzey ise, *Zaman ve Anlatı’yı* yazarken karşılaşmamış olduğum bir düzeydir: Daha çok tarihin yorumlanmasına ve yazılmasına (güçlü anlamıyla *tarih yazımı* kavramına) bağlanan, Rönesans, Fransız Devrimi gibi büyük kategorilerin yaratıldığı düzeydir bu. Demek ki üç düzey söz konusu: Doğrulama ölçütlerine bağlanan belgesel tarih, tartışmaya açık açıklayıcı tarih; ve bir ulusun kurucu anlatıları aracılığıyla kendi kendini anlamasına ilişkin büyük olayörgüsü yapılandırılmalarının yer aldığı poetik diyebileceğimiz tarih.

9 “Philosophies critiques de l’histoire: Recherche, explication, écriture”, P. Floistad (yay. haz), *Philosophical Problems Today*, Kluwer, 1994.

*Zaman ve Anlatı'nın* yazılış çizgisine dönüyorum yeniden. II. ciltte, kurmaca anlatı sorunuyla yüzleşirken, büyük anlatı yapılarının sürekliliği sorunuyla karşılaştım. Bir kez daha, ve daha da verimli olduğunu düşündüğüm biçimde, alandaki mücadelemi, her zaman en iyi işlediği yer olan anlatısallık boyutunda yapısalcılıkla yaptım. Anlatı kuramının yapısalcı özellikleri uzun zamanı aldı ve kitabın sonunda, “dönemin üç romanı” üstüne üç uygulamaya giriştim: Biri İngilizce *Mrs. Dalloway*; öbürü Almanca *Büyük Dağ*; üçüncüsü de Fransızca *Yakalanan Zaman*\*'dı. Anlatılan öykü ile anlatı kişinin aynı anda olayörgüleştirmesine ilişkin anlayışımı bu örneklerle sunmaya çalıştım.

*Zaman ve Anlatı'nın* üçüncü cildiye yeniden biçimlendirme ayrılmıştır. Olayörgüleştirme yoluyla yeniden yapılandırılmış bir dil nasıl oluyor da kendi deneyimimizi anlatısal boyutun ana hatlarına göre yeniden okumamıza yol açıyor? sorusunu sormuştum. Burada da, daha usa yatkın ve daha fazla argümana dayalı biçimde, *La Métaphore vive*'de sunmuş olduğum savımı yeniden ele aldım: Dille ilgili büyük bir postulat olarak ileri sürdüğüm bu sava göre, dil ile gerçeklik, deneyim ya da dünya arasındaki (hangisini istersek onu kullanabiliriz) bağıntı diyalektik bir bağıntıdır: Gösterge nesnenin kendisi olmadığı, nesneyle olan ilişkisinde kendi üzerine geri çekildiği için, dil de bir bakıma marjinal biçimde deneyimle bağlantılı olarak oluşur ve kendisi için konuşan bir evrene dönüşür. Çalışma alanlarından dil-dışı olanı çıkartan ve kararlı biçimde dilin sınırları içinde kalan dilbilimciler de söylemlerinin haklılığını bu görüşe dayandırır; dil evreninin göstergeden göstergeye, ardından da kitaptan kitaba, büyük bir metinlerarası ilişki içinde oluştuğunu kabul etmek Saussure'cü okulun gücüdür. Dilin işleyişinin ilk anı –sürgün anı– açısından tamamıyla haklı, yerinde bir görüştür; dil de, sonuçta, Roland Barthes'ın deyişiyle belirtecek olursam, “kendi kendini yüceltir”.

Bu sürgün anı'nın karşı ögesiye, Benveniste'in deyişiyle, dilin “evrene yeniden döküldüğü” andır. Bütün kuramını gösterge ile göstergeden göstergeye farklılaşan bağıntılar üstünde kuran Saussure'den farklı olarak, Benveniste, bu anı, yine dilbilimci olarak, “söylem aşaması” olarak adlandırdığı tümceden hareket ederek dile getirebilmiştir. Sözcük değil ama tümce yalnızca

\* *Mrs. Dalloway* (Virginia Woolf), *Büyük Dağ* (Thomas Mann), *Yakalanan Zaman* (Marcel Proust). (ç.n.)

bir gösterilen içermekle kalmaz, aynı zamanda da bir yönelmişliği, bir gerçeklik hedefini de barındırır. Benim ileri sürüp desteklediğim savsa şudur: Dilin yeniden biçimlendirme gücü, onun anlam belirten evren olarak kendi kendini oluşturma anından uzaklaşma gücüyle orantılıdır. İşte, benim genel savım, üzerinde savaştığım cephe bu noktada yer alır: Bana göre, dil, dünya demektir, çünkü önce onu terk etmiştir; böylece kendi içinde ve kendisi için anlam belirtmeye yönelik olan ilk fethiyle yitirmiş olduğu gerçeği bir tür yeniden fethetme hareketine başvurur.

Bu genel sava dayanarak da, ikinci bir savı ileri sürüyordum: Bilimsel dil her ne kadar doğrudan doğruya bu biçimde çalışıyorsa da, buna karşılık yazınsal ve şiirsel dilin işleyişi daha incedir, daha dolambaçlıdır, çünkü dil ile gerçeklik arasındaki uçurum çok daha derindir, bu alanda. Özellikle dile özgü *mythos*'tan kaynaklanır bu. Aristoteles'in de hem bir anlatının var olduğunu, hem de bu anlatının düzenli olduğunu belirtmek amacıyla *mythos* terimini seçmiş olması bir rastlantı değildir. *Mythos*, düzenlenmiş, ama anlatı [fabula] olarak düzenlenmiş bir anlatıyı belirten kavramdır. İşte biçimleniş anı ya da dilin sürgün anıdır bu. Gerçekliğe dönüş anıysa, yeniden biçimlendirme anıdır; bu iki an arasında, dolayımı, geçişi sağlayan öğeyi, yani okuru ortaya koymuş olmam ölçüsünde de bu anın daha iyi biçimde incelenmiş olduğunu düşünüyorum. Çünkü okur her ne kadar anlatının gerçek dışı dünyasında yaşıyorsa da, okuma edimiyle değişikliğe uğramış etten kemikten bir varlıktır. Proust'un *Yakalanan Zaman*'ın sonunda belirttiği gibi, okur, optik aygıt olarak kullandığı kitap sayesinde kendi yaşamını okuyabilir<sup>10</sup>.

Okurun, geçişi, dolayımı sağlama işlevini keşfetmeyi Hans-Robert Jauss<sup>11</sup> ile “alımlama” okuluna borçluyum; yeri gelmiş-

10 Marcel Proust, *Le Temps retrouvé*, La Pléiade, cilt II, s. 1033: “Ama kendime dönecek olursam, ben kitabımı daha alçakgönüllü bir şekilde düşünüyordum; hatta onu okuyacak olanları okurlarım olarak görmüyordum. Çünkü kanımca onlar benim değil, kendi kendilerinin okuru olacaklardı; kitabım, Combray'deki gözlükçünün müşterilere sunduğu büyütücü mercekler gibi bir şey olacaktı; okurlara, kitabım sayesinde kendilerini okuma imkânı sağlayacaktım.” [*Yakalanan Zaman*, çeviren: R. Hakmen, İstanbul, YKY, 2001, s. 340; ç.n.]

11 Hans-Robert Jauss'un Fransızcaya çevrilmiş yapıtları için bkz. *Pour une esthétique de la réception*, J. Starobinski'nin önsözüyle, Paris, Gallimard, 1978; *Pour une herméneutique littéraire*, Paris, Gallimard, 1988. Jauss'un Proust üstüne de bir kitabı vardır: *Zeit und Erinnerung in Marcel Proust "À la recherche du temps perdu"*, Heidelberg, 1955.

ken belirteyim, bu okul, Dilthey ile Gadamer'in yorumbiliminden az çok saparak türemiş bir daldır. Dil ile dünya arasında okurun aracı olarak oynadığı bu rolü neden daha önceleri dik-kate almadığıma da şaşırıyorum doğrusu şimdi; çünkü, bütün Kutsal Kitap yorumları, aynı zamanda da klasik filoloji, okumalar tarihi üstüne, Wolfgang Iser'in<sup>12</sup> kitabının adıyla belirtecek olursam, "okuma edimleri" üstüne dayanır.

Biçimleniştikten yeniden biçimlendirmeye geçişi sağlayan bu işlemciyi ortaya koyduktan sonra başlangıçta ortaya attığım soruna, yani zamana döndüm yeniden. İnsan deneyiminin temel yapısı olarak zaman, anlatısalın içinden geçerken hangi açılardan yeniden biçimlendirilir? sorusunu sordum. Anlatısal ile zamansal arasındaki son büyük çatışmayı da bu noktada, üç büyük zaman kuramı üstüne dayandırdım: Aziz Augustinus'un, Husserl'in ve Heidegger'in kuramı üstüne. Ana argüman her bir kuramın, anlatısal örgüsünden geçerken daha da güçlenmiş olduğuydu. Çünkü, Augustinus'u, Husserl'i ve Heidegger'i öyküleme açısından okumak, bana, felsefelerinin reddedilmesi olarak değil de, kozmik zaman karşısında birbirlerine göre olan konumlarını güçlendirme olarak görüldü; kaldı ki kozmik zaman da anlatılan [öykülenen] bir zaman değildir, Aristoteles'in de belirttiği gibi, yalnızca hareketin bir eklentisidir. Gerçekten de, eğer Büyük Patlama'dan [Big-Bang'den] bu yana evrenin tarihini anlatacak biri yoksa, büyük kozmolojik olayların bir öykülemesi yoksa, öyleyse zaman da yoktur. Demek ki, öykülemeyi [anlatısalılığı] ruhsal zaman ile kozmolojik zaman arasında ayırt edici bir ölçüt olarak ele alıyordum. Zaman da bu özelliğiyle fizikten kopar.

■ Zaman ve Anlatı'nın bu üç cildi, aşağı yukarı bin sayfalık bir metin oluşturur. Böylesine bir bütünüün yazımı nasıl gerçekleşti?

Büyük bölümünü Kuzey Carolina'daki Chapel Hill'de bulunan National Humanity Center'da kaleme aldım: Orada tam bir yıl ve ayrıca uzun bir sömestr geçirdim, hem muazzam kütüphaneden yararlandım, hem de rahat bir ortamda yazabildim.

12 Wolfgang Iser, *L'Acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*, Fransızca çeviri, Brüksel, Mardaga, 1985.

Kitabın yalnızca sonuç bölümünü başka yerde kaleme aldım; bunu da benden editörüm François Wahl istedi; ona burada saygımı belirtmek isterim, çünkü benim için her zaman güç beğenir bir okur olmuştur, kendisine çok şey borçluyum. Bu sonuç da, kısmen özeleştirici içerir. “Girişimin sınırı nereye dayanıyor?”, “Zaman, sonuçta, anlatıdan hangi açılardan kaçıp kurtuluyor?” sorularını sorarak yazdıklarımı yeniden okudum. Yapılandırılmış bir zaman ile zamansal bir anlatı arasındaki bir tür karşılıklı eşleşlilikten hareket etmiştim; dolayısıyla kitabın sonunda, zamanın nasıl kendi üzerine döndüğünün, anlatının baskısından nasıl kurtulduğunun dökümünü de vermek gerekiyordu. Söyleyimde zamanı, anlatısalın tuzağı içinde tutsak kılmayı başardıysam eğer, o zaman yaşamım boyunca mücadele ettiğim idealist konumlara gelmiş olacaktım yeniden: Yani, öznenin anlamın efendisi olduğu, anlatıda zamanın olanak tanıdığı bütün anlamları elinde bulunduracağı görüşünü benimsemek olurdu bu. Oysa, dünya zamanı, kozmik zaman, anlatının üretilmesine göre değil de, dünyanın kendi üretiliş biçimine göre yapılandırılmıştı. Böyle bir itirafta bulunmak, belki de Heidegger’e, kitabı bitirirken son bir saygıda bulunmak olacaktı.

Zamanın hep iki tür okumasının yapılacağı konusunda kararım kesin: Kozmolojik bir okuma ile psikolojik bir okuma, yani dünyanın zamanı ile ruhun zamanı. Ayrıca zamanın, birleştirilme iddiasına da uymadığını kabul ediyorum. Bu da beni doğrudan doğruya Kant’ın ileri sürdüğü zamanın incelenemezliği konusuna götürür: Zaman ilerler, akar, ve onun hakkında ancak eğretilmelerle söz ediyor olmamız da, onun üstünde kuşkusuz hem pratik, hem araçsal, hem de kavramsal bir egemenliğimizin bulunmadığını gösterir.

■ *Heidegger’e son bir saygı, dediniz. Ama Bergson’a da bir saygı olabilirdi... Ondan hiç söz etmiyorsunuz. Bu suskunluğunuzu nasıl yorumlamak gerekir?*

Bende büyük vicdan azabı yaratan şeye dokundunuz şimdi. Ama bu suskunluğu, yazılarımda gidermediğim için kafamda gidermeye çalıştığımda da, ona hakkını, belki de Heidegger’e, ya da Augustinus’a ve Husserl’e yapmış olduğum ölçüde, teslim

edemeyeceğimi düşündüm. Bunun da iki nedeni vardı, her iki neden de beni Bergson açısından çaresiz olarak eleştirel bir ilişki içine sokuyordu. Birincisi şu görüşten kaynaklanıyordu: Eğer zaman yapılandırılmışsa, bu, uzama bulaşması sonucu olmuştu. İkincisi, eğer zaman parçalara ayrılmışsa, bu da eylemin gerekliliklerinin etkisiyle gerçekleşmişti. Zamanın, yapılanmalardan uzak, seçilemeyecek biçimde aktığını savunan bu anlayıştan, çok önceleri, Bachelard'ın an üstüne yazdığı kitap<sup>13</sup> sayesinde uzaklaşmıştım. Bachelard bu yapıtında, başlangıçları, kopmaları ve bitişleri bulunan bir tür iyi kurulmuş zamanın savunmasını yapar, ve zaman açısından, yapılandırılmış olmanın hiç de bir kusur sayılamayacağı görüşünü destekler. Ben daha başlangıçta kendimi süre problematiğinden çok uzakta hissettim. Ama, yine de içimde bir kuşku ve bir vicdan azabı kaldı, çünkü yaptığım eleştiriler yalnızca *Les Données immédiates de la conscience* (Bilincin Dolaysız Verileri) için geçerliydi, *Matière et mémoire* (Madde ve Bellek) için değil; şimdi bellek sorunu nedeniyle bu kitabı yeniden değineceğim zaten. *Matière et mémoire* gerçekten de Bergson'un büyük kitabıdır, özellikle de şu son derece gizemli başlangıcıyla: "Bir an için madde kuramları ile ruh kuramları hakkında, gerçeklik ya da dış dünyanın idealliği tartışmaları hakkında hiçbir şey bilmiyormuş gibi yapacağız. İşte şimdi demek ki imgeler karşısındayım..." Bir başlangıç miti gibi. Her halde, Bergson'daki en Berkeley'ci yandır bu.

■ Zaman ve Anlatı'dan Başkası Olarak Kendisi'ne geçişte, bağı sağlayanın anlatısal kimlik [anlatısal özdeşlik] konusu olduğunu söylüyorsunuz. Nerede ortaya çıkıyor bu konu?

Bu fikri, *Zaman ve Anlatı'yı* yeniden okuyup François Wahl'in istemiş olduğu sonuç bölümünü yazarken kavramlaştırdım; deyim de, bana göre, yaptığım çalışmanın tamamlandığını gösteren temel özellik olarak bu aşamada ortaya çıktı kesin biçimde. Deyimin, gerçekleştirdiğim çalışma üstüne yeniden düşünürken belirginleşmesi de oldukça tuhaftır, çünkü aslında, "anlatı kişinin olayörgüleleştirilmesi" kavramıyla birlikte, kitabın mer-

13 Gaston Bachelard, *L'Intuition de l'instant*, Paris, Stock, 1932.

kezinde yer alıyordu bu deyiş. Ama *Zaman ve Anlatı* üstüne konuşmayı burada keselim.

*Başkası Olarak Kendisi*’ni biraz daha gerilerden, bugün çok önem verdiğim “yapabilen insan” tematiğinden hareketle ele almama izin verin. Kitabın, etik bölümünden önceki altı bölüm, şu “yapabilirim” sorununa yanıt veriyor: Konuşabilirim, eyleme geçebilirim, kendimi anlatabilirim, vb. Bu sorun da, ben’in *kim* olduğuyla ilgili bir dizi figürü ortaya çıkarıyor. Çünkü yapabilen insan sorunu, peşpeşe gelen *kim* konuşabilmekte, *kim* eyleme geçebilmekte, *kim* kendini anlatabilmekte, *kim* kendi edimlerini üstlenebilmekte sorunu demektir. Anlatısallık burada da ortaya çıkar, ama ancak üçüncü sorun olarak: Zamanın ilişkisini ortaya çıkaran sorun olarak; hem konuşan öznenin hem de eylemde bulunan öznenin zamansallığı anlatı yoluyla tematikleştirilmiş olur. *Zaman ve Anlatı*’nın sonuç bölümünde ancak taslağını çizmiş olduğum “anlatısal kimlik” [ve “anlatısal özdeşlik”] kavramını işte bu aşamada tam olarak ele alıyorum. Bu kipte, Anglosakson literatüründeki son derece zengin bir araştırma alanına girerek, kişisel kimlik sorununun merkezine daldım. İki kimlik figürü arasında, yalnızca dil boyutunda değil de derin yapılanış açısından bir ayrıma gitmeyi göze aldım: *idem* (“aynılık” ya da İngilizcesiyle *sameness*) kimliği ile *ipse* (“kendilik” ya da İngilizcesiyle *selfhood*) kimliği. Bununla ilgili hemen somut bir örnek vereyim: Aynılık, bir insanın parmak izlerinin, ya da genetik formülünün sürekliliğidir; psikolojik düzeyde karakter biçiminde belirginleşen şeydir: “karakter” sözcüğü de ilginçtir, matbaacılıkta değişmeyen bir biçimi belirtmek için kullanılır. *İpse* kimliği paradigmasıysa, bana göre vaatte bulunma demektir. Değişmiş olsam bile kararımdan vazgeçmeyeceğim demektir; istenilen, korunan, değişikliğe rağmen açıkça ortaya konan kimliktir. Bu bakımdan, anlatısal kimlik [ve anlatısal özdeşlik] kavramı ancak bu karşıtlığın örgüsü içinde felsefi olarak açıklanabilir. Oysa ilk kez sezindiğim dönemde böyle bir görüşe sahip değildim.

Uç deneyimlerle çok ilgilendim: Bunlar *ipse* kimliğinin sanki kendi soru biçimine sürüklendiği deneyimlerdi: *Kimim ben?* Aynılık olarak görebileceğimiz kimliğin verebileceği bir yanıt

da yoktu ortada: Bana göre, durumun modeli Musil'in *Niteliksiz Adam*'ıydı: Almancasıyla *ohne Eigenschaften*; kavramı daha iyi verebilmek için "özellikleri bulunmayan" diye de çevirebiliriz. Yani aynılığı olmayan.

■ *Eleştiri düzleminde, yani felsefe düzleminde, bütün indirgeyici ve nesnelleştirici [somutlaştırıcı] anlayışlara karşı Kimim ben? sorusunu sormada kararlısınız. Ama inanç ya da tinsellik düzleminde kimlik sorununu bırakmak gerekmez mi?*

Belki de gerçekten "Kimim ben?" sorusu içinde dile gelen kaygıyı bırakmanın gerektiği bir derin düşünme [meditasyon] düzeyi vardır. Refleksif [dönüştürücü] bir felsefenin çizgisi üstünde kalıyorsam eğer, bu sorunun gücü nesnelleştirmeye, doğalcılığa direnme gücünü de içerir. Dolayısıyla, felsefede kimlik için sonuna kadar mücadele etmem gerekir, bir başka evrede bunu gerçek anlamıyla terk etmem, bırakmam gerekse bile. Bu konuya dinden söz ettiğimizde yeniden döneriz. Derek Parfit'in<sup>14</sup> "Kimlik önem taşımayan şeydir" ("*Identity is what doesn't matter*") diyerek kimlik sorununa yönelttiği eleştirilerinin arka planı da burada yatar her halde. Bu da artık bir felsefecinin söylemi sayılamaz pek.

■ *Başkası Olarak Kendisi'nin etiğe ayrılmış son üç bölümü, başlangıçta kitabın bir parçasını oluşturmuyordu.*

Bu kitabın yazımı gerçekten de Gifford Lectures'dan sonra yeniden alevlendi; konferansları verdiğim tarihte bambaşka biçimde kurulmuştu. Size az önce belirtmiş olduğum süreç kitabın ilk bölümlerini kapsıyor: Bunların sonunda da "yüceltilmiş cogito" diye adlandırdığım konuda Descartes'la, "aşağılanmış cogito" konusunda da Hume ve Nietzsche'yle tartışma geliyordu; ardından da Gifford Lectures'ın kurucusu tarafından empoze edilen ve başlığı kendime ait "doğal teoloji"ye ilişkin ek bölüm yer alıyordu. Ben de, bütün seleflerim gibi, bizlere çok tuhaf gelen bu oyunun kuralını elimden geldiğince yerine getirebilmek için iki bölüm daha yazmıştım: Biri, kehanet

14 Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press. 1986.



kimliğinin oluşumundaki kimlik sorunlarını incelediğim, peygamberlerin ilahi görevleriyle ilgili anlatılar üstüneydi; ikincisiyse Kutsal Kitap yazılarının kiliseye bağlı bir özne tarafından üstlenilmesi hakkındaydı. Northrop Frye'm<sup>15</sup> deyişiyle belirtirsek olursak, "Büyük Şifre"nin alımlanması içinde yer alan bir özne kimdir, sorusunu soruyordum. Kitabın Fransızca basısında yer vermediğim bu iki incelemeyi başka yerde yayımladım<sup>16</sup>: Bu da felsefi-olan ile teolojik-olanı birbirine karıştırmama konusunda, kendi kendime verdiğim sözü tutmak içindi. Ayrıca, Descartes'ın "yüceltilmiş cogito"su ile Hume'un ve Nietzsche'nin "aşağılanmış cogito"sunu karşı karşıya getiren ve benim ileri sürdüğüm "yaralanmış cogito"yla sonuçlanan tartışmanın ağırlığından kendimi kurtarmış oldum. Bu konuyla ilgili olarak da cogito'nun "baba" gibi olduğunu not etmiştim: Kimi kez gereğinden fazla, kimi kez de yetersiz. O zamanlar bu yargımın bana uygun düşeceğini düşünmemiştim. Ama yine de bu tartışmayı yapıtın girişine koydum, ve böylece yapabilen insanla ilgili figürlerin (*Kim konuşuyor?, Kim..., vb.*) araştırılması alanını açık bıraktım: Bu türden bir araştırma da pekala "yaralanmış cogito"nun altında yer alabilirdi.

Ancak, Şubat 1986'da verdiğim konferansların (Gifford Lectures) özgün metni üzerinde önemli değişikliğin de hangi trajik koşullarda gerçekleştiği hakkında hiçbir şey belirtmeden edemeyeceğim.

Edinburgh'tan dönüşümüzden birkaç hafta sonra, ikinci oğlumuz, tutsaklık dönüşünde dünyaya gelen, barış dönemi çocuğumuz Olivier, ben tam da Prag'da Patočka grubu dostlarımızın yanındayken yaşamına son verdi. Bu felaket içimde öylesine bir yara açtı ki, bitimsiz "yas çalışması" bunu hâlâ kapayamadı. Bugün bile kendimi birbirini izleyen iki açıdan suçluyorum: Biri, bazı sapmalara, eğilimlere zamanında hayır demeyi bilememiş olmak, ikincisiyse üzüntünün derinliklerinden gelen yardım çağrısını fark etmemiş, duymamış olmak. Böylece birçok

15 Northrop Frye, *Le Grand Code. La Bible et la littérature*, T. Todorov'un önsözüyle, Fransızca çeviri, Paris, Le Seuil, 1984.

16 "Le sujet convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique", *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 1988, sayı 28. "Phénoménologie de la religion", *ay.y.*, 1993., sonradan *Lectures 3'da* yer aldı, Paris, Le Seuil, 1994.

babanın başına gelen o korkunç olayı ben de yaşamış oluyor ve acı çekmedeki eşitlikten doğan sessiz kardeşliğin ne olduğunu anlıyordum. Bu yıkımdan bir iki hafta sonra, sığınmış olduğum Chicago'da, yaşlı kadim dostum Mircea Eliade'ye ölümün eşliğine kadar eşlik ediyordum. Kendimi, bir bakıma, iki yazgının karşıtlığıyla –görünüştteki ama yine de ısrarlı olan karşıtlığıyla– iyice bunalmış hissediyordum: Yazgılardan biri yalnızca bir yapıtın izini bırakacak, öbürününse, en azından insan gözüyle bu türden bir şeyi olmayacaktı. Belki bu söyleşi sırasında, ileride Tanrı belleği –ortak dinsel inanç ya da kişisel mit– hakkında söyleyeceklerimin bu fazlasıyla insani olan karşıtlıkla, ölüm ve acı yoluyla eşitlenme (bağışlayıcı eşitlenme) olgusu karşısında belirginleşen insani karşıtlıkla bir ilgisi vardır.

Chicago'da bahar döneminde verdiğim derslerden dönüşümde, Gifford Lectures'ın kapsadığı alanı genişletme işine giriştim ve yapabilen insan ile kişisel kimlik üstüne görüşlerimin etiği için gerekli sonuçları çıkarmaya çalıştım. Bu da Roma'daki La Sapienza Üniversitesi'nde Profesör Franco Bianco'nun yüce-gönüllü konukseverliği sayesinde verdiğim seminerin konusu oldu.

İşte sonradan *Başkası Olarak Kendisi'nin* bir parçasını oluşturan ve benim ironiyle, alçakgönüllülükle –böyle olabilir ya da olmayabilir, bilmiyorum– “küçük etiğim” diye adlandırdığım bu kesim, üç bölüm olarak yapılandırılmıştır: Bazıları bunu biraz da aceleyle iyi yaşam kavramı çevresinde, teleolojik, Yeni-Aristotelesçi bir etiğe, ve görev ile zorunluluk çevresinde odaklanmış daha Kant'cı deontolojik bir yaklaşıma indirgerler. Ama benim için daha çok pratik bilgeliğe, *güç durumların* (yani hukukun, tıbbın ya da gündelik yaşamın *hard cases*'leri<sup>17</sup>) karşısında yeni kararlar alabilmeye ayrılmış üçüncü bölüm önemlidir. Birinci düzeyden başlayan ilerleyişe çok önem veririm. Birinci düzeyde Aristotelesçi “İyi yaşamın sürdürülmesi ne anlama gelir?” sorusuna yanıt verilir; ikinci düzeye doğru Kant'çı “Göreve uymak ne demektir?” sorusuna yanıt verilir; üçüncü düzeydeyse “Hiç bilinmeyen etik ve pratik bir sorunu çözmek

17 *Hard cases* konusunda daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. ileride “Belleğin Görevi, Adaletin Görevi”.

ne demektir?” diye sorulur; bu da benim Aristoteles’çi *phronesis* kavramının koruması altında, “uygulama” yorumbilimine bağladığım pratik bilgeliktir.

Bu üç bölümün ikili bir yapılandırılışı vardır: dikey ve yatay. Az önce üç düzeyli dikey yapılandırılıştan söz ettim. Ama bu düzeylerin her biri de üç öğeden oluşur: aynı, bir yüzü olan başkası, adaletin öznesi olan üçüncü kişi olarak başkası. Benim sorunum bu üçlüyü bir düzeyden öbürüne taşımak ve öncelikle de birinci düzeyde oluşturmaya çalışmak oldu. Bu amaçla da, etik yaşamın, başkalarıyla birlikte ve onlar için, kişisel bir gerçekleştirme temennisi olduğunu belirttim; bu da başkaları söz konusu olduğunda dostluk gereği, bir üçüncü kişiyle bağlantı söz konusu olduğunda da adalet gereği gerçekleşiyordu. Bu durum da, adaletin en alttaki düzeyden başlayarak yapılandırıcı öge olduğunu belirtmeme yol açtı. Adil-olanın, iyinin bir figürü olarak beliren bu birinci özelliği üzerinde durmak bana önemli göründü; bu, bir başkasıyla ve bir başkası için, bir yüz taşımayan ama kurumlarda karşılaştığım *socius* olan bir başkası için iyi olandır; yani burada kişiler arası ilişkilerdeki başkası değil de, kurumlardaki başkası söz konusudur. İkinci düzeyde, bu üçlünün yazgısını izledim ve şu terimlerle dile getirdim: kendine saygı, başkasına saygı ve yargılamayla ilgili yapılarda adaletin, kurallara bağlanmış bütün biçimleri. Üçüncü düzeye trajik durumların karşılaşmasından doğar. Bütün çapraşık durumlar da bu düzeyde karşıma çıktı: Bir aynılık oluşumunun desteği olmaksızın kendinin durumu; sorulan soru da şudur: Kararsızlık, çatışma ya da tehlike durumlarında insan kendi yaşamını nasıl okur [deşifre eder]? Bana göre, buradaki en güçlü yan, farklı bir durum söz konusu olduğunda, hukukun konuşması gerektiğinde adaletin nasıl bir tavır takınacağıdır. Bugünlerde adil-olan ile insanın kendisine, yakınma ve uzağındakine ilişkin problematiğe yönelik yatay ve dikey örgüyü hesaba katan adalet üstüne araştırmayı sürdürüyorum.

■ *Şimdi artık bellek sorunu üstüne çalışmak istediğinizi birçok kez belirttiniz. Bu soruna hangi açıdan yaklaşmak istiyorsunuz?*

Bellek ile tarih arasındaki bağıntı açısından. Bu ikili, zaman/anlatı çerçevesi içinde, doğrudan ilişkisi içinde dikkatimden kaçır gibi olmuş, dolayısıyla atlanmıştır.

Tarihle bağlantılı olarak, yalnızca, açıklayıcı tarihin hangi noktaya kadar anlatısal olabildiğiyle ilgilenmiştim; ama tarih problematiğinin başka yanları da vardı. Yalnızca anlatısala ilişkin sorunla uğraşmaktan çıkmak istiyordum artık.

Zamana gelince, sonuç bölümünün bitimine doğru, zamandan anlatısallık dışında da söz etme biçimleri bulunduğu, özellikle de lirik türle bunun gerçekleştiği görüşünü taslak olarak vurgulamıştım. Bugün artık, dünya zamanı ile ruh zamanı arasındaki derin çatışkının, yalnızca şiirsel olarak dile getirildiğine inanıyorum: Gerek en yaygın örneğiyle halk şirinde –yaşamın kısa, ölümünse kesin olduğu vurgulanır bu türde sık sık– gerekse Baudelaire’den Yves Bonnefoy’ya kadar en iyi işlenmiş şiirde. Her şeyi anlatısala bağlayarak sürdürmek sonuçta zamandan söz etmenin öteki biçimlerine, zamanı şarkıyla [türküyle] dile getirmeye, zaman için yakınmaya, zamanı övmeye (Mezmurlarda ve Vaiz örneğinde görüldüğü gibi) haksızlık etmek oluyordu.

Bu sorunları, Husserl’in yaptığı gibi, belleğin edilgen sentezler içinde kendi kendini oluşturması açısından yeniden ele almak ve aynı anda düşüncelerimi *Zusammenhang des lebens* altına, yani yaşamın tutarlılığı kavramı altına yerleştirmek istiyordum. Bir yaşam nasıl olur da kendi kendisini izler? Bir bilincin değil de tam da bir yaşamın söz konusu olduğu gerçeği üstünde ısrarla duruyorum. Şu anda, daha önce her zaman kaçmış olduğum yaşam konusu üstüne düşünüyorum, birinci Husserl’in ardından *Lebensphilosophie*’ye, yani bir yaşam felsefesi kavramına büyük kuşkuyla yaklaşmıştım.

■ *Ama yine de Le Volontaire et l’involontaire’de ele almıştınız bu kavramı.*

Evet ancak, tam anlamıyla irade-dışı olarak incelemiştim. O dönemde, ölüm sorununun altında ezilmek istememiş, bu nedenle de onun yerine doğuş konusunu ele almıştım.

İnsan yaşamı olarak yaşam düzeyi aynı zamanda arzu düzeyidir; dolayısıyla etiğin ilk düzeyidir. *Başkası Olarak Kendisi*’nde normların ahlakından önce, iyi yaşama arzusu fikrinin bulun-

duğunu savunuyorum. Demek ki, *yaşam* sözcüğüyle etiğin en temel düzeyinde karşılaşıyorum; ama bu düzey, aynı zamanda, belleğin, belli nitelikler yüklenme evresi öncesinde, söylemlerin etkisiyle oluştuğu düzeydir. Anlatıyla birlikte, zaten nitelikler yükleyen söylem aşamasına geçilmiş olur. Zaman ile anlatı arasında eksik olan ana parça demek ki bellektir.

Bellek, beni çağdaş olaylar aracılığıyla *kolektif bellek* olarak da ilgilendirir: 1994 ve 1995'te yaşadığımız ellinci yıl anma törenleri, bellek ile tarihin sürtüşme zamanı diye adlandırdığım zamana taşmıştır bizleri; aralarında benim de bulunduğum bu dönemden sağ kalanların sonuncuları yerlerini artık yalnızca tarihçilere bırakacaklar. Tarihin bellekle kesiştiği en son an, işte bu ellinci yıl Anma törenleridir. Bu törenler, o dönemden sağ kalanların belleğiyle tarihçilerin çalışmasının son karşılaştığı yer olmuştur.

Felsefi açıdan, birçokları gibi benim de gelip dayandığım sorun, kolektif bellektir; Halbwachs<sup>18</sup> tarafından, söylediğini söylemez gibi görünür biçimde ya da fazlasıyla kolayca edinilmiş bir kesinlikle ele alınıp incelenmiştir bu sorun. Kolektif bellekten söz edildiğinde, *kimdir* anımsayan? Bu, dilin kötü bir kullanımı mıdır? Yoksa bir eğretilen midir? Ya da belki kolektif bellek kavramına Husserl'in *Cartesiansche Meditationen*'indeki (Descartes'çı Düşünceler) beşinci düşüncede yer alan kategorilerden, yani “üst düzeydeki kişilikler<sup>19</sup>” diye adlandırdığı ulus, devlet gibi kategorilerden yararlanarak felsefi açıdan ulaşabiliriz. İşte o zaman da, bireysel bellek kişilere göre neyse, kolektif bellek de bu üst düzeydeki kişilere göre o olacaktır. Çünkü, bana göre, bellek, kesin anlamıyla, birinci anlamıyla başkasına iletilemez niteliklidir. Eğer öncelikle *bana aitse* [*benim ise*] nasıl olur da kolektif olabilir? Belleğin “bana aitliği”: *Benim* anılarım *sizin* anılarınız olamaz; belleğin başkası-

18 Maurice Halbwachs (1877-1945), Collège de France'a profesör olarak atandıktan birkaç hafta sonra gönderildiği Buchenwald toplama kampında öldü. Ona göre, toplumsal bilinç, somut izlerle, ritlerle, geleneklerle, vb'yle cisimleşmiş “kolektif bellek” aracılığıyla gerçekleşir. Başlıca yapıtları: *Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alcan, 1925; *La Mémoire collective*, Paris, P.U.F., 1968.

19 Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 58.

na aktarımı diye bir şey yoktur. Eğer bu iki akış yönünü, yani belleğin kişiye ait olma özelliğiyle belleğin kişinin sürekliliğine katkıda bulunması özelliğini iyice belirlersek, o zaman olayın bütün gizemli gücü içinde, kolektif belleğin *Zusammenhang* sorunu ortaya çıkar. İşte şimdi, gelip dayandığım bu sorunla uğraşıyorum.

## *Siyaset ve Totalitarizm*

■ Söyleşimiz sırasında, “siyasalın labirenti” olarak adlandırdığınız şeye değindiniz birçok kez. Nanterre’de deneyimini yaşamadan önce “Siyasal Paradoks” başlığını koyduğunuz bir temel yazı kaleme almıştınız. O tarihten bu yana, komünist bloğun dağılmasıyla, yalnızca siyasal düzlemde bile olsa, çok şey değişti.

Şurası bir gerçek ki, siyasal felsefe alanındaki düşüncelerimin devamı bu başlangıç metninden kalkarak oluştu. Söz konusu yazının bağlamı önemlidir: Sovyetlerin Budapeşte’yi işgal etmesinden hemen sonra kaleme aldığım yazı *Esprit* dergisinin *Les Flammes de Budapest* (Budapeşte’nin Alevleri) başlıklı sayısında yayımlandı.<sup>1</sup> Bu korkunç olay dolayısıyla, komünistlerin (bunların aralarında birçok dostumuz da vardı) o dönemde nasıl olup da siyasal şiddeti böylesine kolayca benimseyebildiklerini kendi kendime sordum.

Bir bakıma, ana çizgileriyle yapmış olduğum yorum, Marx açısından daha çok, iyi niyetli bir yorumdu, çünkü bu tür bir siyasal düşüncenin onun yazdıklarında yer olmadığını, siyasalın onda beyaz bir sayfa olduğunu belirtmeye çalışıyordum. Marx’ın Marx’çılığında öyle bir boşluk saptıyordum ki, bu bana Leninci, ardından Stalinci siyasetin Makyavelci gelişmesinin sorumlusu olarak görünüyordu: Bu boşluk, siyasal boyutu özgül bir boyut olarak kabul etmeme olgusuydu. Marx, iktisadi-toplumsal boyutun rolünü aşırı derecede vurgulamakla sanki kötülüğün yal-

1 “Le paradoxe politique”, *Esprit*, 1957, sayı 5.

nızca bir tek kaynağı varmış gibi davranmıştı: Emekçilerin parayla baskı altına alınmasıydı bu, kapitalizm tarafından şeyleştirilebilecek ve böylece yaşayan emekle olan bağı unutabilecek parayla. Dolayısıyla, bu açıdan, kökü kazınması gereken tek kötülük sömürüydü; hangi siyasal araçlarla davranmanın uygun düşebileceğini bilmek de görece olarak fark etmiyordu. Nitekim Lenin'in de gerek *Ne Yapmalı?*'da, gerekse *Devlet ve Devrim*'de, siyaset felsefesi alanında, aynı türden olmayan birçok öğretiyi birleştirerek bir tür bağdaştırmaya gitmiş olması da bir rastlantı değildir: Yani işin temeli burada değildir ona göre; bu nedenle örneklerini XIX. yüzyıldaki komünistlerin mutlak özgürlük yanlısı geleneğinden aldığı gibi, Komün'ün ya da komünlerin –Flaman, Hansa, Lombard, vb. komünlerin– demokratik geleneğinden de alabilmiştir. Ancak, çok eski parlamento pratiği olmasına karşın, İngiliz demokrasısından söz etmemektedir Lenin: Hatta Manchester örneğini iliştiirmek söz konusu olup da bu demokrasiyi anımsadığında bile... Her zaman şunu ileri sürebiliriz ki, Marx yapıtını bütün özellikleriyle geliştirebilmiş olsaydı, siyasalı da öbür sözde “üstyapılar” gibi incelerdi; ama siyasalı “üstyapılar” arasına yerleştirme olgusu bile bağımsız bir siyasal düşünce açısından tıkayıcı bir özellik olmaktan öteye gidemezdi.

Demek ki, o dönemde, Budapeşte şokunun etkisiyle beni ilgilendiren şey, iktisadi ve toplumsala göre siyasalın özgüllüğü sorunuydu.

Bugünse, siyasalın hukukla ve ahlak düzlemiyle bağlantısı beni ilgilendiriyor, daha çok.

Siyasalın özgüllüğüne yönelmem hukuksal boyuta duyduğum ilgiden, özellikle de daha önce sözünü ettiğim bir dizi çalışmadan kaynaklandı: Michael Walzer'ın hukuk odaklarının çoğulluğu sorunu, Thevenot-Boltanski'nin kanıtlamanın koşulları sorunu, ve Jean-Marc Ferry'nin tanınma düzenleri fikri üstüne çalışmaları. Bu araştırmalar siyasalın kurumsal birliği sorununu tartışıyor ve siyasalı büyük kurumlar topluluğu içine oturtmanın güçlüğüne ele alıyordu. Siyasal, Wayzer gibi belirtecek olursak, “alanlar”dan biri midir, hatta Thevenot-Boltanski gibi belirtecek olursak “siteler”den biri midir, “dünyalar”dan biri mi-



dir, yoksa bütün öteki kurumların sahip olmadığı bir nitelikle, yani egemenlikle tanımlanan, yok edilemeyecek bir kuşatıcı mıdır? İçerdiği gereklikler, ama aynı zamanda da güçlükler ve paradokslarla birlikte elbette. Ellili yıllarda düşünmüş olduğum siyasal paradoks sorununa beni yeniden yönlendiren şey de işte tam anlamıyla bu hukuksal çoğulculuk oldu.

Ama, hukuksal çoğulculuk, siyasa ile ilişkin sorunu boşlukta bıraktığı için değildi bu yönelişim: Daha çok Walzer'da ya da yurttaşlarımızda bu kavramın ikircil özellikli olmasıydı; çünkü "yurttaşlık sitesi" sitelerden biri olarak, aidiyet yerlerinden biri olarak ele almıyordu. Dağılımsal diyebileceğimiz bir bakış açısı içinde, yani toplumun büyük bir dağılım işlemi olarak temsil edilmesi durumunda –hem ticari malların, hem de aynı zamanda güvenlik, sağlık, eğitim gibi ticari olmayan hizmetlerin dağılımı– iktidar da dağıtılabilecek şeylerden biridir; seçim bir iktidar dağılımıdır. Ama bu son örnekte dağıtılan şey, bütün öteki dağılım mallarına göre farklı yapıdadır: Çünkü sonuç olarak egemenliktir dağıtılan, yani karar vermenin en son düzenindeki en üst aşamadır.

■ *Otorite ögesinin dağılımı yapılan öteki mallara göre neden farklı yapıda olduğunu söylüyorsunuz?*

Siyasal iktidarın iki cephele özelliği beni her zaman şaşırtmıştır – siyasal paradoks dediğim de budur.

Bir yanda akılcılığı [rasyonalitesi] söz konusudur. Hegel de bu boyutu yüceltmıştır, çünkü onu, kendi kendini düşünen Tinin bir figürü olarak ele almıştır: Var olan ilgi alanlarından çok daha fazlasını temsil eden *nesnel* Tin olarak. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*'de (Hukuk Felsefesinin İlkeleri) siyasalın, "dış Devlet" diye belirttiği iktisadi-toplumsal düzene –günümüzde "medeni toplum diye adlandırabiliriz– eklendiğini anımsatır. Demek ki, siyasal, başka bir düzeyde, başka bir yapıdadır. Bu da, başka birçok nedenin yanı sıra, Hegel'e, siyasalın bir sözleşmeden hareket edilerek elde edilemeyeceği görüşünü söyletmiştir, çünkü böyle bir şey, medeni toplumun kategorilerini kullanmak olacaktır; medeni toplumda da, bir sözleşme, çatışma ve tartışıp görüşme ilişkisinden oluşur, oysa in-

san siyasala olan aidiyetini tartışma, görüşme konusu yapmaz; insanın siyasala aidiyeti seçme yolundan farklı bir biçimde olur. Hegel, siyasala, organik bir özellik yüklüyordu, organizmacılığın kendi özündeki tehlikelere karşın; çünkü bu tehlikeleri, sözleşmeye dayalı geleneğin bireysellik tehlikelerine yeğliyordu.

Siyasalin akılcılığı, her şeyden önce, devletin bir anayasayla yönetilmesi olgusuyla dile gelir. Bu açıdan, Fransız Devrimi'nin, şiddeti bir anayasa içinde dengede tutmayı hiçbir zaman başaramamış olmasını görmek ilginçtir; bu Devrim'in yaratmış olduğu çok sayıdaki başarısız anayasalar da akılcılığın mezarlığı olmuştur; Terör döneminin de bununla bir ilgisi vardır. Söz konusu akılcılık çok şeyi birden içerir: Önce, toprak bütünlüğünü, bir başka deyişle yasalar aygıtına ilişkin yargılamanın coğrafi bütünlüğünü sağlama olgusu gelir; daha sonra, bir insanın geçici varlığından daha geniş bir sürenin sağlanması ya da Hannah Arendt'in belirttiği gibi bir ölümlülük ertelemesinin gerçekleştirilmesi gerekir; ardından da Dilthey'in harika biçimde gösterdiği gibi, kuşaklararası bir bütünleşmeye, yani edinilmiş bir gelenek ile bir bütün olarak kabul edilen tarihsel topluluğun geleceğine yön verecek tasarıları bütünleştirmeye olanak tanımak. Devletin akılcılığı kalımlar ile tasarılar arasındaki bu değiş tokuş işlevine dayanır: Bu tasarılar da tamamıyla aygıtsal olan akılcılığa özgü bellek yokluğunun tehdidi altındadır her zaman; çünkü teknik, geçmişten yoksundur, ileri gittikçe gerideki izlerini siler, kafasında her zaman, bir öncekine göre daha karışık olan geleceğin aygıtı vardır. Devlet de, kesinlikle, belleksiz teknolojik düzenin el koymasına direnen yapıdır; bunu da kuşakların kalıtımını, piyasalar tarafından, dolayısıyla üretim, tüketim ve eğlence tarafından biçimlendirilmiş modernlik tasarılarını birleştirerek yapar.

Ama devletin bir başka cephesi daha vardır: Akılcılığın ters yüzü olan kurucu siyasetin kalıntısı. Bu da kısmen bir kalıtıma dayanır, ama tuhaf bir kalıtım söz konusudur, yapısı da gün geçtikçe daha gizemli görünmektedir bana. Siyasalin bir kökeni yoktur hemen hemen: Yani siyasaldan önce de her zaman siyasal var olmuştur, demek istiyorum; Sezar'dan önce bir başka Sezar vardır; İskender'den önce de zorbalar vardır... Egemenliğin kör noktasını oluşturan, sanki, bir bakıma, geleneğin otorite-

tesinden çok otoritenin geleneğiymiş gibi. Bu egemenliğin nereden geleceği bilinmez. Hannah Arendt şu Latince deyişi dile getirmekten hoşlanırdı: *Potestas in populo, auctoritas in senatu*, yani "iktidar halktan, otorite Senatodan gelir". Buradaki "Senato" teriminden de yalnızca biraraya gelip toplanan eskileri ve eski olmakla birlikte halkın geri kalan kesiminin hâlâ çağdaşları olarak kalanları anlamamak gerekir; eğer sözcük yerindeyse, Senato, eskilerin eskiliğini [kıdemliliğini] simgeler.

İşte bu noktada da, bambaşka bir öge, kurucuların yarattığı şiddetin izi söz konusudur; çünkü, aslında, ister bir fetih, ister bir zorbalık, bir zoraki evlilik, ya da büyük toprak parçalarını birleştiren savaş başarıları söz konusu olsun, büyük bir olasılıkla bir şiddetten doğmamış devlet yoktur. Burada anayasal akılcılık tarafından giderek yok edilebilecek, en aza indirgenebilecek bir kalıtımın var olduğu düşünülebilir; ama anayasanın kendisi de, bu akıldışı olanı, tam da hükümdarın karar yeteneği biçiminde değiştirip tutar. Hegel'de, bu ögenin, monarşiyi düşünmüş olması gerçeğinden kaynaklandığı sanılabilir; ama ben Hegel'in, aralarında bizimkilerin de yer aldığı bütün rejimlerden söz ettiğini düşünüyorum. İster bir savaş tehdidi, herhangi bir aşırı duruma verilecek karşılık, ya da sadece bir adalet kararının zorla kabul ettirilmesi söz konusu olsun, sonuç olarak tepede karar veren biri vardır. Burada Max Weber'in devletten son aşamada yasal güce başvuran diye söz ederken göz önünde bulundurduğu kalıntısız şiddetle karşılaşırız yeniden. Bir devletin var olup olmadığı da, her şeye karşın, buna bakılarak anlaşılır. Füzeler krizi sırasındaki Kennedy'yi anımsayalım; nükleer gücü harekete geçirecek gizli şifreyi kesinlikle bilen *birinin* var olması gerekiyordu. Devletlerde bir karar erki, bir isteme yeteneği, bir keyfe bağlı yönetim vardır: Medeni toplumun akılcılığa dayalı birlikte yaşama isteğinden başka bir yapıdadır bu da. Ben de işte bu sorunun çevresinde çok dolandım, çünkü siyasal, yani akılcılığın ileri biçimi olmakla birlikte akıldışılığın arkaik biçimini de barındıran siyasal, felsefi açıdan düşünmek istiyorsak eğer, o zaman bu sorundan uzak duramayacağımızı düşünüyorum. Akıldışılığın arkaik biçimini göz önünde bulundurmadan edemeyiz; bu özellik yurttaşın son derece dikkatli olma görevi yükler: Doğrudan doğruya siyasalın yapısına işlemiş şiddet patlamalarına karşı dikkatli olmaktır bu.

■ *Sözünü ettiğiniz paradoks fikri Hannah Arendt'te de var değil mi?*

Sürekli olarak akılcı/akıldışı, sağduyulu/sağduyuya aykırı kategorileri çevresinde dolanıp durmamak için Hannah Arendt'in incelemelerinden hareket ederek bu paradoksu sunmaya çalıştım gerçekten. İleri sürdüğü görüşlerin birinden çok etkilenmişim; bunu şimdi yeniden dile getiriyorum: Siyasal, dik açılı yapıyla kendini gösterir; bunun da bir yatay düzlemi, bir de dikey düzlemi vardır. Demek ki, bir yanda birlikte yaşama isteğinin yatay bağı söz konusudur: Hannah Arendt'in *yapabilme gücü* [iktidar, erk] diye adlandırdığı şeydir ve insanlar birlikte yaşamayı istedikleri sürece yürürlükte kalır; birlikte yaşama isteğiye suskundur, genellikle göze çarpmaz, üstü örtülüdür; bu istek gerilediği ya da tehdit altında kaldığı zaman ancak varlığı fark edilir: Vatanın tehlikede olduğu, büyük bozgunların yaşandığı, aynı zamanda da siyasal bağın bozulduğu anların deneyimidir bu. Ayrıca bir de dikey, hiyerarşik düzlem söz konusudur: Bu da Max Weber'in *Wirtschaft und Gesellschaft*<sup>2</sup> (İktisat ve Toplum) adlı kitabının başında, yönetilenler ile yöneticilerin dikey farklılaşmasını yaparak, toplumsal içine siyasal kattığında düşündüğü durumdur; şiddetin yasal ve son aşamadaki kullanımını da açıkça bu dikeyselliğe bağlamaktaydı Weber.

Siyasalın gizemli özelliği belki de bu dengesiz durumdaki yapıdan kaynaklanır; kuşkusuz bütün iktidarın birlikte yaşama isteğinden kaynaklanmasını, dikey bağıntının yatay bağıntı içinde bütünüyle eriyip gitmesini arzularız –kendi kendini yönetme arzusudur bu bir bakıma– ama böyle bir şey belki de siyasalın sonu, hatta kuşakların biraraya getirileme düzeni içinde ve gelenekler ile tasarıların uzlaştırılması içinde sağlayacağı yararların sonu olacaktır. Sonuç olarak, siyasalın bu yön verici işlevinin, hiyerarşik bağıntı ile uzlaşmalı bağıntı arasında bir anlaşmaya gidildiğinde ve bu anlaşma iyi kullanıldığında uygulanabilmesi olanaklıdır. Bu doğrultuyu izleyerek, demokrasi tasarısı şöyle tanımlanabilir: Akılcı olanın akıldışına üstün gelmesi için, ama aynı zamanda da birlikte yaşama isteğine ilişkin yatay bağın,

2 Fransızca çevirisi: *Économie et société*, Paris, Plon, 1971.

çoğu kez, buyurma ve otorite kurmanın ortadan kaldırılamayan hiyerarşik bağına üstün gelmesi için alınmış önlemler bütünü.

Aynı soruna, bir başka yoldan, ahlaksal düşünme içinde, "otorite" kavramından hareket ederek de ulaştım. Otorite, karışık olarak, özerkliğe gönderme yaptığı ölçüde, son derece şaşırtıcı bir şeydir. Temelde, siyasal sözleşmecilik de, bireyin ahlaksal anlamdaki özerkliğinin siyasal yapıya [devlete, iktidara] bir aktarımı değil midir? Özerklik nasıl tanımlanabilir? Özgürlüğün kendi yasasının kaynağı, ahlak yasasının da burada özgürlük kaynağı olduğunu söylenerek tanımlanabilir; Kant'ın terimleriyle belirtirsek, burada bir "akıl olgusu", bir *önsel* sentetik bağıntı vardır. Ama, bu özerklik kavramıyla bile, ahlak düzleminde başlayarak, dolayısıyla siyasal olgusunun berisinde, özgürlüğün, kendi yasasının kaynağı olarak tanımlanması içine bütünüyle çekilebilmesine direnen bir şeyle karşılaşırız. Bu direnç önce dışsallık biçiminde kendini gösterir: Levinas'ın çok iyi incelediği, beni sorumluluğa çağıran, beni sorumlu özne olarak oluşturan başkasının dışsallığı boyutudur bu. Söz konusu direnç, üstünlük olgusunda da ortaya çıkar: İster Sokrates'çi gelenek, isterse de adaletin efendisine ilişkin Yahudi geleneği söz konusu olsun, bu üstünlük olgusu usta/çırak ilişkisiyle kendini gösterir—bu iki gelenek de Aziz Augustinus'un *Magistro* adlı o harika kitabında bana göre biraraya getirilmiştir. Dışsallık ve üstünlük olgularından sonra da, önceliğin gizemiyle karşılaşırız: Ahlak yasasından önce de her zaman bir başka ahlak yasası vardır, tıpkı Sezar'dan önce bir başka Sezar'ın var olması gibi; Musa yasasından önce Mezopotamya yasaları vardı, bunlardan önce de yine başkaları vardı, vb. Bir tür *her zaman-daha-önceden-var-olan* olgusuyla karşı karşıyayız; buna bağlı olarak da tarihlendirilecek bir başlangıcın araştırılması köken perspektifi karşısında başarısızlığa uğrar. Sanki bir köken ve bir başlangıç diyalaktığı var gibidir: Başlangıç bir kronoloji içinde tarihlendirmek isteriz, ama köken her zaman daha geriye doğru kaçıp giderken, aynı zamanda da şimdi içinde *her-zaman-daha-önceden-var-olan* olarak kendini gösterir.

▪ *Başka örnekleri de bulunan bir diyalektik bu.*

Evet. Bu diyalektiğin ilginç bir gerçekleşmesine, geniş anlamıyla “yazınsal” diyebileceğimiz düzlemde, yasaların ve mitlerin sürekli yeniden yazımının gizemli biçiminde de rastlarız. Köken mitlerinin durumunu ele alalım. Bir köken mitinden önce de her zaman bir başkası vardır. Kutsal Kitap’taki Tufandan, Nuh Tufanı’ndan önce bir Mezopotamya tufanı bulursunuz. Her şey sanki kökenin gerisine gitmekle bitimsiz bir yeniden yazım sürecini yaratacakmış gibidir. Ahlak ve siyaset düzeninde olduğu gibi, mitlerin düzeninde de ideal olarak tarihlendirilmiş başlangıç ile yeniden yazım süreciyle yakalamaya çalışacağımız kaçıp giden köken arasında bir tür açılma olgusuyla karşılaşırız.

Aynı olguyu, kurumların yeniden-yazılışı diye adlandırabileceğimiz düzende gözlemleriz: Sıfırdan başladıklarını düşünen bütün kurumlar önceki paradigmayı tasarlamak ve ona dayanmak zorunda kalmışlardır. Bunun en çarpıcı örneği de Fransız Devrimi’dir: Devrimciler sıfır yılı ve sıfır günü olan yeni bir takvim yaratmışlardır; ama bu, Roma modeli örnek alınarak tasarlanmıştır; Roma modeli de Roma’nın Kuruluşu için önceki bir modele dayandırılmıştır; Titus Livius’u anımsayın.

Bana göre, siyasalın, kozmik ile etik’e özgü gizemi kendi düzeyinde yineliyor olması gerçekten de şaşırtıcıdır. Ama zaten biri öbürüne tam bir model oluşturabilir. Ayrıca biri kalkıp da şöyle derse bunu çok iyi karşılıyorum: Önce siyasalın gizemi var olduğundan, köken aynı zamanda bir başlangıçtır, bu başlangıç da emretme biçimine bürünür: Hem ayrıca örnek başlangıç da kralın ya da efendinin emretmesi değil midir? Böyle bir akıl yürütme biçimi aslında “krallık ideolojisi” okulu denilen İskandinav Kutsal Kitap yorumu okuluna özgüdür; bu ideolojiye göre, Eski İsrail’in bütün etik, siyasal, kozmik büyüklükleri kral figürü çevresinde yeniden oluşturulmuştur. Ama ben bunun olası yollardan biri olduğunu düşünüyorum, çünkü tersine, yaratıcı figürünün ve adaletin efendisi figürünün doğrudan doğruya siyasal iktidarın alanı dışında ortaya çıktığı da söylenebilir. Dolayısıyla kozmik, ahlakal ve siyasal problematiklerin aynı yapıda olmadıklarını ve birbirlerine bulaştıklarını kabul etmek gerektiğine inanıyorum.

■ *Peki ama siyasal, sonuçta, her zaman önvarsaydığı bir şey buluyorsa, bu durumda sorun, bütünüyle felsefecinin yetki alanında yer almaz anlamına gelmez mi?*

Bu sorunda, felsefecinin yapacağı şey, bir yandan *siyasetin*, iktidarın entrikası olarak, insan gerçekliğinin yapısı durumundaki *siyasalı* tüketemeyeceğini göstermek, öte yandan siyasalın da bütün antropolojik alanı tüketemeyeceğini ortaya koymaktır; çünkü bizler başka alanlarda da –ahlak ve din alanında– yalnızca siyasala özgü sandığımız öncelik, üstünlük, dışsallık problematiğiyle karşılaşırız. Bu aslında bizi büyülemesine izin vermememiz gereken bir problematiktir; Gadamer'in şu sözünü anımsayalım: Yalnızca *tanınan* [kabul edilen] üstünlük vardır. Tanıma konusunun yararı, temelde bakışımsız bir bağıntı içine yeniden karşılıklılığı katıyor olmasıdır. Ama şunu da eklemek gerekir, bu durumda, tanıma, üstünlüğün tanınması olarak kalır; üstünlüğü tanımak, bir çırağın bir usta tarafından eğitilmeyi kabul etmesi edemidir. Bu üstünlük bağıntısının, efendi/köle ilişkisi değil de tamamıyla kendine özgü farklı bir durum söz olduğunda, son derece ilgi çekici olacağını düşünüyorum.

■ *Öyle olmakla birlikte, siyasal türden tanımada, yurttaş ile iktidar arasında eleştirinin mümkün olması gerekir.*

Evet tanımada, bu boyutu kesinlikle işin içine katıyorum. Çünkü tanıma zorla elde edilen, korkuyla, baskıyla ya da ayartmayla, yani sonuçta safsatayla elde edilen bir şey değildir asla. Ancak eleştirel olarak kabul edilmiş bir tanımadan tam bir tanıma diye söz edebiliriz.

Demokrasi sorunu belki de burada yatar: Siyasalı asla kendilerinden hareket ederek üretemeyecek durumdaki yurttaşlar eleştirel onay konusunda nasıl eğitilebilir? Öğretinin bu noktasında Claude Lefort'dan ayrılıyorum; iktidarın kökenine ilişkin bu gizem karşısında demokrasiye özgü bir temelin bulunmadığı konusunda ısrar eden Lefort'a göre, demokrasi başka bir şeyin üzerine değil de, kendisi üzerine, yani boşluk üzerine kurul-

muş ilk rejimdir<sup>3</sup>. Demokrasinin aşırı derecedeki kırılğanlığı da buradan kaynaklanır. Ben kendi payıma, demokrasinin her zaman, kendisine göre olan kendi önceliği üstüne kurulu olduğunu söylemeye çalışıyorum. Buna bir kuruluş denilebilir mi? Denilebilirse, o zaman, kurucu olaylardan söz edildiği anlamda bir kuruluş olacaktır bu. Ancak, varsayılan kurucu olaylar da kaçıp giden köken gizeminden ya da daha iyi bir anlatımla, çok eski köken ile tarihlendirilmiş başlangıç diyalektiğinden kurtulamayacaktır.

Ama şu bir gerçek ki, "demokrasi", sözcük olarak bize güçlük yaratır; Aron'un şu sözünü anımsıyorum, o zaman bizi sınırlendirmişti ama çok da haklıydı: "Demokrasi = İyi yönetmenin tanımı. Hesaba katılan her şeyin yanma iliştiirdiğimiz niteleme: Halk demokrasisi, liberal demokrasi..."

■ *Demokrasilerin sizin de değindiğiniz gibi o günümüzdeki sıkıntısı içinde, yurttaşların siyasalı kendilerinden hareket ederek asla üretmeme durumu büyük bir rol oynamakta mı?*

Gerçekten de, sıkıntının bir yanının da bu olduğunu sanıyorum. Bu demokrasi sıkıntısı, günümüzdeki evrede, dikey bağının kalmtısal şiddetinden çok (yurttaşın kendini koruyabileceği şiddettir bu) siyasalın kendi belirtilerini bulmadaki belli bir güçlüğe, ya da isterseniz, çağdaş devletin medeni topluma göre kendini konumlandırma güçlülüğüne bağlıdır.

Bunun nedeni de, öncelikle, ulus devletin günümüzde, egemenlik düzleminde, üst egemenlikler –Avrupa, uluslararası antlaşmalar, Birleşmiş Milletler– ile alt egemenlikler –bölgesel yönetimler, belde yönetimleri, vb.– arasında sıkışıp kalmış olmasıdır. Devletin egemenliği üstten ve alttan çevrenmiştir. A.B.D. ya da Almanya gibi federal devletlerin bu açıdan bizimkine göre daha iyi düzene konmuş bir hiyerarşisi vardır.

3 Claude Lefort (doğ. 1924) özellikle *L'Invention démocratique* (Paris, Fayard, 1981) ve *À l'épreuve du politique* (Paris, Calmann-Lévy, 1911) adlı kitaplarıyla tanınır. Merleau-Ponty'nin öğrencisi, Cornelius Castoriadis'le birlikte *Socialisme ou Barbarie* dergisinin, Pierre Clastres ile birlikte de *Libre* dergisinin kurucusu olan Claude Lefort, Fransa'da sol kesimde, Sovyetler'deki bürokrasi ile totalitarizmi ilk eleştirenlerden biri olmuştur.



Ama sıkıntı onlarda da yaşanır ve özellikle devletin egemenliğinin, kendi içinde, medeni toplumu yöneten aidiyet alanlarının karmaşıklığından ötürü anlaşılabilir hale gelmesinden kaynaklanır. Bu konudaki sözlerime başlarken adlarını belirttiğim yazarlarla burada da karşılaşırız: Siyasal boyutu yurttaşların aidiyet alanlarından birine indirgeyerek önemini azaltan yazarlardır bunlar. Bu tür bir yorumun, toplumsal bağ ile etkileşim ilişkilerini ele alan bir fenomenolojiden kaynaklandığı, görünümünün betimlemesi olan böyle bir fenomenolojinin de kabul edilebilir olduğu kesindir; gerçekten de bizler her an yurttaş olarak işlev görmeyiz; arada bir, sözgelimi oy kullanmaya gittiğimizde yurttaş olarak davranırız, ama çoğunlukla da üretici ya da tüketici olma davranışı içindeyizdir. Bu da, siyasalın, etkinliklerimizden neden yalnızca biri olduğu izlenimine kapılabildiğimizin açıklamasıdır. Ama, bana göre, siyasetle ilgilenmesek bile, devletin, bağlı olduğumuz bütün aidiyet alanlarını kucakladığını göz önünden kaçırdığımız da bu noktada yatar. Bir üniversiteye ya da bir futbol kulübüne olan bağlılığımız *gibi* bir bağlılığımız yoktur devlete karşı; yurttaşlık bağı, bütün öbürleri tarafından varsayılan bir bağıdır. Hem kuşatandır hem de kuşatılanıdır; siyasal paradoksun da yeni biçime –ellili ya da altmışlı yıllardakine göre daha sinsi ama daha az şiddetli olarak– bu noktada büründüğünü düşünüyorum: Kısaca belirtecek olursak, Stalinciliğin uygulandığı dönemde, iktidarın keyfi uygulamasındaki akılcı ile akıldışı arasındaki ayrılmanın dramatik biçimiyle kendini açıkça belli ediyordu bu siyasal paradoks; günümüzdeyse tehlike daha çok, siyasal aidiyetin yok olmasındadır ya da anlaşılabilir niteliğindedir. Ve eğer devlet ortadan kalkarsa...

■ *Yurttaşlık bağının bu kuşatılan-kuşatan özelliğine dönebilir misiniz?*

Şunu demek istiyorum: Siyasal yapıya bağlılık, rollerimizi, haklarımızı tanımlayan alanlardan birine ya da öbürüne bağlılığımızla aynı nitelikte değildir. Siyasal anlamdaki “site”, bağlı olduğumuz “siteler”in toplamına, medeni toplumu oluşturan bağlılık “alanlar”ının toplamına indirgenemez.

■ *Peki o zaman neden kuşatılan diyorsunuz?*

Diyorum çünkü, iktidar arayışı ya da uygulaması, rekabete dayalı bir etkinliktir ve bizi yalnızca öteki etkinliklerden biri olarak ilgilendirir. Bir siyasal toplantıya gittiğimizde, sözgelimi alışverişimizi yaptığımız yerden farklı bir yere gidiyoruz demektir. Nasıl zaman zaman tüketici ya da üretici olarak, ya da yetkili bir meslek sahibi olarak davranıyorsak, ancak ikincil özellikli olarak siyasal varlık niteliğiyle iş görüyoruz izlenimine kapılabiliriz.

Siyasal bünyeye bağlılığımızı sağlayan kurallar bambaşka özelliktedir ve ülkelere göre farklı biçimlerde düzenlenirler. Sözgelimi, uyruklu ile yurttaşlık arasındaki ilişki, kan bağı yasasına ya da toprak bağı yasasına göre düzenlenebilir. Almanya'da, uzun süreden beri bu ülkede bulunuyor olsanız bile, hiçbir zaman Alman olamazsınız; buna karşılık, bazı seçimlerde oy kullanabilirsiniz. Fransa'daysa, bir yabancı asla oy kullanamaz. Demek ki, siyasal yapıya aidiyet, ikincil dereceden siyasal kararlar açısından olsa bile, kendine özel koşullar içerir. Sığınma hakkı, azınlıkların hakkı, uyruklu elde edememek ya da elde etmek, herhangi bir siyasal yapının üyesi olarak tanınma biçimi, vb. aidiyet alanlarının yayılımı içinde yer alan sitelerden birinin değil de kuşatıcı varlık olarak site-nin kurallarına uyar.

Bir başka örnek de bir devletin yargılama alanında ortaya çıkar, çünkü devletin toprağı yalnızca bir coğrafya oluşturmaz, aynı zamanda yasaların geçerlilik alanıdır; bu alanın ötesindeyse başka yasalar geçerlidir. Bir devletin yargılama alanı siyasal yapıya aidiyetin gerçekten ilk sırada yer aldığını gösteren özelliktir.

Demek ki, siyasal olan ile siyasal olmayanda görece bir belirsizlik söz konusudur; hem kuşatıcı kurum olan, hem de seçim, gösteri, vb. gibi kesintili işlemlerle ara ara iş gören kurumlardan biri olan devleti konumlandırmakta güçlük çekeriz. Eskiden siyasal paradoks diye adlandırmış olduğum şeyin yeni, belki de en çarpıcı güncel yanının bu özellik olduğunu düşünüyorum.

■ *Eğer her şey siyasal değilse, o zaman güçlük, her şeyin siyasala dönüşebilir olmasından kaynaklanmaz mı? Sigara içmek, kısa süre öncesine kadar, kişinin özel alanına aitti; ama günümüzde devletin ilgilendiği bir yönetmeliğin konusu haline geldi.*

Peki bunun siyasal olduğunu gösteren ne? Bazı mekânlarda sigara içilmesinin cezalandırılacak olması. Yasak olan yerde sigara içerseniz cezalandırılabilirsiniz. Siyasal olma özelliğinin tek belirtisi işte budur; bir de ayrıca, bu önlemin yasa koyucu olarak devlet tarafından alınmış olmasıdır.

■ *İşte tam da bu nedenle, kuralın keyfice belirlenmemesi için bir Parlamento gerekir.*

Erklerin bölüştürülmesi, erkler ile iktidar arasındaki bağıntılar, siyasalın üzerinde hiç konuşmadığımız bir özelliğidir. Kuşkusuz önemli bir noktadır: A.B.D. tarafından benimsenmiş Montesquieu'nün önerisinden farklı bir yönelişi izledik biz Fransa'da; yürütme, yasama ve yargı arasında bir başka bölünmede karar kıldık, bu da zaten tam bir iktidar değil de bir yetki alanı, bir otoriteydi.

Sonuncu şemayı yeniden ele alarak şöyle diyebiliriz: Yasama, anayasanın ve gözden geçirmenin yolundan hiç ayrılmayan akılcılığın alanıdır; yürütmeyse gücü en son kullanım yeridir; Éric Weil'in devlet tanımını çok beğenirim: Ona göre, devlet, tarihsel bir topluluğun kararlar alabilmek için yaptığı bir düzenlemedir<sup>4</sup>. Bu tanımda ön planda tarihsel topluluk fikri vardır: Devlet onu yaratmaz, çerçeveledir. Sonra kararlar almak amacıyla erklerin düzenlenmesi fikri gelir: Devlet iradesi boyutudur bu, en uç noktasında da benim "kalıtsal şiddet" dediğim şey yer alır.

Kurucu olmaktan çok kalıtsal, çünkü şiddet siyasalın bütünü değil, onun gölgede kalan kısmıdır. Sürekli olarak yeniden ortaya çıkma tehdidi içerir, ama bana göre, devletin kurucu ögesi değildir.

4 Éric Weil (1904-1977), özellikle *Hegel et L'État* (Paris, Vrin, 1950) ve *Philosophie politique* (Paris, Vrin, 1956) adlı kitaplarıyla tanınır. Şiddet, düşüncesinin merkezinde ele aldığı sorundur.

■ *O zaman, demokrasideki yeniliğin iktidarın kalıntısız şiddetine karşı önlemler almakta yattığını söylemez misiniz?*

Ben de demokratik rejimlerin özgüllüğünü böyle görüyorum. Oysa Claude Lefort'un görüşü farklı: Ona göre, demokratik rejimlerin özgüllüğü kendi kendilerini kurmalarında ya da boşluk üzerine kurulmalarında yatıyor. Onun açısından bu yaklaşım, hiç kuşkusuz demokrasinin özgünlüğünü ve yeniliğini bir tür değerlendirme biçimi. Ama bana göre, kuruluşları bakımından, demokrasiler kalıtçı durumdadır. Hiyerarşik yapıli rejimlerin, bir başka deyişle teolojik-politik yapının kalıtçılarıdır, demokrasiler. Klasik anlamdaki bu teolojik-politik yapının zamanını doldurduğu görüşü de doğrudur; siyasali bir teoloji üstünde temellendirme, ya da şemamıza yeniden dönersek, kendisi de tarihsel bir otoriteye bağılı olan otoritenin bir tek dikey eksenini üstünde temellendirme savı, bugün artık sona ermiştir; üzgünüm ama yapacak bir şey yok. Ancak, bu durum, bütün teolojik-politik yapı anlamını yitirdi demek de değildir: Ondan geriye bir şey kalmışsa eğer, bunu dikey yapı tarafında değil de, birlikte yaşamayı isteme tarafında aramak gerekir. Kardeşliğin uygulanması olarak birlikte yaşama isteğı tarafında demek istiyorum tam olarak. Bu açıdan, "Tanrının kavmi" kavramında ve bu kavramdaki kusursuz dinsel karşılıklılık bileşeninde, siyasali bir modeli düşünmek için gerçek kaynakların bulunduğuna inanıyorum.

Bu konuda, İsrail oğullarının Kutsal Kitap'taki o kesinlikle şaşırtıcı tarihine bakmak gerekir. İkinci İşaya'yı<sup>5</sup> yeniden okuyun: "Teselli edin, kavmimi teselli edin, diyor Tanrınız. Yeruşalim'in yüreğine seslenin, tutsaklığının bittiğini söyleyin ona..." Bu umutlar hangi iktidara dayandırılmaktadır? Koreş [Cyrus, Keyhusrev] iktidarına! Koreş adı ikinci İşaya'da iki kez geçer<sup>6</sup>: "Koreş için: 'Çobanımdır; bütün muradımı yerine getirecektir, Yeruşalim'e 'Yeniden inşa edil!', 'Tapmağa da Yeniden kurul!' diyerek." Ve yine: "Yahve, mesihi Koreş'e şöyle konuştu..." Burada *dıştaki* bir teleolojik-politik yapı söz konusudur. Çünkü Koreş çokkültürlü diyebileceğimiz bir siyaset güdereğ sürgün

5 İşaya, 40 ve 55.

6 44, 28 ve 45, 1.

edilmiş olanların, *gola* halkının Kudüs'e dönmesine izin vermiştir; farklı bir siyaset izlemiş, İbraniler de Tapmağın yeniden yapımına böylece girişebilmişlerdir. Kuşkusuz, İsrail oğullarının tarihinde, özellikle Ezra ve Nehemya ile yaşanan özerklik anları ve siyasal iktidarın bulunmadığı bu tür teokrasinin hazırlanışı söz konusudur. Siyasal iktidarıysa, Persler, ardından da Helen imparatorlukları ve Romalılar ellerinde tutmuşlardır. Dolayısıyla, burada, otoriter türden bir teolojik-politik yapı üretmemiş dinsel alanın farklı bir örneği vardır. Bir halkın sürgün deneyimi, ataerkil geleneklerin kuruluşu problematiği, bir başka deyişle bugün artık ikinci İşaya okulu diye adlandırdığımız büyük çaba boyunca yaşamış olduğu bütün ölüm ve yeniden diriliş tarihi, tamamıyla farklı iki geleneği yeniden düşünmek ve uzlaştırmaktan ibarettir: İbrahim ile Yakup'un geleneği –ataların geleneği– ile Musa'nın geleneği – Mısır dışına ilk sürgün edilmişin tarihi. Bir bakıma İbrahim ile Musa'yı kaynaştırmak söz konusuydu. Çeşitli gelenekleri bu uzlaştırma işi, yıkımın anımsaması yoluyla geçmişle de uzlaşma anlamına geldiği için mümkün olabilmişti. Teokratik eğilimli teolojik-politik yapının yok olmasından sonra, günümüzde yeniden bu Kutsal Kitap şemasına başvurmak olanaklı gibi görünüyor bana – hem zaten, ölüm ve yeniden diriliş şeması büyük bir olasılıkla Mesih İsa ile bağlantılı temel şemadır. Bu noktada, tamamıyla özgün bir teolojik-politik yapı olasılığıyla karşılaşırız: Otoriter bir teolojik-politik yapının yok olmasından sonra da varlığını sürdürebilen, Kilisenin hükümdarı kutsama işini siyasala bıraktığı, siyasalın da laik kolunun gücünü Kiliseye verdiği tamamıyla özgün bir teolojik-politik yapıdır bu: "Laik kol" ile "kutsama işi"nin değişimi işte *bizlerin* teolojik-politik yapısı budur; yok olmuş olan da yine budur.

Demokrasimiz de tarihsel açıdan, bu tür bir teolojik kuruluşun ardından geldi. Bu bakımdan, Claude Lefort gibi, demokrasinin artık temeli bulunmadığını söyleyebilmemiz için, otoriter türden bir teolojik yapının olası tek rejim olduğunu kabul etmemiz gerekir. Ama, ben aslında, bu yapının ideolojileştirilmiş biçimden ibaret olduğunu, ortadan kalkmış olanın da yalnızca bu teolojik ideoloji olduğunu düşünüyorum. Ama demokrasi, para-

doks belirtisi altında kaldığı sürece, iktidarın aktarılması gerçeğinden ve otoritenin geleneğinden yararlanmayı sürdürür. Öyleyse demokrasinin özgünlüğü, siyasalı yönetmek için, otoriteyi dinsel kutsamaya bırakmadan yönetmek için alınmış önlemlerde yer alacaktır.

Bu nedenle, teolojik-politik yapının Roma'ya özgü şeması içine sıkı sıkıya kapanmamamız gerekir: Buradaki Roma sözcüğünü hem İmparatorluk Roma'sı, hem de Vatikan Roma'sı anlamında kullanıyorum. İsrail oğullarının tarihinden söz ettim. Ama XVII. yüzyıldaki püritenlik örneğini de düşünebiliriz: Dinsel ile siyasalı birleştirme biçimine burada da rastlanır, az önce sözünü ettiğimizden tamamıyla farklı bir niteliktedir bu, çünkü siyasal otoritenin tanrısal açıdan doğrulanmasıyla gerçekleşir. Tocqueville'in de tam anlamıyla farkında olduğu bir örnektir bu ve ona göre Amerikan modelinin özgün yanını oluşturur.

■ *Demokrasinin, teolojik-politik yapının otorite biçiminden sonra geldiğini ve bu yapıya göre de bir kopukluk yarattığını söylediniz. Ama günümüzde, demokrasiyi aslında totaliter düzene göre düşünmeye alıştık.*

Bu ikili göndermeyi tutmalıyız çünkü demokratik kopukluğun iki çizgi boyunca gerçekleştiği bir gerçek. Bir yandan haklısınız, totalitarizme göre (birçok açıdan önceden görülmemiş bir durumdadır bugün totalitarizm), öte yandan da otoriter geleneğe göre; ancak, otoriter geleneği de totalitarizmle karıştırmamalıyız, çünkü bu gelenek de kendi saygınlığını gösteren örneklerle sahip olmuştur: Siyasal otoriteyi Tanrısal otorite üstüne, evrenin efendisi olan yüce yasa koyucunun varsayılan otoritesi üstüne kurma girişiminin de kendi gerçek büyüklüğü içinde değerlendirilmesi gerekir. Demokrasi önce bu otoriter gelenekten koparak kurtuldu, ardından da totalitarizme karşı çıkarak kendini kabul ettirdi; bu karşı çıkış da bizleri demokrasiyi kendi başına yeniden tanımlamaya zorladı.

■ *Sizin de belirttiğiniz gibi, önceden görülmemiş bir durumda olduğunu söylemek doğruysa, o zaman bu totalitarizmin XX. yüzyılda ortaya çıkışını nasıl yorumluyorsunuz?*

Totalitarizmde, en azından geniş bölümüyle, büyük bir yenilenmeyi oluşturan bir şey vardır: Yeni bir insan yaratma tasarısı, sıfırdan hareket etme iddiası. Bu açıdan, ben de, Hannah Arendt'in bütün yaşamı boyunca duymuş olduğu aynı huzursuzluğu hissettim: Böyle bir şey nasıl mümkün olabildi? sorusunun dayandığı huzursuzluktan bu.

İki karşıt yaklaşımı, aynı zincirin iki ucuymuş gibi duran iki yaklaşımı birlikte düşünmeye ve düzenlemeye çalışmak gerekir: Bir yanda, totalitarizme mutlak kötülükle giriş diye bilerek adlandıracağım yol, öte yandaysa tarihsel açıklamayla totalitarizme giriş. Daha önce bu iki yaklaşımı birleştirmeyi denemiş birinin bulunup bulunmadığını bilmiyorum.

Jorge Semprun'un o harika kitabı *L'Écriture et la vie*'nin (Yazı ve Yaşam) başına koymuş olduğu Malraux'nun şu sözünü anımsayalım: "Mutlak Kötülüğün kardeşlikle çatıştığı, ruhun o temel bölgesini arıyorum." Her ne kadar tersine bir teolojiye doğru hızla gitmek istemesek de, doğrudan doğruya mutlak kötülüğün söz ederken, totalitarizm ilkesini ona yüklemekten nasıl tamamıyla kaçınabiliriz ki? Nasıl tanıyacağız ki onu? Nedir doğal eğilimi? Öncelikle, bütün öteki toplumsal bağları eriterek, insan ilişkilerini biraraya toplamak, Şef'in kişiliğiyle temsil edilen devletten başka bir düzenleyici ilkeye boyun eğmeyecek bir kitle-insanlık yaratmaktır. Dolayısıyla, totalitarizmin yok etmeyi, yani kitle halinde öldürmeyi yaratmış olması da bir rastlantı değildir: İnsanlar arası bağların yok edilmesi sonucu, insanlık can çekişenler ile ölümlerin hemen hemen ayırt edilemediği bir *massa perdit*a [yitik kitle] halini alır. Bunun en başta gelen örneği de Yahudilerin durumudur; ama yok edilmiş ötekileri, bütün ötekileri de düşünmek gerekir. Unutmayın ki, Buchenwald başlangıçta, Alman komünistlerinin ve Nazi devletinin normlarından sapmış görülenlerin gözaltında tutulacağı yer olarak açılmıştı; Margarete Buber-Neumann gibi bazılarıysa, iki kez toplama kampına gönderilme olayını yaşamışlardı: Hem Sovyetler, hem de Naziler tarafından<sup>7</sup>. Sanki iki kez öldürülmüşlerdi.

7 Margarete Buber-Neumann [1901-1989] önce Sibirya'daki toplama kampına, 1940'ta Gestapo'ya teslim edildikten sonra da Ravensbrück'teki toplama kampına gönderildi. Yaşamını [Fransızcaya çevrilmiş] şu iki kitapta anlattı: *Déportée en Sibérie*, Paris, Le Seuil, 1986; *Déportée à Ravensbrück*, Paris, Le Seuil, 1988. Kafka'nın "nişanlışı" Milena Jasenskaya'yı toplama kampında tanıdı; bkz. Margarete Buber-Neumann, *Milena* [Fransızca çeviri] Paris, Le Seuil, 1990.

Totalitarizmin özünü, toplumsal dokuyu organik biçimde oluşturmuş her şeyi etkisiz kılarak olanaklı hale getirilmiş *kurumsal* yok etme içinde görmek gerekmez mi? *Kitlesel ölümler*, totaliter rejime özgü yok etmenin göstergesi ya da belirtisidir; ölümün bir kaza olmadığı ama yavaş yavaş, daha önce öldürülmüş olanlardan can çekişenlere doğru yayıldığı gerçeğinin tanığıdır bu kitlesel ölümler; totalitarizmin temelinde, hızla çoğalan ölüm deneyimi vardır. Eğer bir *massa perdita* fikrine kadar ulaşılmazsa, otoriter rejim ile totaliter rejim arasındaki fark da görünmez. Sözelimi ne Haçlı Seferleri'nde, ne de Engizisyon döneminde kurumsal ölüm fikrine rastlanır; yok etme eylemlerine, kuşkusuz tanık olunmuştur, ama kitle halinde ölüm görülmemiştir. Totalitarizmin belirtisi de, ortaya çıkışını gösteren de budur.

▪ *Mutlak kötülükle giriş yapmanın karşı ucunda, tarihsel açıklamanın yer aldığını belirtmişsiniz.*

Tarihsel inceleme adım adım ilerler; totalitarizme girişi derece derece açıklayarak bütün ara boşlukları, araların arasındaki boşlukları doldurmaya çalışır. Saül Friedländer, Hitler Almanyası örneğini ele alarak bunu çok iyi ortaya koymuştur<sup>8</sup>. Nazizmin tarihi, otoriter bir rejimin tarihidir; totaliter yapısını öğrendiğince uzun süre saklayarak kendini Almanlara böyle kabul ettirmiştir. Temmuz 1942'deki seçimlerde topluca nasyonal-sosyalist partiye oy veren Almanlar, yalnızca otoriter bir rejimi onayladıklarını göstermiş oluyorlardı; gerçek anlamıyla totalitarizm Hitler'in şansölye olarak atanmasından sonra, ve derece derece var olmaya başladı: Hitler yönelmiş olduğu totaliter anlayışı otoriter bir paravan arkasında gizlemeyi başardı. "Son çözüm" de kendini zaten yavaş yavaş, derece derece kabul ettirdi; Yahudilerin önce Doğu'ya, ardından da Madagaskar'a gönderilmesi tasarısı vardı; ama bu tasarıların uygulanamaz oldukları görülünce ya da yetersiz olduklarına karar verilince, Hitler genelleştirilmiş yok etmenin uygulanması olayına geldi.

8 Saül Friedländer'in başlıca yapıtları için bkz. *L'Antisémitisme nazi: histoire d'une psychose collective*, Paris, Le Seuil, 1971; *Reftets du nazisme*, Paris, Le Seuil, 1982. Ayrıca bkz. *L'Allemagne nazie et le génocide juif* (Paris, Gallimard-Le Seuil, 1985) adlı kitaptaki yazısı.



■ *Demek ki siz, Hitler'in Mein Kampf'ından (Kavgam) itibaren Yahudileri kitle halinde yok etme tasarısına hep sahip olduğunu ileri süren yönelmişlik görüşü yanlılarının karşısında işlevselcilere hak veriyorsunuz.*

Her iki tarafın da haklı olduğunu düşünme eğilimindeyim... Bir bakıma Hitler'in her zaman istemiş olduğu ama kesin bir siyasal iradeyle hiçbir zaman açıklamadığı şeyi, "son çözüm" kararının kesin olarak alındığı sırada kabul ettiği söylenebilir; ben Hitler'in böyle bir şeyi daha önceden *siyasal olarak* değil de *patolojik olarak* istemiş olduğunu, hem de gerçekten *Kavgam* döneminden itibaren istemiş olduğunu söyleme eğilimindeyim.

■ *Mutlak kötülük yoluyla açıklamaya doğru hızla gitmemek gerektiğini söylediniz; peki ama tarihsel açıklama da çok yavaş ilerlemiyor mu?*

İşte bu nedenle incelemenin söz konusu iki ucunu birlikte tutmaya çalışmak gerekir. Kötülüğün ortaya çıkışını açıklamak, onu aklamak demek değil midir? Almanların yaptıkları *Historikerstreit* (Tarihsel Tartışma) bu açıdan çok ilginçtir<sup>9</sup>. Çünkü, nazizmin ortaya çıkış nedenlerinin bulunduğu gösterilerek, bu işin aktörlerinin sorumluluğu azalmaya hatta yok olmaya başlayacaktır: Böyle bir şey olmak zorundaydı, dolayısıyla hiç kimse suçlu görülemez, denilecektir. Böyle bir tehlikeden uzak durmak için, hiçbir şey açıklanmamalı ve kötülük o mutlak saldırı özelliğiyle ele alınmalıdır. Ne var ki, bu bakış açısının tarihsel incelemeyle ya da bir siyasal felsefe düşüncesiyle eklemlenmesi güçtür; çünkü böyle bir felsefi düşünce, sözgelimi, iki totalitarizm biçimini –Sovyet ve Nazi– birlikte ele almaya ve iki rejimin ortak noktalarını ortaya çıkarmaya çalışır. Ama öte yandan, kitlelerin yok edilmesi olayına gelince, katıksız bir benzemezlik karşısında, tam bir benzemezlik sunan bir kötülük karşısında kalırız. Kötülük biçimlerini karşılaştırmak, bütün olarak biraraya toplamak olanaksızdır, çünkü kötülük doğası gereği *benzemez* özelliklidir, şeytansıdır, yani da-

9 Almanya'da tarihçi Nolte'nin nazizmin tarihyazımının "gözden geçirilmesi" önerisi ardından başlayan hareket. Bu konudaki belgeler Fransa'da şu başlıkla yayımlanmıştır: *Devant l'histoire. Les documents de la controverse sur la question de la singularité de l'extermination des Juifs par le régime nazi*, Paris, Le Cerf, 1988.

ğılmadır, bölünmedir. Kötülüğün sistemi yoktur; kötülük her seferinde benzersiz olarak tektir.

Siyasal tasarı olarak ortaya çıkan totalitarizmlerin yapısal birliği ile, kötücülüğün kendini gösterdiği biçimlerin radikal benzemezliği nasıl birarada tutulabilir? Sonra belki de korkunç-olan ile ürkünç-olanın, hayranlık-duyulan ile saygıdeğer-olanın yerine geçtiği "cisimleşme" ya da daha doğrusu karşı-cisimleşme, tersine çevrilmiş cisimleşme, veya karşı-olay, tersine çevrilmiş olay kavramı tarafına bakmak gerekir... Böyle bir durumda, düşünce, benim bir ara *tremendum horrendum* [ürkünç hayranlık uyandırıcı] diye adlandırdığım şeyin karşısında kekeleyip durur.

■ *Demek ki, bir yanda saldırı olarak mutlak kötülük, öte yanda da otoriterin tamamıyla siyasal eylemlerle, dereceli biçimde totalitere dönüşümü söz konusu.*

Sınırın aşıldığı bir noktaya kadar. Tarihsel ya da siyasal açıklamanın dereceli oluşu, korkunç olanın saldırganlığını çevreleyen ilerleyici girişimin yapısını yeniden kurar ama bu saldırganlık tersine, dereceli değildir. Aslında, kötülük de her zaman böyle gelişir: Gelişerek saldırır da diyebiliriz. Yeniden birlikte okunması gereken Kierkegaard ile Kafka sınırı aşmanın bu gizemi çevresinde sürekli dönüp durmuşlardır. Gerek *Dava*'da, gerekse *Şato*'da kötülük bir anlamda tırmanan bir şeydir; çok sayıda evreden geçerek gelişir ve sonra birden bire ortaya çıkar. Sınıflandırılmaz özelliği, ilerleyişinin [gelişmesinin] dereceli oluşu içinde gizlenir. Almanya'da da kuşkusuz bu yaşanmıştır.

■ *Almanya'nın yaşadığı olayda, demokrasi, zayıflıklarıyla, insanların siyasal hesaplarının saçmalığıyla, nazizmin ortaya çıkışına geniş ölçüde katkıda bulunmadı mı?*

Bu konuda söylenecek çok şey var kuşkusuz. Bir demokrasinin, totalitarizmin yatağını hazırlamış olması, tarihin bir ironisidir; aklın değil de akılsızlığın kurnazlığıdır.

Çünkü şu da bir gerçektir, kitle-insanlığın gelişmesi, Weimar Cumhuriyeti gibi yapılanmamış ya da zayıf yapılı bir demokra-

tik rejim içinde gerçekleşmiştir. Tuhaf gelecek ama, yirmili yılların demokrasisi II. Wilhelm Almanyası'ndaki otoriter geleneğe özgü hiyerarşik yapıları yok etmekle, totalitarizme direnmenin bütün etkilerini de ortadan kaldırmıştır; toplumun "yapılandırıcı yapıları" diyeceğim şeyi yıkmıştır.

Çok iyi anımsıyorum, 1933'te Fanö adasında Hıristiyan sosyalistlerin düzenlediği bir kongrede, Prusyalı büyük toprak sahiplerinden birinin mirasçısı olan ve bu otoriter geleneğin temsilcileri arasında yer alan ilahiyatçı Bonhoeffer'le tanışmıştım. Hitler iktidara henüz yeni gelmişti. Ama Bonhoeffer, daha o zaman, sonuna kadar ona karşı duracağını biliyordu. Bonhoeffer otoriter-olanı, açık seçik hiyerarşi duygusunu temsil ediyordu; onun dünyasında bir yanda buyuranlar, öbür yanda da itaat edenler vardı. Bu anlayışın totalitarizmin yığınlaştırma eylemiyle ve hatta Weimar Cumhuriyeti'nde görülen yapısız demokrasiye özgü kitle-insanlık taslağıyla da hiçbir ilgisi yoktu. "Direniş"i Bonhoeffer'i nereye kadar götürdü biliyor musunuz? Zorbayı öldürme girişimine kadar. Bonhoeffer gerçekten de Hitler'e karşı girişilen başarısız bir komplonun hazırlayıcılarından biriydi ve cellât kütüğü üzerinde kafası baltayla koparılarak can verdi.

Ama demokrasi böyle bir tehlikeyi içinde taşır: Yapılandırıcı yapıları, ara kuruluşları ve bütün loncaları yok ederek, yurttışı genel iradenin karşısında yalnız bırakır. İçerdiği yeni olasılıklarla birlikte, Rousseau'cu bir evrendir bu. Karl Popper, Platon'dan Rousseau'ya kadar açık toplumun bütün düşmanlarında totalitarizmin gönülsüz hazırlayıcılarını görüyordu.<sup>10</sup>

■ *Bu, totalitarizmi demokrasinin bir patolojisi yaptığınız anlamına mı gelmekte?*

Düşüncelerimin oraya vardırılmasını istemem. Ben yalnızca XX. yüzyıl demokrasilerinden ve totalitarizmlere karşı gösterdikleri zayıf direnişten söz ediyorum. Alman demokrasisi teslim oldu: Bu belki antimilitarist sosyalizmin –ben de yandaşıydım!– etkisiyle gerçekleşti, belki de, daha önce söylediğim

10 Karl Popper, *La Société ouverte et ses ennemis*, 2 cilt, Fransızca çeviri, Paris, Le Seuil, 1979.

gibi, bütün hiyerarşik yapıları yok ederek totalitarizmin doldurabileceği bir boş alan bırakmış olmasıyla. Barışseverlik devleti silahsızlandırmıştı, ama Alman devletinin kendisi de, kötü işleyişi nedeniyle “eli kolu bağlanmış” bir toplumun devletiydi. Bu açıdan, III. Fransız Cumhuriyeti’yle karşılaştırılması yersiz değildir. III. Cumhuriyet de totaliter-olanın saldırısı karşısında “eli kolu bağlanmış” durumdaydı.

Belki de son olarak, totalitarizmin ortaya çıkışını, kolaylaştırıcı etkenler açısından düşünmek gerekir: Hitler’in iktidara yavaş yavaş gelişini, otoriterliğe adım adım yürüyüşünü, ardından da bir bakıma sınırı aşarak otoriterlikten kamufle edilmiş bir sıçrayışla totaliterliğe geçişini ne kolaylaştırmıştır?

Ama hep gelip aynı güçlkle karşılaşıyorum: *Tremendum horrendum* boyutunu ve aynı zamanda açıklamanın dereceli ilerleyişini nasıl bozulmadan tutmalı?

▪ *Totalitarizmden söz ettiğinizde, yalnızca nazizme başvuruyorsunuz. Aynı şeyi komünizm için de söyler misiniz?*

Herhalde. Ama karşılaştırmayla ilgili olarak iki çekincem olacak. Size daha önce belirttiğim gibi, bir kere, kötülüğün biçimleri karşılaştırılmaz. Sonra bir de daha kişisel bir nedenim var: Benim de bağlı olduğum topluluk, yani Hıristiyan ve Batı topluluğu Gulag tarihiyle pek az ilişki kurmuş, buna karşılık Shoah tarihi içine tam olarak girmiştir. Tanrıkıyıcılıkla suçlama biçimini alan teolojik bir antisemitizm, totalitarizmin ortaya çıkışını kolaylaştıran etken dediğim olgunun öğelerinden biridir hiç tartışmasız. Dolaysız da olsa işin içine böylece karışmış olmak, Hıristiyanlar için bir suçluluk biçimi oluşturmuş ve sonuçta Kiliselerin (kesin) “suskunluklar”ına göre çok daha fazla üzüntü duymuşlardır, hem de gerçek ve tam anlamıyla bir üzüntü.

Öte yandan kilise kuruluşlarının bu “suskunluklar”ı suçlanacak tek davranış da değildir. Toplumsal kuruluş olarak, medeni toplumun bir boyutu olarak üniversitenin ne zaman ve nerede sesi duyulmuştur? Alman üniversitelerinin Yahudi meslektaşlarını korumak için hiçbir şey yapmadıkları bir gerçektir. Litvanya’daki, Polonya’daki, Rusya’daki gettolarından pogrom-

lar [şiddetli saldırılar] sonucu kovulduktan sonra Almanya'ya gelmiş Yahudilerin entegrasyonu konusundaki olağanüstü girişime son verilmesine de böylece katkıda bulunmuşlardır. Oysa, bu girişim başarılı olmak üzereydi; Yahudilik ile Germenlik sentezi –Hermann Cohen de kendi Yahudilik anlayışını geliştirmeden önce böyle bir sentezi düşünmüştü<sup>11</sup>– olgunlaşmaya başladığı sırada yok edilmişti. Böyle bir sentez, Batı'nın ayrılmaz bir parçasıdır, Yahudiler ile Yahudi-olmayanların arasındaki ilişkilerin eskiden beri kat ettiği sevgi ile kin, bütünleşme ile dışlamanın o karmaşık tarihinin ayrılmaz bir parçasıdır.

■ “İnsanlığa karşı suç” kategorisi, *tremendum horrendum adını verdiğiniz durum için bir hukuksal yapı olarak görünüyor mu size?*

Savaş suçları ile kitlesel kıyım arasındaki kopukluğa hukuksal bir biçim verebilmek amacıyla gerçekleştirilmiş kaçınılmaz –ama tartışılabilir– bir girişim bu, büyük bir olasılıkla. Ülkeler savaştıklarında, Schmitt'in<sup>12</sup> dost-düşman kategorilerine uygun olarak, birbirlerine karşı otoriter rejimler olarak davranırlar; bu türden ilişkilere uygun düşen eylemlerde bulunurlar, bunlar da öldürme eylemleridir; *savaş suçu* denilen şey, otoriter rejimlerin bu işleyişine bağlı bir aşırılığa denk düşer.

Ama savaş suçları kitle kıyımı eylemleri değildir. Kitle kıyımında, şu ya da bu kişi olarak doğmuş olmaktadır hedeflenen; kıyımın, doğuşun tersi olması gerçeğidir; doğmuş olmaktadır suç olan. Bir direnişçinin oğlu bir direnişçi değildir; ama bir Yahudi'nin oğlu bir Yahudi'dir.

Peki o zaman, “insanlığa karşı suç” [“insanlık suçu”] nitelmesi hangi duruma uygun düşmekte? Özellikle değilse de, en azından örnek olarak, tam da Shoah durumuna uygun düşmekte. Çünkü, suç adlandırması doğuşa göre, son derece özel bir biçimde burada yapılmıştır. Peki ama, öteki soykırımlar için durum nedir? “Soykırım” teriminin bazen abartılarak kullanıldı-

11 Hermann Cohen (1842-1918), Marburg Yeni-Kantçı okulunun önderiydi, yaşamının son yıllarında Yahudilikten esinlenen sistematik bir din felsefesi geliştirdi. Bkz. “Germanité et judaïté”, *Pardès*, sayı 5, 1987.

12 Bkz. Carl Schmitt, *La Notion de politique*, Fransızca çeviri, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

ğı da bir gerçektir; bu terimin kullanımında bir enflasyon vardır. Ama şu da bir gerçektir ki, böyle bir eyleme uğramış olanların onu bir soykırım olarak görme hakkı vardır, çünkü yaptıkları şeyden ötürü değil de içinde buldukları durumdan ötürü mağdur diye adlandırılmışlardır. Suç, bireysel olarak, onların üzerinden geçer. Burada da, daha önce kötülüğün dağılması, kesik kesik saldırısı, tam olarak şeytansı saldırısı diye adlandırmış olduğum durumla karşılaşıyoruz. Kötülüğün olaysal biçimlerinin biraraya getirilemeyecek karakterde oluşunun gizemi, soykırım kavramını da etkileyebilir, soykırımın da belki toplam olarak biraraya getirilemeyecek dağılımla benzer bir yanı vardır.

Gördüğünüz gibi, “insanlığa karşı suç” kavramı konusunda son derece kararsızım; çünkü, bu kavram militan diye adlandırılabileceğimiz bir düşünce çerçevesinde büyük bir güce sahiptir ama, kavramsal açıdan düzenlenmiş felsefi düşünce içinde aynı belirginliği taşımaz.

Üstelik, insanlığa karşı suç kategorisi, geriye-etkili biçimde uygulandığında, ceza hukuku geleneğinin belli bir ihlali söz konusu olur; tanımın yapılmasından önce gerçekleşmiş eylemler işi işten geçtikten sonra bu adlandırmayla nitelendirilmiş olurlar. Kuşkusuz, bu olayların da insanlığa karşı *işlenmiş oldukları* söylenebilir; ama bu durumda yeniden ontoloji düzleminde yer almış oluruz; gerçi bunun da bir nedeni yok değildir, çünkü bu eylemlerin kendisi de suçu doğuşa dayandırıp adlandırdıkları için ontolojik hale getirmişlerdir. Suçun doğasından eylemin nitelendirmesine uzanan bir tür ontolojik aktarım meydana gelir. Bununla birlikte, hukuk geleneği direnmektedir.

■ *Soruna ahlaksal açıdan kategorileştirme doğrultusunda da bakılabilir, ve daha önce Jankélévitch'in yapmış olduğu gibi zaman aşımına uğramazlık kavramına başvurulabiliriz.*

Doğrusunu söylemek gerekirse, zaman aşımına uğramazlık ahlaksal bir kategori değil de hukuksal bir kategoridir, zaman aşımı için elverişli olmayan anlamında. Oysa zaman aşımı kavramıyla hukukun bir kör noktasına dokunmuş oluruz, çünkü, cezalandırma hakkına zamanın uyguladığı bir tür yıp-

ranmayı işin içine katmış oluruz. Yalnızca zamanın geçmesiyle elde edilen cezasız kalmanın dışında, terimin öteki anlamlarını, özellikle de hukukçuların suçun ve cezanın söz konusu olduğu durumdaki zaman aşımından ayırt etmek için "kazandırıcı zaman aşımı" dedikleri durumu bir yana bırakıyorum. Suçun ve cezanın söz konusu olduğu durumdaki zaman aşımıysa haksız bir ayrıcalıktır; suçlu bu durumdan, toplumun suçluları sonsuza kadar izleyememesi bahanesiyle yararlanır. Zaman aşımına uğramazlık kavramına başvurmak, bir bakıma, zamanın etki yapmayacağı bir hukuk fikrine dönmek demektir. Ama o zaman da, hukuk, karşıtına, yani intikama benzemeye başlayacaktır: İntikam da doyumsuz ve bitip tükenmezdir. İşte bu nedenle, zaman aşımı, düşünsel açıdan kötü bir yanının bulunmasına karşın bir saygınlık kazanmıştır. Goethe'nin *Oresteia*'sı ve *Iphigenia*'sı intikamın aşınması paradoksuna, daha geniş olarak da intikamcı adaletin iyiyürekli adalete dönüşmesi paradoksuna tanıklık eder.

Zaman aşımına uğramazlık tartışmasını yeniden böyle bir arka-plana dayandırmak gerekir. Bu kavram, yasanın belirlemiş olduğu süre ötesinde kovuşturmayı, yargılamayı ve mahkûm etmeyi yasaklama anlamına gelen, bazı suçlu tiplerine cezasız kalma olanağını sağlama olayına karşı çıkıyordu. İşleri zorlaştıran şey, zaman aşımına uğramanın karara bağlanarak durdurulması (bu da sonuç olarak ikili bir olumsuzlama değeri taşır: çünkü zaman aşımı da zaten, çiğnenmiş hakkın cezasını vermek amacıyla kovuşturma açma zorunluluğunu olumsuzlamadır) ile doğal olarak bilinen bazı hakların değişmez bir değer taşıdığı (bu nedenle de kişiden alınamaz olduğu, dolayısıyla zaman aşımına uğrayamaz diye beyan edildiği) konusundaki tamamıyla olumlu bir iddia arasında, halk zihninde bir tür birbirine geçmenin meydana geliyor olmasıdır. Hepimiz bunu Rousseau'da okumuşuzdur. Kavramın bir anlamından öbürüne kayış, zaman aşımına uğramazlığın iki türünde görülen ortak davranışla, yani zamandan hukuk gücünü çekip almayla kolaylaştırılmış gibidir.

İzin verirseniz, zaten karmaşık olan bu tabloya bir başka karışıklık kaynağını daha ekleyeceğim. Halkın zihninde zaman

aşımına uğramazlık ile bağışlanamazlık arasında asla bir ayrım yapılmaz. Zaman aşımı kavramı ne ölçüde hukuksal alana bağlıysa, bağışlama da *bağış düzeni* dediğim şeye, dolayısıyla dinse-  
lin düzenine, terimin geniş anlamıyla da affetmenin düzenine bağlanır. Ancak zaman aşımına uğramazlık konusunda yasa konulabilir ama, bağışlanamazlık konusunda konulamaz. Çünkü affetme işini yalnızca mağdur olanlar yapabilir. Affetmeyi reddedebilecek olanlar da yalnızca onlardır. Hiç kimse onların yerine, canavarca işlenmiş bir suçun bir gün mağdurların yakınları ya da korkunç olaydan sağ kurtulmuş olanlar tarafından bağışlanması gerektiğine karar veremez. Hiç kimse acı çekmenin zamanı ile yas zamanını kendi denetimi altına alamaz. Susmaktan ve zamanın aşındırmasını beklemekten başka yapacak bir şey var mıdır? Sanmıyorum. Af dilemek açık bir *seçim* olarak kalır, yakın dönemdeki tarihsel davranışların da gösterdiği gibi siyasal düzemde bu böyledir: Şansölye Willy Brandt'ı, Engizisyon'la ilgili olarak kral Juan Carlos'u ve başka devlet başkanlarını düşünüyorum. Hannah Arendt'in yapılmasını istediği gibi, af dilemeyi siyasal alana taşıyan, bu cesur davranışların sahipleri, belki de zaman aşımına uğramazlık ile bağışlanamazlıkta bir gedik açılmasına katkıda bulunmuşlardır. Yalnızca zamanın aşındırmasının, yalnızca acının değil, adaletin de yaratacağı bir sonuç olmalıdır bu gedik. Gerçekten de anı *çalışması*, yas *çalışması* ve *af dileme*'nin birlikte yaratacakları bir gedik olmalıdır.



## Belleğin Görevi, Adaletin Görevi

- “Siyasal paradoks” sorununu, hukuk üstüne düşünmeye başladığınızda yeniden ele aldığınızı belirtmişsiniz. Hukuksala duygunuz bu ilgi, izlediğiniz entelektüel yolda yeni bir şey. Nasıl gerekçelendiriyorsunuz bunu?

Kendi felsefe kültürümde inanılmaz bir boşluğu doldurduğum duygusunu taşıyorum: Gerek almış olduğum eğitim, gerekse onlarca yıldır yaptığım öğretim açısından, hukuk alanına yönelik bir düşüncenin yokluğu geriye dönüp baktığımda şaşırtıcı bir eksiklik olarak görünüyor bana. Felsefede hukuk üstüne bir düşünceye çok az yer ayırıyoruz; genellikle “hukuk devleti”nden söz etmemize rağmen, Fransa’da ahlaksaldan siyasa doğrudan geçmek bir alışkanlık haline gelmiş durumda.

*A contrario*\* olarak, hukukun, hem doğal hukuk okulu<sup>1</sup> –Grotius, Pufendorf, Burlamaqui– içinde hem de Leibniz’de, Kant’ta ve *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Hukuk Felsefesinin İlkeleri) adlı kitabını bütünüyle bu soruna ayırmış Hegel’de tuttuğu yeri düşünün. Bu büyük felsefe geleneği içinde, hukukun sürekli bir yeri vardır, bu yer de, kuşkusuz şu güçlü inançla birlikte gider: Hukuk, hem ahlaksal hem de siyasa indirgenemeyecek kavramsal, normatif ve spekülatif bir alandır.

Ahlaksala indirgenemez, çünkü hukuk, zorunluluğun içselliğine göre, dışsallığı temsil eder. Gerçekten de hukuk, bir dış

\* *A contrario* (Latince deyim): Varsayımlardaki bir karşıtlıktan, sonuçlardaki bir karşıtlığa ulaşan akıl yürütme; aksi ile kanıtlanma. (ç.n.)

1 Doğal hukuk okulu, ilahi adalet kavramına karşıt olarak, insana, kökenini bir yana bırakıp, yalnızca kendi doğasından kaynaklanan hakların verilmesini ister.

kuralı benimsemeyi içerir, ayrıca zorlayıcı önlemin yasallığını varsayar. Bunlar, Kant'ın tanımladığı, ahlaka göre hukukun iki ölçütüdür. Yalan cezalandırılmaz ama hakaret cezalandırılır.

Siyasala indirgenemez, çünkü yasallık sorunu hiçbir zaman iktidar sorunu içinde eritmeye olanak tanımaz. İktidarın kendisi de yasallık arayışı içindedir; dolayısıyla hukukla ilgili olarak, anayasa hukuku fikrinin ne anlama geldiğini sorar durumdadır.

■ *Hukukun felsefi öğretimine ilişkin bir pedagoji düşünseydiniz, bunu nasıl tasarlardınız?*

Eşmerkezli çemberler halinde hareket etmek gerektiğini düşünüyorum. Hukukla, yurttaşlar düzeyinde ilk karşılaştığımız yer ya da hukuksalın ilk çemberi olarak ceza hukukunu gösterirdim. Çünkü adalet ilk karşısına, güçlü bir ihtiras olan intikam alma açlığında rastlar: Adalet *intikam gütmemek* demektir. Bilinen kategorilerle belirtirsek, suç ile ceza arasında adalet vardır, dolayısıyla, bir üçüncü tarafın işin içine katılması söz konusudur. Yani bu üçüncü taraf da önce devlettir elbette, çünkü, devlet yoksa adalet de yoktur; ama aynı zamanda da yazılı yasalardan oluşan bir *bütüncenin* varlığıdır; ardından mahkeme gibi bir kuruluş gelir, o da yetkileri ve bağımsız olmaları nedeniyle seçilmiş kişilerden, yani yargıçlardan oluşur. Hukuksalın birinci çemberinin dışsallığını oluşturan da devlet, yazılı yasalar, mahkemeler ve yargıçlardır. Öte yandan, adalet işlemi, karar verme yoluyla, suç ile ceza arasında âdil bir ayırım yapar; mağdur ile saldırgan [mütecaviz] arasında ayırımın yapılmasıysa dava sırasında gerçekleşir; çünkü mağdur ile saldırgan, aynı dava içinde yer almadıkları sürece hukuksal açıdan mağdur ve saldırgan diye nitelendirilmiş şeylerdir. Onlar dava süresince davacı ve sanık durumundadır; ancak hukuk otoritesinin dolayımından geçtikten sonra statü değiştirmiş olurlar.

Felsefi açıdan, bu alanda kullanılan söylem biçiminin kanıtlama [argümantasyon] olduğunu görmek son derece ilgi çekicidir. Kanıtlama ile yorum(lama) arasındaki bağıntıyla yakınlarda ilgilendim: Altına yeni vakanın yerleştirebileceği yasa nasıl bu-

lunur? Bu sorun özellikle, "güç vakalar"da, Ronald Dworkin'in<sup>2</sup> terimiyle *hard cases*'ta ortaya çıkar özellikle: Hastalığın kan nakli yoluyla bulaşması olayıyla, karşımızda güncel bir örneği vardır bunun. Başlangıçta, bozulmuş ürünlerin satışıyla ilgili son derece zayıf bir yasa vardı elimizde; ama şimdi, çok daha güçlü bir nitelendirmeye gittiğimiz açık: Zehirlemeyle nitelendirme söz konusu artık; bu durumda da düzeltmelerin [ayarlamaların] yapılması gerekecektir; sözgelimi, istemeyerek yapılmış bir zehirlenmeden söz edilebilecektir.

Hukuk alanında, suçun nitelendirilmesi, önemli bir yorum çalışması gerektirir. Suç sayılan bu eylem nasıl adlandırılacaktır? İhtiyatsız davranarak adam öldürme mi? Öldürme niyeti olmaksızın adam öldürme mi? Suçun özelliklerinin sıralanışına uygun düşecek küçük hukuk hanesini bulmak, çoğunlukla da altına vakayı yerleştireceğimiz kuralı yaratmak gerekir.

Yakından bakacak olursak, aslında burada üç yorum(lama) anının bulunduğunu görürüz. Önce, *vaka* dediğimiz şey, gerçekte, bir hikâyenin yorumlanmasıdır: Bir kimse olup biteni anlatır. Ama bizler, aynı şeylerin her zaman birçok biçimde anlatılabileceğini de bilmekteyiz. İkincisi, vakayı hangi yasanın altına yerleştirebileceğimizi bilmek için yasalar yığını içinde, ele alınan vakayla bir tür yakınlığı bulunduğu kabul edilen yasayı görmek gerekir; dolayısıyla, burada yasanın vakaya göre yorumlanması çalışması, ama aynı zamanda da vakanın yasaya uygunluğu açısından sunulması çalışması söz konusudur. Üçüncü aşamada, karşılıklı ayarlamaların yapılması –yasanın yorumlanması süreci ile olayın yorumlanması sürecinin karşılıklı ayarlanması–, kısacası iki yorum arasında uygunluğun sağlanması gerekir.

Davanın kendisi de, bir başka açıdan, felsefi bir ilginçlik taşır, çünkü "açık tartışma"ya ilişkin son derece güncellik taşıyan şu Habermas'çı sorunun sorulmasına olanak tanır: Hukuksal olan, sınırsız, engelsiz bir açık tartışma modeline nereye kadar yaklaşabilmektedir? Bu model ile davanın gerçekliği arasında aşılabilir bir mesafenin bulunduğu hemen görülür. Çünkü, bir mahkemede, hiç kimse sonsuz ve açık bir tartışma içinde değil-

2 Ronald Dworkin için özellikle bkz. *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, 1977; *A Matter of Principle*, Oxford University Press, 1985.

dir asla. Burada en azından üç zorlama görüyorum: Önce, davacı, tamamıyla kendi isteğiyle burada değildir; sonra isteyen istediği zaman değil de, sırası gelince söz alır; son olarak karar sınırlı bir zaman süresi içinde alınır ve yargıçlar yargılamayı sonuçlandırmak zorundadırlar.

Burada akılcılığın [rasyonalite'nin] son derece özgün bir işleyişiyle karşı karşıyayız: Hemen belirtmek istersek, retoriğin işleyişi diyebiliriz buna. Ancak *retorik* sözcüğünü de güçlü anlamıyla, yani safsataya [mugalataya] açıkça karşı çıkan, olası ve tartışılabilir akıl yürütmelerin kullanımını içeren anlamda ele almak gerekir. İşte bir davada, söz hücumları ve kanıtların yarış-tırılmasıyla yaşanan da budur. Burada, indirgenmiş ve usul kurallarıyla belirlenmiş bir model halinde, felsefede tartışılan kategorilerin paradigmatik bir örneği karşımıza çıkar: tartışma ve karar alma. Felsefenin öğretiminde kendimizi böyle bir olanaktan yoksun bırakmamız gerçekten şaşırtıcı bir şey.

Ahlakın akılcılığı ile devletin iyice zor kullanımına karışmış akılcılığı arasında yer alan bu birinci hukuk çemberi, ara bir akılcılık bölgesi oluşturur: Burada varsayılan da, Éric Weil'in *Logique de la philosophie*'nin (Felsefenin Mantiğı) başında kullandığı ünlü karşıtlıkla belirtecek olursak, söylem ile zor kullanım arasındaki kopukluktur, tam olarak; dava bu bakımdan düzenli ve kurallara bağlanmış [ritüelleştirilmiş] bir tartışmanın ayrıcalıklı alanıdır.

İkinci hukuksal çember çok daha geniştir. Dava, özellikle de ceza davası aslında hukukun yalnızca bir parçasıdır; hukukun adli yanısırdır da dinelebilir. Ama hukuksal-olan çok daha geniştir, çoğunlukla da durum aşırı dramatize edilerek, her şey cezanın verilmesine dayanıyormuş gibi yapılır. Ama medeni hukuk, halen ceza hukukuna indirgenememektedir; zararların giderilmesi zorunluluğu bir cezayı çekme zorunluluğuna indirgenmez; cezaî'den medenî'ye geçişte önemli bir genişleme söz konusudur.

"Zarar" kavramının aslında bu ikinci çembere, *sözleşmeler* [akitler] çemberine yerleştirilmesi gerekir. Çünkü toplum yalnızca çatışmalarla değil, aynı zamanda verilmiş sözler, söz alış-verişleriyle de yaşar. Arada iletişim kopukluğu olduğundan ça-

tışma doğar, çünkü taraflardan biri öbürünün verdiği sözü yerine getirmediğini düşünür. İşte bu noktada, bizleri birbirimize bağlayan karşılıklı zorunlulukların o çok geniş alanı içinde bulunuruz.

▪ *Peki bu hangi bakımdan felsefi olarak eğitici midir?*

Karşımızda önemli bir etik çekirdeğin sahnelenmesi ve dramatize edilmesi bakımından: Bana göre, insan ilişkilerinin tamamıyla çatışmaya dayandığı görüşünü düzeltmeyi sağlayacak olan söz vermenin etik çekirdeğidir bu. Söz vermeye dayalı ilişkiler, dil düzeyinde olsa bile, temel bir şeyle ilgilidir: Çünkü dilin kendisi bütünüyle bir güven kurumudur. Biri bana söz yönelttiğinde, söylediği şeyi belirttiğini düşünürüm; ya da Anglosakson söz edimi kuramcıları gibi şöyle diyebilirim: *You mean what you say* (Söylediğinizi demek istiyorsunuz). Söz ile anlam arasında uygunluk olduğunu *düşünüyorum*. Bu bir "iyiyürekliğe" dayalı seçimdir, ve birbirimizle yaptığımız o muazzam sözleşmeler yığını içindeki ilk güven çekirdeğidir. Böylece, her ahlak değişikliğine ilişkin olarak, en temel, büyük olasılıkla da en indirgenemez olan inançlardan birini anında yakalamış oluruz: Sözünü tutmak gerekliliğidir bu. *Pacta sunt servanda*, anlaşmalara uymak gerekir.

Bu güven ilişkisi, bir yargılama alanı içindeki sözleşmelerle ve zorunluluklarla olduğu kadar, uluslararası düzlemdeki anlaşmalar sorunuyla birlikte devletlerarası ilişkilerle de yakından bağlantılıdır. Devletler hukukunun da sözleşmenin çatışma karşısında sunduğu seçenek üstüne sürdürülen bu türden bir düşünmeden kaynaklanıyor olması bir rastlantı değildir. Burada da yine çatışma ile sözleşme diyalektiği felsefi açıdan son derece güçlü bir öğretim alanı oluşturabilir.

Buradan kalkarak da hukuksalın üçüncü çemberine gelebiliriz; ikinciye göre daha da geniş olan bu çemberde toplumun, bütünlüğü içinde, rollerin, görevlerin ve yükümlülüklerin dağıtıldığı bir sistem olduğu gerçeği anlaşılır. Burada üretimle karşıtlaşan bir dağıtım değil de, ister ticari mallar, ücretler, miraslar, mali kaynaklar ya da isterse güvenlik, sağlık ya da eğitim gibi ticari olmayan mallar söz konusu olsun, payların bölüştürülme-

si anlamında bir dağıtım söz konusudur. Ama bu aynı zamanda yurttaşlığı da içerir: Bir toplum, kapılarını açmanın kurallarını düzenleyerek, göçmenler açısından yasalar hazırlayarak, uyruğa alınma usullerini belirleyerek yurttaşlık dağıtımını da yapar. Bu da son olarak işin en güç yanı olan, otoriteye ve yönetmeye ilişkin mevkilerin dağıtımını içerir.

▪ *Niye en güç yan budur?*

Çünkü bu nokta, hem adaletin tanımıyla hem de dağılımı yapacak adalete ilişkin yalnızca aritmetiksel bir anlayışın yetersizliğiyle bağlantılıdır. Tam anlamıyla aritmetiksel bir anlayış her yerde iş görmez, bütün toplumsal alanı kaplamaz; çünkü, Rawls'la birlikte adaletin birinci ilkesinin yasa karşısında eşitlik olduğunu belirtebilirsek eğer, bu durumda, toplumsal ve siyasal sorunların çoğunun, eşitsiz dağılım zorunluluğundan kaynaklandığı ortaya çıkar. Üniversite gibi bir kurumu ele alın: Herkes üniversite yönetim kurulunda yer alamaz, herkes üniversitede iktidarı elinde bulunduramaz. Burada, yalnızca ve zorunlu olarak siyasal anlamdaki egemenliğin iktidarı değil de bir kurumda otoritenin uygulanması söz konusudur: Otorite eşitlikçi biçimde bölüştürülemez. Dolayısıyla, sorun her zaman, daha hakça, ya da daha az haksız dağılımların var olup olmadığını bilmektir. Ayrıca şunu da belirteyim, Platon'da ya da Aristoteles'te, *adikos* ("haksız, adil olmayan") sözcüğü her zaman *dikaiousune*'den ("adalet") önce gelir: Kimbilir belki gerçekten, *haksızlık* duygusuyla, haksız bölüşümlerin yapıldığı duygusuyla adalet sorunu içine girmektedir. Öyleyse, haksız olduğunu hissettiğimiz şey karşısında duyduğum öfke –"Haksızlık bu!" haykırışı–, adalet duygumuzun ilk anlatımıdır. Ama bu öfkenin de sınırları vardır, özellikle aritmetik eşitlik isteği üstünde yoğunlaşır.

Hepimiz bu eşit bölüşüm düşünüyü yaşamışızdır; ama toplumsal sorunların pek azı eşit bölüşüm yoluyla çözülebilmiştir, çünkü kuşkusuz, genelleştirilmiş bir eşitlikçilik zora başvuran bir iktidarın özelliği olacaktır: Bu tür bir genel eşitlikçiliğin sağlanması için, herkesi her an eşit durumlara taşıyabilmek için son derece güçlü bir iktidar gerekecektir. Eşitlikçi bir toplum ise özgür bir toplum olamaz. Bu noktada, özgürlük ile eşitlik arasın-

da ilk bakışta çok şaşırtıcı gelen bir diyalektiğin bulunduğunu görürüz.

Demek ki, adaletin çemberini bölüştürmeler dinamiğinin boyutlarına kadar genişletecek olursak, ilk çekirdeği –cezaya dayanan çözümülle birlikte çatışmanın çekirdeğini– değiş-tokuş üstüne daha geniş bir düşünce içine almış oluruz; bu da bölüşümlerin daha da geniş biçimde yapılmasına ilişkin bir görüşe ulaştıracaktır bizi. Çatışmalar, değiş-tokuşlar, bölüşümler; çatışma en sıkı, en görünür çekirdeği temsil ederken, bölüşüm –payların dağıtımını anlamında– ise en geniş, en kuşatıcı çekirdektir.

■ *Birinci çemberiniz içinde, kan nakli yoluyla bulaşan hastalık örneğinden ve buna bağlı olarak ortaya çıkan sorunlardan, vakanın kuralı, kuralın vakaya uyarlanmasından söz ettiniz. Ama bu aynı zamanda hiç de daha az güç olmayan sorumluluk sorununu da ortaya çıkarıyor. Sorumluluk nereye kadar uzanıyor.*

Burada belirsizlik içeren bir terimle karşı karşıyayız; bu terim altına en azından iki şey yerleştirilmekte. Önce, sonuçlarını tahmin edebileceğimiz eylemlerin doğrudan nedeni olma gerçeği var: Bu eylemler de ya medeni hukuk içinde zararların ödenmesiyle ya da ceza hukuku içinde cezanın çekilmesiyle giderilir. Böyle bir şema, niyetten eyleme, oradan da sonuçlara uzanan çizgiyi neredeyse doğrultusal biçimde izleyebilmeyi gerektirir. Ama çok sayıda eylem süreci, eylemde rol oynamış çok sayıda kişi bulunduğunda olaylar hemen karmaşıklaşır; genelde de bu tür durumlarla karşılaşılır. Bir kurum söz konusu olduğundaysa, bu kurumun içerdiği hiyerarşiyle birlikte, daha da karmaşık bir durum çıkar ortaya: O zaman da yalnızca birbirine dolanmış sorumluluk zincirleriyle değil, ayrıca birbirinin içine girmiş hiyerarşi ilişkileriyle de uğraşmak zorunda kalırsınız.

Böylece “sorumluluk” sözcüğünün bir başka anlamına ulaşırız. Bu anlama da, şimdi söz ettiğimiz anlamdan kalkarak varırız. Bir eylemin gerçek nedeni fikrinden, eylemlerin sorumlusu tutulabilme, hesap verebilme gerçeğine geçilir. Bir ara, suçlama olayındaki *hesap, hesap vermek* eğretilmesiyle ilgilenmiştim. Latince’de *putare*, Almanca’da *Rechnung*, İngilizce’de *accountability*, Fransızca’da *rendre des comptes* deniyor. Sorumlu olmak, size he-

sap soran kişiye hesap verebilecek durumda olmak demektir. Öyle sanıyorum ki, sorumluluğu *yanıt verebilme* tarafında ara-makla yanlış bir yol izliyoruz; tam olarak belirtecek olursak, so-rumlu olmak, bir soruya yanıt vermek değil, hesap verme isteği-ne yanıt vermektir.

Demek ki bütün sorun, hiyerarşik bir yapı durumunda he-sap verebilme gücünün ne olduğunu bilmektir. Bir bakan, bu açıdan, en son aşamadaki astlarından birinin, en son aşamadaki eyleminden sorumlu mudur? Bir otoriteye özgü görevdeki cid-diliğin, astlarının yaptıkları eylemlerin sonuçlarını taşıyabilmek olduğu söylenebilir. Bu soruyla birlikte, sorumluluk kavramının ikinci anlamı içine gireriz. Bu açıdan, kamunun bir beklentisi, ihtiyatlı davranma beklentisi söz konusudur: Önlem alma an-lamında değil de, dikkatli olma anlamında. Yönetim görevine ciddiyet kazandırmak için, belki de işi astlarından sorumlu tu-tulabilme noktasına götürmek gerekir: Bu belki de bir yönetim yapısının başında olabilmek için, ödenmesi gereken bir bedel-dir: Astlarının eylemlerinin hesabını verebilecek durumda ol-mak söz konusudur. Bu da zaten dağılımı yapacak adaletin güç-lükleri dediğim şeyle ilgilidir, çünkü toplum, otorite mevkileri-yle birlikte sorumluluk mevkileri de dağıtır.

■ *Ama bu durumda cezayı gerektirecek bir sorumluluğun tanım-lanması çok güçleşmez mi?*

Eskiden Jaspers'in Almanların suçluluğu meselesi konu-sunda tartıştığı<sup>3</sup> bir sorundur bu. Ceza gerektirebilecek sorum-luluğu siyasal sorumluluktan ayırt etmek gerekir mi? Ceza ge-rektirebilecek sorumluluk her zaman kişilerin varlığına dayanır, siyasal sorumluluksa, bir sistem ile yöneticileri işin içine katar: Bu kişiler doğrudan doğruya yasaya aykırı eylemler yapmamış olduklarından suçlu sayılmasalar da durum değişmez. Öyle sa-nıyorum ki, bu ayrıma bağlı kalmak ve sıkı sıkıya tutunmak ge-rekir: Ceza gerektirebilecek sorumluluk her zaman bireyseldir; ve eğer bir gün Bosna'daki cinayetleri işlemiş olanlar yargılana-bilirse, bunların da bireyler olmaları gerekir. Böyle bir sorumlu-

3 Karl Jaspers, *Die Schuldfrage*, Zürich, 1946; *La Question de la culpabilité*, Fransızca çe-viri, Paris, 1948.



luk, siyasal sorumluluktan, yani suçların işlenmesine olanak tanımış, bazen izin vermiş, ya da her durumda göz yummuş kurumlar bütünü olarak devlet sorumluluğundan farklıdır. Böyle bir devletin zararı giderme görevi vardır. Alman devleti de, kıyımdan kurtulanların karşısında yapması gerekenin bu olduğunu çok iyi anlamıştır: Nazi devletinin işlediği suçlardan ötürü, kendini, ulusun sürekliliği bakımından hem siyasal açıdan hem de hukuksal açıdan sorumlu tuttuğu ölçüde, Alman devleti de günümüz Almanya'sının yurttaşları da suçlu görülemez – elbette, adı verilerek suç işledikleri saptanmış olanlar dışında. Ceza'nın bireyselleştirilmesi temel bir kazanımdır. Zaten, nazi partisinin topluca suçlu ilan edilip edilemeyeceği sorununun da Nürnberg'de güçlü bir biçimde ortaya konduğunu anımsar gibiyim. Genelde, kolektif bir suçlama fikri reddedilmişti; yine öyle sanıyorum ki, yargıçlar kötülük yapmış her kişi için suçun ne olduğunu sırayla belirtme yoluna başvurmuşlardı.

■ *Bu açıdan François Mitterrand'ın Fransız Devleti'nin, Vichy hükümeti adına işlenmiş suçlar nedeniyle özür dilemesinin gerekmediği konusunda ileri sürdüğü kanıt hakkında ne düşünüyorsunuz?*

Kurumlar arasında kopukluk bulunduğunu ileri süren kanıtın doğruluğu konusunda son derece kuşkuluyum. Bu kuşku da Pétain'in yasaya uygun seçilmesinden çok, aynı tarihsel topluluğun sürekliliğinden kaynaklanıyor. Kurumsal bir kopukluk olduğu için ulusun sürekliliği bulunmadığı ileri sürülemez; söz konusu ulus, kesinlikle tarihsel bir topluluk olarak, devletin çerçevelemiş olduğu, medeni toplumdaki kurumların geniş ağı içinde cisimleşmiştir. Bu nedenle, devletin, tarihimizin bütününe üstlenmesinin bir zorunluluk olduğu duygusunu taşıyorum. Clemenceau'nun Devrim için söylemiş olduğu, bunun için de geçerlidir: Tarihin bütün olarak ele alınması gerekir. Tarihimizi bütün olarak ele almalıyız; bunun içinde Vichy'nin oluşturduğu kesit de vardır. Kendi kendimizi yargılasak, yalnızca daha dürüst olmakla kalmayız, aynı zamanda daha özgür oluruz. Hiç kimse, kendi kişisel tarihi açısından, ulusal tarihimiz için yapılması istenilen şeyi yapamaz: Hiç kimse "Aynı kişi değilim, bir başkasıydım" diyemez. İleri sürüldüğünün tersi-

ne, süreklilik tartışılmaz, özellikle de kamu görevinde: Üstelik, 1948'deki yüksek görevliler yıllığına bakacak olursanız, bunların üçte ikisinin 1942'de de görevli olduklarını görürsünüz... Kış Velodromu'nun (Vel' d'Hiv') cephesine konmuş levhayı gördünüz mü? Vichy hükümetini adlandırmak için şöyle bir dolaylı anlatım bulunmuştu: "Fransız Devleti diye adlandırılan meşru olmayan otorite". Bize, Vichy'deki Fransız Devleti'nin, bizlerin temsil ettiği cumhuriyetle bağlantısı olmadığı söyleniyor. Ama cumhuriyet bir kendilik değildir; yalnızca devletin biçimidir.

■ *Kolektif hata kavramını kabul etmezseniz, Almanya'ya yönelti- len suçlama çok tartışılır hale gelir.*

Ne olursa olsun, sorun bir billur berraklığında değil; bu da sorumlulukla ilgili olarak az önce söylediğimiz şeyden ötürü böyle olabilir: Yani, dikkatli olmak zorunluluğu ve verilen emir-lerin zincirlenişi nedeniyle, bir üst, astlarının eylemlerinden so- rumludur. Belki de bu noktada yeniden Husserl'in "tüzel kişi" dediği kolektif özne kavramına, yani öznelarası ilişkilerden bir tür nesnelleştirmeye doğmuş "üst düzey kişiliği" kavramı- na başvurmak gerekir. Bana öyle geliyor ki, kolektif kendilik-lerin her türlü şeyleştirilmesine karşı çıkan gerçek bir adcılığa kadar gitmeden, ve Max Weber'in *Wirtschaft und Gesellschaft*'ın (İktisat ve Toplum) başındaki çözümlerinden yararlanarak, iyi temellendirilmiş bir örneğe olarak "tüzel kişi" kavramını savunabiliriz. Bu durumda, tüzel kişi bir hukuk öznesi olduğuna göre, işleyebileceği hataya ilişkin cezanın da bir tanımı veril-meye çalışılmaz mı? Tüzel kişi bir hata yapabilir mi? Bunun yanıtı evetse, o zaman kolektif hatadan söz edebiliriz, kolektif suç- tan değil, çünkü suç her seferinde özel olarak bir bireye yüklen- mek zorundadır.

Bu sorun, beni son derece rahatsız eden ve az önce şöyle bir değindiğimiz kolektif bellek sorunuyla da ilgilidir. Ben bu so- runla, farklı iki tür gerekçelendirme konusunda karşılaştım.

Bir kere ben, size belirtmiş olduğu gibi, kaybolmakta olan ve 1933 ile 1945 yılları arasında işlenmiş korkunçlukların son tanığı sayılan bir kuşaktanım. Ama bunlar özel türden anılar değil. Gerçekten de aşığılanmanın, hak aramanın, suçluluğun, anma tören-

lerinin, dolayısıyla tiksinti duyarak anmanın yeri haline gelmiştir toplumsal bellek. Bu noktada, kolektif bellek kavramına gereksinmemiz vardır, çünkü tarihinin üzerinde eleştirel gözle yeniden çalıştığı budur; tarihin eleştirel işlemine bir uygulama noktası yaratabilmek için kolektif bellek kavramına gereksinim duyarız. Buna karşılık, kolektif bellek, tarihin, belli bir bellek durumunu, ideolojik bir belleği resmileştirme eğilimine direnebilir. Sözgelimi, XIX. yüzyıl tarihinin büyük bir bölümü siyasal iktidarın tarihidir; tarih o dönem için, ulus yüceliğinin hizmetinde, belli bir kolektif belleğin hizmetinde olarak düşünülmüştür; öyle ki, tarih kolektif belleğe destek veriyor ama kendi eleştirel dikkat görevini yerine getirmiyordu. Resmî tarihe, isterseniz, eleştiriden geçirilmek yerine resmîleştirilmiş kolektif bellektir diyebiliriz. Bana göre, tarih ile kolektif belleğin bu diyalektiği son derece ilginçtir, oyunu sırasıyla biri, ardından öbürü götürür.

Belleğin iki işlevi vardır: Zaman eksenini üstünde hareket edilmesine olanak tanıyarak zamansal sürekliliği sağlar; insanın kendi kendisini tanımasına, *ben*, *benim* demesine olanak verir. Tarih ise, somut bir gereç üzerinde korunmuş belgelere başvurarak, aynı zamansal bilinç alanına ait olma duygusundan farklı bir şey getirir; tarihe, başka şekilde anlatmayı, başkalarının bakış açılarından hareket ederek anlatmayı sağlayan da bu özelliğidir.

■ *Ama tarih yazıldıktan, kolektif bellek de söylediğiniz gibi eleştirel çalışmadan geçirildikten sonra da, bu tarihin yeniden kolektif bellekle bütünleşmesi, onun tarafından yeniden sahiplenilmesi gerekir.*

Belki de burada, *tarih* sözcüğünün öteki anlamı söz konusudur: Gerçekleştirilmiş şeylerin tarihi değil de, yaşanmakta olan tarih, etkisi olanların [aktörlerin] tarihi, yani bir geleceği olanın tarihi. Tarihi, tarihyazımı anlamıyla –zamanın yalnızca geçmiş kesitini tanır– yaşanan, gerçekleşmekte olan ve geleceği bulunan tarihin içine yeniden yerleştirmek son derece önemlidir. Raymond Aron'un 1938'de tarihsel nesnelliğin sınırları üstüne hazırladığı tezde<sup>4</sup> söylediklerini düşünüyorum: Aron, tarihçiye

4 Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire* (1938), Paris, Gallimard, 1986.

geçmişini “yazgısallığımdan kurtarmak” görevi öneriyor, bir başka deyişle, önlerinde bir geleceğin bulunduğu kişilerin içinde buldukları duruma yeniden girilmesini istiyordu: Bu, kişilerin bekleyiş içinde oldukları, umut ettikleri, sonuç olarak ileride ne olacağını bilemedikleri kararsızlık durumu içine yeniden girmek demektir.

Belki böylece, bellek tarihçilerin tarihine üstün gelebilecektir. Çünkü bellek, her zaman, tasarıları olan bir kimsenin belleğidir. Ya da Koselleck’in<sup>5</sup> deyişiyle, *hem* belleği *hem de* tarihi, bir beklenti ufku ile bir deneyim uzamı arasındaki bağıntı içine yeniden oturtmak gerekir. Ancak, geleceği olan bellektir, tarih ise geçmişin bir kesitini yorumlarken, onun da bir zamanlar bir geleceği bulunduğunu unutmaz.

Bu nedenle, geçmişini yazgısallığımdan kurtarmak fikrine, kendi payıma, tutulmamış vaadin verilmesi [teslim edilmesi] fikrini ekleyeceğim. Çünkü geçmişin insanların umutları, tasarıları vardı, bunların çoğu da hayal kırıklığıyla son bulmuştu; geçmişteki insanların gerçekleşmemiş, engellenmiş ya da yok edilmiş umutlarını yerine getirmesek ütopyalarımızın çoğu boş kalır. Aslında her dönemin, yerine getiremediği bir umutlar *aura*’sı vardır; gelecekte yeniden canlanmayı sağlayacak olan da bu *aura*’dır; belki de bu yolla, ütopya, doğuştan gelen hastalığından, yani sıfırdan başlanabileceğine inanma hastalığından kurtulabilir: Ütopya daha çok bir *yeniden-doğuştur*.

■ *Sizi kolektif bellek sorunu üstüne düşünmeye yönelten iki tür gerekçelendirmeden söz etmiştiniz. İkincisi nedir?*

Avrupa’da komünizmin son bulmasının ardından meydana gelen yeni olaylar: İnsanlar karşımıza sanki yetmiş beş yıl önceki durumlarıyla çıktılar; sanki onları buzdolabından çıkarmıştık. Oysa, onlar, kimi kez her şeyi aşırı derece anımsıyorlar, kimi kez de unutkanlık gösteriyorlardı. Bu durumu şaşkıncı buluyor, ve aşırılığın ya da eksikliğin gerçekten aynı belleğe ait olup olmadığını kendi kendime soruyordum. Sözelimi, yalnızca gör-

5 Reinhart Koselleck (1923-2006), Bielefeld Üniversitesi’nde profesör olarak görev yaptı; Fransa’da özellikle *Kritik und Krise* (1959) adlı kitabıyla tanındı; Fransızca çevirisi: *Le Règne de la critique*, Paris, Minuit, 1979.

kemli oldukları çağı düşleyen halkları, büyük Sırbistan'ı, büyük Macaristan'ı... hayal ediyordum. Bellekleri, büyük umutlarını yitirmeleri üzerine yaşadıkları aşağılanmaların anısıyla ıstırap çekmektedir; sonuç olarak, Freud'un "yinelemeye zorlanma" diye adlandırdığı ve anımsama çalışması eksikliğini duyurduğunda, eyleme geçme olarak tanımladığı şeye boyun eğen bir bellektir bu. Böyle bir eksiklikten doğan bir unutmama biçimi vardır; bunun karşısında da, tersine, bu hazırlama çalışmasını içeren etkin unutmama yer alır; bu sonuncu unutmama da seçici özelliğindedir ve anlaşılabilir bir tarihin oluşturulmasına da o olanak verir. Ayrıca, bağışlamayı da o sağlar; bağışlama, çoğunluğun sandığı gibi, unutmamanın tersi değil, unutmamayı varsayan özelliktir. Hangi unutmamayı varsayar? Olayların unutulmasını değil de, borçlu olmanın unutulmasını. Oysa belleğin iyileştirilmesi yoluna girebilmek için, tam tersine, olayların bir izini korumak gerekir, iyileştirilmesi gereken, söz konusu anıların yıkıcı gücüdür.

Ancak, bağışlama kategorisinin kullanımında da son derece sakınlı olmalıyız; bağışlama bir zorunluluğa ya da bir hak iddiasına dönüşmemelidir: "Nasıl olur? Beni bağışlamak istemiyor musunuz?" Burada ilk kavram, istekte bulunmadır; her türlü bağışlanma isteği de reddedilmeyle, yani bağışlanmaz-olma [affedilmez-olma] durumuyla da karşılaşabilir. Böyle bir durum söz konusu değilse, bağışlamanın anlamı olmaz. Ama şurası kesin ki, bağışlamanın [özrünün kabul edilmesinin] yalnızca suçlu açısından değil, aynı zamanda mağdurlar açısından da büyük bir iyileştirici değeri vardır. Çünkü bir belleğin yeniden oluşturulmasını sağlar, tıpkı psikanaliz tedavisinde, hastanın anlaşılabilir ve kabul edilebilir bir belleği yeniden oluşturması gibi. Bağışlama [affetme] borcu kaldırır, ama unutmamayı değil.

Bağışlamanın, bizim yasalarımızdaki karikatürleştirilmiş biçimi genel aftır, çünkü *hem* borcun *hem de* olayın silineceği iddiasını içerir. Genel affın, bellek yitiminin kurumsallaştırılmış biçimi olduğu belirtilmiştir. Sözelimi Cezayir'de görev yapmış bir generalin suçlu olduğunu söyleme hakkımız yoktur günümüzde: Söylerseniz hakaret emekten hakkınızda soruşturma açılır, çünkü bir tarihte genel af çıkarılmıştır. Şurası bir gerçek ki, bu noktada arınmanın dinsel düzeni içinde değil de, siyasal

düzen içindeyiz; bu düzende de genel af, devletin sorumluluklarından birini oluşturan kamu barışma katkıda bulunur. Bundan dolayı da bazı durumlarda, kamu barışı genel affı gerektirebilir; böylece olup bitmiş üzerine sünger çekilir. Ama bu, unutmamanın, sürüp giden unutmamanın, bellek yitiminin bütün tehlikelerini de beraberinde getirir. Genel af, anayasal bir düzenlemedir ama olabildiğince az kullanılması gerekir.

## Eğitim ve Laiklik

■ *Atlantik'in iki yakasındaki üniversite deneyiminiz, size, dinsel ile siyasal arasındaki ayrımın ulusal geleneklere göre ne ölçüde farklı biçimlerde yapıldığını görme fırsatı tanıdı. Bizlerin laiklik dediği şey, aslında son derece çeşitlilik içeriyor.*

Bu laiklik problematiği içinde, Fransızlara özgü olan ile evrensel olma iddiasında olanı ayırt etmek çok zordur. Bizim laiklik anlayışımızın doğrudan doğruya Katolik Kilise ile devlet ilişkilerinin tarihine bağlı olduğunu unutmayalım. Fransa'da, siyasal-olan, bağımsızlığını, otoriter rejimlerin teolojik-politik yapısı diye adlandırdığımız duruma karşı çıkararak elde etti; bu yapı içinde Kilise de devlete yasallığını sağladı. Böylece kamusal alanda, Kant'ın ahlak boyutuna tanımış olduğu bağımsızlığın bir eşdeğeri bulunmuş oldu.

Ama hemen şunu da eklemek gerekir: Fransa'nın, bu alanda, ancak kısmen kendine özgü bir durumu vardır; çünkü Fransa'nın durumunu daha geniş bir Avrupa problematiğine bağlamadan edemeyiz; ama bunun da Fransa'da yaşayanların kafasında her zaman var olmadığını açıkça söylemek gerekir. Orta Avrupa'daki din savaşlarının 1648'deki Augsburg barışıyla çözüme ulaşmasından hareket etmek gerekir: İlk kez o zaman federal bir devletin, Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'nun tanımını yapılabildiği; bu henüz zayıf, henüz son derece gevşek bir düzeni olan federal devletti ama yine de kendi egemenlik alanı içinde birçok dinin varlığını kabul ediyordu. Avrupa açısından büyük önem taşıyan bir olguydu bu, ancak, Fransız tarihiyle

gerçek anlamda bütünleştirilmemişti. Aynı biçimde, A.B.D'nin de, kurumlaşmış Kiliselerden ayrı görüşte olanlar tarafından kurulduğu da tarihsel bilincimizde yer almaz; dolayısıyla, ayrı görüşte olanların bizimkine göre çok farklı olarak açtıkları alanda siyasal ile dinsel de çatışma içinde olmayan bir ilişkiye girdi. Bunu hiçbir zaman göz ardı etmeyerek, kendi çözümlerimizi en iyi çözümler olarak görme eğiliminde olmamamız gerekir: Kendi çözümlerimiz, başka çözümlerin de var olduğu kozmopolitik bir alanda yeniden yerli yerine oturtulmalıdır. Evrenselleştirme isteğimizin kısmen bir iddia olduğunu ve kendi hedefi çerçevesinde doğrulanabilmesi için de başkaları tarafından tanınması gerektiğini hiçbir zaman unutmamak gerekir.

Bunu belirttikten sonra, bana öyle geliyor ki, kamudaki tartışmada, *laiklik* terimine ilişkin iki kullanım arasındaki farklar bilinmiyor: Aslında aynı sözcük altında çok farklı iki pratik belirtiliyor: Bir yanda devletin laikliği; öte yanda yurttaşların [medeni toplumun] laikliği.

Birincisi yansızlıkla tanımlanır. Fransız Anayasası'nın maddelerinden biridir: Devlet hiçbir dini benimsemez ve desteklemez. Burada dinsel özgürlüğün negatifi söz konusudur; bedeli de devletin dininin olmayışıdır. Hatta bu çok daha ileri götürülebilir: Yani devlet "düşünmez", o ne dine inanandır ne de dinsizdir anlamı taşıyabilir; böylece, kurumsal bir bilinemezlikle karşı karşıyayız demektir.

Yansızlığa dayalı bu laiklik, mantıksal olarak, kültürlerin ulusal düzeyde yönetiminin söz konusu olduğu gerçeğini içerir, tıpkı Posta ve Telekomünikasyon Bakanlığı'nın bulunması gibi. Devletin özellikle dinsel hizmet binalarının yapısıyla ilgilenme zorunluluğu vardır, çünkü bu binalar Kilise ile devletin ayrılmasından itibaren devletin mülkiyetindedir. Devletin yürüttüğü bu görev, iki merciin ayrılmasının, karşılıklı olarak birbirini tanımama olgusu içinde değil de karşılıklı rollerin kesin biçimde sınırlandırılmasıyla gerçekleştiğini gösterir: Dinsel bir topluluk, kamusal statüsü bulunan bir dinsel dernek biçimini almalı ve güvenlik, düzen, başkalarına saygı, vb. alanlarda belli yasalara uymalıdır.

Öte yandaysa, devingen, etkin, tartışma konusu yapılan, özü



de kamudaki tartişmaya bağlı olan bir laiklik vardır. Bizimki gibi çoğulcu bir toplumda, görüşler, inanışlar, inançlar zgrce açık-  
lanır ve yayımlanır. Burada, laiklik bana kamusal tartişmanın ni-  
teliğiyle, yani duygu ve düşüncelerini açıklama hakkının karşı-  
lıklı tanınmasıyla, daha çok da karşımızdakinin kanıtlarının ka-  
bul edilebilirliğiyle tanımlanabilir gibi görünür. Bunu ayrıca, do-  
đal olarak, Rawls'm yakın bir dönemde geliştirdiği "akla yatkın  
uyumsuzluk" kavramına bağlayacağım. oğulcu bir toplumun,  
toplumsal bağlantı için gerekli olan yalnızca "kesişme yoluyla  
uzlaşma" stne değil, aynı zamanda zmsz anlaşmazlıklar-  
nın bulunduğu gerçeğinin kabul edilmesi üstüne de dayandığı-  
nı düşünüyorum. Bu anlaşmazlıkları ele almanın bir sanatı var-  
dır: Bu da, var olan tarafların akla yatkın gelen özelliğinin tanın-  
masıyla, karşıt görüşlere değer verilmesi ve saygı duyulmasıyla,  
her iki tarafın ortaya koyduğu kanıtların makul olduklarının ka-  
bul edilmesiyle gerçekleşir. Bu açıdan, başkasından en fazla iste-  
yebileceğim Şey, doğru olduğuna inandığım görüşe katılması de-  
đil de, en iyi kanıtlarını ortaya koymasıdır. Habermas'm iletişim-  
sel etik dediği de tam olarak bu noktada uygulanır.

Okuldan henüz söz etmemiş olmamın nedeniyse, bu soru-  
nun içine hızla dalınması, hem de laikliğin iki biçimini birbirin-  
den ayırt etme önlemini almadan dalmmasıdır: Bunlardan biri  
devletin laikliği olan, yansızlığa dayalı, negatif biçimdir; b-  
ryse, yurttaşların laikliği olan, karşı karşıya gelmeye daya-  
lı, pozitif biçimdir. Okul sorununu iyice zorlaştıran olgu, oku-  
lun devlet ile yurttaşlar arasında ortak bir konumda bulunma-  
sıdır: Okul kamu hizmeti olarak devletin bir ifadesidir, bu aı-  
dan da ona özgü yansızlık ilkesini taşması gerekir; öte yandan,  
yurttaşlar da okula, en önemli görevlerinden biri olan eğitim g-  
revini vermiştir. Eğitim, yine Rawls'ın bir kategorisiyle belirtir-  
sek, dağıtımının sağlanması gereken birinci derecedeki toplumsal  
mallardan biridir. Bu görev, devlet olma niteliğiyle devlete  
ait değildir: Eğitim, bir toplumun, rolleri, hakları, zorunlulukla-  
rı, üstünlükleri ve yükümlülükleri paylaştırma görevi içinde da-  
đılımını yaptığı Şeylerden biridir; eğitimin dağılımını yapmak  
medeni toplumun yetkisindedir. Bu öylesine doğrudur ki, dev-  
letin laikliği yanında, öğrenim özgürlüğü ilkesi de zorunlu ola-

rak konmuştur. Peki gerçekten ne anlama gelir *öğrenim özgürlüğü*? Tıpkı hukuk, tıp, vb. alanlarda görüldüğü gibi, bazı koşullara bağlı kalarak öğretimi gerçekleştirmenin, özellikle de nitelik belirleyici sınavları yerine getirmenin, medeni toplumun görevlerinden biri olduğu anlamına gelir. Bir başka deyişle, anayasa-da öğrenim özgürlüğünün tanınmış olması bile, öğrenimin kamusal otoriteler tarafından bütünüyle tanımlanmamış olduğunu çok iyi gösterir.

Dolayısıyla, halkın öğrenimi sorunu içinde, medeni topluma düşen bir zorunluluğun da bulunduğunu sanıyorum: Modern toplumlara özgü görüşlerin çoğulluğuyla uzlaşmak zorunluluğudur bu – bir bilgelik sorunudur bu da. Böyle gerekli bir uzlaşmada iki özellik ayırt edeceğim. Önce bilgi verme özelliği: Kamu öğretiminde, devlete özgü yansızlığa dayalı laikliği bahane ederek, Yahudilik ile Hıristiyanlığın büyük simalarının bütünü anlamsal derinlikleri içinde gerçekten sunulmayışını tam anlamıyla inanılmaz bir davranış olarak görüyorum. Sonunda öylesine tuhaf bir durumla karşılaşılıyor ki, çocuklar Yunan, Roma ya da Mısır tanrılarını, İsrail oğulları peygamberlerinden ya da İsa'nın mesellerinden çok daha iyi tanır hale geliyorlar; Zeus'un sevgilileri hakkında her şeyi biliyorlar, Odysseus'un serüvenlerinden haberbililer, ama *Romalılara Mektup* hakkında da *Mezmunlar* hakkında da konuşulduğunu duymamışlar. Oysa bu metinler, aslında Yunan mitolojisinden çok daha fazlasıyla bizim kültürümüzü temellendirmiştir. Bu noktada çözümü zor bir sorunla karşı karşıya olduğumuz bir gerçektir. Kim öğretecek bu konuları? Tarihçiler mi? Din adamları mı? Kesinlikle gerçek bir sorun vardır burada; ama hiç de ortaya konmamış olması, normal değildir. Bir kez daha belirtelim, öğrencilerin kendi geçmişlerine, kendi kültür miraslarına –Yunan kalıtımı dışında, Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarını da içerir– açılmamaları da normal olmayan bir şeydir. Öğrencilere tarih derslerinde din savaşlarından söz edilir, ama acaba onlara bu savaşların ne gibi sorunların çevresinde yaşandığı açık seçik olarak gösterilmiş midir? Sözgelimi Luther'de yazgının, Katoliklerde *ökaristi*'nin ne anlama geldiği, papazların yönetimi çevresindeki tartışmanın ne içerdiği anlatılmış mıdır?

Okulun üstlenmesi gereken bu bilgi verme özelliğinin yanında, tartişma yapmanın öğretilmesi de söz konusudur. Eğer yurttaşların laikliği, iyice düşünülüp ortaya konmuş inançları karşı karşıya getiren bir laiklikse, o zaman çocukları, iyi tartişan kişiler olarak hazırlamak gerekir; onlara çağdaş toplumların çoğulcu problematiği öğretilmelidir; bu da belki yetkili kişilerin ortaya koyacakları karşıt kanıtlama biçimlerini dinlemeleri sağlanarak yapılabilir. Kuşkusuz böyle bir eğitimin hangi yaşta başlatılması, hangi ölçüde verilmesi gerektiğinin belirlenmesi gerekir. Ama ne olursa olsun, bu sorunun sürekli bir kenara itilmeyeceği kesindir. İşte size bu kültür eksikliğine ilişkin örneklerden biri: şimdilerde müzelere giden çocuklarımız var, ama bunlar İsa'nın gömülmesinin, Çocuklu Bakire'nin ya da hatta çarmıha gerilmenin ne demek olduğunu tam anlamıyla kavrayamayacak düzeydeler. Oysa bu dinsel tematik Bizans mozaikleri ve Roma fresklerinden tutun da Gauguin'in sarı renkteki İsa'sına ve Dalı'nın çarmıha gerilme tablosuna kadar bütün Batı resmini kat etmiştir. Kültürün inanılmaz biçimde budanmasıdır bu.

Bir başka deyişle, okulların kararsız ve güç durumu bilinmeli ve bu niteliğiyle de bir tartişmanın başlatılması için gerekeç oluşturmalıdır. Nasıl ki biyolojinin ortaya koyduğu sınır vakaları tartişmak için etik danışma kurullarımız varsa, aynı biçimde okullardaki dinsel öğretim sorunlarını tartişmak için de bir kurulumuzun bulunması gerekir: Hem devlet temsilcilerinin hem de sivil toplum temsilcilerinin yer alacağı bir kurum olacaktır bu.

Öte yandan, yansızlığa dayalı laikliğin kendi kendine yeterli olduğuna inanmak da hatalı olacaktır; yansızlığa ve karşı karşıya gelmeye dayalı iki laiklik biçimi arasında bir çevrimsellik vardır; daha doğrusu, birincisi yalnızca ikincisi sayesinde var olur. Çünkü, tarihin belli bir anında birlikte yaşama isteği, yani inanışlarda belli bir amaç birliğini yaratma görevi, karşı karşıya gelmeye dayalı laikliğe düşer. Laik devlet, yansızlığa dayalı laikliği hiçbir zaman tam olarak uygulayamaz; Rawls'ın "kesişme yoluyla uzlaşma" dediği şeye dayanır, laik devlet. Rawls'a göre, demokratik devletler, ancak belirli tarihsel koşullarda, şu üç bi-

leşen var olduğu zaman iyi işlerler: din konusunda liberal bir anlayış (yani ellerinde tutukları gerçekliğin bütün gerçeklik alanını kaplamadığını kabul eden dinsel inanışların varlığı; alçakgönüllülük ya da zorunluluk gereği değil de kendilerinin dışında da bir gerçeklik bulunduğu inancıyla liberal olan dinsel inanışlar); bir Aydınlanma geleneği (dinsel kabul edilebilir, makul bir anlamı olduğunu, Voltaire'in "alçaklık" diye adlandırdığı kategoriye indirgenemeyeceğini benimseyen bir anlayış); son olarak da, doğa, yaşam, yaratılış sevgisine ilişkin özgün değerleriyle romantik bileşen (çevreci hareketler içinde hiçbir zaman tüketilemeyecek olan bu değerler, dinsel inanç ögesi ile Aydınlanma hareketine özgü bir akılcılık ögesi yanında, dirimselci [vitalist] bir bileşen, bir coşkunluk ögesi oluşturur).

▪ *Günümüzde arzu ettiğiniz doğrultuda gidildiği, laikliğin yeniden tanımlanması ve dinsel sınırları içine yeniden sokulmasına doğru bir yöneliş olduğu duygusunu taşıyor musunuz?*

Henüz açık seçik olarak değil. Ama yine de aşırı tutumların çoğunu sessizce diyebileceğimiz biçimde bırakmış durumdayız. Kilise otoriteleri, her durumda da Katolik Kilisesi otoriteleri, Hıristiyanlık gerçeğinin kendilerine göre ne olduğunu öğretme konusunda tek oldukları iddiasından vazgeçtiler, papazlardan başkalarının dinden söz etmesinden korkulması, sözünü ettiğim o geri çekilmenin nedenlerinden biri oldu. Bu düzlemde, derin davranış değişikliklerinin olduğunu düşünüyorum. Ayrıca, laik tarafta da bir açılım görülüyor: Öğretim alanında bir şey yapılması gerektiği görüşü ortaya çıkıyor, henüz ne yapılacağı tam olarak bilinmese bile. Fransızların, başka alanlarda olduğu gibi bu alanda da, bir parça karşılaştırma yapmaya başlamaları, sorunların başka yerlerde nasıl çözüldüğünü kendilerine sormaları gerekir.

Çünkü Batı ülkelerinde benimsenmiş değişik çözümlere bir ufuk turu yaptığımızda, son derece çeşitlilik sunduklarını görürüz: Bunlar da toplumların bir yandan çalışma ve üretim düzleminde, öte yandan da eğlence düzleminde eşitlenmesi durumuyla çelişir. Belki de bu aynı düzeye getirme davranışına karşı gösterilen tepki içinde, yalnızca etnik ideolojiler düz-

leminde değil aynı zamanda eğitim sistemlerinin savunulması-na ilişkin kültür düzleminde de bir karşı-tepki gözlenmektedir. Avrupa'da, farklı eğitim sistemleri arasında dolaşım gibi bir Şeyi sağlama konusunda ne derece geri kaldığımızı saptamak Şaşırtıcıdır. Ancak, bu türden bir yol değişikliğiyle Fransa'da daha çok ğretmen ve ğrencinin Anglosakson ve Alman sistemleri hakkında kişisel bir pratik edinmeleri sağlanırsa değişikliklerin ortaya çıkacağını düşünüyorum. Her çeşit olası ve tasarlanabilir çözüm yolu vardır: Okulda ya da okul dışında, uzman ya da uzman olmayan öğretmenlerce verilecek din dersi söz konusu olabilir; devlet okulları ile özel okulların oranı, ülkelere göre son derece değişir. Eğitim sistemlerinin tarihin ürünü, hem de ülkelere göre fazlasıyla değişiklik gösteren tarihlerin ürünü olması ölçüsünde, bu sistemlerin modern devletin yavaş üretimine bağlı olmaları ölçüsünde (Kilise otoriteleriyle birlikte ya da onlara karşı olarak, Kiliselerde farklı yollara sapanların ve ayrı görüşte olanların desteğini alarak ya da almayarak), son derece değişik olduklarını anlarız. Burada büyük karmaşıklık taşıyan bir tarih söz konusudur: Ülkemizde iyice Őematikleřtirdiđimiz bir tarihtir bu; hem de böyle bir Őematikleřtirmeyi evrensel olduğunu düşünerek yapmışızdır.

Cumhuriyetimiz, özellikle de III. Cumhuriyet, bu doğrultu üzerinde Kilise'yle çatışma içinde ve çatışma sayesinde kurulmuştur. Öte yandan, böyle bir tarihsel akış içinde, 1914-1918 savaşının da önemli dönüm noktalarından biri olması muhtemeldir. Çünkü, bu savaş, 1900-1904 yılları boyunca, birbirine Şiddetle karşı çıkmış olanları aynı yurttaşlık katkısı içinde yaklaştırmıştır. Hem sonra, Vatikan'ın, XIX. yüzyıl boyunca kınadığı demokrasiyi geç de olsa tanımış olmasını da unutmamak gerekir. Bütün bunlar Katolik ülkelerin ya da eskiden Katolik olan ülkelerin, Protestan ülkelerin bilmedikleri özel güçlüklerle karşılaştığını gösterir; işin içinden her zaman kolayca sıyrıldıklarını da sanmamak gerekir. Bazı lkeler kurumsal açıdan önemli derecede geri kalmışlardır: Sözgelimi, İsveç'te, Luther'cilik bir devlet dini olmayı sürdürür. Dinselin, aynı zamanda da siyasetin bir tarihe ne ölçüde bağlı olduğunu bu ülkede görürüz. Her biri zaten karmaşık olan bu tarihlerin keşişmeleri de daha fazla bir

karmaşıklık yaratır. Laikliğe bağlı sorunları ele alabilmek için, daha fazla tarih duygusuna ve daha az ideoloji duygusuna sahip olmak gerektiğine inanıyorum.

Sözgelimi, Fransa'daki –ve belki de genel olarak Latin kökenli ülkelerindeki– sorunun güçlüklerinden biri, Katolik Kilisesi'nin monarşik yapıda olması, olmayı sürdürmesi ve böylece bir otoriter siyaset modeli oluşturmasıdır. Ayrıca, siyasalın, teoloji sistemine yapılan her türlü göndermeden kesinlikle uzak olduğunu sanmak da bir yanılsamadır: Siyasalın kökeninde, temelinde, otoritenin kökenine ilişkin gizem vardır. Nereden kaynaklanır bu? Hiçbir zaman sonuca bağlanmamıştır ve teolojik olanın gölgesinin ya da hayalinin siyasalın çevresinde dolanıp durmasına yol açar. Dolayısıyla, laikliği Fransa'da var olan biçimiyle yaratabilmek için, siyasal dünyada monarşik olmayı bırakmış bir model ile Kilise dünyasında monarşik olarak kalmış bir modeli yapıcı bir diyalog içinde birlikte tasarlamak gerekmiştir. Devlet okulu ile özel okul çevresindeki tartışmanın daha anlaşılabilir duruma gelmesi için tarihsel referanslarına yeniden kavuşturulması gerekir.

Ayrıca *özel* terimi de anlaşılmazlık kaynağıdır. İki anlamı vardır bu sözcüğün: *Özel* terimi kullanılarak kamusal olmayan belirtmek istenebilir; *özel okul* deyişi de bu anlamda kullanılır. Ama *özel*, aynı zamanda bireysel inançlar düzeninde yer alan şeyi de belirtebilir. Hiçbir Kilise'nin ruhların içselliği anlamındaki *özel*'in içine sokulmayı kabul etmeyeceğini çok iyi anlıyorum: Her Kilise, terimin öteki anlamıyla, yani bireysel-olmayanı belirten anlamıyla, kamusal bir yanı olduğunu düşünür. Öte yandan, *özel [kesim]* deyişinin de iki anlamı vardır: Devletin yetki alanında olmayan ve kolektifliğin yetki alanında olmayan. Bütün bu sözcüklerin kullanımı karmaşıktır; her zaman olduğu gibi, felsefi düşüncenin görevlerinden biri de kavramları anlaşılır kılmaktır. Önce dilinizi anlaşılır kılın, sözcüklerin kullanımlarını ayırt edin, der Anglosaksonlar bizlere sürekli olarak...

■ *Okullardaki laiklik sorunu Fransa'da Müslümanların başlarını örtme olayıyla birlikte yeniden ön plana çıktı. Sizin bu açıdan tutumunuz nedir?*

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, İslam dini Fransa'da Katoliklikten sonraki ikinci din durumuna geldi; bizlerin de konukseverlik görevi doğrultusunda, durumu anlama görevimiz var. Müslümanları yalnızca köktendincilik tehdidi açısından görme eğilimine sahibiz, hem de fazlasıyla, ama bu arada onların üzerinde ağırlığını duyuran ters tehdidi, yani parçalanma [dezentegrasyon] tehdidini unutuyoruz – en azından en iyi Müslüman dostlarımla bana söyledikleri bu: Onlar, bizleri çok eski sömürgeciler olarak boyun eğme ve boyun eğdirme ilişkisi içinde değil de, bir parçalanma tehdidi olarak görüyorlar. Toplumlarımızı parçalanma yolundaki toplumlar olarak değerlendiriyorlar ve kendilerinin de bunun mağduru olmasını istemiyorlar. İslam'ın sorunu *aynı zamanda* budur: Yani ayrışma tehdidi karşısında, bazı açılardan panik halindeki bir tür korunma. Hatta işi şunu söylemeye kadar götürebilirim: Banliyölerimizde, cemaat yapısı din sayesinde canlı kalmış Müslüman ailelerinde görülen direnme gücü, kültürümüzün parçalanmış bir kesimi için de bir şans olabilir. Hemen yakınımızdaki ılımlı İslam'ın –bizler böyle adlandırıyoruz– yoğun varlığı, toplumumuz için kendisini çökerten ayrıştırıcı öğelerin tersine, pekala mutlu bir fırsat olabilir, gerçekten de. Onlarda bozulmadan kalmış olan şey, bizler için de umut verici bir öğe olabilir.

Sözünü ettiğimiz sorunun ve ona bağlı bütün öteki sorunların güçlüğü, içinde bulunduğumuz durumun yeni olmasından kaynaklanıyor. İslam'la birlikte, kendi tarihimize katkıda bulunmamış, Eskiçağ'da, Ortaçağ'da ve hatta Rönesans'ta ulusumuzun kuruluşunun kökeninde yer alan dinsel kaynakların parçası olmamış yeni bir dinin birden bire ve beklenmedik bir biçimde Fransız siyaset alanına girmesiyle karşılaşırız. Burada çarpıcı olan, partnerin yeni olması gerçeğidir, üstelik de bu partner Hıristiyanlığın iyilikle ya da zorla yarattığı şeyi yaratmamıştır: Kendi inançları içine eleştirel boyutu katmadır bu. Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın en belirgin özelliği, inanç ile eleştirinin o güç birleşimini sonunda gerçekleştirmiş olmasıdır. Ama bu arada, şunu da belirtmek gerekir ki, İslam bizlerin teolojik-olan ile siyasal-olanı ayırt etme biçimimiz içine giremez, çünkü İslam bunların organik bütünlüğü fikri-

ne dayanır. İslam, bir gün, siyasal ile dinsel ayrımını yapabilecek midir? Bizimkinle aynı sekülerleşme sürecinden geçmek zorunda mıdır? (Bu sürece rağmen Hıristiyan Kilise cemaatleri de varlıklarını sürdürmeye çalışmaktadırlar.) Tek model olarak bizim sekülerleşme düzenimizi alma ve hemen İslam'a uygulama konusunda duraksama içindeyim. Bir İslam dini uzmanı dostum bana, dinin geleneklerine orta derecede bağlı bir Müslüman'ın –bir başka deyişle, aşırılık yanlısı olmayan bir Müslüman'ın– Batı'yı her zaman Hıristiyanlıktan uzaklaşmış olsa bile Hıristiyan olarak, yani *hatalı* bir dinin geçerli olduğu bölge olarak göreceğini söylemişti. Çünkü, İslam dininin öğretim temelinde, Yahudilik ile Hıristiyanlık'ta bir gerçekliğin var olduğu, ama bunun da kutsal yazılarla değişikliğe uğratıldığı, dolayısıyla söz konusu gerçekliğin, ancak bu değişikliklerin belirtilmesi sonucu İslam dini tarafından kabul edilebileceği görüşü yer alır. Bizim laikliğimiz Müslümanlarca *hatalı* bir dinden kaynaklanan delicesine bir fikir olarak görülebilmektedir ancak; bir imam, Fransız Cumhuriyeti yasalarının dinin yasalarından üstün olduğunun söylendiğini duyduğunda, kendisi için anlaşılabilir bir şey duymuş olur, yalnızca.

Cemaatler arasındaki ilişkilerin geleceğini düşündüğümüzde, piyasa ekonomisinin bundan böyle İslam dünyasına, tıpkı bizdeki gibi nüfuz ettiğini de unutmamalıyız. Dolayısıyla, İslam da, Hıristiyanlığa özgü modernliğin bir ürünü olan piyasa ekonomisinin evrenselliğiyle karşı karşıya kalmıştır. Hıristiyanlık, ayrışma sürecini yaşarken, piyasa ekonomisi ideolojisini üretmiş, bu da İslam toplumlarını, beklenmedik yerden, beklenmedik biçimde –petrol aracılığıyla olsa bile– yakalamıştır. Böylece, İslam toplumları da savaşlar ve uluslararası hukuk yoluyla, yani devletlerin birlikte yaşamasının içerdiği, olabilecek en az ideolojik yapı yoluyla, hem dünya ekonomisinde hem de uluslararası siyasal topluluk içinde yer almışlardır.

Ne olursa olsun, bundan böyle ortaya konması çok güç bir sorunla karşı karşıyayız, çünkü bizler için, alışılmamış, yeni bir sorundur bu. Kuşkusuz, Batı'nın İslam dünyasıyla ilişkileri olmuştur; ama savaşılmadığı dönemlerde, aradaki ilişkiler hekimler, avukatlar, ilahiyatçılar ya da felsefeciler arasında, son derece



yüksek bir entelektüel düzeyde yer alıyordu; bir Yahudi-İslam-Hıristiyan altın çağı yaşanmıştı ama bu Ortaçağ'daydı.

Müslümanlar artık ülkemizde ikili statüyle yaşamaktalar: Ya hakları ve oturma belgesi bulunan yerleşik yabancı statüsüyle ya da bu ülkede doğmuş olmanın verdiği hakla dini İslam olan Fransız yurttaşı statüsüyle. Peki bu durumda, aramızdaki Müslümanları, okullara, ödün vermeden, kendi ölçütlerimizle mi kabul etmeliyiz, yoksa yansızlığa dayalı laiklik ile karşı karşıya gelmeye dayalı laikliğin arasında üçüncü diyebileceğim bir ara laiklik fikrini uygun biçimde görüşüp tartışmalı mıyız? Bu "üçüncü laiklik" kavramını geliştirmedüğimizden, şimdi oldukça donanımsız olduğumuzu ve elimizde ancak baskıcı çözümler bulunduğunu düşünüyorum. Bu da bana çok üzücü geliyor. Ayrıca, baş örtmeyle ilgili olarak, genç Müslüman kızlarına başka bir çözüm önerememiş olmamızın da beni şaşırttığını itiraf ediyorum. Yahudiliğe ya da Hıristiyanlığa baktığımızda, ölçülü ya da süs amaçlı belirtilerin söz konusu olabileceği söyleniyor ve bir seçenek sunuluyor. Peki başörtüsü için seçenek ne? Hem sonra, Katoliklik belirtisinin süs amaçlı biçimi ne olabilir ki? Okula sırtında haçla gelen biri mi?

Hıristiyan bir kızın okulda neredeyse yarı çıplak dolaşabilmesine, buna karşılık Müslüman bir kızın başını örtme hakkının bulunmayışında gülünç bir şey olduğunu düşünmeden edemiyorum. Burada da başkalarının ne yaptığını bakalım artık. İngilizler bu konuda nasıl davranıyorlar? Baş örtmeyi ölçülü olması koşuluyla kabul ediyorlar. Öte yandan, okullardaki tatil sorununu ele alalım. Fransa'da tatiller genellikle Hıristiyanların dini bayramlarına göre ayarlanmıştır. Ama A.B.D.'de Yom Kippur ve Roş ha-Şana sırasında okullar kapalıdır.

▪ *Yahudi topluluğunun önemi nedeniyle değil mi?*

Evet, ama aynı zamanda Amerikalılar bir karara varma konusunda esnek davranırlar. Bizler hâlâ Fransa'da bu sorunları uzlaşma yoluyla ayarlamayı öğrenemedik.

İçimden geldiği biçimiyle belirtecek olursam, ben başın örtülmesinin kabul edilmesine olumlu bakıyorum. Daha önceden kabul edilmiş olsaydı, belki de başörtüsü takanların sayı-

sı çoğalmamış olacaktı; karşı çıkmak okul kapılarında başörtülü öğrencilerin artmasını kolaylaştıracaktır. Ve böylece sonuçta, okulun kendileri için toplumsal yükselme aracı ve hatta aile baskısından kurtulma aracı olduğu kızları öğretimden yoksun bırakma paradoksuna ulaşıyoruz. Yasaklama kararının ters etkisidir bu. Ya da bu öğrenciler özel bir öğretime yönlendirileceklerdir; ama bu özel öğretim de özel din öğretimiyle aynı güvenceyi ve aynı yapıyı sunmaz, çünkü özel din öğretimi de uzun görüşmeler, tartışmalar sonucu oluşmuştur: Sözelimi, Müslümanların okullarına da öteki özel okulların sahip olduklarına benzer bir akreditasyon verilebilecek midir? Çünkü dinsel öğretimde bile, dinsel çoğulculuğun son derece kesin kuralları vardır. Bu kurallara Müslümanların açacakları okullarda uyulacak mıdır?

Fransız devletinin durumunu, Müslüman vatandaşlar açısından daha da karmaşıklaştıran bir başka nokta var: Yabancı ülkelerin köktendincileri denetim altında tutması. Günümüzde, Batı ülkeleri İslam'ın köktendinciliğiyle çatışma halindedir. Böyle bir bağlamda, Fransa'daki İslam'ın, hem siyasal hem de dinsel güçlerin hiç de etkili bir silahı olmayacağı düşünülebilir mi? Sözelimi kral II. Hasan'ın dinsel inanç emiri [emir-ül müminin], Ürdün kralı Hüseyin'in de peygamber sülalesinden olduğu unutulmamalıdır. Bunların aracıları imamlarsa, imamlar da genç kızlara "Devam edin; boyun eğmeyin" derlerse, o zaman artık ne düşüneceğimizi bilemeyiz. Ne var ki, bütün bu olay son derece dolambaçlıdır: Bir yandan ölçütlerinde biraz katı olan laik devletle, öte yandan da söz konusu devletin direnç gücünü sınavan ve onu hata yapmaya iten İslam'ın zorlamasıyla ilgilenmemiz gerekiyor.

Napoléon'dan bu yana, Fransız Cumhuriyeti çeşitli dinlerle anlaşabilmek için birtakım düzenlemelere gitti: Bunları da dinlerin öğretimi ve otoritelerindeki kilise yapıları açısından değil de dinsel topluluklarının oluşturduğu özel hukuk biçimleri açısından yaptı; buna bağlı olarak, sözelimi Yahudiler için hahamlar kurulu oluşturuldu. Fransa'da İslam açısından yaratılması gereken de, Protestanlar ile Yahudilerin Napoléon'dan elde ettikleri şeyin benzeridir.

■ *Katolikler de XX. yüzyılın başına kadar bu konuda daha az direnç göstermediler. Combes yasası yürürlüğe konduğunda, Fransa Cumhuriyeti, jandarmaları eşliğinde öğrencileri çiftliklerde aramaya gitti...*

Bu olayları anımsatıyor olmanız bile, şu anda karşı karşıya olduğumuz durumun ne kadar geri gitmekte olduğunu gösterir. Ama söylediğiniz dönemden bu yana da çok yol alınmıştır.

Bir kez daha belirteyim, bütün sorun, durumun daha önce görülmemiş olmasından kaynaklanıyor. Fransa'nın XIX. ve XX. yüzyıllarda karşılaşmış olduğu bütün büyük göçler Hıristiyan ya da Yahudi Avrupa'sından geliyordu: Göçmenlerin büyük kitleleri de, büyük çaplı herhangi bir sorun yaratmayan Polonyalı, İtalyan ya da İspanyollardan oluşuyordu. Müslümanların göçüyse kendine özgü bir seyir izlemiş ve sonunda belli bir dengeye, bir tür çatışmalı uzlaşmaya (çoğulcu toplumlardaki iyi uzlaşmanın örneğidir bu) ulaşmış bir tarihin içine gelip katıldı.

■ *Aslında, Batı'daki ülkelerimizin laikliği içinde, dinsel bütünüyle boşaltılması hayalinin bulunduğu düşünmüyor musunuz?*

Bütün Avrupalı halklar, daha önce de belirttiğimiz gibi, Latinleştirilmiş ve Hıristiyanlaştırılmış barbarlardır. Bu da dinsel yalnızca bireyleri eğitime işlevi değil aynı zamanda bir kurumsallaştırma işlevi de var demektir.

Bu konuda Marcel Gauchet<sup>1</sup> ile aynı görüşteyim: Dinsel, Kilise'nin dışında da kurumsalı üretmiştir. Ortaçağ tarihi, üniversite, belediye yönetimi, pazarlar ya da düşünce kuruluşları gibi birçok büyük kuruluşumuzun Kilise modeline dayanarak oluşturulduğunu gösterir. Dolayısıyla, kültürlerin ve modern ulus devletlerin kendi kendilerini anlama olgusundan dinsel tamamıyla yok edileceği sınır bir durumun var olabileceğini düşünmek olanaksızdır; çünkü dinsel, bütünüyle, onların oluşumunun, *Bildung*'ünün parçasıdır. Bu açıdan, laikliğin bir laikleştirme olduğu ve sekülerleştirme sürecine bağlandığı söylenebilir.

1 Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

Ama az önce de üstü kapalı biçimde belirttiğim gibi, siyasalın içinde de tasarısını sonuna kadar götürmesine engel olacak bir şey bulunabilir. Siyasalda, bir tür arka-plan ya da bir tortu vardır; bu yalnızca onun tarihsel kökeninden, yani dinsel olarak kalkarak oluşmasından değil, terimin ikili anlamıyla, arkeolojisinden kaynaklanır: Kronolojik ve kuruluşal arkeolojisinden.

Bu nedenle bazı özel tarihsel koşullarda, özellikle de toplumsal bağın çözülmeye başladığı dönemlerde, siyasal ile dinsel yeniden birleştirilebileceği anlaşılabilir bir şey değildir. Sırbistan'ın durumu böyledir; ama yakın bir gelecekte, Rusya'yı da bu durumda görebiliriz: Yani, Kiliseler siyasal açıdan yeniden yasallıkları, otoriteleri olan –*otorite veren* anlamında– kurumlar olabilirler. Siyasalın dinsel tarafından kutsanmasına bir dönüş görülüyor. Stalin'in her şey olup bittikten sonra, “büyük vatanseverlik savaşı” diye adlandırdığı mücadeleyi sürdürebilmek için Ortodoks Kilisesi'ne başvurduğunda tasarladığı da bu değil miydi? Kuşkusuz ürkütücü bir şeydir bu, çünkü dinlerde insan ölmeyi de öğrenir; burada temeldeki kurucu gerekçelerin adeta zorbalıkla alınması ve siyasal tarafından yeniden sahiplenilmesi söz konusudur; oysa tarih kendi bağımsızlığını kazanabilmek için bunları çıkarıp atmaya çalışmıştır hep.

Şurası da bir gerçek ki, bu sapma siyasalın bir başka sorununa çözüm bulamamasıyla da açıklanabilir: Devletin sınırları ile etnik grupların bölünmesi arasındaki bağıntı sorunudur bu. Böyle bir bağlamda da, dinsel, üçüncü öge olarak işin içine katılır, etnik'i önemseyerek siyasalın sınır çizgilerini yeniden belirlemeye çalışır.

■ *Eski Yugoslavya'daki ve Rusya'daki durum tek değil; Ortadoğu'da, İsrail ile komşu Arap ülkeleri arasında da bu durumla karşılaşılıyor. Siyasal, hem dinselle hem de etnikle aşırı derecede kuşatılmış halde.*

Bu durum alabildiğine karmaşık, çünkü İsraili deyişi şimdi öncelikle bir yurttaşlık tipini belirtiyor. Ama bu yurttaşlık, hangi noktaya kadar, bir yandan Kutsal Kitap'a dayalı dinsel bir kalıtıma başvurularak, öte yandan da Hıristiyan ülkelerdeki zulümlerin mağduru olmuş, Avrupa'daki Yahudilerin tarihine başvurularak tanımlanmıştır? Bunu yanıtlamak son derece güç-

tür. Ayrıca, bütün Filistinlileri de İslam'la özdeşleştirmemek gerekir: Aralarından büyük bir bölümü Hıristiyan'dır. Aynı biçimde *İsraili* ile *dinsel inançlı Yahudi*'yi de özdeşleştirmemek gerekir; çünkü bu sonuncusu Ortodoks ya da Liberal olabilir: Unutmayalım ki, İsrail, günümüzde Fransa'nın XX. yüzyılın başında bulunduğu durumla, dindarlar ile laikler arasındaki bir savaşı karşı karşıyadır. Bunu da kuşkusuz bütün farklı durumların var olabileceğini göz önünde bulundurarak söylüyorum.

Ortadoğu'da, ön sırada yer alan dinsel midir yoksa siyasal mı? Burada yaşayan toplumları yaralayan savaşta dinsel bir temel bulduğuna dair kuşku yoktu; çünkü, toprağına bağılılık her iki taraf için kutsallaştırılmış durumda. Yahudiler için, İsrail toprağı herhangi bir yer değildir; Madagaskar'a ya da başka yerlere sürülebilecek oldukları fikri bizi öfkelen-dirmişti; bir bakıma, bu halk ile bu toprak arasında tarihe dayalı bir sahiplenme ilişkisi olmasa da en azından karşılıklı bir uygunluk ilişkisi vardır. Ancak Yahudi halkının, toprağıyla değil, kurucu bir sözle de tanımlandığı doğrudur. Ama aynı zamanda Kudüs'teki El Aksa Camii'nin bütün Müslüman dünyası için İslam'ın kutsal yerlerinden biri olarak kabul edildiğı de bir gerçektir.

Bazen, umutsuzluk anlarında, bir Toprağın iki kez vaat edilmiş, iki kez verilmiş olması fikrinde yine de bir tür teolojik ya da anti-teolojik ironinin bulunduğunu düşünüyorum...

## *Kutsal Kitap Okumaları ve Kutsal Kitap Üstüne Düşünceler*

- *Felsefi çalışma ile dinsel düşünce çalışmasını birlikte sürdüren ender felsefecilerden birisiniz. Bu iki girişimi nasıl bağdaştırıyorsunuz?*

Öyle sanıyorum ki, geçmişte ne kadar geriye gidersem gideyim, her zaman iki koldan ilerledim. Türleri birbirine karıştırmamam, yalnızca yöntemsel bir önlem gereği değildi, benim için kesinlikle önde gelen ikili bir referansı ortaya koymak istiyordum.

Düşüncelerimin gelişmesi sürecinde, bunu, farklı biçimlerde ifade etmeye çalıştım; en doğru olanın belki de, şimdi öncelik tanıdığım inanç ve eleştiri arasındaki bağıntıyla dile geldiğini sanıyorum. Demokratik yaşamın bakış açısı içinde son derece belirgin bir siyasal anlam yüklediğim bir bağıntıdır bu: Bizler her zaman güçlü inançları olan, bu inançları da bazı eleştiri anlarıyla kesişen bir kültür oluşturuyoruz.

Ama, inanç ile eleştiri kutbunu açıklamanın yollarından ancak biridir bu, çünkü felsefe yalnızca eleştirel değildir, aynı zamanda inanç özelliğlidir. Dinsel inancın içinde de bir eleştirel boyut vardır.

- *Dinsel inanç size deneyim özellikli mi görünüyor?*

Bugüne kadar izlediğim yolda, doğrudan doğruya dile getirmeye, içini dökmeye, sezgiselliğe karşı bir güvensizlik duyduğumdan "deneyim" sözcüğüne de çok direndim; buna karşılık her zaman dilin ve yazı'nın dolayımını yeğledim; bağlı olduğum iki alan da bu düzlemde karşı karşıya geldi.

Biraz kabaca diyebilirim ki, felsefe yapmayı ve kendimi bir Hıristiyan topluluğuna, geleneğine ait hissetmeyi, aynı metinleri temel alarak sürdürmem. Aralarındaki dengeyi aşağı yukarı metinden metine kurarım. Felsefi metinlerle ilgili olarak uzun bir liste oluşturma söz konusu olduğunda ayrılık göstersek de, aslında hepimizin aynı kısa listesi vardır: Platon, Aristoteles, Kant, büyük olasılıkla Hegel; modernler arasında da Nietzsche, Bergson, Husserl, Heidegger, Nabert, Jaspers, vb. arasında bir karara varmaya çalışırız. Felsefedeki temel metinler listesi dinsel bütüncüye oluşturan metinlerin listesi değildir. Yazıların dolayımı üstünde ısrarla duruyorum, çünkü her ne kadar okuma etkinliği yazıları birbirine yaklaştırsa da, bunlar bir alandan öbürüne farklılık gösterirler. Kutsal Kitap yazılarına gelince, ben bu deyişten İbrani Kutsal Kitabı'nı, ilk Kilise'nin Yeni Ahit'ini ve Kilise Babalarında doğrudan teolojiye ve yoruma dayalı olanı anlıyorum. Augustinus, benim gözümde, her zaman bir tercih nedeni olmuştur. Felsefi ve dinsel metinlerin oluşturduğu bu iki bütüncü arasında yer değiştirmeler olabilir, ve Augustinus da pekala felsefe tarafına konabilir – *İtiraf*lar'ın XI. kitabındaki zaman üstüne çözümlenmelerinden yararlandığımda da yaptığım buydu. Karşı açıdan da, Homeros, Hesiodos ve Yunan tragedya yazarları bana her zaman İsrail peygamberleri ile Sokrates öncesi felsefeciler ve Sokrates arasındaki bir bölge içinde yer alabilmiş gibi görünmüştür.

Kutsal Kitap yorumuyla ilgili bu evrenin içine girildiğinde, farklı okuma ve yaklaşım türlerini iyice ayırt etmek kaçınılmazdır, yoksa sürekli bir sağırlar diyalogu içindeymişiz izlenimi ediniriz. Her okuma ve dolayısıyla yorum türü farklı amaçlar güder ve yalnızca birbirinden ayrı değil, ama çoğunlukla birbirine karşıt önvarsayımlardan hareket eder. Tarihsel nitelikli bir okuma, dogmatik önyargıları göz önünde bulundurmaz, Kilise'nin resmi okuması da Lût gölü [Ölü Deniz] elyazmalarının çözülmesi gibi bir çalışmanın ortaya çıkardıklarını tamamıyla tanımazlıktan gelemez. Kutsal metinlerin felsefi okumasıysa, ne için dinsel yanını ne de tarihsel-filolojik araştırmaları bir yana bırakabilir.

Bununla birlikte Yunan metinleri ile Kutsal Kitap kaynaklarının arasındaki fark da yumuşatılmalıdır. Ben bunu, Eski Ahit incelemeleri alanında son yıllarda gerçekleştirilmiş yorumsal devrim dolayısıyla çok yeni fark ettim. Söz konusu incelemeler yaklaşık bir yüzyıl boyunca, dört kaynağın varsayımına dayandırılmıştı: Yedi ya da sekiz yüzyıllık yazı geleneğine yayıldığı kabul edilen Yahvist, Elohist, Tesniye, Ruhban metinleri. Gerek tarihsel-eleştirel yöntemin, gerekse ilahiyatçı yorumcuların uzun süre büyük değer verdiği bu kuram, Yahudilerin son *kerigma*'sında [*kerygma*] birleştirilmiş bir dizi *kerigma*'ya, bir dizi inanç bildirimine dayalı, Eski Ahit teolojisine ilişkin tutarlı bir görüşün yaratılmasını sağlamıştır. Var olduğu kabul edilen bu tutarlılık sayesinde de Yahudilik ile Helenizm arasındaki yoğun karşıtlık gerekçelendirilmiş görünürdü. Bugünse artık böyle bir anlayış tam olarak yıkılmaktadır. Babil sürgünü krizi, sürgün öncesine ait çok sayıdaki geleneğin biraraya getirilmesi konusunda ilk referans haline gelmiştir. Günümüzde, bu geleneklere ait yazıların ve yeniden-yazımların çok daha kısa bir süre içinde gerçekleştirildiği ve birleştirilmelerinin de tutsakların dönüşünde Pers otoriteleri tarafından az çok zorla kabul ettirildiği sanılır. Yahudi kutsal yazılarının yavaş yavaş ilerlediğini, benzer yanlar içerdiğini ve sonunda birleştiğini benimseyen görüşün yerini, İbrani Kutsal Kitabı'nın daha karşıtlıklarla dolu, hatta daha tartışmalı bir görüşü alacak, bu da çoğul okumalara [yorumlara] özendirecektir. En ilginç okumaysa, ters yönde ilerleyen yorum gibi görünür: Farklı özelliğini ilk kez Spinoza'nın vurguladığı Tesniye'den ve Davut'un hükümdarlığı ile sürgün arasındaki Yahuda ve İsrail tarihlerinden –Tesniye damgasını taşıyan, suçlamalarla dolu tarihler– kalkarak Yasa'nın verilmesiyle ilgili Musa kitaplarına, oradan da emir ve suçlamadan çok kutsama ve vaat özelliği altında yer alan ilk peygamberlerin efsanelerine doğru uzanılır; ve okuma, iyi bir yaratılışın var olduğuna ama bunu insanların bozduğuna ilişkin ruhban metinlerindeki görüşle (Tekvin'in birinci bölümünde okuduğumuz gibi) son bulacaktır.

Kuşkusuz, farklı kitapların birleştirilmesi varsayımı söz konusudur burada.



■ *Kutsal Kitap okumasına benimsettirilmeye çalışılan bu "yön de-  
ğiştirme" sizin için neden bu kadar büyük bir anlam taşıyor?*

Birçok açıdan önemi var bunun. Birincisi, geniş ölçüde, sürgün felaketinin ve Babil dönüşü yeniden yapılanma programının ortaya çıkardığı soruna bağlı, birbirine karşıt teolojilerle karşı karşıya olmamızdır. Yahudilere özgü bu tartışmanın içine girmek, alternatif gizli uzlaşmaların kamçıladığı zekice bir okumayı harekete geçirmek demektir: Sözelimi, Tesniye mirası ile Ruhban metinleri mirası arasında, ya da Musa Yasa'sına ilişkin teoloji ile İbrahim'e özgü kutsama ve vaat teolojisi arasındaki gidip gelmelerin yönlendireceği bir okuma olacaktır bu. İkincisiyse, İsrail halkının karşısındaki Öteki'yle yüz yüze gelmesi ve buna bağlı olarak gerilimlerin, tartışmaların etkisini duyurmasıdır: Az çok dışta olan (Baal'cılık), çok daha kesinlikle dışta olan (Pers kültürü) ve tamamıyla dışta olan (Helen kültürü) Ötekilerdir burada söz konusu olan.

Bu son çatışma noktasının, biz felsefeciler için büyük önemi vardır. Gerçekten de, burada sorun yaratan metinler, Yahudi vaizlerinin Tevrat'a ve peygamberlere (*nebler*) göre farklı bir kategori içine oturttukları yazılardır: Meseller, Mezmurlar, Vaiz, Eyüp. Bu yazıların, Helen kültürünün kurucu metinleri olan, Homeros, Hesiodos, tragedya şairleri, Sokrates öncesi felsefecilerin metinleriyle karşı karşıya getirilerek okunması gerektiği görüşüne ilgi duydum. Nasıl ki geleneğe bağlı Yahvecilik, sürgünün meydan okumasıyla karşılaşmış Yahudiliğin içindeki bir tartışmadan kaynaklanmışsa, bu yazıların da, sözünü ettiğimiz Yunan yazarlarının metinleriyle karşı karşıya getirilmesi gerekir. Hatta bazı yorumcular daha da öteye gidilmesini ve Tesniye'ci "tarihçiler" in Herodotos'la paralel okunmasını isterler. Ben iki dünyanın birbirinden ayrı tutulması, Kudüs'ün Atina'nın karşısına konması görüşünden ayrıldığımı sanıyorum!

■ *Öyleyse, farklı ama belki de bağdaşabilir iki düşünme biçimiyle karşı karşıyayız, diyebilir misiniz?*

Kavrayıcı okuma ya da bazılarının dediği gibi betimleyici teoloji söz konusu olduğu sürece elbette diyebilirim. Eski İsrail

il kutsal yazıları arasında sergilenen o muazzam teoloji çalışmasının kökeninde bir Kutsal Kitap *düşünce*sinin var olduğundan söz etmeye hakkımız olduğu konusunda ısrarlıyım. Söz konusu Kutsal Kitap düşüncesi de, spekülative bir dile sahip olmadığından, kendini ancak anlatsal, yasaları dile getiren, kehanet bildirici, ilahi, bilgeliği yansıtan türlerle açıklayabiliyordu. Ne var ki, değişik biçimlerde "Tanrı'yı dile getirmek" de kendini tartışmalı yapısıyla iç ve dış eleştiriye açar.

Ama ben bu noktada durmak istemiyorum, çünkü felsefi düşünce, Eski Yunan'da dile getirildiği biçimiyle, sözünü ettiğim kavrayıcı okumaya doğrudan karşı çıkmaz; onun karşı çıktığı, çalışmasını Kutsal Kitap yazıları içinde, özellikle de Sinagog'un ve Kilise'nin büyük tarihsel gelenekleri aracılığıyla sürdüren *inanç* açıklaması teolojisinin yaptığı *kerigmatik* yorumlardır. Bir başkasının sözünü tanımak, kendiliğinden olabilecek bir şey değildir; çünkü, tarihsel-eleştirel yöntem, kavrayıcı okumayı çoğul özellikli olduğunu kabul etmeye yönlendirir. Yahudi ve Hıristiyan topluluklarının tarihi, her zaman aynı düzenleyici merkezin, aynı yönlendirici çizginin kural olarak benimsenmediğini açıkça gösterir. Nitekim, ilk zamanlardaki Hıristiyan Kilisesi, Yahudilerin kutsal yazılarını Haham okulundan [Rabinik okuldan] farklı biçimde okumuştur. Haham okuluysa, gerçek anlamdaki Yahudiliği, başka yerlerdeki öteki rahip okullarının zararına, özellikle de ilk Kilise'nin çok sayıdaki teolojilerini büyük ölçüde genişletmiş apokalips hareketine bağlı okulların zararına biçimlendirmiştir. Tanrı'nın bir sözünü kavramak, bugün için, sözcüğün geniş anlamıyla vaaza odaklanmış uygulamanın yorumbilimine dayanır. Bu açıdan, Karl Barth'ın<sup>1</sup> görüşleri beni hâlâ ikna eder: Buna göre, ilahiyatçıların "dogmatik" diye adlandırdıkları şey, vaazın kavramsal ve söylemsel açıdan düzenlenmesidir; vaaz da, kurucu olarak kabul edilen bir sözü, inanç-

1 Karl Barth (1886-1968), Basel'li [İsviçre] Calvin'ci ilahiyatçı. Daha önce Schleimacher'in yorumbiliminin egemenliği altında kalmış Protestan teolojisinde bir dönüm noktası yarattı (bkz. *Romalılara Mektup'un Yorumu*); bunu da dönemindeki insanmerkezci görüş açısından kopup insanı Tanrı'dan ayıran sonsuz mesafe konusunda ısrar ederek diyalektik bir anlayışa yönelerek yaptı; insan ile Tanrı arasındaki tek dolayımın da deneyim ya da tarih değil de, dünya ve Kilise, insan ve Tanrı arasındaki her türlü sentezi reddeden Çarmıh olduğunu belirtti.

lı toplulukların şimdisi ve geleceği üstüne ayrıntılı bir yargıyla ilişkilendirir.

Peki bu durumda, betimleyici okuma ile inançla dinleme arasında bir uçurumun açılmasına boyun eğmek mi gerekir? Ben böyle düşünmüyorum. Henüz ikisinin arasında yer alan kanonik okumayla ilgili bir şey de söylemedim: Kanonik okuma, Sinagog ile Kilise'nin özel tarihinin kökenini oluşturan toplulukların otoriteleri tarafından derlenip onaylandıktan sonra aktarılmış olan metnin son yazımının, son biçimlendirilişinin yarattığı anlaşılabilirliğe uygulanan okumadır. Kanonik okumanın amacı, tarihsel-eleştirel okumanın, Kutsal Kitap metinlerini bütün öteki dinlere, kültürlere özgü bütün öteki metinlerle aynı hizaya yerleştiren bir okuma biçimi olduğunu bildirmektir. Kanonik okumanın kendine özgü kuralları vardır; bu kurallar da kanonik okumanın, Kutsal Kitap'a son biçimini veren son yazıcıların aktarmak istedikleri mesajı dikkate almasını sağlar. Sonuç olarak, tarihsel açıdan etkili olan, bu metindir. Kısmen, Pentatök\* adı verilen bütünün durumu böyledir; bu da İbrani Kutsal Kitabı'nın ilk beş kitabına Yeşu'nun kitabını da eklersek Hegzatötik adını alır. Eğer uygunluklar, benzerlikler, birbirine eklenmiş yeniden-yorumlamalar ağırlık taşıyorsa, kanonik okumanın kavrayışını yalnızca bu yorumlama biçimlerine indirgememek gerekir.

Kanonik okumaya yakın bir yaklaşım olarak, peder Beauchamp'm<sup>2</sup> önemli yapıtını belirtmek isterim burada: Beauchamp, tarihsel-eleştirel yöntemi bilmekle birlikte, hahamların önerdiği üç "kutsal yazı"dan oluşan yapıyı benimser ve yaptığı bu okumayı da "öteki" Ahit'i birincisinin yeniden-yorumlanması olarak gören Kilise Babaları ile Ortaçağ bilginlerinin Hıristiyan yorumbilimi içine katar. Yaklaşımını da, Eski Ahit'le sınırlandırılmış bir kanonik okumada, aynı vaatler ve aynı antlaşmalarla ilgili yorumlamaların, yeniden-yorumlamaların, birbirine eklenen yeniden-açıklamaların çok yoğun olması gerçeğine dayandırır: Böylece Hıristiyan yorumbilimini, İbrani kanonu içinde zaten işlemekte olan bir yorumbilimin gerçek uzantısı yapar.

\* Eski Ahit'in ilk beş kitabı. (ç.n.)

2 Paul Beauchamp için özellikle bkz. *L'Un et l'Autre Testament: essai de lecture*, Paris, Le Seuil, 1977; *Le Récit, la lettre et le corps: essais bibliques*, Paris, Le Cerf, 1992.

Bana göre, teolojik ile felsefi de bu kanonik yorum düzeyinde birbirinden ayrılmaya başlar. Kanonun kapalılığı, topluluklar için *otorite* olarak kabul edilen metinleri öteki metinlerden ayıran ana olay haline gelir; bu topluluklar da, bütün öbür metinlerden, hatta en sadık yorumlardan ayırt edilen bu kurucu metinlerin ışığında birbirlerini anlama yoluna girerler. Felsefi olmayan nokta da işte buradadır, yani inanç teolojilerinin *kerigmatik* yorumlarına rehberlik edebilecek kanonik metinlerin otorite olarak tanınmasıdır. Ben bu metinlerin otorite oluşturdukları için yaratıcı esinle yüklü olduklarını ileri süren, bunun tersinin geçerliliğine inanmayan yorumcu ilahiyatçılarla aynı görüşteyim. Hem zaten "esinlenme" fikri de kanonik otoritenin ruhsal bir incelemeye yönelik bir yorumudur ve ancak bir insan sesinin bir başka ses adına, Yahve'nin sesi adına konuştuğunu söylediği kehanet metinlerine uygun düşer. Kâhin nitelemesi anlatıcıları, yasa koyucuları, bilginleri, kutsal metin yazıcılarını kapsadığı ölçüde, Kutsal Kitap yaratıcı esinle yüklü olarak görülmüştür yalnızca (ikiye bölünmüş söz kavramının getireceği bütün aporilerle birlikte elbette). Kuşkusuz, otorite kavramının da kendine özgü güçlükleri vardır ama Kutsal Kitap dünyası ile Helen dünyasını karşı karşıya getiren tartışmada da mücadele edilmesi gereken bu güçlüklerdir. Kerigmatik teolojilerin farklılaşması ve felsefi metinlerin özgürce okunmasıyla karşıtlaşması da kanonik bir okuma çevresinde olabilecektir. Buradan hareketle iki okuma yaklaşımı belirginleşir ve birbirine karşıt hale gelir.

Ama bu çatışmada işi biraz daha ileri götürmek gerekir. Kudüs/Atina karşıtlığı en kesin halini kerigmatik okumalarla ya da inancın açıklanmasıyla ilgili teolojilerle alır. Oysa kerigmatik yorumların da çok sayıda olduğunu, her zaman kısmi ve taraflı olduğunu anlamak gerekir; bu durum dönemin etkisini taşıyan kültür ortamıyla biçimlenmiş halkın beklentilerine göre farklılık gösterir. Yahudilikte, size az önce de belirttiğim gibi, egemen olan bir haham okulu kendi tarih görüşünü ve kendi Yasa anlayışını kabul ettirmeye çalışmıştı ama bu arada kendi okuma biçiminden de ne Tesniye'yi ne de ruhban metinlerini tümüyle silmeyi başarabilmiştir. Hıristiyan Kilisesi'ne gelince, ilk Kilise'nin yan yana bırakma bilgeliği gösterdiği dört İncil'in içerdiği teo-

lojilerin farklılığı ile Petrus ve Yuhanna'nın teolojileri arasındaki farklılığın üstünde biraz da ısrar etme gereksinmesi duyulmuştur. Çok daha sonraları, Luther'in, başka olası yorumların aleyhine, Romalılara Mektubu kanon içinde kanon haline getireceğini görürüz. Öte yandan, Martin Luther King'in Mısır'dan Çıkışı ve Sürgün'ü en yüce paradigma yapma girişimlerini kim anımsamaz ki? Sırasıyla farklı ve birbirine eklenen yeniden-yorumlamalardaki iç etkinlik yüzyıllar boyunca sürdürülerek günümüze kadar gelmiştir.

Son olarak, metinlerin farklılığını, okuma tavrındaki bir farklılığa getirmek isterim: Eleştirel tavır daha çok felsefe tarafında yer alır, dinselîlik ânı ise bu haliyle bir eleştirel an değildir; dinselîlik ânı, benden çok uzakta ve çok yukardan geldiği bilinen bir söze katılma ânıdır; inancın açıklanmasının yapıldığı kerigmatik bir okuma sırasında gerçekleşir. Demek ki bu düzeyde, önceki bir söze bağlılık ya da boyun eğme fikriyle karşılaşırız; oysa, felsefi alanda, hatta Platon'cu bir bakış açısında bile, her ne kadar kavramlar dünyası bizden önce gelmiş olsa da, biz yine bir eleştirel edim yoluyla sahipleniriz önceden varoluş anlamını kazanan *anımsama'yı* [Fr. *réminiscence*]. Demek ki, dinselîliğin oluşturan şey, bana göre, belli bir koda uyarak, belli bir kanonun sınırları içinde kalarak, bir söze güvenme olayıdır. Bu noktayı geliştirmek için, bir dizi yorumbilimsel "çember" önermek istiyorum: Ben bu sözü tanıyorum çünkü yazılı, bu yazıyı tanıyorum çünkü alımlanmış ve okunmuş; bu okuma da bir topluluk tarafından kabul edilmiş, dolayısıyla bu topluluk da kendi kurucu metinleriyle anlaşılıp açıklamayı kabul etmiş; ama bu metinleri okuyan da o topluluğun kendisi. Demek ki, bir bakıma, dinselî bir özne olmak, bir kurucu söz, aracı metinler ve yorumlama gelenekleri arasındaki bu büyük dolaşıma girmeyi ya da girmiş olmayı kabul etmektir; gelenekler diyor çünkü Yahudi-Hıristiyan alanının içinde bile çok sayıda yorumların, dolayısıyla belli bir çoğulculuğun, inançla dinleme ve yorumlama gelenekleri arasında belli bir rekabetin bulunduğu her zaman inanmışımdır.

Böyle bir çemberin içine girme konusuna gelince, bunun sürekli bir seçimle yazıya dönüşmüş bir rastlantı olduğunu söylemişim. Bir rastlantıydı, çünkü, başka bir yerde doğmuş olsay-

dım, olayların elbette aynı akışı izleyemeyeceği söylenebilirdi her zaman bana. Ama bu kanıt beni asla fazla etkilememiştir, çünkü başka bir yerde doğmuş olduğumu hayal etmek, ben olmamayı hayal etmek demektir. Olsa olsa en fazla şunu söylemeyi kabul edilebilirim: Bir din bir dil gibidir; insan ya onun içinde doğar ya da sürgün edilerek veya konukseverlik yoluyla onun içine girer; sonuç olarak her iki durumda insan kendi evinde gibidir; bu da, başka insanların konuştukları başka dillerin var olduğunu kabul etmek anlamını da içerir.

■ *İçinde yaşadığınızı belirttiğiniz dilin ötesinde de bir şeylerin fark edilebileceği özel durumların bulunacağını düşünüyor musunuz?*

Son zamanlarda, ölüm deneyimini, özellikle de AIDS'li hastalar ile kanserli hastalardaki yaşam sonu deneyimleri konusunda uzman hekimlerin bana söylediklerini düşünürken, o anlarda cesaret ve güven çarelerine yönelik çağrının şu ya da bu dilin çok ötesinden geldiğini görebileceğimiz izlenimi uyandı içimde; işte deneyim kavramını bugün bu noktada işin içine yeniden katabilirim: Hiç kimse öleceği sırada can çekişmekte değildir, canlıdır ve belki de öyle bir an vardır ki –kendim için de böyle bir olmasını ümit ediyorum– ölüm karşısında, söz konusu dilin perdeleri, sınırlandırmaları ve kodlamaları silinerek belki de gerçekten deneyim düzeyindeki *temel öge* gibi bir şeyin kendini anlatmasına izin verecektir. Ölüm karşısında yaşam bir büyük Y'ye dönüşür, işte ölene kadar canlı olmanın cesareti de budur. Ben yine de bunların ender rastlanan, belki de mistiklerin yaşadıklarına benzer deneyimler olduklarını düşünüyorum. Bu anlamda da bir deneyimim olmadı hiç. Ben daha çok metinlerin yorumuna, etik çağrıya duyarlı oldum; ama, "iyi yaşama" görevinin ve arzusunun ötesinde, çok uzaktan ve çok yukarlardan gelen sevmeye çağrının da kendisini duyurduğunu rahatlıkla itiraf ederim.

■ *Ölme edimine bağladığınız sınır-deneyim gibi görünen şeye az sonra yeniden döneceğiz. Ama biz daha önce, "temel öge" diye adlandırdığımız şeyin tarihsel dinlerle, daha çok da henüz sözünü etmediğimiz Hıristiyanlıkla bağlantısı hakkında daha fazla bilgi edinmek istiyoro-*

*ruz. Çünkü, sonuçta, miras olarak edindiğiniz bu dili, konuşmaya başladığınız andan itibaren, gün geçtikçe benimsemek zorunda kalmışsınızdır. Sizinki gibi aynı ikiliği ya da aynı iki kutupluluğu yaşayan birçok insan, çoğunlukla kutuplardan birini kullanarak öbürünü yansızlaştırır ya da terk eder.*

Doğru. Ama benim bu düşünce davranışını eleştirmeye hiçbir hakkım yok. Az önce "sürekli bir seçimle yazgıya dönüşmüş rastlantı"dan söz ettim. Lucretius'tan Spinoza'ya, Hume'a, Voltaire'e, onlardan da Nietzsche'ye uzanan süreçteki eleştirel aşamalara işte bu noktada rastlıyorum. Ancak, sonuçta daha dirençli, daha derin olan ve eleştiriye göre daha uzaklardan gelen bir sesleniş temeline inandım her zaman. Eleştiri yine de her zaman egemenliğim altında olan yapabilme gücünden hareket ederek eklemlenir; oysa sözünü ettiğim anlam bağışının beni hem alıcı özne hem de eleştirel özne olarak oluşturduğunu sanıyorum. Benimseme ile eleştiri kutupluluğu da bu önceden gelen bağışın yarattığı koşullar çerçevesinde yer alır. Demek ki ben, durumumun tarihsel açıdan sınırlı özelliğini tanımaya hazırım; ve dillerle yaptığım karşılaştırmaya yeniden dönerek, doğal bir dilin dışında kalacak konuşma biçimi yoktur diyeceğim. Dillerin çoğulluğu karşısındaki tek çaremiz ise çeviridir. Belki de günümüzdeki sorunumuz, bir Yahudi ve Hıristiyan mirası ile tektanrılı denemelerin öteki dinler arasında hâlâ bu çeviri ilişkisi içinde miyiz, onu bilmek olacaktır; ama ben Kutsal Yazılar dışında, bir yerde Allah diye, bir başka yerde de Yahve diye adlandırılanın Tanrı'nın doğası, kimliği olduğu konusunda büyük kuşkularım var; "Tanrı" sözcüğünün kararsızlık içinde bir sözcük olması ve belki de başkalarının Tanrı demeyecekleri şeyi belirtiyor olmasına rağmen, "Tanrı" adlandırmasının sözü edilen "diller" in her birinin oluşumunda yer aldığını sanıyorum. Belki de Budizm'de içedokuş türünden bir şeyi belirtiyor olabilir; öte yandan "Tanrı" sözcüğünün hiç işlerlik taşımadığı diller de olabilir. Ama, şu üç ölçütü karşılaştığımda onları da dinsel özellikli olarak kabul ederim: Oluşturucu bir sözün önceselliği, yazı'nın dolayımı ve bir yorumlamanın tarihi.

■ *Musa'nın mirası içinde Tanrı Esini [Vahiy] gerçeği bir ikilik oluşturmaz mı? Bir yanda her şeyin öncesinde yer alan söz açıklanmıştır, ama öte yandan doğrudan doğruya aktarılamaz. Bunun gerçekleşebilmesi için, yalnız bir insana, yani Musa'ya değil, aynı zamanda "levhalar" [tabletler] üzerindeki yazıya gereksinim vardır; bunlar da hemen başlangıçta anlaşılabilirler: Parçalanmaları gerekmiştir.*

Evet, bu yorumlama bağıntısının Yahudiliğin kökeniyle aynı özden olduğu konusunda ısrar ediyorum, hem de çok. Levhaların üzerine yazıldı ve bunlar parçalandı; hiç kimse bu levhaları göstermeye çalışmadı. Bizler de onlardan bir yazı içinde söz ediyoruz; bu yazı da yine "levha" üstüne işlenmiş bir yazı. Böylece yazı'nın dolayımı kavramına geliyoruz. Daha önce de belirttiğim gibi, Kutsal Kitap'taki metinler bütününe ilişkin çoğul okumanın kaçınılmaz olması ölçüsünde, yazı kendini daha fazla kabul ettirir: Bu bütüncü içinde de Sina dağı İbrani Kutsal Kitabı'nın bütünü değildir. Sözelimi, ilk peygamberlerin geleneği, kutsama ve vaat teleolojisiyle birlikte, belki de uyarı ve emirden başka şey söylemektedir.

Ama ben genelde tanrı esini denilen olguya bağlanan "köken" kavramı üstünde durmak istiyorum. Köken kavramının da psikanalistler tarafından iyice çözümlenmiş bir saplantı fikir olmaktan kurtarılması gerekir; bu kavram tarihlendirilmeye çalışılacak bir başlangıçtan da bütünüyle ayrı tutulmalıdır. Öyle sanıyorum ki, ilk olan şeye doğru zaman içinde gerilere gitmek, bu ilk şeyi, kronolojik açıdan bir önce olarak, kavranabilecek bir ilk olarak sunmak demektir. Böylece kaçınılmaz biçimde yeniden Kant'çı çatışkılar [antinomiler] içine girmiş oluruz. Bana göre, köken, bir ilk, bir dizinin ilki, tarihlendirilebilecek bir başlangıç olarak değil de, her zaman şimdiki bir sözün bağrında önceden var olan şey olarak işlev görür. Dolayısıyla, kronolojiden çok temel özellikli bir özne söz konusudur. Bu önce-olanın elbette kronolojik izi vardır: Musa zaman içinde bizden önce gelir. Ama Musa'nın öncesinde yalnızca gelenekler (bunları gerçekten Mezopotamyalılara bağlayabiliriz) değil, bütün binyıllık yasalar –Musa döneminde de en azından iki binyıllık spekülasyonlar ve dolayimler vardır– ama özellikle de zamansal açıdan bir öncekinin kronolojik düzenine girmeyen bir öncesellik yer alır. Ve yine



Musa'nın öncesinde, Pentatök'ün son yazımında, ilk peygamberlerin gelenekleri yer alır; İbrahim'in seçilmesinden önceki insanlıkla ilgili büyük giriş (Tekvin 1-11) de bu geleneklerin arasındadır. Bu geriye kaçış, ters yönde yapılacak bir okuma içinde tamamıyla dikkati çeker hale gelir. Sanki belirlenmiş bir başlangıcın arayışı içine girmiş kökenin geri çekilişi gibi bir şeydir bu: Böylece, Yaratılışın ruhban metinlerindeki o harika anlatımına ulaşılır. Kanonik bir yorum için hem yazmaya hem okumaya başlayan bir anlatıdır bu. Buradan felsefecinin çıkaracağı şey ise, kronolojik özellikli olmayan bir öncelik durumunun varlığıdır.

Köken kavramının zamanda başlangıç kavramına denk gelmediğini göstermenin bir yolu da Kutsal Kitap yazılarındaki bilgesel-olanın [*sapientalis*'in] yerini vurgulamaktır. Ben bilgesel türünün, bu kategori altında toplanmış yazıların da ötesine uzandığını düşünenler arasında yer alıyorum. Bilgesel, anlatsal altında kendini bilerek gizler. Günahı dile getiren anlatıları, bilgeselin öykülenmiş biçimi olarak görüyorum; bunlar, uygun tek araç olan anlatsal türün dolayımından geçmiş bilge düşünceleridir. Bir hikâye anlatılır: Bir zamanlar iyi bir insan varmış, sonradan bir olay nedeniyle kötü bir insana dönüşmüş; bu, Kant'ın da çok iyi kavramış olduğu gibi aynı anda algılanmış olan öteki şeyi de anlatsal olarak dile getirmek, yani insanın başlangıçtaki iyiliğinin kötülüğün radikalliğinden daha derin olduğu gerçeğini anlatmak demektir; yine Kant'ın terimleriyle belirtecek olursak, bu radikallik bir *eğilimi* etkilemekte ve bozmaktadır ama iyiye olan temel *yatkınlığa* eşit bir düzeye de gelememektedir. Varoluşun derinlerinde yer alan iyi ile kötünün aynı anda algılanışı [üst üste binişi] anlatıda kronolojik biçimde sunulur. Deyim yerindeyse, sanki anlatsallık içinde işleyen bilgesellik metinleridir bunlar. Ama içinde Hezekiel, İşıya, Yeremya gibi tarihsel kişilere de rastladığımız kehanetlerle ilgili metinler de vardır; bu kişiler, yıkım tehdidi olayına karşı hem yas sözüyle hem de yeniden-yapıma ilişkin umut sözüyle karşı koyarlar. Bu yıkım ve yeniden-yapım ritmi, bu ölüm ve diriliş ritmi Çile'nin şemasında –çarmıha geriliş, ölüm, diriliş– da bulacağımız büyük bir modeldir; aynı modelin Eski Ahit'te, büyük kehanet geleneği içinde de var olduğunu söyleyebiliriz:

yıkımın bildirilmesi, gerçek sürgün ve yeniden-yapım vaadi. Bu tür bir ritmi, “tanrı esini” kategorisi altına yerleştirebiliriz; çünkü böyle bir şeyi okuduğumda, kendimi önesürüm-yıkım-onarım ritmine göre oluşmuş hissederim; ben bunu kendim yaratmam, içime çok önceden yerleştirilmiş olarak bulurum onu. Bir kez daha, din felsefesi alanında ayrıcalıklı yazarım olan Kant’a döneceğim: İsa figüründen, yaşamını dostları için feda eden, Tanrı’nın sevgili kulu olarak söz eden Kant, böyle bir figürü kendisinin yaratmadığını, bu figürü dinsel oluşturucu bir imgesi ya da şeması olarak içine yerleştirilmiş bulunduğunu belirtir. Ben “tanrı esini” deyişi yerine, dinsel dilin olanakları aracılığıyla, oluşturucu bir imgeler evrenine başvurma durumdan söz etmeyi yeğleyeceğim; bu dinsel dil de, sırasıyla ahlaksal, yasa koymayla ilgili, ilahi özellikli ve belki de her şeyden önce bilgesel özellikli olabilmektedir.

■ *Aslında, “tanrı esini” isteyerek kullandığınız bir terim değil. Neden?*

Bir kere, size daha önce belirttiğim gibi, çoğu kez yalnızca belli kategorideki metinlere uygun düşen esinlenmeye indirildiği için kullanmaktan kaçmıyorum bu terimi; ayrıca, bütün Kutsal Kitap’a uygulandığında da, kanonik otoritenin ruhsallaştırıcı yorumunu işin içine katmakta olduğu için uzak duruyorum ondan; bu kanonik otoriteyse, öncelikle *kerigmatik* ilahiyatçının, ardından da felsefecinin hesaplaşmak zorunda olduğu gerçek bir yönlendirici kavramdır. Öte yandan, “tanrı esini” terimi yalnızca kerigmatik bir okumaya uygun düşer; tarihsel-eleştirel bir okumaya, hatta okuru zorunlu olarak “belli bir pratiğe” yönlendirmeyen kanonik okumaya uygun değildir. Kerigmatik okuma bile, içerdiği “bize seslenen” metinler arasındaki öncelik seçimleri ve kararları dışında, çoğul bir okumadır: Yani şunu demek istiyorum, kerigmatik okuma bir itaat etme çağrısına –bundan “dinsel inanca itaat” anlamı çıkarılsa bile– indirgenemez; çünkü aynı zamanda felsefi düşünmeye, derin düşünmeye, Almanların *Andenken* dedikleri “spekülatif özellikli derin düşünme ve felsefi düşünme”ye, hatta, hahamların belirtmekten hoşlandıkları gibi, bir eğitim aracı olarak görülen Tevrat’ı okuyan, tartışan

ve yorumlayan “inceleme”ye başvurur. Bilgelik metinleri ile birçok anlatıya ilişkin okumalarda açıkça görülen durumdur bu.

■ *Felsefe ile din arasındaki bağıntılar üstüne düşünüldüğünde Pentatök'teki Çıkış, 3, 114 metni neredeyse zorunlu olarak ele alınması gereken bir parçadır.*

Felsefecilerin, *olmak* [Fr. *être*] fiilinin özel kullanımı (“Ben, ben olanım”; “Ben olduğum kişiyim” ya da Buber ile Rosenzweig’in Almanca’ya çevirirken yansıttıkları gibi “Ben, olacağım kişi olacağım”) nedeniyle çok sayıda yazı ürettikleri bu Çıkış, 3, 14 bölümüyle ben de ilgilendim. Burada bir anlatı alanı içinde, bir tür spekülâtif düşüncenin “baskın”ı söz konusudur, çünkü, sonuçta, Çıkış, 3 gönülden duyulan Tanrı çağrısının anlatısıdır ve öteki Tanrı çağrısı anlatılarına da çok benzer: Sözelimi Gideon’la ilgili anlatı ilk akla gelendir; en görkemlisiyse Hezekiel’inkidir: Tapınaktaki Tanrı’nın görünüşleriyle, dört\* kanatlı meleklerin, dudaklara konmuş ateş közlerinin görünmesiyle başlar. Demek ki, Çıkış, 3, 14’te gönülden duyulan Tanrı çağrısının anlatısı bir tür spekülâtif düşünce “baskın”ıyla, bir tür şifreyle bölünür: İbranice’deki *olmak* fiilinin kullanımı sonradan Yunanca’daki *olmak* fiiliyle bir tutulacaktır, çünkü Yetmişler’in [Yetmiş çevirmenin] Yunanca’ya yaptıkları çeviride geçerli başka bir fiil yoktur. Demek ki, Kutsal Kitap’ta spekülâtif bir düzene de yer ayırmak gerekir. Bu görüş de beni, din ile felsefe gibi dilsel sistemlerin ikiciliğini [*düalizm*’ini] anımsayarak, bir Kutsal Kitap düşüncesinin bulunduğunu söylemeye yöneltmiştir. Bu açıdan, Almanca *Denken*’in (“düşünmek”) Almanca *Erkennen* (“tanımak”) içinde tüketilmediğini, ve bunun felsefi-olmayan bir düşünmek ve olmak biçimini oluşturduğunu söylerken hâlâ Kant’çıyım. Eski Ahit’teki peygamberlerin, Musa’ya ilişkin gelenekler ile öteki gelenekleri derleyenlerin aktardıkları da felsefi-olmayan farklı bir düşünmek (ve olmak) biçimidir ve aralarında İbraniler’in de yer aldığı şu Doğru bilgilerinin “sözler”inde parıldar.

\* Fransızca özgün metinde “à six ailes” (“altı kanatlı”) diye geçen deyişi Fransızca ve Türkçe Kutsal Kitap çevirilerine dayanarak “dört kanatlı” olarak verdik. Bkz. *La Sainte Bible* (Fransızca’ya çeviren Louis Segond), gözden geçirilmiş yeni baskı, Paris, 58 Rue de Clichy, 1965; *Kitabı Mukaddes: Eski ve Yeni Ahit*, İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi, 1958. (ç.n.)

Yaşamımın bir döneminde, bundan yaklaşık otuz yıl önce, Karl Barth'm etkisiyle, din ile felsefe ikiciliğini çok ileri noktaya götürüp, felsefede Tanrı'yla ters düşecek herhangi bir şeye yer verilemeyeceğini açıklamaya yönelmişim. Çünkü, ontoteolojik denilen spekülasyon açısına her zaman kuşkuyla bakmış ve Çikış, 3, 14'e rağmen Yunanca'daki *olmak* fiili ile Tanrı'yı kaynaştırma konusundaki her türlü girişime eleştirel bir tavır takınmışım. Tanrı'nın varlığıyla ilgili kanıtlara duyulan kuşku da beni felsefeyi her zaman bir antropoloji olarak değerlendirmeye yöneltmişti – *Başkası Olarak Kendisi*'nde kullandığım bir sözcüktür bu: Vicdanın sesini incelediğim bölümün ancak son sayfalarında ele aldığım dinsel kavramına değinirken, vicdanın bana benden uzaktaki bir yerden seslendiğini belirttim; bu sesin atalarımın sesi mi, ölü ya da diri bir tanrının vasiyeti mi olduğunu söyleyemem. Bu durumda da, felsefi düzlemde bilinemezci [agnostik] bir tavır içine girerim.

Belki de, dinsel felsefi içine fazlasıyla doğrudan, fazlasıyla dolaysız biçimde sokulmasından, sızdırılmasından kendimi korumak için başka nedenlerim de vardı; bunların kültürel, hatta kurumsal nedenler olduğunu söyleyebilirim: Kendimin bir kamu kuruluşunda felsefeyi öğreten ve ortak bir dil kullanan bir felsefe profesörü olarak görülmesine önem veriyordum; dolayısıyla bunun gerektirdiği her türlü zihinsel sakıncaları da bütünüyle üstlenmişim; hatta, dönem dönem, kendini gizleyerek felsefe yapan bir ilahiyatçı, ya da dinsel düşündürten veya düşünülmesine olanak tanıyan bir felsefeci olmakla suçlanmaya da yol açabiliyordum. Bu durumun bütün güçlüklerini üstleniyorum ve hatta din ile felsefenin kesin ayrılığını aslında sürdürmeyi başaramayacağım kuşkusunu da taşıyorum. Zaten *Başkası Olarak Kendisi*'nin başında, bir geçiş dili, ya da daha doğrusu bir tür ateşkes önerisinde bulundum: Yani, kamusal alanda sürdürdüğüm tartışmadaki felsefi argümantasyon ile kendi felsefi bağlılığımın ve hem kişisel hem de komünöter varlığımın derindeki motivasyonu arasında bir ayrım gözettim. Motivasyon sözcüğünden "gerekçeleri bulunmak" gibi bir ruhsal anlamı değil de (hem sonuçta bu gerekçeler de nedenler olmak zorunda-

dır) Charles Taylor'ın *Sources of Self*'te<sup>3</sup> (Kendi'nin Kaynakları) "sources" ["kaynaklar", "kökenler"] dediği şeyi, yani ege- men olmadığım şeyi anlıyorum. "Kaynak" sözcüğünün Yeni- Platon'cu yananamları vardır ve felsefi nitelikli bir dile aittir: Bu dil de bazen, "canlı kaynak" kavramını belirten özel, inanç be- lirtmeye ilişkin bir dinsele yakın olarak görünebilir. Her iki dü- zen içinde benzerlikler bulmak şaşırtıcı değildir; bunlar da yakın- lıklara dönüşebilir; böyle bir şeyin olabileceğini ben de varsayıyo- rum, çünkü ben ne bu oyunun efendisiyim ne de anlamın efendi- si. Her iki tarafa olan bağlılığım da hiçbir zaman elimde olan bir şey değildir, birbirlerine bazen karşılıklı olarak işaret etseler de.

■ *Kutsal Kitap yorumunda ya da yorumbiliminde, az önce betim- lediğimiz yöntemler –tarihsel-eleştirel yöntemden kerigmatik okumala- ra kadar– felsefi özellikli kavramlar ya da kanıtlar içermiyor mu kaçıl- nılmaz olarak?*

Evet böyle bir şeyin olması kaçınılmaz, özellikle de belli bir dönemdeki kültür diline zorunlu olarak başvuran dinsel inancın açıklanmasına [imanın ihsasına] ilişkin teoloji düzeyinde. Söz- gelimi, Kutsal Kitap kerigma'sı sırasıyla Helen, Yeni-Platon'cu, Kant'çı, Schelling'ci, vb. "diller"e aktarılmıştır. Dinsel inanç açık- laması yapan teolojilerin başvurduğu felsefi dilin bu dolayımı üstüne *Lectures*'ün<sup>4</sup> 3. cildinde yer alan metinlerde görüşümü açıkladım: Buna göre, Schleiermacher'ın benimsediği anlamda- ki genel bir yorumbilim (yani anlamının ne demek olduğu, oku- run yeri, anlamın tarihselliği, vb. üstüne geliştirilen düşünce), Kutsal Kitap yorumbilimi için bir *organon* [araç] olarak kullanı- lır (bu da karma çalışma biçimi için ilginç bir örnektir). Ama, olaya ters yönden bakacak olursak, dinsel özgülüğü de, ken- di felsefi *organon*'u için bir kılıf işlevini üstlenir. Demek ki sıra- sıyla, biri öbürünü kuşatır. Bu karşılıklı olarak birbirini kuşat- ma, ender rastlanan bir durum da değildir; ben, size daha önce de belirttiğim gibi, böyle bir şeyle, bambaşka bir bağlamda, doğ-

3 Charles Taylor, *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, Harvard, Uni- versity Press, 1989. Charles Taylor'ın Fransızca'ya çevrilmiş yapıtı için bkz. *Le Malaise de la modernité*, Paris, Le Cerf, 1994. Charles Taylor'un yapıtları konusun- da bilgi için bkz. James Tully (yay. haz), *Philosophy in an Age of Pluralism. The Phi- losophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge University Press, 1994.

4 Bkz. P. Ricœur, *Lectures 3*, Paris, Le Seuil, 1994.

rudan doğruya felsefi söylemin içinde karşılaşmıştım: Felsefeci, göstergebilimin bir kesitini kendi kuramı içine aldığı söylediği anda, göstergebilimci de felsefecinin söylemine ilişkin göstergebilim yaptığını belirterek yanıt verebilir. Teolojik söylem ve onun felsefi *organon*'u arasında (buna yorumbilimsel felsefenin dili de dahildir) da benzer şeyler olup biter.

■ *Şimdi de Hıristiyanlıkla olan ilişkinize gelelim; İbranilerin Kutsal Kitap'ı üstüne yoğunlaştığımızdan, bu konuda pek az konuştunuz. Felsefecinin Diriliş gizemini kabul etmede yine de bazı güçlükleri yok mudur?*

Musa'ya, İbrahim'e, Mezmurlar'a, Eyüp'e doğru yaptığımız uzun yolculuktan pişman değilim. Tarihsel-eleştirel okuma, kanonik okuma ve kerigmatik okuma arasındaki ayrımların oluşumu da bu metinlerle bağlantı sonucu ortaya çıkar; kerigmatik okuma da, son aşamada, inanç okumasıdır.

Demek ki, şimdi Yeni Ahit'e ve onun özü olan diriliş vaa-zına geliyoruz. Dirilişten söz etmeden önce, İncil'den bir bölümü, Çile'nin, yani İsa'nın ölümünün ne anlama geldiğinin konuşulduğu bölümü anımsatmak istiyorum; gerçekten de öncelikle Çile'nin ne anlam taşıdığını kavramamız gerekir. Düşündüğüm bölüm, İsa'nın birini Şeytan olarak nitelendirdiği yer olan Markos'a göre İncil'deki 8, 33 ile Matta'ya göre İncil'deki 16, 23'tür.\* Burada konuşma Petrus'a yöneliktir; İncil'lerin okunması ve yorumlanmasındaki Katolik geleneğin ilk başvuru kaynağı da Petrus'tur. Peki İsa neden Petrus'a böylesine ani bir "çıkış"ta bulunmaktadır? Bunun nedeni, Petrus'un İsa'ya, Getsemani'den geçmeden zafere ulaşma konusunda bir tür anlaşma önermesidir. Oysa bedelin ödeneceği yer tam da Getsemani'dir. İlk kararın alınacağı yer burasıdır ve bu kararın felsefeyle olan bağıntısı da önemlidir. Çünkü Çile'ye ve İsa'nın ölümüne verilecek anlamla ilgilidir. Temeli Yeni Ahit'e, özellikle de Paulus'a dayanan ve çoğunluğu temsil eden bir gelenek, bu ölümü kurban edilme olarak, Tanrı gazabının başkasının yerine karşılanması ola-

\* Fransızca özgün metinde Luc, 22, 31 (Luka, 22, 31) olarak yapılmış göndermeyi, kitabın hem İngilizce çevirisini, hem de Kutsal Kitap'ın Fransızca ve Türkçe çevirilerini dikkate alarak Markos 8, 33 ve Matta 16, 23 biçiminde düzelterek çevirdik. (ç.n.)

rak anlamıştır. Yani İsa bizim yerimize cezalandırılmıştır. Daha az kişinin temsil ettiği ama başka türlü bir derinlik taşıyan ve René Girard'ın ustaca dile getirdiği gibi kurbanı dayalı dinlere göre gerçekten devrimci olan gelenek ise, İsa'nın kendi yaşamıyla ilgili olarak yaptığı karşılıksız bağış üstünde özellikle durur: "Hiç kimse yaşamımı benden almıyor, ben veriyorum onu." Kurban edilme karşılığı bu yorum, İsa'nın öğretilerinden biriyle de uyum içindedir: "İnsanın dostları için canını vermesinden büyük sevgi yoktur." (Yuhanna, 15\*, 13). Çarmıh teolojisinin kurban edilme yorumundan kurtarılmasına büyük önem veriyorum. Bu konuda usta Kutsal Kitap yorumcularının da anlaştıklarını görüyorum. Örnek olarak, *Lecture de l'Évangile de Jean*<sup>5</sup> (Yuhanna'ya Göre İncil'in Okunması) ile *Face à la mort. Jésus et Paul*'ün (Ölüme Karşı. İsa ile Paulus) yazarı, peder Xavier-Léon Dufour'u verebilirim.

Bu ilk karar hangi açıdan dirilişle ilgili anlatıların yorumuna yol açmaktadır? Burada şunu belirteyim ki, ben yalnızca egeyen olan yorumdan değil, ama aynı zamanda dogmacı ilahiyatçıların en azından örtük uzlaşmasını oluşturan yorumdan da uzaklaşıyorum. Belki de bu noktada felsefeci yanım, içimde hareket eden acemi ilahiyatçı yanımı yüreklendiriyor. Boş mezarı ve dirilmiş İsa'nın belirişlerini dile getiren hikâyelerdeki o muazzam anlatı yükü, bana her zaman dirilişin, ölüm karşısındaki zaferinin teolojik anlamının kavranmasını engeller görünmüştür. "Rab gerçekten dirildi" (Luka, 24, 34) sözü, olumlu gücü bakımından, inancın simgesel evrenindeki yansımaları aşar gibi gelir bana. Dirilişin anlamının başlangıcı bu ölümün niteliğinde yatmaz mı? Ben bu noktayla ilgili olarak, İsa'nın "yükseliş"inin Çarmıh'ta başladığını belirten Yuhanna'da kendime bir destek bulurum. Bana ölümden sonraki yükseliş fikri çarmıha gerilme, diriliş, göğe çıkma [uruç] ve Pantekot anlatılarına sonradan dağıtılmıştır gibi gelir; bu anlatılar da sırasıyla dört ayrı Hıristiyan bayramının doğmasına yol açmıştır. İşte belki de bir kez daha içimdeki felsefecinin baskısıyla, Hegel'in ardından, dirilişi, Hı-

\* Fransızca özgün metinde Jean 16, 13 (Yuhanna, 16, 13) olarak yapılmış göndermeyi düzelterek Yuhanna 15, 13 olarak verdik. (ç.n.)

5 Xavier-Léon Dufour, *Lecture de l'Évangile de Jean*, 3 cilt, Paris, Le Seuil, 1988-1993; *Face à la mort. Jésus et Paul*, Paris, Le Seuil, 1979.

ristiyan topluluğu içindeki diriliş olarak anladım: Böylece Hıristiyan topluluğu da yaşayan İsa'nın bedeni oluyordu. Diriliş, fiziksel bedenden başka bir bedene sahip olmak, yani tarihsel bir beden edinmek demektir. Peki bu durumda ben dinsel geleneğe bütünüyle karşı çıkan biri mi oluyordum? Burada İsa'nın yaşarken dile getirmiş olduğu bazı sözlerinin uzantısını getirmek gerekir: "Kim ki yaşamını kurtarmak isteyecek, önce onu kaybedecektir." Hiçbir şekilde kurban edilme bakış açısını işin içine katmayan harika bir sözdür bu. Bir başka yerde de şu sözü vardır İsa'nın: "Ben hizmet etmeye geldim, bana hizmet edilsin diye gelmedim." Bu iki metnin ilişkilendirilmesi bende şu fikri uyandırıyor: Ölmek ediminde ölüme karşı kazanılan zafer, başkalarına yapılacak hizmetten farklı değildir; bu hizmet de İsa'nın ruhunun rehberliğinde, İncil'in Hıristiyan topluluğunun hizmetine sunulmasında varlığını sürdürür. Şunu açıklamak isterim ki, bu yorum, Léon Brunschvicg'in, Malebranche'mki gibi bir Hıristiyan felsefesinden ayırt etmek için hiç kuşku duymadan adlandıracağı "felsefeciye göre Hıristiyanlık"ın ifadesidir.<sup>6</sup>

■ *İsa çarmıhı kabul etmeseydi gerçekten dünyanın kralı olurdu fikri, Petrus'un boyun eğdiği sapkınlıkla aynı türden değil midir?*

Evet, zaten İncil'lerde bizzat Şeytan'm söz konusu edildiği bir başka yer de şeytana üç kez uymayla ilgili anlatıdır. Aslında bu üç kez şeytana uymayı, ister para, ister siyasal otorite, isterse de Kilise otoritesi söz konusu olsun, iktidar sorunlarıyla karşılaştırmak gerekir – şeytana uymanın, Papalık genelgelerinin yol açtığı yararsız tartışmaların düşündürebileceği cinsellikle hiçbir ilgisi yoktur. Vurguladığım iktidar sorunları, cinsellik sorunlarından çok daha önemlidir: Çünkü cinsellik, bir başkası üzerine güç uygulayıp onu nesneye dönüştürdüğü, bir başka deyişle, karşılıklı tanımaya dayanmadığı, bir tenin öbürünün rızasını almadığı ölçüde zararlı ve tehlikelidir.

Ama ben çarmıh ile dirilişin aynı şey olduğu fikrine dönüyorum yeniden: İsa can verdiğinde "Bu adam, gerçekten

6 Bkz. Léon Brunschvicg, *La Raison et la religion*, Paris, 1939. 1927'de Émile Bréhier'nin *Histoire de la philosophie* adlı kitabının 1. cildinde "Bir Hıristiyan felsefesi var mıdır?" sorusu çevresinde başlattığı tartışma konusunda bkz. Émile Bréhier, *La philosophie et son histoire*, 2. baskı, Paris, 1948.



Tanrı'nın oğluymuş" (Markos, 15, 39) diyen kişinin Romalı bir *centurio* [yüzbaşı] olması şaşırtıcı değil midir? Böylece, bu söz, İsa'nın "Tanrım, Tanrım beni niçin terk ettin?" diye haykırışını bütünlemiş olur; bu aynı zamanda Mezmur 22'nin de başlangıcıdır. Aynı Mezmur'un iki anı arasında yani neredeyse suçlamaya varan yakınma anı ile övme anı arasında bir tür gizli anlaşma, kaynaşma vardır (zaten ibadetin iki temel direğini oluşturan bu yakarma ve övgü bağıntısını aşmanın hiçbir yolu yoktur). Çarmıha gerilmeyele ilgili anlatıda, İsa, Mezmur 22'nin başlangıcındaki "Tanrım, Tanrım beni niçin terk ettin?" sözünü yineler, Romalı *centurio* ise "Bu adam gerçekten Tanrı'nın oğluymuş" diyerek övgü kısmını dile getirir. İşte bu ikili söz, İsa'nın ölümü anında, dirilişin, çarmıha gerilenin öteki bedeninde, yani toplulukta tam olarak gerçekleşmesini öncelemiş olur. Yakarma ile övgünün birleşmesi Pantekot'tan itibaren tarihe giriş yapacak bir topluluğun taslağını içerir. Markos İsa'yı yakarma aşamasında dururken gösterir, Luka ise ona öteki kesimi [övgüyü] de yükler: [İsa büyük bir çığlık atarak] "Ey Baba! Ruhumu ellerine teslim ediyorum" der (Luka, 23, 46). Demek ki Luka'ya göre İncil'de aynı kişinin hem yakardığı hem de övgüde bulunduğu görülür. Markos'un gücü, Luka'ninkinden farklı bir yasayı göze alması ya da ona uymasındır. Sonuç olarak, İsa, Mesih olduğunu bilmemektedir de denilebilir. Topluluk bu niteliği tanımakta ve dile getirmektedir; ama topluluğun kendisi İsa'nın bu durumu bilmemesi üzerine kuruludur. Bu da benim, sonuç olarak, Çarmıh ile Pantekot arasında neyin olup bittiğini bilmediğimi söylememe yol açar. Bu açıdan boş mezarla ve İsa'nın belirişleriyle ilgili anlatılar aracılığıyla teolojik bir anlamın dolaşıma girmiş olabileceğini kabul ediyorum tamamıyla. Ama, bu teolojik anlam, anlatının imgesel evreni içine gömülmüştür sanki. Boş mezar da, İsa'nın "yükseliş" anlamındaki ölümü ile toplulukla varlığını sürdüren Mesih anlamındaki diriliş arasında meydana gelen boşluğa geçişi belirtmez mi? İsa'nın belirişleriyle ilgili teolojik anlam, İsa'nın aynı ruhu, önce dostları için yaşamını vermişti, şimdi de başlangıçta kaçıp gitmiş bir avuç tilmizini harekete geçirip onları bir *ekklesia*'ya [Kilise kuruluna] dönüştürüyor, görüşünü ifade etmez mi? Ben, olay olarak, beklenmedik biçimde meydana-

na gelen olgu olarak, geri dönüş olarak diriliş hakkında hiçbir şey bilmiyorum. Her ampirik anlatı bana kendi teolojik anlamını göstermekten çok onu örtüyormuş gibi görünür; hem zaten İncil'lerin çokluğu ve Paulus ile Yuhanna'nın birbirini tutmayan anlatılarının da gösterdiği gibi bu teolojik anlam da çoğul özelliğindedir.

■ *Bütün sorun, dinin savunulması ve azizlerin hayat hikâyesini anlatma tarzında olmadan, ama yine de örnek teşkil edecek biçimde, gelecekteki bir topluluğun belleğine nasıl girileceğini bilmektir.*

Diriliş, kaçınılmaz olarak tarihsel özellik taşıyan, dolayısıyla ne kadar küçük boyutta olursa olsun, kurumsal yapısıyla sınırlandırılmış bir topluluk tarafından dile getirilmiştir. Alman Romantikleri için de çok önemli olan temel bir tartışma konusu olmuştur bu: Görünmeyen Kilise görünen Kilise'den ayırt edilebilir mi? Ben bunu şu soruyla karşılaştıracam: Doğal dillerden biri sayılmayacak bir ilk dil bulunabilir mi? Yanıt olumsuzdur. Dilyetisi yalnızca diller içinde vardır. Görünmeyen Kilise de ancak görünen Kiliseler içinde var olabilir. Sorun, bu tarihsel zorunluluğu hiçbir şiddete başvurmadan kabul edebilmektedir. Şiddete başvurmadan dediğimde Budizm tarafına bakıyorum, çünkü tarihteki Hıristiyanlık bu bağıntıyı çok zor kabul etmiş, çoğunlukla aşırı şiddetin içine yuvarlanmıştı: Haçlı seferleri, Engizisyon, Din Savaşları, İngiliz Protestanların İrlandalı Katoliklere kendi papazlarını yetiştirmeyi yasaklamaları, vb. Tarihte şiddete maruz kalmamış hiçbir topluluk yoktur. Eskiden, şiddet konusunda düşündüğümde, umut ve iktidar zirvelerine yaklaştıkça, şiddetin de arttığını ve doruk noktasına ulaştığını görüyordum. Umut, ister siyasal olsun, ister dinsel, bütün anlamları kapsama yoluna girerse, o zaman şiddetin doruk noktası umudun doruk noktasıyla örtüşür. Öte yandan, dinsel topluluk da, siyasal alanın dışında oluşmuş olsa bile ve insanları siyasal iktidar tasarısından farklı bir yeniden-canlanma tasarısı çevresinde birleştirmeyi amaçlıyor olsa bile, yine sırası geldiğinde güç ve şiddet "gösteri"si yolundan geçecektir. Kilise bir yeniden-canlanma kurumu olarak sunar kendini. Dinselin üstün durumu ve siya-

sala göre olan aşkınlığı [transandans'ı] bile bazı sapkın sonuçlar yaratmadan var olamaz.

■ *Dinselin siyasala göre aşkınlığı siyasalla gizli bir anlaşma içine girmediğinde geçerli olur...*

Şurası bir gerçek ki, siyasalın Kilise'den kutsama gücünü, Kilise'nin de siyasaldan sekülerliğin desteğini istemesi tarihsel açıdan en sık karşılaşılan durum olmuştur. Bu açıdan, Hannah Arendt'in cehennem konusunda söylediği şeyi düşünüyorum yeniden: Ona göre, cehennem siyasal bir kategoridir, insanları yönetmek için uydurulmuş bir kavramdır. Ben de aynı kanıdayım. Korkutmak söz konusudur. Bu, Jean Delumeau'nun bütün yapıtlarında, özellikle de Batı'daki korkunun tarihini incelediği kitabında<sup>7</sup> çok iyi biçimde çözümlendiği bir mekanizmadır. Cehennem hakkında verilen vaazların aşağı yukarı ortadan kalkmış olmasından mutluluk duyuyorum; bu belki de cehennemi kendi aramıza yerleştirmemizden böyle olmuştur. Bugün artık cehennemle ilgili anlatıları okuduğumuzda, bunlar Auschwitz'de yaşanmış korkunçluklar karşısında gülünç kalır. Paradoks yaratmadan, cehennemin tarihsel açıdan aşıldığı söylenebilir. Bir ara, Karl Barth'ın şu sözü hoşuma gitmiş, belki de ona inanmıştım: Barth, hiç kimse için cehennemin söz konusu olmadığını söylerdi: Ne inanmayan için (zaten onun için fark etmezdi), ne de inanan için (çünkü onun için de, burası gitmekten kurtulduğu yerd). Bu belki de bir paradokstur ama yine de üzerinde durulmaya değer.

■ *Tanrı'nın bir sevgili kulunun bedeni içinde meydana gelecek tensesel diriliş sorununun "bir yana bırakılması" hakkında söylediklerinizin ilk etik sonucunun şu olması gerekir: İnsan kendi kurtuluşuyla [selametiyle] ilgili kaygı içine girmemeli, ama aynı zamanda, daha derin olarak da, ölümden sonra yaşam anlamındaki kurtuluş konusunda da kaygı taşımamalıdır. Görüşünüzü bu noktaya kadar götürür musunuz?*

Evet, hiç kuşkusuz. Ölüme kadar sürecek yaşam sorununu ortaya atabilmek için insanın böyle bir kaygıdan kurtulması ge-

7 Jean Delumeau, *La Peur en Occident*, Paris, Fayard, 1981.

rektiğine giderek daha çok inanıyorum. İnsanın kendisi ve kendi içindeki başkalık konusunda söylemeye çalıştıklarımı felsefi bir düzlemde savunmayı sürdüreceğim, ama dinsel düzende, belki de “kendi” kavramının bırakılmasını isteyeceğim. İsa’ya atfedilen ve hiç kuşkusuz *ipsissima verba*’lardan [kendi sözlerinden] biri olan şu sözü daha önce alıntılamıştım: “Kim ki yaşamını kurtarmak isteyecek, önce onu kaybedecektir.” Felsefi açıdan, indirgeyici iddialara karşı, “kendi”nin savunulmasına asılmam gerekebilir. Ben, sonuçta, kendi üstüne dönüşlü [refleksif] bir felsefeciyim, dolayısıyla *kendi*’nin, *ipse*’nin felsefecisiyim. Ama, Kant’ın terimleriyle belirtirsem, konusu, ahlaktan farklı olarak, yalnızca yeniden-canlanma olan dinsel sorununa geçiş –yani: konuşabilen, eyleme geçebilen, ahlaksal-hukuksal-siyasal açıdan sorumlu olabilen insanın yenileşip canlanması ya da yeniden gerçekleşmesi–, bir başka deyişle, ahlaksaldan dinsele geçiş, “Ben kimim?” sorusuna verilecek bütün yanıtların geçersiz kılınmasını varsayan ve hatta belki de böyle bir soru’nun ivediliğinden ve her ne olursa olsun ısrarından, takmak haline gelmesinden vazgeçilmesi anlamını içerir.

Üstat [Meister] Eckhart’ın bir yazısının harika başlığını alarak ve onunla birlikte Flaman mistik geleneği içine yerleşerek belirtecek olursak, bir “kopma” [“ayrılma, bırakma, terk etme”] kültürünün, kişisel diriliş kaygısının bir yana bırakılması anlamına geliyor olması, bana gitgide daha apaçık gibi geliyor. Her ne olursa olsun, kaygının “imgesel” biçimi bana terk edilmesi gereken bir şey olarak görünüyor: Bir başka deyişle, “kendi”nin, ölümün ötesine ölümden sonra yaşam olarak yansıtılmasının terk edilmesi gerekiyor. Ölümden sonra yaşam, ampirik zamanın tutsağı olarak kalmış, yaşamla aynı zamana ait bir “sonra” gibi ortaya çıkan bir tasarımıdır. Bu zaman-ıçi “sonra”, yalnızca bizden sonra hayatta kalacakları ilgilendirebilir. Bu kişiler şu soruyu sormadan edemezler: Ne oldu ölüme? Neredeler şimdi? Öldükten sonra da yaşama isteğine üstesinden gelinemeyecek bir güç veren şey, benden sonra hayatta kalacakların soracakları bu soruları, benim yaşarken öncelemiş ve içselleştirmiş olmamdır; oysa, benim, kendime, hayatta kaldığım sürece, yarının ölüsü olarak bakmamam gerekir.

Burada, söyleşimizin daha önceki bir noktasına, ölüm anında, örtülerin yırtılması ve tarihteki o tanrısal esinlerin altında yatan *temel öge*'nin ortaya çıkacağı umuduna gidiyorum yeniden. Böylece bir ölüm-sonrasından değil de, yaşamın bir son doğrulanışı olacak ölmek'ten söz ediyorum. Benim yaşam sonuyla ilgili deneyimim, ölme edimini bir yaşam edimi kılmaya yönelik en derin istekten beslenir. Ben bu isteği, ölümlüğe de uyguluyor, ve bunu yaşamın içinde yer alan bir ölmek olarak yorumluyorum. Böylece ölümlülük de *sub specie motris* olarak [kesinlikle ölüm açısından] değil de *sub specie vitae* olarak [kesinlikle yaşam açısından] düşünülmesi gerekir. Bu da benim Heidegger'in *ölüm-için-varlık* sözünü neden hiç sevmediğimi ve kullanmadığımı açıklar; ben onun yerine *ölüme-kadar-varlık* demeyi yeğlerim. Ölüme kadar hayatta kalmaktır önemli olan; bunu da, "kopma"yı, ölümden sonra yaşam kaygısının "yas"ına [bu kaygıdan vazgeçmeye] kadar götürerek gerçekleştirmek gerekir. Bu noktada Üstat Eckhart'm terimiyle Freud'un teriminin, yani "kopma" ile "yas çalışması"nın kaynaştığını görüyorum. Böyle olmakla birlikte, yaşam yalnızca terk etmelerle, vazgeçmelerle ilerler. İnsan daha doğduğu andan itibaren rahim-içi yaşamın güvenliğini terk etmek zorunda kalır; ben yirmi beş yaşındayken bir uzun mesafe koşucusu olamayacağımı bilmekteydim. Daha kişisel olarak, şunu da belirtebilirim: Meslek ve toplumsal başarı açısından, École normale supérieure'ün öğrencisi olma, daha sonradan da Collège de France'a [profesör] seçilme hayalini de bırakmak zorunda kaldım.

Ama bunu söylemiş olmakla, Nietzsche ile onu izleyenlerin Hıristiyanlığa yönelttikleri bir acı çekme kültürü olma ve yaşamı hor görmeye, yaşama kara çalmakla beslenir bir kültür olma gibi bir ritüel suçlamaya uğramış da hissetmiyordum kendimi. Daha doğrusu, böyle bir eleştiriyle karşı karşıya kalmamak için, bu "yas çalışması" içine, her şeyi bırakmış olsak bile sevincin hâlâ olanaklı olduğu inancını katmam gerekir – acı da işin bu yanıyla ödenecek bedel halini alır. Acının peşine acı olduğu için düşmemek, ödenecek bir bedelin bulunduğunu kabul etmek gerekir. Bir başka biçimde şöyle anlatabilirim: Var olma arzusu ile var olma çabası deyişlerini her zaman yan yana kullanan

Nabert'i yeniden okuduğumda "çaba" sözcüğünün "arzu" sözcüğü içine işleyemediğini görüyorum; çünkü "çaba"da her zaman ödenecek bir bedel vardır. Ama bu, yaşamın yararına ve çok sayıdaki başlayışları, yeniden başlayışları yararına bir bedel ödemidir. Şimdi bu bana, elli yıl önce, *Le Volontaire et l'involontaire* adlı kitabımda yazmış olduğum şeyi anımsattı: Ölümünden çok doğumun düşünülmesini istemiştin. Daha sonra, bir ölçüde hayret ederek, Hannah Arendt'in, bir Yahudinin haykırışıyla karşılaşmıştım: İşıya'nın sözünü alıntılaman İncil'lere başvuruyordu Arendt: "Bize bir çocuk doğdu, bize bir çocuk verildi" (İşıya, 9, 6\*)<sup>8</sup>. Arendt için de doğum ölümünden daha fazla anlam taşıyordu. Ölüme kadar hayatta kalmayı temenni etmek de işte buydu.

■ *Peki ölüm sonrası yaşam imgelemine indirgenemeyecek öteki dünya ile ilgili öbür olası anlamları dışlıyor musunuz?*

Bu konuda son derece kararsızım; çünkü arzularımızın, isteklerimizin, temennilerimizin yazgısını aşan bir nedeni var bunun. Kopma ve yas çalışması, vazgeçilen şeyle yine aynı zaman içinde yer alır: Yani bizden sonra hayatta kalmış olanların zamansallığıyla koştur bir tür *yinelenen* zamansallık içinde meydana gelecek ölümden sonra yaşam içinde. Böyle olmasının nedeni de, zamanın sonsuzlukla [öncesizlik-sonrasızlık'la] olan bağıntısını düşünmemiz için elverişli bir söyleme sahip olmayışımızdır. Böyle bir şeyi yalnızca hayal edebiliyoruz, hem de, *Zaman ve Anlatı*'da<sup>9</sup> hızla belirttiğim gibi, çok farklı biçimlerde yapıyoruz: Bu kitabımda, Augustinus'un *sonsuz şimdi*'yle ilgili olarak verdiği şemanın içine kapatılmayacak çeşitli sonsuzluk deneyimlerinden söz etmişim. Aynı zamanda tamamıyla basit deneyimler (bir çocuğun dünyaya gelmesi, bir armağanın kabul edilmesi, paylaşılan bir dostluğun verdiği mutluluk) de olabilecek bu uç deneyimler, benim sonunda zaman-dışı'nım, zamandan-fazlası'nın analogik şematizmi diye adlandırmayı kabul ettiğim

\* Fransızca özgün metinde 8, 23-9, 5 biçiminde yapılmış göndermeyi İşıya 9, 6 biçiminde düzelterek çevirdik. (ç.n.)

8 Bkz. *La Condition de l'homme moderne* [Fransızca çeviri], Paris, Calmann-Lévy, 1961. s. 278.

9 *Temps et récit I*, a.g. y., s. 41 ve ötesi. [Türkçe çevirisi: *Zaman ve Anlatı I*, a.g.y., s. 47 ve ötesi; ç.n.]

duruma yol açar. Basit imgelemden ayırt etmenin çok güç olduğu bir şematizmdir bu. Kant'ın bu tür bir söylem düzeyine başvurduğunda karşımıza çıkan da budur<sup>10</sup>. Ben, olası şematizmler arasından, Tanrı'nın belleğinden söz eden, Kutsal Kitap'taki bir deyimden esinlediği şematizme yöneliyorum isteyerek (burada, bir zaafımın olduğu Kudüs Kutsal Kitabı'nın çevirisinden alıntı yapacağım): "Ölümlü nedir ki, sen onu belleğinde tutasın? Ademoglu nedir ki, onun için kaygılanasın?" (Mezmurlar, 8, 5). Geliştireceğim spekülative düşünce açısından koruduğum soru biçimine dikkat ediniz. Aslında, Kutsal Kitap dilinde, belleğin, yeniden tarihin zamanı içine düşer diye anımsamaya indirgenemeyeceğini, ama tasa, kaygı, merhamet gibi bir şeyi belirttiğini bilmiyor değilim. Bu kaygı-bellek, bana göre, daha önce sözünü etmiş olduğum *temel-öge* boyutuna, bizlere dönük olan *temel-öge*'ye bağlanır. Dolayısıyla, söz konusu ayetin çizgisinde kalarak, zaman kategorilerinin (geçmiş, şimdi, gelecek) ötesinde beni anımsayan Tanrı üstüne düşünmeye –*andenken!*– koyuluyorum. Bu düşünce gezintisini tam olarak gösterebilmek için de, ona, Whitehead'den<sup>11</sup> kaynaklanan *process theology* [süreç teolojisi] doğrultusunda spekülative bir uzantı vermeyi göz alacağım: Bu yaklaşımda, Augustinus'un bağlı kaldığı Yunan felsefesindeki gibi devinimsiz ve değişmez özellikli, var olan bir Tanrı kavramı değil de, oluşum halindeki bir Tanrı kavramı söz konusudur. Bu spekülative düşünceyi Tanrı belleğine ilişkin şematizme dayandırarak kafamda şöyle bir şey "tasarlıyorum": Bir zamanlar *var olmuş* olan, ama artık var olmayan insan yaşamı, bundan etkilenmiş bir Tanrı'nın belleğinde toplanmıştır bir biçimde. Whitehead'in önde gelen tilmizi Hartshorne'un<sup>12</sup> da belirttiği gibi, Tanrı'nın belleğinde böylece toplanmış olan insan yaşamı [varoluşu] Tanrı'da bir "farklılık yaratır". Buna yakın bir görüşü, Hans Jonas'ın harika denemesi *Le Concept de Dieu après*

10 Bkz. François Marty, *La Naissance de la métaphysique chez Kant: une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris, Beauchesne, 1980.

11 Bkz. A. N. Whitehead, *Procès et réalité* [Fransızca çeviri], Paris, Gallimard, 1995. Whitehead (1861-1947) Tanrı kavramı ile oluşum kavramını uzlaştırabilecek doğal bir teoloji geliştirmeye çalışmıştır.

12 Whitehead'in Harvard'daki meslektaşısı Charles Hartshorne'la ilgili olarak bkz. *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, Chicago, 1941.

*Auschwitz*'te<sup>13</sup> (Auschwitz'ten Sonra Tanrı Kavramı) buldum. Hans Jonas, acı çeken bir Tanrı'yı kafasında canlandırıyor, insanlar da davranışlarıyla ona bir bakıma yardıma koşuyorlar (Yahudilere özgü bir bakış açısı içinde). Son aşamada, kişinin ölümden sonraki yaşamı konusundaki tutumum İsa'nın dirilişiyle ilgili yaptığım yorumla tam bir uyum içindedir. Burada geliştirdiğim spekülatif düşünceyi de, İsa'nın kendi yaşamını bağışlaması ile başkalarına hizmeti birleştiren bu diriliş anlayışının altına yerleştiriyorum. Egemen teolojilere göre oldukça dışta kalsa da, dirilişin bu anlamıyla Hıristiyanlara özgü olduğunu düşünüyorum. Zamansal özellikli öteki-dünya kavramına zaman-dışı bir içeriğin verildiği bu tür bir spekülatif düşüncenin bu biçimiyle kabul görmesinin de, ölümden sonraki yaşam kavramından vazgeçme (Erkhart'çı "kopma" ile Freud'cu "yas çalışması" kaynaşması adı altında) gerekliliğini hafifletmede bir bahane olarak kullanılmasını istemem. Son derece mitsel bir özellik taşıyan bir dil kullanarak şöyle diyeceğim: Tanrı, öldüğümde, benimle ilgili ne istiyorsa onu yapsın. Benim hiçbir isteğim yok, "sonra"yla ilgili hiçbir isteğim yok. Yaşayanların zamanı içindeki var olma arzusunun, var olma çabasının nöbetini devralma görevini başkalarına, benden sonra hayatta kalacaklara bırakıyorum.

■ *Kendimizi bütünüyle yitirdiğimiz kişileri anımsamaya, şu anda birlikte yaşadığımız ama ileride yitirebileceğimiz kişileri anımsamaya vermemiz bu kişisel diriliş kaygısının bir yana bırakılmasının bir sonucu mudur?*

Nedenlerden biri de budur. Çünkü ampirik ve tarihsel düzlemde, yaşamın sürmesi, yalnızca hayatta kalacak olanların yaşamı için geçerlidir. Ötekinin yaşamını sürdürmesi ile ötekinde yaşamın sürmesiyle, bizler hâlâ yaşamın ufku altında bulunuyoruz demektir. Belleğimdeki kendi ölümlerimi ne yapıyorum? Bu, hayatta olan birinin hayatta olmayanlar karşısındaki bir sorundur. Oğlum Olivier'nin ölümü konusunda size itiraf ettiğim şeyden sonra da beni doğrudan ilgilendirmektedir. Ama benden sonra hayatta kalacak yakınlarımın benim yaşamımı sürdür-



ceklerini, benim gerçek yaşamımı devam ettireceklerini öncelikle içselleştirme gibi bir hakkım da yok benim. Kendimi benden sonra yaşayacak olan başkalarına, yani yakınlarıma ve dostlarıma yansıtarak, belleğin görevine önceden katılmış olurum, sanki gelecekteki geçmişte yaşamaktaymışım, kendi ölümünden sonra hayatta kalmışım gibi. Ama bu bizi o asıl ölümden sonra yaşam imgelemine götürmemelidir.

▪ Böylece Hermann Cohen'in ortaya atmış olduğu bir sorunla karşılaşmış olmaz mıyız? Yalnızca "kendi" kavramını, "o" kavramını, herkese ait olan şeyi hesaba katıp, başkasının yok edilemez acısıyla ilgilenmeyen ahlakın ulaştığı sınır içinde dinsel boyutun gerekli olduğunu görür Hermann Cohen. Bu görüş de iki düzenin varlığını içerir: biri felsefi ve etik düzen; öteki dinsel düzen.

Her ne olursa olsun, kendimiz seçmiş olmaksızın bu kesişme noktasına gelmiş durumdayız. Farklı düzenleri, yani felsefi ahlak düzeni ile dinsel düzeni (bunun da tinsel bağışın düzeni diye adlandırmış olduğum şeyin doğrultusunda kendi ahlaki boyutu vardır) birbirleriyle bağlantıya sokmak bize verilmiş bir görevdir. Bu iki düzenin ayrımını onlarca yıl, hem de kimi kez hırçın bir biçimde savunduktan sonra bugün söyleyebileceğim şey işte budur. Hayatta ve bu iki geleneğin ayrı ayrı yorumlanmasında yeterince yol aldığımı düşünerek, kesişme noktalarına yönelebilirim artık. Bu kesişme yerlerinden biri büyük bir olasılıkla *merhamet* olgusudur. Felsefi bir bakış açısında kalarak, başkasının önceliği kavramı içinde daha da ileri gidebilirim; ayrıca etiğin, bana göre, başkalarıyla ve başkaları için iyi bir yaşam ve doğru kurumlar temenni etmek anlamına geldiğini de yeterince belirtmiştim. Duyacağım kaygı dolu ilgi, kültür açısından her türlü kötümserliğe karşın, iyilikseverlik olanaklarına güvenmemi varsayar – bu, XVIII. yüzyıl Anglosakson felsefecilerinin Hobbes'a rağmen her zaman dile getirdikleri şeydir: Yani insan yalnızca insanın kurdu değildir, acıma duygusu denilen şey de vardır. Bunların son derece kırılğan duygular oldukları gerçektir; bu nedenle, dinsel işlevlerinden biri de bu tür duyguları ya ikinci İşaya çizgisinde ya da İsa'nın ölümünü işleyen İncil'in çizgisinde yeniden kodlayarak üstlenmektir. Ama öfkeli bir

Tanrı'yı hoşnut etmede bir insanın kurban edilmesi yeterli olmayacağından, kendisi de Tanrı olan bir varlık gerekir gibi bir ideolojiden bu ölümün de kurtarılması gerekir. Belki de bütün kurban etme geleneğini tinsel bağıştan hareket ederek yeniden düşünmek gerekir. Sonuçta kanın ödenmesi gereken bedel olduğuna dayalı intikamcı anlayışa üstün gelecek olan da bu tinsel bağıştır. İkinci İşaya'dan itibaren İbrani Kutsal Kitabı'nda da var olan, İncil'in bu farklı yanını tam olarak gören Girard olmuştur.

▪ *Kendi yaşamını isteyerek bağışlamak ahlakın zorunlu olarak içerdiği bir durum değil. Böyle bir şey için ahlaktan daha fazlası gerekmez mi?*

İşte sorunun felsefi yanına ilişkin sınırlardan biri daha: Jean Nabert hem *Éléments pour une éthique'te* (Bir Etik İçin İlkeler), hem de kötülük konusunda yazdığı kitapta işlemiştir bu konuyu.<sup>14</sup> Kitaplardan birinde bu bölümün adı "Les sources de la vénération"dur ("Yüceltmenin Kaynakları"), öbüründe ise "Les approches de la justification" ("Doğrulama Yaklaşımları"). Nabert, bana bir kesişme yolu olarak görünen tanıklık kategorisini işin içine katar; aslında kendisiyle tamamıyla aynı kanıda olduğum Nabert, sorunu şöyle ortaya koyuyordu: Eksiklikleri ve sınırları bulunan ampirik bilinç nasıl olur da temel bilince asla katılamaz? Kuşkusuz bunun için kendi üstüne eleştirel bir çalışma yapmak gerekir; ama böyle bir çalışma da felsefeci olmayan sıradan insanların tanıklığı yoluyla gerçekleştirilebilir: Tanıklığı bir dolayımı sağlayacak bu insanlar hiçbir kaygı duymadan kendilerini geri çekmişler, yüce gönüllü, merhametli olma yolundan gitmeye karar vermiş kişilerdir. Dolayısıyla, böyle bir süreçte, spekülatif düşünce bir bakıma tanıklığa göre geride kalacak ve bu sıradan insanlar da bana göre çok ileri olacaktır. Tanıklığın felsefi düşünceye göre bu ileride olma özelliği de, dinsel-olanın felsefi-olana, karşılığında hiçbir şey almadan ödünç verdiği bir armağan diye görülebilir isterseniz. Ama burada felsefi-olanın dinsel-olana bir tür borcu söz konusu olacaktır: Çünkü dinsel-olan iyi kullanılsın diye tanıklık kategorisini ödünç vermektedir.

14 *Éléments pour une éthique*, Paris, P.U.F., 1923; *Essai sur le mal*, Paris, P.U.F., 1955 (2. baskı, Paris, Aubier, 1970).

■ *Günüümüzde üzerinde ısrarla durduğunuz yaşam konusuna yeniden dönmenin bir başka biçimidir bu da.*

Bir bakıma biyolojik olmayan ya da her durumda biyolojiktен de fazla bir anlam taşıyan yaşam hakkında söylenecek çok şey vardır kesinlikle. Ben, şu anda geçerli olan spekülâtif düşüncemde, yaşamı, neredeyse eskatolojik olarak, ölmeye açılan olarak ele alıyorum. Seyreden açısından, can çekişmekte olan bir kişide bile son yaşam parıltısının bulunduğu bir canlı, varlığını sürdürmektedir. Ampirik varoluşun bütün süresi boyunca, içinde *temel öğe'nin* yer aldığı kodların örtülerini yırtan da işte bu parıltıdır. Belki bir fantezi olacak ama, şu anda, ölümden sonra yaşam kavramı yerine bu anlayışla sürekli ilgilenmekteyim. Hayatta kalmak, yaşayanların zamansal varoluşunun kronolojik açıdan bir tür paraleli içinde yer alarak "Nerede benim ölümlerim?" sorusunun kendi kendimize yöneltilmesini içerir. Ölümler, hayata kalmış olanın kronolojisinin paralelindeki bir yolda, bir başka yerde var olmayı nasıl sürdürebilmektedirler? İşte benim ölümle olan kendi bağlantımı düşünebilmek için öncelemem, içselleştirmemem gereken bir şeydir bu: Çünkü bu hem bir yaşayanın bakış açısı, hem de hayatta kalmış ötekilerin, yani hayatta kalmış benim yakınlarımın benimle ilgili olarak önceledikleri anı aracılığıyla oluşan bir bakış açısı olacaktır. Ama benden sonra hayatta kalacak yakınlarımın, dostlarımın bana yöneltecekleri bu geriye dönük bakışın öncelenmesi, benim gelecekteki ölümüm üzerine hayattayken yönelteceğim bakışa engel olmamalı, bu bakışı örtmemelidir. İşte ancak bu kesin koşul çevresinde hâlâ dirilişten söz edebilirim. Diriliş, yaşamın iki anlamda ölümden daha güçlü olduğu gerçeğidir: Yaşam hem benden sonra hayatta kalacak olan *başkası'nda* yatay olarak sürer, hem de dikey olarak "*Tanrı belleği*"ne girer, kendi kendini aşarak.

■ *İnsan türünün, ölümlerini çok erken tarihlerde gömmüş olması ve mezarların insanlık türü evriminde yine çok erken tarihlerde görülmesi şaşırtıcıdır.*

Evet, ama, ölüme doğru giden benim gibi biri için uygun bir soru değil bu. Ölümlerim açısından benim sorunum olabilir; yani

hayatta kalmış birini sorunudur bu, yoksa öncelenmiş bir ölümden sonra yaşam sorunu değildir. Dolayısıyla, hayatta kalanların belleğiyle ilgili bir sorundur, ölümden sonra yaşamın öncelenmesini ilgilendiren bir sorun değildir. Mezar –dil, kurum ve araç ile birlikte– insanlığı belirten dört özgül farklılıktan biridir. Ama, kendimi, yalnızca benden sonra hayatta kalacakların ölüsü olarak, “yarının ölüsü” olarak görmemem gerekir. Mezar kavramının gerisinde, her şeyin burada bitmediği anlayışı var mıdır? Zaman-ötesine verilmiş bir anlam bulunmadığından, toprağa gömme ve bütün mezar litürjisiyle somutlaşan ölümler kültürü, az önce sonsuzluğun “dinsel şematizmi” açısından açıkladığım kavrayış biçimini ya da önkavrayış biçimini barındırır. Buna dayanarak da, ötekidünya kavramını ölümden sonra yaşamın imgesel tasarımından ayırmanın pahalıya mal olacağını belirtmek gerekir. Mezar ritüeli, zaman-ötesi dünya ile zaman içindeki hayatta kalmayı birbirine karıştırdığından bu ayrımı yapmayı başaramaz.

■ *Sonuçta, kozmopolitik bir ufuk olan uzlaşmış insanlığın ufkunu bir imge içine oturtmanın yolu olamaz mı bu?*

Kişinin geleceği kavramından koparılmış kozmopolitik bir kavram olarak yorumlayabilir miyiz bunu? İnsanlığın geleceği kavramını kişinin ölüm sonrası (*post mortem*) geleceği kavramından koparma noktasına kadar götürebilir miyiz? Büyük bir sorundur bu. Ben daha çok kişisel bir çile(keşlik) olarak yorumluyorum ve ölüme kadar yaşama sorununu doğru dürüst ortaya koymamı engelleyecek bu sorunun büyümesine kapılmak istemiyorum. Felsefede “bitimlilik” diye adlandırılan kavram, *son* ile *sınır*’ı ayırt etmeye yarar. “Sınır” söz konusu olduğunda her iki yana, yani *öncesine* ve *sonrasına* doğru bakılır. “Son” söz konusu olduğundaysa, yalnızca *beride*’yiz demektir ve *ötesi*’ni donatacak bir şey yoktur elimizde.

Kutsal Kitap yorumcularına bakacak olursak, Yahudilerin, daha sonra da Hıristiyanların bilinçleri, ölüm sonrası yaşamla ilgili ulusal bir tasarımdan dirilişle ilgili kişisel bir tasarıya uzanan belli bir yol kat etmiştir. Hıristiyanlık İsa’nın dirilişini kültürel açıdan elverişli bir şema içine, ölüm sonrası yaşam içine yerleştirmiştir. Hezekiel’in kuru kemiklerle ilgili, büyük bir olası-

lıkla ulusa ilişkin kehaneti, yeniden yorumlanarak kişiye ilişkin diriliş kehanetine dönüştürülmüştür. Metinde hiç kuşkusuz hesaplanmış bir ikicilik vardır. Burada yalnızca ulusal ya da kozmopolitik –Kant’ın terimini tarihdışı bir anlamda kullanıyorum– veya kişisel durumun söz konusu olduğu söylenemez. Ama şurası bir gerçek ki, Hıristiyanların kavradığı biçimiyle geç dönem Yahudiliği, diriliş kavramını kişileştirmişti ve sürgün felaketinin ötesine özgü bir temaydı. Sürgünün ve yıkımın son bulması, ardından da yeniden-kuruluşun gelmesi. Bu da üçlü şemayı yeniden karşımıza çıkarır: Yaşarım, ölürüm, yeniden doğarım. Bu üçlü şema geç dönem Yahudiliğe özgü bir geleneğin oluşturucu ögesi idi; bir bakıma Hıristiyanlık da, kişi olarak İsa’yı, onun bedensel dirilişini bu şema içine yerleştirdi: İsa’nın bedensel dirilişi de bizlerin kendi dirilişimizi öncelemiş oluyordu. Egemen olan Yeni Ahit düşüncesi de işte böyle oluştu.

Eğer mirasımı bütünüyle kabul etme isteğim varsa, kendimi şimdi bu duruma göre nereye oturtacağım? Onu süzmeye, elemeye hakkım var mı? Yoğun olarak neye inanıyorum? Şu an için bana yeterli olacak şey, çok büyük bir geleneğe ait olduğumu ve kendimi uzaklaşmış hissettiğim öğretileri güvenle ve iyi niyetle uygulamış erkekler ile kadınların da bu geleneğin bir parçası olduklarını bilmektir. Onlarla birlikte, ben de kendim için Bernanos’un şu sözünü üstlenebilirim: “Kendinden nefret etmek sanıldığından daha kolaydır. Lutûf kendini unutmaktır. Ama eğer içimizde her türlü gurur öldüyse, en yüce lutûf, İsa’nın acı çeken üyelerinden herhangi birini sever gibi, alçakgönüllülükle kendi kendini sevmek olacaktır.”

Spekülatif düşüncüyü bir yana bırakırsak, ben “yas çalışması”na belli bir neşe katmaya çalışıyorum. Evet, bir gün benimle ilgili olarak şöyle denmesini isterim: O yalnızca ağırbaşlı bir profesör değil, aynı zamanda çok neşeli biriydi.

■ *Bu sözlerinizle, öyle bir an var ki, ne kadar korkunç olursa olsun, yas insan yaşamı içinde yerini alır mı demek istiyorsunuz?*

Evet, o andan itibaren de her şey iyidir. Yaratılışla ilgili ruhban metninin sonundaki sözü kendi kendime uyguluyorum: “Ve Tanrı bunun iyi, evet çok iyi olduğunu gördü.”

■ *Kutsama sözüdür bu; olumsuzluk kutsandığında, başka bir boyuta girilir.*

O tarafa doğru yönelmeyi yalnızca umut edebiliriz. Onu anlık parıltılarla yakalayabiliriz.

■ *Peki insan şu seçeneklerden, yani Tanrı'yı bir insan biçiminde ya da Kant'ın yaptığı gibi düzenleyici bir fikir biçiminde düşünmekten nasıl kaçabilir?*

Düzenleyici fikir, çok ileri düzeyde bir felsefi gelişmeden kaynaklanır. Sorunu felsefi değil de dinsel alan içinde ele almaya çalışıyorum, elbette mümkün olabilirse. Çünkü dinsel alan ile felsefi alan arasında geçişim olguları vardır. En kişileştirilmiş dinsel alan içinde, sözgelimi Buber'de, hem bir "Sen" vardır hem de aynı zamanda bir "yansız" vardır; bu yansız da kaçınılmaz olanın, "olması gerekirdi"nin anonim biçimine bürünür. Bunun tersine, kültürel açıdan tanıdığımız biçimiyle, Budizmin, en spekülative biçimleriyle, kişileştirilmiş tanrıların, hatta batıl inançların yer aldığı kültür alanlarıyla her zaman bütünleştiğini görmek şaşırtıcıdır. Bu farklı bileşenlerin nasıl birbiriyle bütünleştiğini ve nasıl işlediğini bilmiyorum ama tanrısal-olan içinde tam olarak arındırılmış-olanın da ilahların aşırı derecede kişileştirilmesiyle denkleştirildiğini sanıyorum. Bizim içinse, belki de ters yönde bir biçimleşme söz konusudur: Yahudiliğin dilsel alanlarında peygamberlerin sözü ile anlatsal-olan son derece kişileştirilmiştir, yasanın açıklanmasıyla ilgili sözlerse, kişisiz'e daha yakındır. Bununla birlikte, yasanın açıklanmasıyla ilgili sözler, herkesçe bilinen metinlerde anlatsala yakınlığı nedeniyle kişileştirilmiş özellik taşır: "Ben, senin Tanrın Yahve'yim" (Tesniye, 5: 6\*). Bu bir kurtuluş açıklaması, içinde emiri de içeren bir peygamber sözüdür: "Sen öldürmeyeceksin"deki "sen, bir "ben" olmaksızın da söylenebilir. Burada, "sen" "birine yönelik" olarak işlev görür, ama "sen" diyen bir "ben" ortaya çıkmaz.

1950'li yıllarda yaşanan ve Sina dağına ilişkin anlatının çok farklı iki alanı birleştirip birleştirmedeğini sorgulayan tartışmay-

\* Fransızca özgün metinde Deutéronome, 6 (Tesniye, 6) olarak yapılmış göndermeyi, düzelterek Tesniye, 5: 6 olarak verdik. (ç.n.)

la, kutsal metin yorumu açısından yakından ilgilenmiştim. Bu alanlardan biri, öykülemesi yoğun biçimde yapılmış kurtuluş anlatısıydı, öbürüyse Mezopotamya yasaları üstünde belirginleşen yasa koymayla ilgili anlatıydı. Burada ilginç olan, iki geleneğin kesişmesinden doğmuş kanonik metinler okuyor olmamızdı; yasa koymayla ilgili olan, kurtuluş sözüyle öykülenmişti (Ben ki seni Mısır'dan çıkardım, sana bu yasayı veriyorum); ve burada tersine, anlatisal, özgür bir halka verilen bu yasayla etik'e dönüştürülmüştü; kurtuluşun belgesi olan ve anlatisalı yasanın açıklanmasıyla ilgili olanın içine tam olarak katan bir yasaydı bu. Kehanet sözlerinde ve anlatisalda son derece kişileştirilmiş şey böylece Yasa içindeki gücül olarak yansız olabilecekle de birleşmiş oluyordu, çünkü Yasa, yasa koyucu tanınmadan da dile getirilebilirdi.

▪ *Az önce, Tanrı'nın adlandırılmasının dinler bakımından oluşturuca özellik taşıdığını söylemişsiniz. Bunu Yahudilik ile Hıristiyanlık arasındaki bağıntılar sorununa nasıl uyguluyorsunuz?*

"Tanrı", cins adı ile özel ad arasında tuhaf biçimde salınan bir terimdir: "Yahve, senin Tanrın" deyişinde Tanrı sözcüğü, *tanrıların* adıdır, Yahve ise *Tanrı'nın* adıdır ama, kendi tekliği içinde biricik olabilmek için de özel bir durum olmayı bırakır. Peki *tetragram\** da özel bir ad mıdır? İnsanbiçimciliğin [*antropomorfizm*'in] eleştirisine dayanarak, Tanrı'ya yakışmayan adlandırmaların bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu eleştiri Ksenophanes'le başlamış ve tanrı adlarıyla ilgili yarı-felsefi, yarı-teolojik spekülâtif düşüncelerle sürmüştür – Tanrı'ya uygun düşmeyen adların eleştirisi hem dinsel için katılan felsefi bakıştır, hem de Tanrı'ya yakışmayan şeylerden kurtulmaya çalışan dinsel dünyanın içindeki bir tür çileci anlayıştır.

Yahudilik ile Hıristiyanlık arasında çok özel bir ilişki vardır elbette. Hıristiyanlığın Yahudiliğin yerine geçmesi sonucu Yahudilik de zaman içinde süresini doldurmuş oldu diyen Hıristiyanlığın içindeki eğilime karşı iyice direniyorum. Ben Hıristiyanlık sonrasında da Yahudiliğin sürdüğüne inanıyorum, çün-

\* İbranice'de Tanrı'nın özel adı olarak kabul edilen YHVE'deki dört harfi belirtmek için kullanılan sözcük. (ç.n.)

kü Hıristiyanlık ile Yahudilik arasındaki yorumbilimsel bağlantı Yahudiliğin dayanıklılığını [direncini] varsayar. Bana öyle geliyor ki, Yunan ve Latin Kilise Babaları Eski Ahit'in belli bir temel oluşturduğu konusunda kararlıydılar, çünkü birtakım figürlerin ve tiplerin oluşabilmesi için, Eski Ahit'teki olayların, kurumların, kişilerin belli ağırlıklarının olması ve bunu tarihsel açıdan korumaları gerekir. Yahudiliğe kendine özgü bir dayanıklılık sağlayan ikinci öğeyse, sözünü ettiğim yorumbilimsel bağlantının Eski Ahit'in içinde de işliyor olmasıdır, çünkü karşımızda bir antlaşmalar yığını vardır; bunların her biri de bir öncekinin yeniden-yorumlanmasıdır. Hatta Yeni Antlaşma [Yeni Ahit] fikri de Hezekiel ve Yeremya'yla böyledir: Artık yasa taşlara değil yüreklere kazılacaktır. Dikkatimi özellikle Nuh, İbrahim, Davut antlaşmaları zincirine yöneltiyorum: Birbirine eklenmiş yeniden-yorumlamalar olgusu burada da vardır. Hıristiyanlık ile Yahudilik arasındaki yorumbilimsel bağlantıyı, antlaşmaların yeniden-yorumlanması bağlantısına, yani İbranilerin Kutsal Kitap'ındaki iç bağlantıya yerleştirebilirim. Bir üçüncü süreklilik ögesi de, Hıristiyanlığın Yahudiliğin küçük bir dalından, eskatolojik dalından hareket edilerek geliştirilmiş olması gerçeğidir. Demek ki Hıristiyanlık, Yahudiliğin içinde zaten var olan diyalektik bir bağlantıya gönderme yapar. Restorasyona bağlı olan (ve Yahudi kadınları paganlarla olan evliliklerini bozmaya zorlamak gibi bazı hoşgörüsüz yanlar içeren) ikinci Tapınak Hahamcılığı ile Yahudiliğin bir başka türü arasındaki diyalektik bağlantıdır bu. Böylece Hıristiyanlık içindeki belli bir çoğulculuğun uzantısında yer almaktadır.

Ne yazık ki, bütün bu gerçeklerin üzeri, Hıristiyanlığın sinagogdan çıktığı ve karşılıklı bir dışlamanın yaşandığı I. yüzyıl sonu ile özellikle II. yüzyıl başındaki çatışmayla örtüldü. Bu nedenle de, sözgelimi Matta'nın kitabı İsa'nın yargılanmasının Romalılar tarafından yapılmış olmasına rağmen son derece Yahudi karşıtı bir duruma büründü. İsa'nın mahkûm edilmesinin onun iktidarla olan bağlantısı içinde gerçekleştiğini iyice belirtmek için, İsa'nın yargılanmasında Romalıların sorumluluğunun ağır bastığı görüşünü teolojik açıdan korumak bana önemli görünür: Bu da Yahudilere karşı yöneltilen tanrıkiyimcilik suç-



lamasını bir yana iter. Tanrıkiyımıcılık kuşkusuz, Hıristiyanlığın Yahudilere karşı binyıllık bir suçudur. Size daha önce de belirttiğim gibi, bunun yükümlülüğünü üstlenmek gerekir. Bu dramı, Kilise ile iktidar arasındaki ilişkilerin hesabına yazmak gerekir. Dinlerin zorbalığa olan eğilimlerindeki gizemle karşılaşmıştık. Bu bakımdan, tarihteki Hıristiyanlığın sorumluluğu ağırdır. Ama yine de Markion'a direndiği için büyük Kilise'ye minnet duymaktayım: Çünkü Markion, Hıristiyanlıktaki yeniliğin önceki bir dayanaktan vazgeçmek olduğunu ileri sürerek, Eski Ahit'i bir yana itmek ve Hıristiyanlığı temelinden koparmak istemişti.

Mezmurların o harika soy zinciriye varlığını korumuştur; bunlar gerek Kilise'de gerekse Sinagog'da söylenir. En fazla mensubu bulunan dinsel tarikatların çoğunda yüz elli Mezmur'un her hafta okuması yapılır... Mezmurların İbrani Kutsal Kitabı'nda tuttuğu yerin bir sorun yarattığı gerçektir, çünkü kanonun sınırlandırılmasını yönetmiş olan hahamlar, Mezmurları Tevrat'tan ve Peygamberlerden sonra üçüncü gruba, Bilgelik kitapları, Vaiz ve Eyüp'ün yanına koymuşlardır. Yahudilik ile Hıristiyanlık arasındaki büyük soy zincirinin kaynağı olan Mezmurlar, iktidarın hem Kilisenin oluşumuyla, hem de Yahudilik sorunuyla (Tapınağın yıkılmasından sonra nasıl hayatta kalınır?) ilgili bütün bağlantıların karşıt tarafını oluşturur. Yahudiliğin Sinagog çevresinde yeniden-yapılandırılması Hıristiyan Kilisesi'nin de kurumsallaştırılmış din olarak oluşturulmasına koşut biçimde gerçekleşti. Demek ki birbirine koşut ve rakip iki kurumsallaştırma süreci vardı; bu da büyük çatlağa yol açtı. Ama bu arada, Hıristiyanların, en azından Yahudi-Hıristiyanların I. yüzyılın başında sinagogda toplandıklarını da anımsayalım. Ama Yahudi-Hıristiyanlar ile Pagan-Hıristiyanlar arasında Kudüs'te yapılan büyük tartışmanın da Pagan-Hıristiyanların egemenliğini önleyemediği bir gerçektir. Rosenzweig'm<sup>15</sup> Yahudilik ile Hıristiyanlık arasındaki bağıntı konusunda gerçekleştirdiği çağdaş yorumu büyük bir dikkatle inceledim: Rosenzweig, Hıris-

15 Franz Rosenzweig (1886-1929), hemen hemen tamamıyla asimile olmuş Yahudi bir burjuva ailesinde dünyaya geldi, Hıristiyanlığa geçmek üzereyken 1913'te Berlin'deki bir sinagogda mistik bir deneyim yaşadı ve Yahudi olarak kalmaya karar verdi. En ünlü yapıtı *Der Stern der Erlösung*'dur (1921). Fransızca çevirisi: *L'Étoile de la Rédemption*, çeviren: J.-L. Schlegel, Paris, Seuil, 1982.

tiyanlığa geçmek üzereyken, iki dinin birbirini bütünleyebileceği konusunda yeni bir görüşe sahip olmuştu: Buna göre, Yahudilik aynı anda getto'yu ve asimilasyonu reddederek Hıristiyanlıkla hem birarada kalmayı hem de onu bütünlemeyi yeniden düşünebilecekti. Rosenzweig Yahudi olarak dünyaya geldiğini, sonradan Hıristiyan olduğunu söyler; yani ona göre, Yahudilik doğuştan gelen kökeninden yararlanır, Hıristiyanlık ise tarih içindeki yerini alır. Yahudiliğin evrenselliğe dönüştürerek tekliğini geliştirme becerisi demek ki Hıristiyanlığın dolayımından geçecektir; bu dolayım tek olmasa da yine de gereklidir. İbrahim'in kutsanması geliyor yeniden aklıma: "Senin kişiliğinde, bütün uluslar kutsanmış olacaklar." Uluslar, Hıristiyanlığın tarihsel aracılığı olmadan İbrahim'in kişiliğinde nasıl kutsanacaklar? Rosenzweig birlikte yaşama anlayışını çok ileriye götürmüş ve *Der Stern der Erlösung* (Kurtuluşun Yıldızı) adlı kitabının en güzel sayfalarını Yahudi ve Hıristiyan bayramlarının birbirine uyumuna ayırmıştır (Yahudi Yeni Yılı dışında). Auschwitz'ten sonra, Auschwitz öncesi Yahudi düşüncesini devralmak bir görevdir, hem de Auschwitz'den sonra artık düşünemeyiz diyenlere karşı. Böyle bir şey hata değil de yanlış olur: Çünkü, Yahudiliğin her türlü geleceğini yok etmek istemiş Hitler'e hak vermek anlamına gelir. Yahudilik ile Hıristiyanlık arasında bir tür kardeşlik bağı vardır burada.

▪ *Mademki Hıristiyanlıktan topluca söz ediyorsunuz, o zaman Protestanlığın Katoliklikle olan bağıntılarını nasıl yorumluyorsunuz diye sormadan edemeyiz.*

Burada da çağdaş tarih bana XVI. yüzyıl tarihinden tamamıyla farklı görünüyor, çünkü kopmanın nedenleri hemen hemen kalmamıştır artık. Lucien Febvre'in<sup>16</sup> çok iyi incelediği Luther'in tarihine yeniden bakacak olursak, Ortaçağ sonuna ilişkin bir olayın söz konusu olduğunu görürüz: Buradaki temel sorun "lanetlenmiş" olunup olmadığını ve ne ölçüde "kurtulduk" denilebileceğini bilmektir. Bizlerin günümüzdeki sorunuysa, "anlam" ve "anlamsızlık" sorunudur. Nietzsche-sonrası bir so-

16 Lucien Febvre, *Un destin: Martin Luther*, gözden geçirilmiş 4. baskı, Paris, P.U.F., 1968.

run vardır burada ve artık yalnızca suçluluk, günah ya da Kuruluş terimleriyle açıklanamaz.

Ayrıca, keşişlik sorunu da bana tamamıyla anlam değiştirmiş gibi görünür. Luther, Tanrı çağrısını paganların ve laiklerin taşıdığı gerçeği üstünde ısrarla durarak keşişliğe karşı çıkmıştı; oysa günümüzde keşişliğin bir karşıt-örnek oluşturduğunu söyleyebilirim: Paranın, cinselliğin ve iktidar ilişkilerinin dışında da yaşayabilen insanların bulunduğu anlamını belirtir bugün keşişlik. Ama kuşkusuz Budistlerin manastırlarında da soluk alma, sessizlik içinde yaşama mekânlarını, modern toplumun, yani gürültü, aşırı istek, sahip olma toplumunun bizlere yasakladığı her şeyi bulabiliriz. Hıristiyan papazı, kendi iç dünyasına dalarak yaşama biçimini pratik yaşamın üstünde tutup Yunan papazının uzantısında yer almaz artık; üretim, tüketim ve eğlence toplumu için de bir tür karşıt-örnek oluşturur.

Bana öyle geliyor ki, Katoliklik ile Protestanlık arasındaki kopukluk sorunu sonuçta otorite sorununa bağlanmış durumda; bu noktada da, şu an için, aşılamayacak bir uçurumun olduğu doğru. Ama ben kurumsal *ekümenizm* ile hiç ilgilenmiyorum, çünkü Hıristiyanlığın başlangıçta çoğulcu hedefi bulunduğu inaniyorum – zaten hiç kuşku yok bu nedenden ötürü Katolik değilim. Katolikliği yakından bakarak anlamaya çalışırım. Ben bu durumu iki biçimde yaşıyorum: Bir yandan, bölgesel cemaat yaşamı düzleminde (yakınıımızdaki cemaatlerin yaşamı), öte yandan da entelektüel, yorumsal, teolojik ve felsefi çalışma düzleminde. Böylece, [Paris'te] Sèvres sokağındaki Cizvitlerle birlikteyken, ya da Paris Katolik Enstitüsü'ndeki dostlarımla birlikteyken evimdeymiş gibi hissedirim tamamıyla kendimi: Çünkü onların da benimle aynı sorunları, aynı anlam ya da anlamsızlık sorunları vardır; aramızdaki tek fark benim bulunduğum yakın yerden algıladıklarını onların içerden yaşıyor olmalarıdır.

■ *Laiklikten söz ederken belirtmiştiniz, İslam'ın bize göre yarattığı güçlüklerden biri de Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın var olduğu toplulukların sekülerleşmiş toplumlar olduğu gerçeğidir. Siz nasıl yorumluyorsunuz sekülerleşme olgusunu?*

Her Kilise görünen bir Kilise'dir. Dolayısıyla kurumlar alanına girerken, iktidarın özünde var olan sorunları çözmesi gerekir. Kilise topluluğu kendini genel kurumsal alanda görmek zorundadır. Sekülerleşmenin ilk özelliği, Kilise kurumunun etki alanının öteki kurumlara göre kısıtlanması ve bütün öteki kurumların kendi işlevlerini, kendi otoritelerini uygulamasını Kilise topluluklarına bağlı kalmadan düzenleyebilmeleri olarak betimlenebilir. Demek ki, buradaki en belirgin özellik, medeni toplumdaki bütün kurumlar zincirinin çok özgül bir topluluk olan Kilise topluluğundan bağımsız kalmasıdır. İkinci özellikse, bu sürecin kurumlardaki üyelerin her biri tarafından içselleştirilmesidir; böylece Jean-Marc Ferry'nin belirttiği gibi, her kişi "tanınmayı amaçlayan kuruluş" olarak işlev görür – kişilerden her biri belli bir sisteme göre bir *etken öge* [ajan] durumundadır. Böyle bir ilişki de dinsel dışında sürdürülür. Her kişi kendini, özerk [otonom] sistemlere müdahale edebilecek, toplumsal *etken öge* etkililiği içinde tanınmış olarak algılar; bu sistem içindeki dinsel ise *yaderk* [heteronom] niteliklidir. Üçüncü bir özellikse, kurumlar bütününe, kurumlar ağına ilişkin tarihsel ufkun dönüşüm geçirmesi, yani bütün kurumların, dinsel sağlanmış olduğu eskatolojik ufuktan kopmuş bir geleceğe doğru kaymasıdır. Önce bu eskatolojik boyutun ("büyük şölen" in, en son uzlaşmanın da diyebiliriz) akılcı dile dönüşümü yaşanmış, bu da Kant'vari bir sonlar sorunu biçimini almıştır: Ortada varlığını sürekli koruyan da devletten devlete ilişkiler ufku olmuştur. Bu tarihsel ufuk değişikliğinin ikinci evresi, eskatolojinin laikleştirilmiş biçimleriyle meydana gelmiş ara noktanın yitirilmiş olmasından kaynaklanır ve nihai sonu bulunmayan bir tarih içinde yaşama biçimi olarak ortaya çıkar: Demek ki, bir kısa süreden öbürüne devinen bir tarih söz konusudur; bu devinim de değişik toplulukların yarattıkları kısa süreli, gerçekleştirilebilir tasarılarla orantılıdır. Sekülerleşmenin son belirtisi de toparlayıcı ve kuşatıcı bir işlevin yokluğudur, dolayısıyla alanların aidiyet çemberlerinin dağılımıdır. Günümüzde adalet kavramının çoğulluğu üstüne bu kadar fazla yapıtın var olması da bir rastlantı değildir; bu durum yalnızca kuşatıcı bir tarih tasarısının yok-

luğunu değil, ama bugün artık, bir toparlayıcı yaklaşımın olanaksızlığını da gösterir.

■ *Hiçbir eskatolojik perspektifi bulunmayan toplumların var olabileceği düşünülebilir mi dersiniz?*

Sorun, entelektüellerin sekülerleşme diye betimledikleri şeyin toplumlarımızın derin gerçekliği olup olmadığını bilmektir. Gilles Lipovetsky'nin yazdığı *L'Ère du vide*<sup>17</sup> (Boşluk Çağı) gibi yapıtları okuduğumda kendi kendime sorduğum bir soru bu: Oluşumun hızlandırılmasını sağlayan bir biçimde ya da yoktan var edecek biçimde yapılacak betimlemelerin olguya katkıda bulunup bulunmadığını asla bilemeyiz; sanki tersine bir *self-fulfilling prophecy* [kendini gerçekleştiren kehanet] ile karşı karşıya kalmışız gibidir. Aslında, eskatoloji yokluğunun bildirilmesi de kendini ifade etme olgusuyla gerçekleşmez mi? Bir toplumun eskatolojisi olmadan yaşayıp yaşayamayacağına gelince... Belki yaşayamaz ama başkasının yerine geçen eskatolojiler krizi içinde de bulunmaktayız: Sözgelimi komünizm, Aufklärung-sonrası dönemde bu rolü oynayacaktır. Belki de, *bu* büyük anlatıların *bütün* büyük anlatıların sonu olduğunu sanmakla yanılmaktayız. Belki de, yalnızca başkalarının yerini alan anlatıların sonu arkalarında büyük bir boşluk bırakıyordur kesinlikle.

Toplumlarımızda iktidarın çekiciliğinden kendini kurtarabilmiş Kilise çekirdeklerinden geriye kalmış şeyin eskatolojik olarak yansıtılması için yapılacak eleştirinin yararlı olduğuna derinden inanıyorum. Geriye yoksul, zararsız, söylenmiş ve dinlenilmiş olmaktan başka bir gücü bulunmayan bir söz kalmıştır. Bu söz de şöyle bir bahse girmektedir: "Bu sözü işitecek insanlar var mı hâlâ?"

Çünkü ortada bir başka olgu daha vardır: Sekülerleştirme süreci içinde yer alıp almadığını ya da sekülerleşmenin bunun sonucu olup olmadığını bilmiyorum ama, söz konusu olgu, Ortaçağ'daki kullanılabilir metinlerin çok az sayıda olmasına oranla, bugünkü toplumlarda dolaşım halindeki belirtilerin sonsuz sayıda çok olmasıdır. Kutsal yazıların o kısık sesi, dolaşım-

17 Paris, Gallimard, 1989.

daki bütün seslerin inanılmaz gürültüsü içinde yitip gitmektedir. Ama Kutsal Kitap'taki sözün yazgısı bütün şiirsel seslerin yazgısıdır. Bunlar halkın söylemi düzeyinde de işitilecek midir? Ben onları işitecek şairlerin ve kulakların her zaman var olacağını umuyorum. Güçlü bir sözün azınlıktaki yazgısı Kutsal Kitap'taki sözün yazgısı değildir yalnızca.

■ *İnanç ve eleştiri ikiliğine bağlılığınızı anımsatarak, sekülerleşme sorusununa, böyle bir şeyin sizi için sonuçta olanaksız olduğunu belirterek yanıt veriyorsunuz.*

Toplum için büyük ölçekte olanaksız olup olmadığını bilmiyorum. Ben sekülerleşmeyi kendim için, kök saldıgımı hissettiğim ya da yakın veya komşu olduğum topluluklar için olanaksız diye düşünüyorum. Öteki dinlerle yaşadığım bağlantı sorununu yeniden ortaya atan da budur. İnanç açısından bir yansızlık üstüne dayandığını ileri sürecektir herhangi bir karşılaştırmacılık kavramına son derece yabancıyım. Bir dilyetisiyle, ancak bir doğal dil içinde karşılaşılır. Çoğumuz bir "anadili" dil içine kök salmışızdır; en olumlu düşünüldüğünde de, bir başka "dil" öğrenmişizdir, ama bu öğrenme de bir anadilinden hareketle ve çeviriler yoluyla, tıpkı bir doğal dil öğrenilir gibi olmuştur. Tekdillilikten çokdillige uzanan bütün dereceler söz konusudur. Aynı şey her zaman "içteki din"den hareket ederek gerçekleşen, bir dinin anlaşılması için de geçerlidir; "içteki din" de, bir inananın kendi inancıyla ilişkisi anlamda değildir zorunlu olarak. Bir inancı, dinsele özgü bir inanç yapısını akla yatkın kılabilmek yeteneğini (yani savunulmaya değer olduğunu) belirtmek için "hayal ederek ve sempati duyarak" deyişini kullanmışımıdır sık sık. Yakınımdaki bir dinsel inancı, yavaş yavaş, birtakım yaklaşımlarda bulunarak kavrayabiliriz; onun aracılığıyla da, yakınındaki bir başka dinsel inanca ulaşabiliriz. Hıristiyanlığın alanı içinde, Reform Geçirmiş Protestanlık'tan hareket ederek Ortodoks düşüncesini ya da Katolikliği, hatta, biraz daha az belirgin sınırlar içinde, bazı mezhepleri anlayabilirim. Yine aynı durumdan hareket ederek de tektanrılı denilen dinleri –Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam– ve aynı zamanda Budizm

gibi Tanrı'sız dinleri anlayabilirim. Budizm için de "din" terimini kullandım çünkü burada da bir önceselliği, dışındalığa ve bir üstünlüğe gönderme yapılmaktadır – bu üç kavram anlam dünyasında benden önceki tarzın oluşturuca öğeleridir.

### ■ *Peki ya İslam?*

Ben İslam'ı tamamıyla kültürel, tarihsel biçimde algılıyorum ama yeterince tanımiyorum bu dini ve Yahudilik ile Hıristiyanlığın en uç noktadaki çeşitliliği içinde bulduklarına gerçekten neyi eklediğini göremiyorum. Ama bu belki de benim bilgisizliğimden kaynaklanıyordur, ayrıca burada manevi bir gücün var olduğuna inanmak gerekir, çünkü milyonlarca insan yalnızca zor kullanılarak ya da fetih yoluyla İslam'a kazandırılmamıştır. Burada giderilmesi gereken bir bilgisizlik söz konusudur, çünkü İslam uzun süredir bizlerin yanında, bizlerin arasındadır.

Yeniden, söyleşimizin bir anında sezdirmeye çalıştığım şu noktaya dönmemiz gerekir: Bir dilden öbürüne yapılacak çeviri çalışmasında (bir başka dinin diline çevrilmiş bir dinin yavaş yavaş anlaşılmasında model olarak almıştım bu çalışmayı), kökteki, temeldeki, özdeki bir boyutun açacağı olası yol bana onlarda da bizdekiyle aynı temel var olduğunu söyletmişti. Ama ben bu aynı temel boyutu ölüm gibi sınır durumlarda ya da felaket durumlarında (savaş alanı kardeşliği, Patočka'nın sözünü ettiği "sarsılmış olanların kardeşliği") görebiliyorum ancak.

■ *Hepimizin yerine getirdiği en basit yaşam edimlerinde, yani sevgi, başkasıyla bağlantılar, bir yakınıni yitirme, bir çocuğun dünyaya gelmesi gibi aynı zamanda sınır-deneyimler olan edimlerde de neden aynı temel boyut görülmesin ki?*

Haklısınız. Bu düşüncüyü yalnızca trajik deneyimler üstüne dayandırarak kapatmak istemem. Tartışmanın yönünü yaşam sonu deneyimi hakkındaki düşüncem nedeniyle bu tarafa çektim. Ayrıca öbür dinlere ve öbür kültürlere de, bu temel

deneyimleri, benimkinden farklı bir dil içinde ele alış biçimlerinden hareket ederek yaklaşmak söz konusudur. Az önce, dışmdalık, üstünlük ve öncesellikten söz ederken belirtmeye çalıştığım şeyi de, hiç kuşkusuz, paylaştığımız ortak deneyimler olan yaşama ve yaratma deneyimlerinden hareket ederek de bulabiliriz.



## Estetik Deneyim

■ Yaşamınızda sanat her zaman seçkin bir yer tuttu; düzenli olarak müzelere gider, çok müzik dinlersiniz. Buna karşılık, yapıtlarınızda insan deneyiminin bu boyutu, Zaman ve Anlatı'daki edebiyat çözümlerinizinizi dışta tutarsak, nedense yoktur. Söyler misiniz bize öncelikle, sanattaki beğenileriniz nelerdir?

XX. yüzyıl sanatına büyük bir hayranlığım var: Müzikteki tercihim Schönberg, Berg, Webern, bütün Viyana Okulu; resimdeyse özellikle Soulages, Manessier, Bazaine'in adını vereceğim. Ama bunlar aklıma ilk gelen örnekler; hemen birçok ad daha sayabilirim: Mondrian, Kandinsky, Klee, Mirö... Kısa bir süre önce Peggy Guggenheim Müzesi'ni yeniden ziyaret etmiştim: Orada Pollock'ın harika birçok çalışmasını, bir Bacon, bir de Chagall gördüm. Chagall'a gerçekten bir tutkum var; tabloları önünde her seferinde saygıyla eğilme duygusu uyanır içimde; yalnızca kendisine özgü olan, kutsal ile ironi karışımına duyulan bir saygı bu: Havada yüzen çiftler, uçan bir haham, bir köşede bir eşek, bir kemancı... Ama ona duyulacak hayranlıkta hiçbir şeyi dışlamamak, hatta bir bakıma ondaki her şeyi sevmeyi öğrenmek gerekir. Ben uzun süre klasik resme karşı direndim; sonra 1994'te Paris'te düzenlenen büyük Poussin sergisini görmeye gittim. Kuşkusuz Pollock ya da Bazaine'den bambaşka bir şeydi. Benim bu konudaki çekincem, tuvallerin çoğundaki anlatısal önvarsayım. Sahnelenen hikâyelerin ne olduğunu belirleyebilmek gerekir. Ama, non-figüratif resimle eğitilmiş göz, yalnızca renk ile desenin olağanüstü oyununu ve ikisinin kusursuz dengesini görür. Ayrıca serginin kataloğunda da Picasso'nun resim sanatının büyük ustasına başvurur gibi her zaman Poussin'e döndüğünü okudum.

Heykel sanatını da çok seviyorum: Lipchitz'i, Arp'ı, Pevsner'i ve hayranlık uyandıran Brancuşi'yi. Bu sanatın figüratiften uzaklaşmasının çoğu kez güç olduğu bir gerçek; ama, bunu başardığında da, sonuç olağanüstü oluyor. Sözelimi, Henry Moore'un o büyük heykellerini düşünüyorum: İnsan bedeni –özellikle de kadın bedeni– sürekli olarak imâlî biçimde işlenmiştir; aynı anda da hiçbir anatomik betimlemeye uygun düşmeyen ama buna karşılık daha önce keşfedilmemiş ilişki olasılıkları yaratan, bilinmeyen duyguların ortaya çıkmasını sağlayan nesnelere kitleleri hakkında da bir şeyler söylenmiş olur: Ortaya çıkan bu yepyeni duyguların başında elbette bütünlük ve verimlilik gelir ama bu da yetmez; içinden geçilebilecek oyuk figürler söz konusu olduğunda, etkisi kesinlikle şaşırtıcı olacak bir boşluk duygusu uyanır. Çokanlamlılığın egemenliğini duyurduğu bir evren içindeyizdir burada: Özellikle de bu tür heykellerden biri olan *Atom Parçası*'nı düşünüyorum. Chicago'da üniversite kütüphanesinin yakınında, ilk denetimli zincirleme çekirdek tepkimesinin gerçekleştirildiği yerde bulunan bu heykel parçalanmış bir küre biçimindedir: Bir bilim adamının kafatasını, patlamış bir atomu ya da Yeryüzünü canlandırabilmektedir. Böyle bir durumda da, çokanlamlılık kuşkusuz kendi kendisi için araştırılır. Olayın çok ötesine giden, ve kahramanların (atom ya da bilim adamı) betimlenmesi ya da olayların (nükleer patlama ya da henüz devinimsiz olan atom) betimlenmesi gibi değişik betimlemelere dağılacak bütün özellikleri biraraya getirmeye çalışan bir anlam belirtme isteğiyle karşı karşıya kalırız. Yapıtta, bütün bu özellikleri daha da yoğunlaştırma, yoğunlaştırarak güçlerini artırma yeteneği vardır. Bu özelliklerden söz ederek çokanlamlılığı farklı ve serpiştirilmiş dil eksenlerine göre dağıtmış oluruz ancak. Bir tek, yapıt, bunların hepsini biraraya getirir.

■ *Peki böyle bir belirgin durum söz konusu olduğunda, heykelin kurtulmasını arzuladığınız o figüratifin sınırına gelmiş sayılmaz mıyız?*

İsterseniz böyle diyebilirsiniz, ama burada daha çok bir çoğul-figüratif söz konusudur, çünkü bu heykel sanatı figür-

tifin klasik anlatım yollarını aşmaktadır. Bu durum, birçok anlam düzeyinin aynı deyim içinde birarada tutulduğu eğretilene [metafor] gibi bazı yoğunlaştırılmış dil özellikleriyle karşılaştırılabilir. Sanat yapıtının da eğretileninin yaptığı gibi, üst üste yığılmış, korunmuş, kapsanmış anlam düzeylerini bütünleştirmek gibi bir etkisi olabilir.

Sanat yapıtı, bu bakımdan, benim için, alışılmış pratiğinin, iletişimdeki araçsallaştırılmış işlevinin genellikle gizlediği dil [anlatım] özelliklerini keşfetme fırsatıdır. Sanat yapıtı, görünmez ve keşfedilmemiş olarak kalabilecek dil özelliklerini açıkça gözler önüne serer.

■ *Söyleşimizin bir önceki oturumunda bize söz etmiş olduğunuz, Zaman ve Anlatı'daki çözümlemeleri düşünüyorsunuz kuşkusuz.*

Gerçekten de estetiğe bugüne kadar anlatisallık konusuya yaklaştım. Size daha önce de belirtmiş olduğum gibi, anlatisal, yapay dillerle de gündelik dille de çözemeyeceğimiz bir sorun konusunda tavır alma olanağı tanıdı bana: Göstergenin ikili yanıydı bu. Gösterge, bir yandan nesnenin kendisi değildir, nesneye göre geri çekilmiş durumdadır, bunun sonucunda da metinlerarası ilişkilere göre ayarlanan bir yeni düzen üretir. Öte yandan, gösterge bir şey belirtir; birinci işlev açısından bir denkleştirme biçiminde ortaya çıkan bu ikinci işlev karşısında son derece dikkatli olmak gerekir, çünkü göstergenin kendi asıl düzeni içindeki sürgününü gidermeye çalışır. Benveniste'in şu olağanüstü deyişi aklıma geldi: Tümce dili yeniden evrene döker. *Yeniden evrene dökmek*: Gösterge nesnelere göre bir geri çekilme işlemi yapar, tümceyse dili yeniden dünyaya döker.

İşte göstergenin bu ikili işlevini, size daha önce de belirttiğim gibi, anlatisala özellikle uygun düşen bir sözcükdağarcığı içine oturttum: Bunu da, *biçimleniş* ile *yeniden-biçimlendirme*'yi birbirinden ayırt ederek yaptım. *Biçimleniş*, dilin, kendine özgü alanda kendi kendine biçim verme yeteneğidir; *yeniden-biçimlendirme* ise, yapıtın, okurun dünyasını yeniden-yapılandırma yeteneğidir; bunu da okur beklentilerini altüst ederek, onlara karşı çıkarak, onları yeniden düzenleyerek gerçekleştirir.

Yeniden-biçimlendirme işlevini *mimetik* olarak nitelendiriyorum. Ama, bu işlevin doğası hakkında yanlışlığa düşmemek son derece önemlidir: Çünkü bu işlev, gerçeği yeniden üretmek değil, okurun dünyasını yapıtın dünyasıyla karşı karşıya getirerek yeniden-yapılandırmak demektir. Sanatın yaratıcılığı da buna dayanır: Sanat gündelik deneyim dünyasına girerek onun üzerinde içten içe yeniden-çalışır.

Son yüzyıllarda, en azından da Quattrocento'da [XV. yüzyılda] perspektifin bulunuşundan itibaren resim sanatının aşağı yukarı hep figüratif olarak kalması nedeniyle *mimesis* konusunda bir yanlışlığa düşmemek gerekir. Bu arada şu paradoksu da savunacağım: Resim sanatı, XX. yüzyılda figüratif olmayı bıraktığı için *mimesis*'in tam olarak ne olduğunu anlayabildik: Gerçekten de *mimesis*'in işlevi, nesnelere tanıma konusunda bize yardımcı olmak değil, yapıtın önce var olmayan deneyim boyutlarını keşfetmemizi sağlamaktır. Soulages ya da Mondrian, terimin sınırlandırıcı anlamıyla gerçekliği taklit etmedikleri ve gerçekliğin bir kopyasını yapmadıkları içindir ki, yapıtları, kendi deneyimimiz içinde, henüz bilinmeyen özellikleri keşfetmemizi sağlayacak güçte olmuştur. Felsefi bir düzlemden bakacak olursak, bu özellik, gerçeğe uygunluk anlamındaki klasik gerçeklik anlayışını yeniden sorgulamaya yönlendirir bizi; çünkü sanat yapıtı konusunda gerçeklikten söz edilebilecekse, bu ancak, sanat yapıtının gerçek içinde kendine bir yol açmasıyla ve sözcük yerindeyse onu *kendine göre* yenileyebilmesiyle olanaklıdır.

Ama müzik, resim sanatına göre (non-figüratif resim söz konusu olsa bile), bu doğrultuda daha ileri gidilmesine izin verir; ne de olsa non-figüratif resimde de figüratif kalıntılar vardır. Sözgelimi, Manessier'nin dört eşsiz tablosunu düşünüyorum: *Aziz Matta'ya Göre Çile*, *Aziz Luka'ya Göre Çile*, *Aziz Yuhanna'ya Göre Çile* ve *Aziz Markos'a Göre Çile*. Bu yapıtlarda gerçekliğe telmih gibi bir şey vardır: Kırmızı, portakal rengi ya da pembe fonlar üzerindeki haç biçimleridir bunlar; figüratif, söz konusu tablolarla imâ edilmiştir, hatta çekiniktir, ama bütünüyle de yok değildir. Müzikteyse, tersine, benzer bir şey söz konusu değildir. Her müzik parçasının kendine özgü belli bir havası vardır; bu özelliğiyle, gerçeği hiçbir şekilde temsil etmeme özelliğiyle de bizde kendine uygun düşen ruhsal durumu ya da havayı yaratır.

■ *Müzikte, Aziz Matta'ya Göre Çile ya da Aziz Yuhanna'ya Göre Çile örnekleri de var...*

Bir dinsel içeriğe telmihte bulunması ölçüsünde, kutsal müzikle ilgili olarak, figüratif resim konusunda söylemiş olduğumu yineleyebilirim burada: Müzik, kendi dilsel anlamlarıyla yüklü bir metnin hizmetine girmediğinde, sözünü ettiğim *o* havadan, *o* ruhsal durumdan, *o* ruh renginden başka bir şey olmadığında, dışa yönelmişlik bütünüyle kaybolduğunda, ve artık bir gösterileni bulunmadığında, bizlerin kişisel deneyimimizi yeniden-üretme ya da yeniden-oluşturma gücüne tam olarak sahip olabilir. Müzik, adı konulmamış duygular yaratır bizde: Heyecan uzamımızı genişletir, içimizde kesinlikle yepyeni duyguların ortaya çıkmasını sağlayacak bir alan yaratır. *Belli* bir müzik parçasını dinlediğimizde, ancak *bu* müzik parçasının dinlenmesiyle keşfedilebilecek bir ruh bölgesine gireriz. Her yapıt otantik olarak bir ruh biçimidir, bir ruh dalgalanmasıdır.

Öte yandan, çağdaş felsefenin de bu duygular konusunda çok büyük boşluklar içerdiğini kabul etmek gerekir: Tutkular konusunda çok şey söylenmiş, ama duygular üstüne, duyguların çok azı üstüne çok az şey dile getirilmiştir felsefede. Oysa her müzik parçası, bu yapıtın dışında hiçbir yerde var olmayan bir duyguyu ortaya çıkarır. Müziğin başlıca işlevlerinden birinin, hissetme düzeninde benzersiz bir özler dünyası kurmaktır denilemez mi? Etkilenmiş varlığımızın katışıksız haliyle keşfedilmesinin müzik içinde gerçekleştiğini düşünmekten de uzak değilim: Michel Henry de bu konuda çok önemli şeyler yazmıştır<sup>1</sup>.

■ *"Dünya" terimini sanat yapıtı konusunda kullandınız; az önce yapıtın dünyasının, seyircinin ya da dinleyicinin dünyasıyla karşı karşıya geldiğini söylediniz. Malraux'da da dünya kavramı temel kavramdı ve ona şu sözü söyletmişti: "Büyük sanatçılar dünyanın kopyacıları değil, onun rakipleridir<sup>2</sup>."*

Ben bu terimi hep kullandım ama ayrıcalık ya da kolaylık olsun diye değil de, güçlü bir terim olduğu için kullandım, hem

1 Michel Henry için bkz. *L'Essence de la manifestation*, 2 cilt, Paris, P.U.F., 1963.

2 André Malraux, *Les Voix du silence*, Paris, Gallimard, 1951, s. 459.

zaten evrimi de Husserl, Heidegger ve Gadamer'de izlenebilir. Nedir bir dünya? İçinde yaşayabileceğimiz bir şeydir; konuksever, yabancı, düşmanca gibi özellikler taşıyabilir... Burada da belirli bir şeyle ya da bir nesneyle hiçbir bağıntısı bulunmayan ama yapıtın, içinde görüldüğü dünyaya bağlı olan temel duygular vardır; bunlar, sonuç olarak, o dünyada yaşamının katışıksız biçimleridir. Sözelimi "Yunan dünyası"ndan sevgi ya da retorik gereği söz edildiğini düşünmüyorum, her seferinde benzersiz, tikel bir yapıt hakkında konuşuluyor olsa bile: Kendisi de benzersiz bir dünya olan yapıt, bu "Yunan dünyası"nın bir özelliğini ya da bir yönünü değerli kılar; yani kendisinden de daha değerli hale gelir: Bir tür çevreye gönderme yapar, bütün bir inceleme ve düşünme uzamına yayılma ve onun içine yerleşme yeteneğini sergiler, seyirci de onun karşısına yerleştirilebilir. Kuşkusuz seyirci yapıtın karşısında yer alır, onunla karşı karşıya gelir. Ama seyirci aynı zamanda, bu karşısındakinin yarattığı dünyanın da ortasındadır. İşte bunlar birbirini tamamıyla bütünleyen iki özelliktir, ve bir dünya içine girmiş olmak yapıtla karşı karşıya olma durumunda doğacak bir üstünlük iddiasının belirmesini de gidermiş olur: Bir dünya beni çevreleyen, beni kuşatıp içine alabilecek bir şeydir; sonuç olarak, benim üretmediğim ama içinde bulunduğum bir şeydir.

Demek ki, "dünya" terimini, kesin olarak, yapıt, seyirci ya da okurun beklentisini ve ufkunu altüst edecek yeniden-biçimlendirme çalışmasını gerçekleştirdiğinde kullanabiliriz. Yapıt bu dünyayı yeniden-biçimlendirebildiği ölçüde bir dünya yaratabilecek güçte olabilir ancak.

Çok önemseydiğim bir noktadır bu. Çünkü edebiyat, plastik sanatlar ya da müzikteki bir sanat yapıtını yalnızca gerçekdışı bir düzenin oluşturucu odağı kıldığımız anda, onun etkisini, gerçek üstündeki gücünü almış oluruz. Göstergenin ikili özelliğini unutmayalım: Dünya dışına çekilebilme ve dünyaya yeniden dönme. Eğer sanatın, geri çekilmesine rağmen, bizim aramıza, bizim dünyamıza girme yeteneği olmasaydı, tamamıyla zarsız olarak kalır, anlamsızlıkla nitelendirilir, salt eğlence aracına indirgenir ve kaygılarımız arasında bir parantez oluşturmakla yetinirdi. Bu doğrultuda olabildiğince ileri gitmek ve dünyaya

geri dönüş yapma yeteneğinin sanat yapıtı aracılığıyla en yoğun hale getirildiğini savunmak gerektiğini düşünüyorum; çünkü sanat yapıtında dünyadan geri çekilme de sıradan dile göre çok daha köklüdür; sıradan dilde bu işlev hissedilmez, yavaşlatılmış gibidir. Yapıtta temsil etme işlevinin canlılığını yitirmesi ölçüsünde –non-figüratif resim ile betimleyici olmayan müzikteki durum böyledir–, gerçeğe olan mesafenin iyice aşılması ölçüsünde, yapıtın bizim deneyim dünyamız üstündeki etki gücü de artar. Geri çekilme mesafesi ne kadar büyükse, gerçeğe yeniden dönüş yapma da o denli yoğundur, sanki çok uzaktan bir geri dönüş yapılmış gibi, sanki deneyimimiz kendisine göre çok uzaklardan gelip ziyaret ediliyormuş gibi. Bu varsayımın, amatör fotoğrafçılık örneğiyle bir tür karşıt sınavı vardır elimizde: Bu tür fotoğrafçılıkta, yalnızca gerçeğin bir kopyasıdır bize dönüp gelen, fazlasıyla kestirme bir yol izleyerek ve dolayısıyla dünyamızın son derece küçük bir kesitini kaydetmiş olarak aslına dönüp gelen. Sanat fotoğrafçılığına gelince, o da, daha fazla bir bedelle, öykünmekten, basit bir temsil etme işlevinden kurtulmaya çalışır ve o da nesnesini, bir bakıma gerçeğin kopyalanması sınırında oluşturur. Kısa bir süre önce New York’lu Marianne Cook’un “Fathers and Daughters” (“Babalar ve Kızları”) adlı harika bir fotoğraf koleksiyonunu izleme olanaklığı buldum. Fotoğraf bu çok ince bağın çatlaklarını ve dilsel boşluklardaki söylenmemiş yanları yakalamayı başarır.

Resim sanatında, temsil etme işlevi uzun süre anlatım işlevinin tam olarak ortaya çıkmasını, yapıtın da her türlü gerçekliğin ötesinde, gerçeğe rekabet edecek bir dünya olarak oluşmasını engelleyecektir. Ancak, XX. yüzyılda, temsil etmeyle olan kopukluk tam olarak gerçekleşince, Malraux’nun arzuladığı bir “hayali müze” oluşabilecektir: Öyle ki, burada, çok farklı üsluplardaki yapıtlar birlikte var olacaklardır; üslupları çok farklıdır ama her yapıtın da kendi üslubunda başarılı olması yeterli olacaktır. Bu “hayali müze”de her şey biraraya getirilebilir, tıpkı kentlerimizde bir Roman kilisesi ile bir gökdelenin, bir Gotik katedrali ile bir Georges Pompidou Merkezi’nin birarada bulunması gibi. Böyle bir şeyin olanaklı olabilmesi için de göstergelerin, dıştaki herhangi bir şeyi belirtme işinden kurtarılmış olma-

ları gerekir; işte ancak o zaman başka göstergelerle her türlü hayali ilişkiye girebilirler; o anda da bu göstergeler arasında beklenmedik birleşmelere sonsuz bir yatkınlık vardır. Malraux'yla birlikte, bir üsluptan öbürüne bir ilerleme olmadığını, yalnızca bir üslubun içinde yetkinlik noktalarının bulunduğunu kabul ettiğimiz andan itibaren her şey birlikte var olabilir.

■ *XX. yüzyıldaki resim ve heykel sanatının belirgin özelliği olan temsil etme anlayışından kopma, özellikle sanatın sınırları sorununu ortaya atmıştı: Nereye kadar hâlâ yapıttan söz edilebilir?*

Rahatsızlık duyduğum bir alandır bu. Bir sandalyenin bir platform üstüne konmuş olması, bir başka deyişle alışılmış kullanımından uzaklaştırılmış olması artık bir sanat yapıtını düşünebilmemiz için yeterli midir? Resim sanatında, çerçevenin ortadan kalkması, bu açıdan çok önemli bir rol oynar: Çerçeve yapıtı fondan ayırıyor, bu sınırlar içinde bile, bir dünyanın sonsuzluğunun açıldığı bir tür pencere oluşturuyordu. Bu işlev kullanılmamaya başlayınca da son derece şaşırtıcı durumlarla karşılaşılır oldu: Sözelimi Reinhard'm bütünüyle siyah büyük panolarını düşünüyorum, üzerinde yalnızca siyah dalgalanmaların yer aldığı panolarını. Bu türden örnekler karşısında ne diyebileceğimi bilemiyorum doğrusu.

■ *Sanat tarihinde ilerleme olmadığını söylüyorsunuz. Ama gereçlerin de bir tarihi var; burada gelişme yok değil. Rönesans döneminde İtalyan fresklerinin dönüşümü büyük ölçüde gereçlerin dönüşümüne ve ressamların boyalar için yeni karışımlar hazırlama yeteneğine bağlı kaldı.*

Kuşkusuz öyle; ama bir ressam da günümüzde fırçaları bırakıp bıçağı ya da hatta parmaklarını kullanabilir; bu teknikle konusuna bir kalınlık, bir kabarıklık vermek, resim ile heykel arasındaki sınırı adeta kaldırmak istemiş olabilir. Tanguy'in ya da Tapiès'in neredeyse birer alçak-kabartma olan yapıtlarını düşünüyorum.

■ *Ama yine de, günümüzde artık Balzac ya da Zola gibi yazılmaz.*



Hayır yazılamaz, ama neden? Bu örnek gerçekten çok ilginçtir, çünkü eskiden romanın yerine getirdiği işlevlerden birinin, yani sosyolojinin yerine geçmenin bugün artık var olma nedeni yoktur. Buna karşılık roman, dile özgü betimleme-ötesi olanaklardan yararlanabilir; roman, eninde sonunda, dilin anlatım yeteneğine güvenerek bilişsel bir anlamlılık gücü taşıyabilir: Bu yetenek de doğrulama sınavına boyun eğen kendi betimleme işlevinden de bağımsızdır.

Toplama kamplarındaki deneyimi konu edinen kitaplara, son olarak da Jorge Semprun'un *L'Écriture ou la vie* (Yazı ya da Yaşam) kitabına bakın. Bütün kitap mutlak kötülüğü temsil etme olanaklılığı/olanaksızlığı çevresinde döner. Anlatısalın yerleşik kurallarını bir smür-deneyime kabul ettirmek söz konusu olduğundan, ortada büyük bir güçlük söz konusudur; ya ürkünçlük anlatıya yansımaz ya da yansır ama o zaman da anlatı çöker ve sessizliğe gömülür. Ancak bu kitapta, birçok kez adlandırılmış bir öge vardır; aynı zamanda anlatısalın en uç noktası ve olanaksızlığı da olan bir saplantı ögedir bu: Bir kokudur, yanan beden kokusudur bu.

Primo Levi de *Se questo è un uomo*'da\* (Bunlar da mı İnsan) bir başka yol seçmiş, Soljenitsin'in *İvan Denisoviç'in Yaşamında Bir Gün*'de uyguladığı gibi katışıksız betimlemeye başvurmuştur. Primo Levi'nin kitabı, belgeselin çevresindeki soğuk bir açıklamayı andırır; sanki ürkünç olan, zayıf görünen bir anlatımın güçlü bir anlam verecek şekilde kullanılmasıyla yaratılmış gibidir.\*\* Dilin yoksunluğunun kendini böyle hissettirmesi, durumun da yoksunluğunu anlatmaya yarar ve Levi, *söylenilen* ile değil de, yoksun bırakılmış bir anlatım biçimiyle, arzuladığı etkiyi elde eder.

■ Okur üzerinde yaratılan bu etki, az önce sözünü etmiş olduğunuz "ruhsal durum"dur kuşkusuz, yaratıcınıninkiyle benzerlik sunduğunu düşündüğünüz heyecandır.

Orantılı olma değil de yankılanma anlamında bir benzerlik söz konusudur. Şöyle diyebilirim: Yapıt benzersiz, tikel özelli-

\* Paul Ricœur yapıtın Fransızcasını veriyor: *Si c'est un homme*. (ç.n.)

\*\* Burada açarak verdiğimiz anlatım tekniği için Paul Ricœur İngilizce *understatement* ve Fransızca *litote* (arıksayış, yeğlenme, vb.) terimlerini kullanıyor. (ç.n.)

ğiyle, kendisinden tat alan kişide, üretilmesine neden olmuş heyecana benzer bir heyecan yaratır; yapıtı okuyan kişi, farkında olmadan bu heyecanı duymuştur ve duyduğu anda da duygusal alanı gelişmiş olur. Bir başka deyişle, yapıt benzer bir heyecan yaratacak bir yol açmadığı sürece, anlaşılmaz olarak kalır; böyle bir şeyle sıklıkla karşılaşıldığını da biliyoruz.

Estetik deneyimin öznesi, yaratıcının heyecanı ile bunu aktaran yapıt arasındaki uygunluk bağıntısına benzer bir bağıntı içine girer. Hissettiği şey, bu benzersiz uygunluğun yarattığı benzersiz duygudur. Sanat yapıtının benzersizliği, tikelliği sorunu konusunda, Gilles-Gaston Granger'nin *Essai d'une philosophie du style*<sup>3</sup> (Üslup Felsefesi Denemesi) adlı kitabına oldukça borçlu hissediyorum kendimi. Granger'ye göre, sanat yapıtının başarısını yapan şey, sanatçının bir durumun [konjonktürün], bir problematiğin benzersizliğini sezmiş olması, ve kendisi için eşsiz bir noktada düğümlenmiş bu benzersizliğe de eşsiz bir yanıt, bir karşılık vermesidir. Peki bu sorun nasıl halledilebilir? Sözelimi Cézanne'ın Sainte-Victoire dağı karşısındaki inatçı tavrını düşünüyorum: Neden hep aynı görünümü yeniden yapmaya koyulmuştur? Görünüm asla aynı değildir de ondan. Sanki Cézanne dağı kavramı olmayan bir şeye, genel bir söylem içinde onun hakkında söyleneni yansıtmayan bir şeye, hemen orada ve o anda görünen o dağın benzersizliğine, tikelliğine hakkını vermek istemiştir: Dile getirilmesi gereken, kendisine yalnızca ressamın verebileceği görüntüsel çoğalmayı [artışı] arzulayan da işte bu benzersizliktir. Cézanne'ı Sainte-Geneviève dağı ya da Kara Şato karşısında, belli bir sabah, belli bir saatte, belli bir ışıktaki sınıksız yakalayan da işte bu benzersiz, tikel sorundur; bu benzersiz soruna da benzersiz bir karşılık verilmesi gerekir. Deha tam da burada, sorunun benzersizliğine benzersiz bir karşılık verme yeteneğinde ortaya çıkar.

Eğretilemede gönderme sorununu, şiirin ya da anlatının yeniden-biçimlendirilmesi olarak adlandırdığım şeyi, *La Métaphore vive* kitabımdakine göre daha donanımlı olarak, işte bu noktada yeniden ele almaya çalışıyorum. Çünkü gönderme işlevi, bir yapıt ile bu yapıtın sanatçının yaşayan deneyimi için-

3 Paris, Armand Colin, 1968 (yeniden baskı, Paris, Odile Jacob).

de hakkını verdiği şey arasındaki benzersizlikte gerçekleşir. Yapıt heyecan olarak ortadan kalkmış ama yapıtta korunmuş olan bir heyecana *göndermede bulunur*: Yapıtın hakkını verdiği bu heyecanla ilgili şey nasıl adlandırılabilir? Kullanımı çok yerinde bulduğum İngilizce bir sözcük var, *mood* [ruhsal durum, hava] sözcüğü bu; Fransızca'daki *humeur* ise bunu tam olarak karşılamıyor. Sanatçının yeniden diriltip canlandırdığı şey, dünyadaki belli bir nesnenin durumuyla olan, düşünüş boyutuna henüz taşınmamış [*prerefleksif* aşamada kalan], bir yüklemle henüz donatılmamış benzersiz ilişkiye denk düşen *mood*'dur. *Mood*, bir dünyayı burada ve şimdi yaşama biçimidir; bir yapıtta resmi yapılabilecek, müzik ya da anlatı haline getirilebilecek olan da işte bu *mood*'dur; eğer yapıt başarılı olabilirse, o zaman *mood*'la bir uygunluk ilişkisine girmiş olacaktır.

Ama bu *mood*'un benzersiz bir karşılık bekleyen benzersiz bir sorun olabilmek amacıyla bir bakıma problematik hale getirilebilmesi, sanatçının yaşamakta olduğu deneyimin, taşıdığı dile getirme zorunluluğuyla birlikte, benzersiz bir mesele haline dönüştürülebilmesi, bu meselenin de resimsel ya da başka yollarla çözülmesi gerekir: Sanatsal yaratımın gizemi de belki budur. Sanatçının alçakgönüllülüğü ya da gururu –bu durumda ikisi de aynı anlama gelir– herhalde o anda her insanın yapması gereken davranışı yapmayı bilmektir. Sorunun benzersizliğinin kavranışında, inanılmaz bir zorunluluk duygusu vardır; Cézanne ve Van Gogh örneğindeyse, bu duygunun ne denli ezici olduğu bilinir. Sanki sanatçı, benzersiz bir şeyin henüz ödenmemiş ve benzersiz biçimde dile getirilmesi gereken borcunu bir an önce karşılama duygusuna kapılmış gibidir.

■ *Ne var ki yine de bu benzersiz deneyimin de yapıtın içinde ve yapıt aracılığıyla iletilebilir olması gerekir.*

Gerçekten de işin en şaşırtıcı yanı budur; yani bu benzersizlik, tikellik içinde evrenselin, tümelin bulunmasıdır. Çünkü, son aşamada, bir ressam görülmek için resim yapar, bir müzikçi dinlenilmek için beste yapar. Sanatçının bir deneyimi, bir yapıt aracılığıyla taşındığı için iletilebilecek duruma gelir. Sanatçının çıplak deneyimi iletilemez özelliklidir; ama, bu deneyim, ben-

zersiz bir sorun biçiminde problematikleştirildiğinde ve buna uygun biçimde benzersiz bir karşılık verildiğinde ancak deneyim bir iletilebilirlik kazanır ve evrenselleştirilebilir, tümelleştirilebilir duruma gelir. Yapıt, dile getirilmemiş, iletilemez, kendi üstüne kapalı yaşantıyı görüntüsel olarak çoğaltır [artırır]. İşte iletilebilir olan da bu görüntüsel çoğalmadır, artmadır. Bir örnek vermek gerekirse, Van Gogh'un *Auvers-sur-Oise Kilisesi* adlı tablosunu ele alabiliriz: Bu yapıttaki iletilebilir olan şey, benzersiz, tek bir nesnenin üretimi için kullanılmış araçların kusursuz uygunluğudur. Bu benzersiz nesne de, bugün Auvers-sur-Oise'a giderek görebileceğimiz kiliseyi temsil etmez, ama, görünmez olarak kalmış şeyi, yani Van Gogh'un resmini yaptığı sırada yaşadığı benzersiz ve büyük bir olasılıkla çılginca deneyimi görünebilir bir yapıt içinde somutlaştırır. Sanatçının karşısındaki benzersiz meselenin eksiksiz çözümü, estetik deneyim içinde, henüz düşünüş aşamasına getirilmemiş biçimde [pre-refleksif olarak] hemen kavranır; Kant'm terimleriyle belirtecek olursak, iletilebilecek şey, hayalgücü ile kavrayış gücü arasındaki "oyun"un bu yapıt içinde canlandırılmış biçimidir. Belirleyici yargıya özgü nesnel evrenselliğin, tümelliğin yokluğunda, düşünen yargının –estetik deneyimin bağlı olduğu yargı– evrensel, tümel olma açısından, elinde yalnızca bu "oyun" vardır; bölüşülebilir olan da odur.

Ama şunda bir kuşku yok ki, sanat üstüne düşüncenin bütün güçlüğüne yaratan da bu noktada yer alır. Çünkü estetik deneyim her seferinde *bir seyirciyi, bir dinleyiciyi, bir okuru* için içine sokar, bunların her biri de yapıtın benzersizliğiyle bir benzersizlik bağıntısı içindedir; ama, estetik deneyim, aynı zamanda, yapıtın başkalarına, ve gücül olarak da bizlere iletceklerinin birinci perdesidir. Yapıt, kendi içinden çıkarak bana ve benim ötemde de tüm insanlara ulaşan ateş izi gibidir.

Benzersizliğin gereklerini sonuna kadar izlemek, en büyük evrenselliğe en büyük şansı tanımak demektir: Herhalde des-teklenmesi gereken paradoks da işte budur.

■ *Peki ama yapıtın evrenselliğini kuruluşuyla ilgili biçimsel kural-larda, yani klasik tragedyaya için üç birlikte, XVIII. ve XIX. yüzyıllarda-*

*ki müzik için tampere gam'da, resim için figürlerde ve perspektif kurallarında aramak mümkün olmaz mı dersiniz?*

Estetik kuralları, sağduyuya, onun genelleme içeren sözlerine yakın olan zayıf bir evrensellik, tümellik oluşturur; bunlar uzlaşımlardır, yani üzerinde anlaşmaya varılmış şeylerdir. Ama yapıtın arzuladığı evrensellik bambaşka bir şeydir, çünkü böyle bir şey ancak kendi olağanüstü benzersizliği aracılığıyla olanaklıdır. Non-figüratif resim örneğini ele alın: Bir gelenek içinde tanınabilecek kuralların aracılığı olmadan, kurallara uygunluk olmadan, benzersiz deneyimin çıplaklığıdır bu resimde iletilen; genel kuralların zayıf evrenselliği kırılmış, ama iletme işlevi tam olarak yerine getirilmiştir.

Bu nedenle de ben şöyle düşünüyorum: Figüratif sanatta bile, belli bir yapıtın güzelliği, belli bir portrenin başarısı onun temsil etme niteliğine, bir modele benzer olmasına, evrensel oldukları ileri sürülen kurallara uygunluğuna değil de, her türlü temsil etme işlevine ve her türlü kurala göre bir *fazladan öge* taşınmasına bağlıydı. Yapıt bir nesneyi ya da bir yüzü, benzeyecek biçimde temsil edebiliyordu, önceden kabul edilmiş kurallara uyabiliyordu, ama bugün bizim hayali müzemizde yer almayı hak ediyorsa, bu, *fazladan olarak* gerçek nesnesine tamamıyla uygun düşüyor olmasıydı; bu gerçek nesne dediğim de, meyve tabağı ya da türbanlı genç kızın yüzü değil, ama Cézanne ya da Vermeer'in, karşılardaki benzersiz sorunu benzersiz biçimde kavrayışlarıydı. Bu açıdan denilebilir ki, figüratif sanat ile non-figüratif arasındaki kopukluk sanıldığından daha azdır: Çünkü, klasik resimde, bir portrenin, modeline aynı ölçüde benzeyen öteki birçok portre arasında hayranlık uyandırdığının belirtilmesine de, temsil etme işlevine göre bir *fazlalık taşıyan öge* yol açıyordu. Bu nedenle, non-figüratif resim, aslında figüratifin de bir özelliği olan gerçek anlamıyla estetik boyutu, resim sanatına özgü temsil etme işlevi tarafından üstü örtülmüş olan boyutu özgür bırakmıştır. Yapıtın iç kuruluşuyla ilgili olarak duyulan kaygı, temsil etme işlevinden kurtulduğu anda da, dünyanın *belirme* işlevi ortaya çıkar; temsil etme işlevi ortadan kalktıktan sonra, yapıtın, dünyayı, temsil ettiğinden bambaşka biçimde dile getirdiği açıkça görülür; yapıt, sanatçının dünya karşısında-

ki benzersiz heyecanını, yani benim sanatçının *mood*'u [ruhsal durumu] dediğim şeyi görüntüselleştirerek dünyayı dile getirir. Ya da bir kez daha Kant'çı terimlerle belirtecek olursam, temsil etme tasarısıyla birlikte yapıtta kalmış olan belirleyici yargı da ortadan kalkmış olur, ve onun yerine düşünen yargı açıkça kendini gösterir: Bu yargı içinde de kendi kurallarını arayan ve bunları başkalarına sonsuza dek iletme yeteneğinde bulan bir benzersizlik dile gelir.

Aynı şeyi tam olarak müzik için de söyleyebiliriz: Schönberg'in *Pierrot lunaire*'inde tonalitenin ortadan kalkması, daha sonraki eserlerinde onikses dizisinin [*dodekafonizm*'in] yaratılması, XVIII. ve XIX. yüzyıllar boyunca kullanılmış *tamperre gam*'a göre bir kopukluk yaratır. Bu aynen Picasso'nun non-figüratif resmindeki alışılmış olana göre gerçekleşen kopukluktur. Picasso'nun resminde de insan figürü, Delacroix'nun figüratif resmine göre parçalara ayrılmıştır, bükülmüştür. XIX. yüzyıl müzik kuralları hiçbir biçimde evrensel değildi, her müzik parçasının dile getirdiği *mood*'la olan gerçek bağlantıyı gizleyen kuralcı genellemelerdi bunlar. Resim sanatında da görüldüğü gibi, müzikteki kuralların uzlaşımı, yapıtlara girişi kolaylaştırıyordu; iletilebilirlik yalnızca benzersizlik yoluyla gerçekleşmiyordu. İşte bu nedenle, tam anlamıyla çağdaş sanat oldukça güçtür: Yani bu sanatta güzel diye nitelendirilebilecek şeyi *önsel olarak* tanımlayan ek kurallara her türlü başvurudan kaçınılır.

■ *Kant'ın çizgisini sizinle birlikte izlersek, estetik deneyimle ilgili olarak söylediğinizi başka alanlara da yayma durumunda kalmaz mıyız? Çünkü, Kant'ta, estetik, düşünen yargı alanını tüketmez; bu düşünen yargı, özellikle ahlak deneyiminde de değer taşır.*

Öyle sanıyorum ki, etik ile estetik arasında, benzersizlik tema'sı çevresinde bir tür karşılıklı eğitim söz konusudur. Çünkü kişiler de, şeylere karşıt olarak, sanat yapıtlarındaki gibi benzersiz, tikel birleştirmelerden oluşurlar – bazı özelliklerin bir kereye özgü olarak eşsiz biçimde bir yüzde biraraya getirilmiş olması. Kişiler de, tıpkı yapıtlar gibi, birbirlerinin yerine geçemezler. Belki de benzersizliği yapıtlarla kuracağımız ilişkiyle öğrenmekteyiz: Bu da, eğer doğruysa, Kant'm bir argümanının pe-

şinden gitmek anlamına gelebilir: Böyle bir şey de güzele, hatta daha fazla olarak da yüceye ilişkin deneyimin bizi bir ahlak anlayışına götürdüğünü kanıtlamakla olur.

Ama, estetik deneyimin yan alanlara aktarılabilme niteliği üzerine de düşünmek istiyorsak, o zaman yapıtın başlıca iki özelliğini de hesaba katmamız gerekir: Benzersizliğini ve iletilebilirliğini (bu ikinci özelliğin içerdiği kendine özgü evrensellelikle birlikte). Etik alanında kalmak için, benzersizliği ve iletilebilirliği birleştiren sanat yapıtı tanıklık kavramını düşünmede de bir model oluşturamaz mı? En uçtaki ahlaksal davranışların seçiminde, örneksellik ve iletilebilirlik bulunduğu nasıl söylenebilir ki? Bu noktada sözgelimi ruh büyüklüğünün güzelliğini incelemek gerekir: Ahlak açısından hayranlık duyduğumuz davranışların kendilerine özgü bir güzellik taşıdığını sanıyorum. Özellikle de örnek yaşamların tanıklığını düşünüyorum; basit yaşamlardır bunlar ama, bizlerin büyük çabalar sarf ederek yükselişlerimizdeki bitip tükenmez aşamalardan geçme gereği duymaksızın, adeta kısa yoldan mutlağa ve temel-olana tanıklık ederler; kendini vakfetmiş ya da genelde dendiği gibi kendini adanmış insanların yüzlerindeki güzelliğe bir bakın.

Estetik deneyimle yapılan bu karşılaştırmanın çizgisini uzatarak şöyle diyebiliriz: Ender rastlanır olma özelliği taşıyan iyilik, merhamet ya da cesaret örneklerinin içinde buldukları durumla ilişkisi, ressamın tek başına karşılaştığı özel sorunu çözerken içinde bulunduğu durumla bağlantısı gibidir aynen. Ve yüce davranışın yalnızlığından davranışın iletilebilirliğine geçilir hemen: Bu da durumla olan uygunluk bağıntısının düşünüş-öncesinde ve doğrudan kavranılmasıyla gerçekleşir. Böyle bir durum karşısında, orada ve o anda, söylenmesi gerekenin tam da *bu* olduğuna kesin karar veririz. Bu da aynen belli bir tabloyu bir başyapıt olarak görmemize benzer: Böyle bir karar vermемizin nedeni de, yapıtın, çözümün benzersizliği ile sorunun benzersizliği arasında kusursuz bir uygunluk gerçekleştiriyor duygusunun içimizde uyanmış olmasıdır. Marek Halter'in *Tzedek* filminde tanıklıklarını biraraya getirdiği erkekler ile kadınları anımsayın. Kendilerine "Neden böyle bir şey yaptınız? Neden kendinizi Yahudileri kurtarma tehlikesine attınız?" diye

sorulduğunda şu yanıtı vermekle yetinirler: “Başka nasıl davranmamızı isterdiniz ki ? O durumda yapılacak tek şey buydu.”

Ahlaksal davranış ile durum arasındaki uygunluk bağıntısının kavranılması sayesinde, sanat yapıtındaki iletilebilirliğinin eşdeğeri olan bir sürükle(n)me [izleme, öykünme, peşinden gitme] etkisi doğar. Almanca’da bu sürükle(n)me yetisini dile getirebilmek için *Nachfolge* [izleme, yerine geçme] terimi kullanılır. Sözcük Fransızca’ya *Imitation de Jésus Christ*’deki [İsa Mesih’in İzinde] anlamıyla *imitation* [öykünme, izleme] terimiyle çevrilebilir. İncil ahlakında, ama aynı zamanda da İsrail oğullarının peygamberlerinde, bu izinden gitme, sürüklenme nereden kaynaklanır? Hiç kuşkusuz gösterilen davranışların gerisinde kurallar [normlar] vardır. Ama benim için sorun yaratan, benzersizliğin örnek oluşturucu yanısırdır. Aziz Francesco, Assisi’li zengin genç burjuvaların her birine şöyle seslenir: “Neyin var neyin yok hepsini sat da gel.” Gençler de onu izlerler! Burada Assisi’li Francesco’nun gençlere yönelttiği tümel nitelik taşıyan bir emir değil, tikel bir bireyden bir başka tikel bireye yöneltilmiş özel bir buyurmadır; işte peşinden sürüklenme etkisi de bu noktadan geçer ve bu her biri tikel olan benzer davranışlar da ondan esinlenir. Yeniden Kant’a dönerek belirtirsek, bizler düşünen yargının alanı içinde yer alırız; bu yargının iletilebilirliği de bir kuralın bir özel duruma uygulanmasına değil, bir özel durumun kendi kuralını gerektirmesi gerçeğine dayanır; ve bunu da kendini iletilebilir kılarak yapar, kesinlikle. Demek ki, burada özel durum, kendi kurallarını yaratır; tersi söz konusu değildir. İletilebilirlik de, durumun isteğine uygun bir karşılığın verildiğinin, düşünüş-öncesinde [*prerefleksif* aşamada] kavranılmasıyla olanaklı hale gelebilmektedir.

■ *Bazı ahlak davranışlarında, tıpkı sanat yapıtlarındaki gibi bir sürükleyici etkinin, bir iletilebilirliğin bulunduğu, bunun da bir emrin evrenselliğinden, tümelliğinden iyice farklı olduğu fikrini başka alanlarda da yayabilir misiniz?*

Hannah Arendt de zaten *Juger*<sup>4</sup> (Yargılamak) adlı kitabında bunu öne sürüyor. Arendt estetik yargıyı tikel, benzersiz ta-

4 Hannah Arendt, *Juger: sur la philosophie politique de Kant*, Fransızca’ya çeviren Myriam Revault D’Allones, Paris, Le Seuil, 1991. [İngilizcesi: *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Presse, 1982; ç.n.]



rih olaylarına –sözgelimi Fransız Devrimi’ne– uygular: Bu olaylar tikeldir, benzersizdir ancak bu durum, insanlığın hedefine ilişkin genel soruna bağlanmalarına da engel oluşturmaz. Ama bana göre, bu incelemelerde çok daha ilginç olan yan, tarihsel olayın tikelliğinin, olayın “aktör”ü için değil, yalnızca “dünyanın seyircisi” için iletilebilir olması, yalnız onda bir sempati yargısı uyandırabilmesi gerçeğidir. Olay tikelliğiyle insan türünün hedefine bir tanıklık değerindedir. Hayvan türlerindeki benzer bir erekliliğe uyarak insan türünün adeta bir *filum*’unu bulmaya yarayacak bir tarih felsefesi geliştirmek söz konusu değildir burada; çünkü Hannah Arendt’in yeniden ele aldığı Kant’ın görüşlerinin insanlığı yönlendirdiği kozmopolitik boyut biyolojik boyuttan tamamıyla farklı bir düzendedir: Bu kozmopolitik boyut, büyük tarihsel olaylara ya da sıradan boyutu aşan insanlara özgü iletilebilirlik tarzıyla ayarlanmıştır ve onların tikelliğinden, benzersizliğinden kaynaklanır.

■ *Bu söylediğiniz kötülüğün düzeni içinde de geçerli midir? Size göre kötülüğün de örnek oluşturması söz konusu mudur?*

Kötülüğün bir sisteminin çıkarılabileceği, gerçekleşmiş kötülük biçimlerinin biraraya getirilebileceği görüşüne her zaman karşı çıktım. Tam tersine, benim her zaman dikkatimi çeken şey, kötülüğün birden bire patlak vermesi ve kötülük biçimlerini ya da büyüklüklerini karşılaştırmanın olanaksızlığı olmuştur. İyinin birleştirdiğini, biraraya getirdiğini, iyinin dışı vurulma biçimlerinin *biraraya geldiklerini*, buna karşılık kötülük biçimlerinin *dağıldıklarını* düşünmek bir önyargı mıdır? Ben, kötülüğün, kendine özgü bir biçimde de olsa, biraraya getirilebilecek nitelikte olduğunu, ve bu düzen içinde iyi ile güzel konusunda belirtmiş olduğum bir *Nachfolge* taşıdığını sanmıyorum. Kötülüğün aktarılması konusunda, elimizdeki tek model biyolojiden alınmıştı: Düşündüğümüz terimler *bulaşma*, *enfeksiyon*, *salgın*’dır. Bunların hiçbiri *Nachfolge* türünde, aşırı benzersizlik, tikellik aracılığıyla gerçekleşecek iletilebilirlik türünde değildir; kötülükte, güzelin gerçekleştirdiği görüntüsel çoğalmanın eşdeğeri yoktur.

Yeri gelmişken şunu belirtmeden geçmeyeyim: Belki de Sade’inki ya da Bataille’inki gibi bir girişimin asıl sorunu kötü-

lüğün düzeni içinde sanat yapıtına özgü görüntüsel bir çoğalmanın eşdeğerini yeniden oluşturabilmektir; belki de sapkınlığın en son çıkması, kötülüğü, iyi ile güzelin çok pahalıya mal olacak biçimde yarattığı şeyden yararlandırmaya çalışmaktır.

■ *Buna karşılık, güzele ilişkin deneyimi ahlak alanına aktarıyorsunuz, tanıklık kavramına büyük değer veriyorsunuz; peki bütün bunlar çözümlenmelerinizi dinsele doğru yönlendirmiyor mu?*

Dinselin estetiğe bir tür el koymasına destek olmak istemem. Bu konuda yalnızca şunu ileri sürebilirim: Sanat, kesinlikle yararlı olandan bir kopmayı olanaklı kılarak, bizim için bütün duyguları elverişli hale getirir, bu duyguların arasında da yüceltme gibi dinsel diye adlandırabileceğimiz duygular da ortaya çıkabilir. Estetik ile dinsel arasında, eşyayılımlı alanlardan çok üst üste binen bir bölge vardır denilebilir.

■ *Üst üste binen bir bölgeden söz ederken, Batı'da, heykelde olduğu gibi, müzik ve resimde de uzun süre üstünlüğünü korumuş kutsal sanatı mı düşünüyorsunuz?*

Sanatın önce tümüyle kutsalla donanmış olduğu kesindir. Ama pekala bunun tersi de söylenebilir: Yani kutsalın önce müzik, şiir, resim ya da heykel sayesinde estetik açıdan nitelik kazandığı belirtilebilir.

Öte yandan, görsel canlandırmalarda son derece kökleşmiş olan Yahudi ikonakırıcılığın da müziğe yayılmadığını saptamak çarpıcıdır. Mezmurlar müzik notasyonlarıyla doludur –“Şan hocasına. Telli çalgılar için. Oktavlı. Davut'un Mezmuru”; “Şan hocasına. Flütler için”, vb.– ve bu müzik yeniden oluşturulup çalınabilmiştir.

Dinsel ile estetiğin bu üst üste binmesine ilişkin en zengin örneklerden biri de Neşideler Neşidesi'dir. Aynı şiirin hem estetik hem de manevî olarak, hem erkek/kadın ilişkisinin alegorisi hem de Yahve ile halkının ya da ruh ile Tanrı'nın alegorisi olarak yorumlanabilir olması insanı düşündürmeye yöneltir. Bütün değerler ıskalası, bütün *eros*, *philia*, *agape* yolu bir tek eğretilmeler oyunuyla kat edilebilir. Bedenin sürekli olarak eğretilmeler-

le belirtiliyor olması –“Dudakların kırmızı bir iplik”, “Boynun Davut’un kulesi”, “Göğüslerin iki karaca yavrusu, bir ceylanın ikizleri”– metni birçok farklı okumaya elverişli kılar, bunu da, olsa olsa, bir tür teolojik gözüpeklikle yapar: Çünkü peygamberler geleneğinde, insan ile tanrısal arasında bir dikeylik bağıntısı vardır: İnsan ile Tanrı aynı düzeyde değildir. Oysa sevgi işin içine bir karşılıklılık ögesi katar, bu da etik ile mistik arasındaki eşğin aşılmasına olanak verir. Eşğin dikeyliği koruduğu yerde, mistik, karşılıklılık ilişkisini getirmeye çalışır: Seven ile sevilen eşit, karşılıklı rollerdedir. Karşılıklılık ilişkisinin dikeylik içine katılması sevgi dilinin aracılığıyla ve erotiği eğretilmeli kılan olanaklar sayesinde sağlanır.

Kutsal Kitap’taki tek erotik şiirin, bekâreti yüceltmek için uç bir ironiyle kullanıldığı sanılabilir. Ama aslında, bekâret evlilikle ilgili başka türden bir bağdır, çünkü ruh ile Tanrı’nın birleşmesine eşlik eder. Bekâretten geçen evlilik olduğu gibi, erotikten geçen evlilik de vardır. Neşideler Neşidesi’ndeki büyük eğretilmeli yapı ona bu tür bir aktarımı yaptıracak niteliği kazandırır.

Kuşkusuz Yabne meclisinde tamamıyla manevî bir yorum verildiği için Neşide İbrani kanonu içine katılmıştır. Kabul! Ama Neşide’nin ikircikli anlamını da kesinlikle korumak, tekyanlı her okumaya, Yabne’nin okumasına olduğu kadar bazı Kutsal Kitap yorumcularının, özellikle de pozitivist Katoliklerin okumasına da karşı çıkmak gerekir: Çünkü pozitivist Katolikler de, kesinlikle erotik bir anlam yüklemek için mücadele etmişler, bunu da sanki geleneksel okumalarla yitirilmiş zamanı yakalamaya çalışmak için yapmışlardır. Neşideler Neşidesi’nin kanon içindeki varlığının, kitabın geri kalan bütün anlam alanından yararlanıyor olmasını görmek çok daha önemlidir: Nitekim Neşideler Neşidesi bu durumdan hareket ederek kendi erotik değerleriyle, özellikle de etik bağıntı içine sevecenlik katma yeteneğiyle kendini gösterir. Bilgiç kutsal metin yorumcularını bu noktada bilgiççe naiflikleriyle baş başa bırakalım!



## Paul Ricœur Bibliyografyası

Paul Ricœur'ün yapıtlarıyla ilgili birçok bibliyografya vardır. Fransızca'daki en eksiksiz bibliyografya için bkz.: Paul Ricœur. *Bibliographie systématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée (1935-1984)*, haz. Frans D. Vansina, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve, 1985, XX, 292 sayfa.

Günümüzde bu bibliyografyanın yerini şu araştırma almıştır: *The philosophy of Paul Ricœur*, Lewis Edwin Hahn (yay. haz.), The Library of Living Philosophers, cilt XXII, Chicago and La Salle, Open Court, 1995, s. 605-815.

Burada Paul Ricœur'ün kitaplarının bir listesini veriyoruz:

*Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (Mikel Dufrenne ile birlikte), Karl Jaspers'in önsözüyle, Paris, Le Seuil, 1947.

*Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, Le Temps présent, Paris, 1948.

*Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950.

*Histoire et vérité*, Paris, Le Seuil, 1955 (genişletilmiş yeniden baskılar 1964 ve 1967).

*Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité I. L'Homme faillible*, Paris, Aubier, 1960.

*Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960.

*De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Le Seuil, 1965. [Yorumla Dair: Freud ve Felsefe, 2007.]

*Entretiens Paul Ricœur-Gabriel Marcel*, Paris, Aubier, 1968.

*Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Le Seuil, 1969. [Yorumların Çatışması, 2009]

*La Métaphore vive*, Paris, Le Seuil, 1975.

- Temps et récit I*, Paris, Le Seuil, 1983. [*Zaman ve Anlatı 1*, 2007 ve *Zaman ve Anlatı 2*, 2009]
- Temps et récit II, La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Le Seuil, 1984.
- Temps et récit III, Le temps raconté*, Paris, Le Seuil, 1985.
- Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Le Seuil, 1986.
- Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Cenevre, Labor et Fides, 1986.
- À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.
- Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990. [*Başkası Olarak Kendisi*, 2010]
- Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Le Seuil, 1991.
- Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Le Seuil, 1992.
- Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Le Seuil, 1994.
- Le Juste 1*, Paris, Esprit, 1995.
- Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995.
- La critique et la conviction* (François Azouvi ve Marc de Launay ile söyleşi), Paris, Calmann-Lévy, 1995. [*Eleştiri ve İnanç*, 2010]
- Ce qui nous fait penser: la nature et la règle* (Jean-Pierre Changeux ile söyleşiler), Paris, Odile Jacob, 1997. [*Neden Nasıl Düşünürüz?*, 2009]
- La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Le Seuil, 2000.
- Le Juste 2*, Paris, Esprit, 2001.
- Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004. [*Çeviri Üzerine*, 2008]
- Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, 2004.
- Écrits et conférences. Tome I: Autour de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 2008.
- Écrits et conférences. Tome II: Herméneutique*, Paris, Seuil, 2010.
- [Paul Ricœur ile ilgili olarak ayrıca bkz.: *Cogito*, Paul Ricœur Özel Sayısı, İstanbul, YKY, Güz 2008; ç.n.]

## *Özel Adlar Dizini*

- Adenauer, Konrad 38  
Alain 22, 30  
Allones, Myriam Revault d' 248  
Anzieu, Didier 49  
Arendt, Hannah 38, 62, 64, 85, 138,  
139, 140, 151, 160, 211, 214, 248, 249  
Aristoteles 115, 123, 124, 130, 131, 166,  
191  
Aron, Raymond 47, 48, 58, 64, 121,  
144, 171  
Arp, Hans 234  
Augustinus 46, 115, 124, 125, 141, 191,  
214, 215  
Axelos, Kostas 39
- Bachelard, Gaston 47, 126  
Bacon, Francis 233  
Balzac, Honoré de 240  
Barash, Jeffrey 75  
Barth, Karl 18, 194, 204, 211  
Barthes, Roland 122  
Baudelaire, Charles 132  
Bazaine, Jean 233  
Beauchamp, Paul 195  
Beaufret, Jean 39  
Beaujeu, Jean 56  
Beauvoir, Simone de 45  
Bédarida, François 120  
Benveniste, Émile 122, 235  
Bergson, Henri 18, 125, 126, 191  
Berkeley, George 126  
Bernanos, Georges 221
- Bianco, Franco 130  
Bion, Wilfred Ruprech 102  
Black, Max 117  
Blum, Léon 26  
Boltanski, Luc 96, 136  
Bonhoeffer, Dietrich 155  
Bonnefoy, Yves 132  
Boutonnier, Juliette 49  
Braudel, Fernand 120  
Brancuși, Constantin 234  
Bréhier, Émile 208  
Brunschvicg, Léon 22, 208  
Buber-Neumann, Margarete 151  
Bultmann, Rudolf 64  
Burlamaqui, Jean-Jacques 161  
Burrin, Philippe 27
- Camus, Albert 14, 45  
Canguilhem, Georges 37, 47  
Celan, Paul 39, 55  
Cézanne, Paul 242, 243, 245  
Chagall, Marc 233  
Char, René 39  
Chartier, Roger 120  
Cioran, Emil Michel 53, 54  
Clastres, Pierre 144  
Claudé, Paul 34  
Clemenceau, Georges 169  
Clinton, Bill 84  
Cohen, Hermann 157, 217  
Corneille 18

- Dalbiez, Roland 18, 19, 20, 21, 22, 49  
 Dali, Salvador 179  
 Darby, John 17  
 Davy, Georges 22  
 Delacroix, Eugène 246  
 Delumeau, Jean 211  
 Derrida, Jacques 73  
 Descartes, René 19, 21, 22, 43, 49, 74,  
 128, 129, 133  
 Dickens, Charles 16  
 Diderot 18  
 Dilthey, Wilhelm 106, 124, 138  
 Dostoyevski 16, 18  
 Dufour, Xavier-Léon 207  
 Dufrenne, Mikel 9, 30, 33, 34, 38, 44,  
 56, 57, 253  
 Duméry, Henri 56  
 Dumézil, Georges 50, 52  
 Dworkin, Ronald 163  
  
 Eckhart 212, 213  
 Einstein, Albert 103  
 Eliade, Mircea 44, 50, 51, 52, 53, 110,  
 117, 130  
 Ey, Henri Dr, 99  
  
 Febvre, Lucien 226  
 Ferry, Jean-Marc 88, 136, 228  
 Fink, Eugen 39  
 Flaubert, Gustave 16  
 Foucault, Michel 113, 114, 121  
 Francesco, Assissi'li 248  
 Freud, Anna 102  
 Freud, Sigmund 19, 43, 47, 48, 49, 99,  
 100, 101, 102, 103, 104, 105, 110, 115,  
 117, 173, 213, 216, 253  
 Friedländer, Saül 152  
 Frye, Northrop 129  
 Furet, François 120  
  
 Gadamer, Hans Georg 39, 54, 55, 105,  
 124, 143, 238  
 Gauchet, Maurice 187  
 Gaulle, Charles de 27, 32, 59, 89  
 Gauguin, Paul 179  
 George, Stefan 55  
  
 Girard, René 207, 218  
 Goethe 36, 37, 38, 55, 159  
 Gouhier, Henri 47  
 Granger, Gilles, Gaston 242  
 Grapin, Pierre 56  
 Greimas, Algirdas Julien 114  
 Grillparzer, Franz 55  
 Grotius 161  
 Gueroult, Martial 74  
 Guichard, Olivier 61  
 Guitton, Jean 47  
 Gurvitch, Georges 47  
 Gusdorf, Georges 37  
  
 Habermas, Jurgen 54, 55, 91, 177  
 Hahn, Lewis Edwin 253  
 Halbwachs, Maurice 133  
 Halter, Marek 247  
 Hartshorne, Charles 215  
 Hegel, Friedrich 67, 73, 75, 88, 101, 107,  
 118, 120, 137, 138, 139, 147, 161, 191,  
 207  
 Heidegger, Martin 38, 39, 54, 75, 106,  
 107, 115, 124, 125, 191, 213, 238  
 Henry, Michel 237  
 Hersch, Jeanne 38  
 Hesiodos 191, 193  
 Hitler, Adolf 24, 27, 29, 30, 41, 152, 153,  
 155, 156, 226  
 Homeros 191, 193  
 Hume, David 128, 129, 199  
 Husserl, Edmund 23, 33, 34, 35, 37, 39,  
 45, 47, 48, 54, 73, 105, 115, 118, 124,  
 125, 132, 133, 170, 191, 238  
 Hyppolite, Jean 37, 101  
  
 Ikor, Roger 33, 34, 36  
 Ionesco, Eugène 53  
 İsa 149, 178, 179, 202, 206, 207, 208, 209,  
 212, 216, 217, 220, 221, 224, 248  
 Iser, Wolfgang 124  
  
 Jankélévitch, Vladimir 47, 48, 158  
 Jaspers, Karl 23, 34, 37, 38, 39, 168, 191,  
 253



- Jauss, Hans-Robert 123  
 Jasenska, Milena 151  
 Jonas, Hans 215, 216  
 Jones, Ernest 102  
 Juan Carlos 160
- Kafka, Franz 151, 154  
 Kandinsky, Vasili 233  
 Kant, Immanuel 98, 118, 125, 141, 161,  
 162, 175, 191, 201, 202, 212, 215,  
 222, 244, 246, 248, 249  
 Kennedy, John Fitzgerald 139  
 Kierkegaard, Søren 73, 154  
 King, Martin Luther 70, 197  
 Klee, Paul 233  
 Koselleck, Reinhart 172  
 Kravçenko, Viktor Andreyeviç 28  
 Krieger, Leonard 75  
 Ksenophanes 223
- Lacan, Jacques 99, 100, 101, 102, 104,  
 109  
 Lachelier, Jules 22  
 Ladrière, Jean 106  
 Lagache, Daniel 49  
 Lagneau, Jules 22, 30  
 Landgrebe, Ludwig 39  
 Landsberg, Paul-Louis 41  
 Lefort, Claude 143, 144, 148, 149  
 Leibniz 22, 46, 161  
 Lejas, Simone 20  
 Léna, Marguerite 20  
 Lenin 136  
 Lesort, Paul-André 33, 34  
 Levi, Primo 241  
 Levinas, Emmanuel 18, 36, 57, 73, 141  
 Lévi-Strauss, Claude 64, 111, 112, 113  
 Lipchitz, Jacques 234  
 Lipovetsky, Gilles 229  
 Lucretius 199  
 Luther 46, 53, 178, 181, 226, 227
- Malebranche 46, 74, 208  
 Malraux, André 151, 237, 239, 240  
 Man, Henri de 23, 25  
 Manessier, Alfred 233, 236
- Marcel, Gabriel 22, 23, 35, 41, 42, 43,  
 44, 48, 53, 253  
 Maritain, Jacques 18, 40  
 Markion 225  
 Marrou, Henri 121  
 Marty, François 215  
 Marx, Karl 23, 25, 110, 135, 136  
 Maupassant, Guy de 114  
 Maurras, Charles 32  
 Merleau-Ponty, Maurice 37, 42, 45, 46,  
 52, 101, 144  
 Miró, Joan 233  
 Mitterrand, François 169  
 Molière 18  
 Mollet, Guy 40  
 Moore, Henry 234  
 Mondrian, Piet 233, 236  
 Montaigne 16  
 Montesquieu 147  
 Mounier, Emmanuel 40, 41  
 Musa 141, 149, 192, 193, 200, 201, 203,  
 206  
 Musil, Robert 128
- Nabert, Jean 44, 48, 108, 118, 191, 214,  
 218  
 Napoléon 186  
 Nietzsche, Friedrich 47, 73, 103, 110,  
 128, 129, 191, 199, 213, 226  
 Nolte, Ernst 153  
 Nora, Pierre 121  
 Nuveen, John 64
- Parfit, Derek 128  
 Pascal 16, 22  
 Patočka, Jan 30, 129, 231  
 Péguy, Charles 32  
 Pétain, Philippe (Mareşal) 26, 32, 169  
 Petazzonni, R, 52  
 Pevsner, Antoine 234  
 Philip, André 24, 25, 27, 30, 35, 40, 120  
 Picasso, Pablo 233, 246  
 Pico della Mirandola 50  
 Pius XI 24  
 Platon 24, 155, 166, 191  
 Pollock, Jackson 233

- Pomian, Krzystof 121  
 Popper, Karl 155  
 Poussin, Nicolas 233  
 Proudhon, Pierre Joseph 32  
 Proust, Marcel 122, 123  
 Puech, Henri 50, 52  
 Pufendorf, Samuel von 161
- Rabelais 16  
 Racine 18  
 Ranke, Leopold 75  
 Rawls, John 62, 82, 85, 91, 166, 177, 179  
 Rémond, René 60, 61  
 Rickert, Heinrich 106  
 Ricœur, Paul 7, 11, 31, 33, 44, 45, 47, 51,  
 55, 63, 100, 102, 115, 205, 241, 253,  
 254  
 Rosenzweig, Franz 203, 225, 226  
 Roudinesco, Élisabeth 102  
 Rousseau 18, 155, 159
- Sandel, Michael 85  
 Sangnier, Marc 14  
 Sartre, Jean-Paul 42, 44, 45, 46  
 Saussure, Ferdinand de 122  
 Schelling, 64  
 Schiller 36, 37, 55  
 Schmitt, Carl 157  
 Schleiermacher 205  
 Schönberg, Arnold 233, 246  
 Scott, Walter 16  
 Segonzac, Dunoyer de 32  
 Semprun, Jorge 151, 241  
 Sirinelli, Jean-François 27  
 Sokrates 23, 191, 193  
 Soljenitsin 241  
 Sophokles 113  
 Soulages, Pierre 233, 236  
 Spengler, Oswald 120  
 Spinoza 22, 46, 47, 74, 192, 199  
 Stalin 28, 29, 188  
 Stendhal 16  
 Sternhell, Zeev 33  
 Strawson, Peter Frederick 76  
 Strindberg, August 39
- Tanguy, Yves 240  
 Tapiès 240
- Taylor, Charles 205  
 Thévenot, Laurent 96, 136  
 Tillich, Paul 64, 74  
 Titus Livius 142  
 Tocqueville 77, 86, 93, 994, 150  
 Todorov, Tzvetan 129  
 Tolstoy 16  
 Tort, Michel 100  
 Toynbee 120  
 Tully, James 205
- Valéry, Paul 34  
 Van Breda, Herman Leo 45  
 Van Gogh 39, 243, 244  
 Vansina, Frans D, 253  
 Verne, Jules 16, 101  
 Veyne, Paul 121  
 Voltaire 18, 180, 199
- Waelhens, Alphonse de 103  
 Wahl, François 47, 125, 126  
 Walzer, Michael 85, 8, 91, 93, 96, 136,  
 137  
 Weber, Max 62, 97, 139, 140, 170, 233  
 Webern, Anton von 233  
 Weil, Éric 147, 164  
 Whitehead, Alfred North 215  
 Windelbrand, Wilhelm 106  
 Winnicot, Donald 102
- Zac, Sylvain 56  
 Zola, Émile 240

Çağımızın önde gelen felsefecilerinden ve yorumbilimcilerinden Paul Ricœur (1913-2005) bu kitapta hem kişisel hem de entelektüel yaşamını en çarpıcı yanlarıyla sunuyor okurlarına.

*Eleştiri ve İnanç* bir yaşam ve felsefe dersi niteliğinde: Felsefeci hem özel yaşamını, ailesini, esir kamplarında geçirdiği yılları anlatıyor, hem Fransa'dan Amerika Birleşik Devletleri'ne uzanan öğretim serüvenindeki deneyimlerini, ilişkilerini dile getiriyor, hem de üzerinde düşünce ürettiği metafizik, psikanaliz, yorumbilim, etik, felsefe tarihi, siyaset, totalitarizm, hukuk, din (Kutsal Kitap okumaları), eğitim, laiklik, estetik (resim, heykel, müzik), varoluş ve ölüm konularını kendi yoğun birikimiyle yeniden yorumluyor.

*Eleştiri ve İnanç* aynı zamanda düşünörlere ve sanatçılara yönelik bir "yorum galerisi": Aristoteles, Augustinus, Kant, Hegel, Tocqueville, Husserl, Heidegger, Bergson, Freud, Lacan, Jaspers, Gabriel Marcel, Lévi-Strauss, Merleau-Ponty, Eliade, Sartre, Arendt, Gadamer, Greimas, Poussin, Cézanne, Van Gogh, Moore, Manessier, Chagall, Picasso, Schönberg ve başkalarına ilişkin yorumlar, değerlendirmeler ve göndermeler, bilgiyle kültürün nasıl göz alıcı biçimde kaynaştırıldığını gösteriyor.

ISBN 978-975-08-1876-9



17 TL

9 789750 818769

