

Paul Ricœur ile Politik Paradoksları Düşünmek

Thinking Political Paradoxes with Paul Ricœur



M. Ertan Kardeş¹  

¹ İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye

Öz

Bu metin Paul Ricœur'ün ortaya koyduğu politik paradoksları inceleme amacını taşımaktadır. Fransız filozof politik paradokslar düşüncesini ilk olarak Budapeşte Olayı üzerine geliştirmiştir. Sonrası dönemde ise paradoksları etik, ahlak ve politika arasındaki keşişimi göstermek açısından değerlendirmiştir. Paradokslar ilk evrede politik kötülüğü ve devletin aşırı-politikleştirme düzeylerini dile getirmektedir. Son dönem metinlerinde ise mesele politik paradokstan, otoritenin, politik olanın, teolojik-politik olanın, tarihsel eylemin paradoksuna doğru genişlemiştir. Son kertede mesele, ahlaktan adil olana doğru evrilmektedir. Mevcut yazı sınırını adalet sorusunun açılması olarak belirlemiştir. Aynı şekilde yöntem olarak Ricœur'ün politik düşüncelerinin sistematik bir şekilde anlaşılmasından çok, düşüncelerini ürettiği paradoksların anlaşılması meselesi öne çıkarılmıştır. Böylelikle politik felsefenin, düşünme imkanını kendisini ancak paradokslarla ve *aporia*larla açtığı sonucuna ulaşılmaktadır. Ricœur, yataylık odaklı Aristoteles ve Rousseau gibi politik felsefeler ile dikeylik odaklı Platon ve Marx gibi politik felsefeler arasında bir tercih yapmak yerine ikisinin birlikte düşünülmesinin temel görev olduğu düşüncesindedir. Dikey ilişkinin aşırı-politizasyonuna da yatay ilişkinin yurttaşlar alanını post-politikleştirmesine de karşı çıkmaktadır. Politik felsefe metin, olay, kavram döngüsünün ancak paradoksal bir biçimde kavranmasıyla eleştirellik görevini yerine getirebilir. Bu bağlamda bir politik felsefe metni, politik olayı yorumlarken kavramlarının yarattığı aşırı güvenceye dair daimî bir huzursuzluk hissetmelidir. Politik felsefenin olay karşısında tavrı ve görevi, olayı tüketilebilir bir nesneye dönüştürmek değil aksine olaydaki muammayı kavramaya dair çoğul dinamikleri yakalamaktır.

Abstract

The aim of this article is to analyze the political paradoxes revealed by Paul Ricœur. The French philosopher develops the idea of political paradoxes for the first time over the Budapest Event. In what follows, he considers paradoxes as to showing the intersection between ethics, morality and politics. In the earliest phase, paradoxes express political evil and over-politicization of the state. As for his latest texts, the issue is expanded from the political paradox to the paradox of authority, the political, the theological-political and that of the historical act. Ultimately, it evolves from the moral to the just. The present article has set as its limit the opening of the question of justice. Likewise, as for its methodology, rather than a systematic understanding of his political thought, it puts forward understanding the paradoxes from which Ricœur's political thought emerges. Thus, it is concluded that political philosophy opens itself to the possibility of thinking only through paradoxes and aporias. Ricœur thinks that instead of choosing between political philosophies such as horizontally-oriented Aristotle's and Rousseau's and vertically-oriented Plato's and Marx's, the main task is to think both together. He opposes both the over-politicization of the vertical relation and the post-politicizing effect of the horizontal relation on the sphere of citizens. Political philosophy can fulfill its critical task only through a paradoxical conceiving of the cycle of text, event and concept. In this context, a text on political philosophy must feel a constant anxiety about the overconfidence of its concepts in interpreting the political event. The attitude and task of political philosophy towards the event is not to transform the event into a consumable theoretical object, quite the opposite; it is to grasp the plural dynamics of the seizure of the enigma in the event.



“ Atf | Citation: Kardeş, M. Ertan. "Thinking political paradoxes with paul ricœur". *Felsefe Arkivi–Archives of Philosophy* no. 62 (2025): 176-192. <https://doi.org/10.26650/arc.1634052>

© This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. 

© 2025. Kardeş, M. E.

✉ Sorumlu Yazar | Corresponding author: M. Ertan Kardeş ertan.kardes@istanbul.edu.tr



Anahtar Kelimeler Paul Ricœur · politik felsefe · politik paradokslar · politik kötülük · politik olan**Keywords** Paul Ricœur · political philosophy · political paradoxes · political evil · the political

Extended Summary

Examining the political paradoxes revealed by Paul Ricœur is the aim of this essay. The French philosopher developed the idea of political paradoxes for the first time over the Budapest Event. In what follows, he considers paradoxes to show the intersection between ethics, morality, and politics. In the earliest phase, paradoxes express political evil and over-politicization of the state. For Ricœur, the status of political is crucial. In his view, the autonomy of political has two contrasting features. Firstly, it is a specific rationality that cannot be reduced to economic and sociological relations. Secondly, alongside this specific rationality, politics produces political evils or the evils of political power. So the task of political philosophy is not to choose one against the other but to grasp the paradoxes within both. In his view, the state is both reason and violence. As a result, Ricœur begins to think of the two traditions of political philosophy together. Plato and Marx on the one hand, Aristotle, and Rousseau on the other. Rational elements can produce political evils. Likewise, as for its methodology, rather than a systematic understanding of his political thought, it puts forward an understanding the paradoxes from which Ricœur's political thought emerges. Thus, it is concluded that political philosophy opens itself to the possibility of thinking only through paradoxes and aporias. Ricœur believes that instead of choosing between political philosophies such as horizontally-oriented Aristotle's and Rousseau's and vertically-oriented Plato's and Marx's, the main task is to think both together. Ricœur believes in liberalism that takes into account the specificity of power. Without negating power, he tries to reflect on the political evil of power to conceive the contexts of political freedom. All of Ricœur's ideas on a variety of topics and issues – history, political theology, authority, action, etc. – are riven by the conflict between horizontality and verticality. This conflict haunts Ricœur's interpretations of philosophers like Hannah Arendt, Michael Walzer, Cornelius Castoriadis, John Rawls, and Claude Lefort. The French philosopher constantly reminds us of the forgotten of thought. The criticisms that can be leveled against Ricœur are based on the paradox. The attempt to treat verticality and horizontality as paradoxical ends with the French philosopher's perspective that moderate politics will be produced every time. In other words, paradox as a radical beginning ends with moderate political content. For the conclusion that things have reached balance and order against too statist or too horizontal attitudes, the conflicted states of the political are often needed. Revolutionary ruptures pave the way for a new process in history. Even for this need, Ricœur's paradoxes offer an incredible possibility. The radicality of the paradoxes, rather than their conclusions, then, becomes a necessary possibility for thinking political contents. In his most recent writings, he expands on the political paradox to include the paradox of authority, the paradox of the theological-political, and the paradox of historical act. Ultimately, it evolves from the moral to the just. This article has established its scope as the initiation of the inquiry into justice. He opposes both the over-politicization of the vertical relation and the post-politicizing effect of the horizontal relation on the sphere of citizens. Political philosophy can fulfill its critical task only through a paradoxical conception of the cycle of text, event, and concept. In this context, a text on political philosophy must feel a constant anxiety about the overconfidence of its concepts in interpreting the political event. The attitude and task of political philosophy towards the event is not to transform the event into a consumable theoretical object, quite the opposite; it is to grasp the plural dynamics of the seizure of the enigma in the event.

Giriş

Paul Ricœur, çağdaş Fransız felsefesinin dev ismi, düşünce ufkunun içerisine, bir meseleyi çok farklı yönlerden inceleyen felsefe yapma tarzlarını birbirlerine ekleme konusunda bir ustadır. Ustalığı ise yan yana getirmesinde değil, farklı unsurları kendi kurduğu eksenin üzerine indirgemeci olmadan birbirlerine yaslandırmasıdır. Bu şekilde bakıldığında onun yapıtının tamamı seçmece yakınlıklardan oluşur. Kendi deyimiyle düşünce serüveni “düşünümsel (*réflexive*) felsefe, fenomenolojik felsefe ve hermenötik felsefe”¹

¹Jean-Pierre Changeux, Paul Ricœur, *Ce qui nous fait penser, La Nature et la Règle* (Paris: Odile Jacob, 2000), 10-11.



olmak üzere üç temel eğilimde kendisini gösterir: Düşünümsel olanda insan zihninin eyleme, düşünme, hissetme kudretini, fenomenolojik olanda “şeylere dönme” hırsını ve hermenötik olanda ise insan deneyimine dair yorumların çoğulluğunu benimser². Bu yüzden Ricœur’ün geniş bir alana yayılan tematikleri, temelinde ona özgü bir felsefe yapma tarzını pekiştirir. Kendi entelektüel otobiyografisini yaptığı metinde geçen çıkmaz (*aporie*), paradoks ve karşıtlık, aykırılık (*contraste*) ifadelerinin çokluğu ise düşüncesinin indirgenemez gerilimlerini ortaya koyar³.

Kötülüğü (*le mal*) bir çıkmaz olarak kavramak ise onun “politik düşüncesinin” başlangıç uğrağıdır. Bu çerçeveye “politik paradoks” kavramını düşünmeye girişmek mevcut yazının temel amacını oluşturmaktadır. 1956 Macaristan olayları üzerine politikanın ve politik eylemin neliği üzerine akıl yürütmesini serimleyen Fransız filozof, birkaç düzlemde politik paradoks ortaya koyar. Her şeyden önce düşüncenin politik eylemi kavramasının salınımsız olamayacağı fikrini savunduğu kadar, eylemin kendi doğasının da – felsefenin kendi gerilimleri dışında – bu tarz salınımlı düşünme figürlerini pekiştirdiğini öne sürer. 1957 tarihli *Esprit* dergisinde yayımlanan “Politik Paradoks” makalesi aynı zamanda birbirlerine karşıt olarak konumlandırılacak iki farklı felsefe geleneğini birlikte okumaya dair güçlü işaret noktaları sunmaktadır⁴. Daha sonrasında farklı metinlerinde bu paradoksları geliştirmeye ve çeşitlendirmeye devam eden Ricœur’ün düşüncesinin politik olanı, paradoksal yönleriyle kuşatmaya dair girişiminin sunmuş olduğu imkanlar değerlendirilecektir. Makalede Ricœur’ün politik düşüncesine sistematik bir bakıştan ziyade⁵, onun etik yaşama öğelerini paradoksal olmayan bir düşünme biçimiyle ele almaya girişmemesine odaklanılacaktır. Bu bağlamda politik düşüncesinin evrimine odaklanılmayacak, sadece düşünsel yaşamının sonlarına doğru güncellediği politik paradoksların bahislerine ilişkin ilgisine değinilecektir.

Politik Paradoksa Dair

Paul Ricœur, “Politik Paradoks” metninin hemen başında “Budapeşte olayının”, olay ismini taşımaya layık tüm diğer olaylar gibi bir “sarsıntı” (*ébranlement*) olduğunu yazar⁶. Bu sarsıntı filozofa bir yandan olay üzerine düşünce geliştirmesine olanak tanırken diğer yandan da iktidar, kötülük ve politik olan konularındaki fikirleriyle paradoksun doğasını ortaya koymaya çalışır. Kısaca Budapeşte bağlamının değerlendirilmesi, Paul Ricœur’ün birçok kavramıyla buluşan bir politik felsefe sahnesine döner. “Politik olanın otonomisi”, “İktidar ve Kötülük” ve “Sosyalist Rejimde İktidar Sorunu” ara başlıklarından oluşan metin, politik paradoks kavramıyla iktidar alanında aşamayacak aynı zamanda aşıldığı iddiasının da karşılıksız kalacağı bir iktidar mantığını ortaya koyar. Buna göre iktidara yönelik benimseyici ya da reddedici tavırların ötesinde iktidarı paradoksu olmadan düşünmenin riskleri serimlenmektedir.

Metinde karşımıza çıkan ilk kavram “politik olanın otonomisi”⁷ (*l'autonomie du politique*) kavramıdır. Carl Schmitt’in 1928-1932 tarihli “Der Begriff des Politischen” metinlerinde literatüre giren bu kavram, Ricœur

²Ricœur, *Ce qui nous fait penser, La Nature et la Règle*.

³Bkz. Paul Ricœur, *Réflexion faite, Autobiographie intellectuelle philosophie* (Paris : Éditions Esprit, 1995).

⁴Paul Ricœur, “Le paradoxe politique,” *Esprit*, Nouvelle série, No. 250-5, (Mai 1957), 721-745. Paul Ricœur, “Le paradoxe politique,” in *Histoire et Vérité* (Paris : Éditions du Seuil, 1964), 260-285.

⁵Bu doğrultuda Ricœur’ün politik düşüncesine dair sistematik okumalar Pierre-Olivier Monteil tarafından ortaya konulmuştur. Bkz. Pierre-Olivier Monteil, *Ricœur Politique*, (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2018). Bkz. Pierre-Olivier Monteil, *Penser l’imagination avec Paul Ricœur. Raviver la société pétrifiée*, (Paris: Hermann, 2024). Ayrıca Ricœur’ün felsefi mirasına ve metinlerinin edisyonlarına ilişkin olarak Olivier Abel, Olivier Mongin ve Michaël Foessel’in önemli sayıda çalışması mevcuttur. Bkz. Olivier Abel, Jérôme Porée, *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, Paris : Ellipses, 2007. Bkz. Olivier Abel, *Paul Ricœur: La promesse et la règle*, (Paris : Michalon, 1996). Ayrıca çocuk kitabı olarak yazılan *Paul Ricœur’ün Eveti* de filozofun tavrına ilişkin kuşatıcı bir çalışmadır. Bkz. Olivier Abel, *Le Oui de Paul Ricœur*, L’illustratrice: Eunhwa Lee, Paris: Les Petits Platons, 2012. 52 Ricœur metninden yapılan antoloji ise filozofun düşünsel gelişimini yetkin bir şekilde ortaya koymaktadır: Bkz. Paul Ricœur, *Ricœur, textes choisis et présentés par Michaël Foessel et Fabien Lamouche* (Paris: Points, 2007). Michaël Foessel, Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, ADPF-Ministère des Affaires étrangères, 2005.

⁶Paul Ricœur, “Le paradoxe politique,” *Esprit*, Mai 1957, Nouvelle série, No. 250 (5), 721.

⁷Ricœur, “Le paradoxe politique,” 722.



tarafından gönderide bulunmaksızın başına “otonomi” vurgusu eklenerek kullanılır. Politik olanın otonomisi ilk evrede iktidar alanını sosyalist ya da kapitalist ekonomik modellerin tahakkümüne indirgeyerek yapılan okumalara karşı mesafe almaya olanak tanır. Ricœur, Schmitt’in kavramıyla çelişmeyen, ancak kendisine özgü bir tanım yapar. Politik olanın otonomisi, iki aykırı (*contrasté*) özelliği taşır: Birincisi insanın politik varoluşunun ekonomi temelli ilişkilere indirgenemeyen özel bir tip rasyonalite oluşturması; ikincisi ise politikanın (*la politique*) sadece kendisine özgü yine başka alanlara indirgenemeyen politik kötülükler (*maux politiques, maux du pouvoir politique*) oluşturmasıdır⁸. Bu durumda politik rasyonalite her iki aykırı özelliğinde de kendisinden olumlu ya da olumsuz yönde taşan bir hali dile getirmektedir. Schmittyen kavramlarla çelişik olmayan yanı ise politik olanı otonomisi içerisinde politikaya indirgemediği kavramıdır. Ancak sadece politik iktidarın yaratabileceği kötülüklerden söz açtığı yer, aynı zamanda politik paradoksu dile getirmesine olanak tanır:

Özel rasyonalite, özel kötülük, işte politik olanın çifte ve paradoksal özgünlüğü budur. Buna göre, politik felsefenin görevi bu özgünlüğü açık hale getirmek ve paradoksunu berraklaştırmaktır; zira, politik kötülük sadece politik olanın özel rasyonalitesi üzerine gelişebilir. (...) Politik düşünmenin iki stiline karşı çıkma eğilimine direnilmelidir, biri politik olanın rasyonalitesini Aristoteles’le, Rousseau’yla, Hegel’le vurgulayabilecek düşünme, diğeri ise Platoncu “tiran” eleştirisi, “Prens”in Makyavelyen savunusu ve “politik yabancılaşmanın” Marksist eleştirisine göre iktidarın yalanı ve şiddeti üzerine vurguyu yapabilecek düşünme. (...) Bu paradoksu tutmak gerekir⁹.

Buna göre Ricœur, politik felsefeye felsefe tarihinin iki politik tarzlarından birisini seçip onun doğrultusunda argümantasyon yapmayı değil, bu argümantasyon tarzında politik paradoksu ortadan kaldırmaya çalışmadan değerlendirmeyi salık verir. Ne politik olana özgü rasyonaliteyi dışarıda bırakabiliriz ne de sadece politik kötülükten söz açabiliriz. Her şeyden önce bu ikisi zaten birbirini gerektirir. Daha da önemlisi, birbirlerinin dolayımı olmaksızın iki farklı felsefe geleneğinde öne çıkan olumlu ya da olumsuz özellikler gerçekleşmemektedir. O halde filozofların düşünceyle aşamayacağı bu paradoksu, düşünmenin elverişsiz bir durumu olarak değerlendirmek yerine bizzat politik felsefenin görevini gerçekleştirmesinin imkanı olarak bakmak Ricœur’ün ana iddiasını taşımaktadır. Politik felsefenin niçin bu iki düşünme tarzına aynı anda ihtiyaç duyduğu ise bu gerilimin doğasında saklıdır.

Makalesinin birinci bölümünde Ricœur ilk olarak, kaynağını Aristoteles’te bulan politikayı belirli bir rasyonalite anlayışı doğrultusunda tayin edilmiş “bir telosun anlamı” ve “bir iyinin ümidi” fikrine yer verir¹⁰. Devlet böylelikle bu tarz bir rasyonaliteye uygun telosu icra etmesi gereken bir kurumsallık olarak karşımıza çıkar. Politik felsefe bu tanım içerisinde ortak iyiyi bulmaya yönelir: “Rousseau, temelde Aristoteles’tir”¹¹. Rousseau’da yapay olarak inşa edilen politik beden, insanın bireysel mutluluğu ile kolektif bedenin mutluluğu arasındaki içsel ilgiyi yakalar. İnsan, polis dolayımı olmaksızın kendisini mümkün kılamaz. O halde Aristoteles’ten Hegel’e felsefe tarihinde hâkim bir görüş, Ricœur’e göre, Schmitt terimleriyle söylenirse “politik birliğin” (*polis*in, imparatorluğun, devletin) bu rasyonaliteye uygun akli bir mekanizma olduğudur. Başka bir deyişle, devletin bu ortak iyiyi gerçekleştirmek için aracı kurum özelliği öne çıkarılır ve ondan rasyonel bir araç olması beklenir. O halde politik birliğin rasyonelliği aynı zamanda insan topluluğunun politik imkânı olarak kavranır.

⁸Bkz. Ricœur, “Le paradoxe politique,” 722-723.

⁹Ricœur, “Le paradoxe politique,” 722-723.

¹⁰Bkz. Ricœur, “Le paradoxe politique,” 723-724.

¹¹Ricœur, “Le paradoxe politique,” 727.



Ancak Ricœur önemli bir vurguyla devletin sadece akıl olamayacağını, akli mümkün kıldığını varsaysak bile, bu akılda devletin aynı zamanda şiddet olduğunu vurgular¹². Devlet, kökensel ve kurucu bir şiddet sürecinin işleticisidir. Nihayetinde hukukun imkanı şiddetin dolayımıyla oluşur. Politik bedeni kurmaya iten pakt, devletin gücüyle oluşur. O halde birinci paradoks belirgin hale gelmiştir: Belirli bir rasyonaliteye (doğa, politik beden ya da özgürlük) uygun olduğu düşünülen devlet, aynı zamanda bu rasyonaliteyi gerçekleştirmek için irrasyonel olana, şiddete başvurmaktadır. Hatta burada rasyonaliteler arasında bir seçim yaparak, gücüyle hukuku tesis ettiği ve kendi uygun gördüğü üstün rasyonalite için daha düşük rasyonaliteye karşı şiddet uygulamaktan çekinmemektedir. O halde iktidarın pratik olarak kuruluşu mutlak olarak akli temele yaslandırılmaz. Ancak sonrasında akli temel varsayılabilir.

Ricœur makalenin ikinci başlığı olan “İktidar ve Kötülük”te politik olan ile politika ayırımına dair bir tanım sunar: “*Politik olan makul bir örgütlenmedir, politika karardır. (...) Politik olan, politikasız olmaz*”¹³. Tespitler konusunda Schmitt’le ortaklaşabilecek yönleri olan Fransız filozofun kavramsal yönünün ayrıştığı nokta belirlemiştir: Schmitt’te politik olan varoluşsal bir durumu anlatırken Ricœur’de politik olan rasyonel bir doğrultuya yerleşmektedir. Ancak politika ikisinde de her durumda karar alma olarak anlaşılır. Ricœur’ün Schmitt hattına uzak filozoflardan farkı karar alma, şiddet tekeli, güç gibi nosyonları düşünce ufkunda sabit tutmasıdır. Politik olanın düşüncede temellendirilmesi, politikanın aynı anda varoluşsal ve kurumsal bir uğrak olarak kavranmasına dayanmaktadır. Ricœur’e göre politik olanla, politika hep bir arada gelir.

Peki, politik kötülük bu ilişkinin neresinde durmaktadır? Ricœur’ün tezi açıkça “İktidar kötüdür” ya da “İktidar yozlaştırır” tarzı Lord Actonvari bir tezi desteklememektedir. Aksine “İktidar kötü olduğu için değil”¹⁴, iktidara özgü bir “politik kötülük” olduğu için meseleyi “bu iktidarın özel kötülüğü” olarak kavramak gerekir. Onun gözünde, insanın politik varoluşu, “günahına” tarihsel bir boyut katar: Kudret kibinden ziyade günah, politik iktidarda beden kazanır. Platon bu çerçevede belirleyici bir okuma paradigması sunar. Filozof, tiran üzerine düşünmeden yani yasadışı iktidar üzerine düşünmeden doğmuştur¹⁵. Filozofun bozulması (*perversion*) sofistlik, politikanın bozulması ise tiranlıktır. Bu “canavarımsı çiftte”¹⁶ Platon politik kötülüğün bir boyutunu keşfeder. Yalan, dalkavukluk ve hakikatsizlik düzene hakim olur. Ricœur önemli bir felsefe geleneğinin “bu çiftte meditasyonu” kavradığı fikrindedir: Hakikatsizlik, kibirle politikanın özüne bağlı kötülüklerle ilişkisi. Platon, Machiavelli, Marx ve Lenin gibi isimleri buraya dahil etmek mümkündür.

Platon dışında Machiavelli de Ricœur’ün gözünde, kurucu şiddetin meşruiyet üreten yönünü keşfetmiştir¹⁷. Sıradan şiddet ile politik alanda şiddet arasında fark, ikincisinin kurucu özelliği ile bir düzeni var etmiş olmasıdır. Şüphesiz düzen, örneğin cumhuriyet, yasaların ürettiği bir görünürlüğe ve meşruiyete sahiptir ancak yine de kaynağını kurucu şiddetten alır.

Marx’la ve Marksist gelenekle ise Platoncu bir bakış açısı yeniden güncellenir¹⁸. Ortada söz konusu olan düzenin yalanına dair bir bilinçtir. Düzenin yalanına karşı doğru olan vardır. Ancak Ricœur, tıpkı Schmitt’in Marx eleştirisinde olduğu gibi¹⁹, Marx’ın politik kötülüğün ekonomik kötülüğe indirgemesine karşı çıkmaktadır²⁰. Marx’ın “yanılsamayı” ekonomik kötülüğün aşılmasıyla düzeltmeyi umması, politik kötülük sorununu

¹²Bkz. Ricœur, “Le paradoxe politique,” 729-730.

¹³Ricœur, “Le paradoxe politique,” 729.

¹⁴Ricœur, “Le paradoxe politique,” 730.

¹⁵Ricœur, “Le paradoxe politique,” 731.

¹⁶Ricœur, “Le paradoxe politique.”

¹⁷Ricœur, “Le paradoxe politique,” 732.

¹⁸Ricœur, “Le paradoxe politique,” 732.

¹⁹Bkz. Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (Berlin: Duncker & Humblot), 2017. 63-76. Bkz. Carl Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, çev. E. Zeybekoğlu (Ankara: Dost, 2006), 79-95.

²⁰Ricœur, “Le paradoxe politique,” 732.

kökensel bir şekilde kavrayamamasına yol açmıştır. Ricœur'ün eleştirisi ise açıktır: Bu indirgeme politik kötülüğün otonom ve indirgenemez karakterinin anlaşılmasına yol açmaktadır. “Politik yabancılaşma” da sırf bu yüzden başka bir tür yabancılaşmaya indirgenerek aşılamaz. Fransız filozof, kaygısının ne kötümserlik ne bozgunculuk yapmak olduğunu vurgulayarak, politikanın aşılması beklentisine, bu indirgenemezlik fark edilmeden girildiğinde yetersiz sonuçlara varılacağı fikrini savunur²¹. Burada mesele politikanın hep “yalancı” karakteri değildir. Mesele rasyonel öğelerle kurulmuş politik düzenin de politik kötülük üreteceğinin anlaşılmasıdır.

Mademki Ricœur açısından politikanın berraklaştırılması insanın kendisini de anlayanın bir imkanındır, politikanın yanlış anlaşılması da insan varoluşunun kavranamaması tavrını pekiştirecektir. Bu durumu politik bozgunculukla eşleştirmeden önce politikanın kendi dinamiklerini akli ya da akıldışı unsurlarıyla hatta kuruluşunda akli ötelediği ve bunların da üretmekten kaçamadığı kötülükleriyle kavramak gerekir.

Bu saptamaları doğrultusunda Ricœur sosyalist bir rejimde iktidar sorununu ele alır. Fransız filozof açısından devletin hem yatay ilişkiyi örgütlemesi hem dikey bir temsil mekanizması olması durumu sosyalist rejimin devletinde de geçerli olacaktır. Rejimin kendisini sosyalist ilan etmesi onu dikey temsiliyet mekanizmalarının oluşturduğu yüklerden azat etmemektedir. Sosyalist rejimin devletinin, devletin sönümlenmesi fikrine kendisini bağlaması “yıkımlı” bir durum olarak belirlemektedir²²; zira devletin sönümleneceğine dair inanç *de facto* kurulan diktatörlüğün uzun süreli mevcudiyetine ve totaliter yapılarına bahane olmaktadır. Bu yüzden Ricœur hakiki bir politik felsefe sorusunu zaten kaldıramayacağımız dikey temsiliyet mekanizmasının olmayacağı bir uğrağı düşlemek yerine devletin kontrolünün nasıl sağlanacağı sorusu olduğunu ortaya koyar. Sosyalist rejimin üzerine düşünmediği sorun temel sorununa dönüşmektedir. Bu da sosyalizmin “uğursuz” (*maléfique*) paradoksudur²³.

Ricœur'ün bu paradoks karşısındaki önerisi devletin sönümlenmesi yerine onun (“bir” devletin değil, tarihsel herhangi bir temsiliyet mekanizmasının) sürekliliği fikrini kabul etmek, kontrolünü sağlayacak “özel kurumsal bir teknik” geliştirmektir²⁴. Aksine fiili sosyalist rejimler devrimci olma güvencesine yaslanarak baskıcı bir yönetim tekniği uygulamışlar, zihinlere hakim olmaya çalışmışlardır. Buna karşın yapılacak şey basittir: Sosyalist devlet, devleti silmenin ötesinde başka bir devlet biçimi sunar ve bu devlet de demokratik kontrol mekanizmalarına ihtiyaç duyar. Bu haliyle kaba bir baskı aygıtı olarak görülür.

O halde Ricœur çözümü, politik özgürlüğün sosyalist rejimin asla sönümlendiremeyeceği devletin koşullarında nasıl üretileceğini görmektir. Ricœur açısından liberalizmin aslını burjuva fikrine kapamak yerine burjuva liberalizminden beslenmeyen başka tür bir politik özgürlük kavrayışını politik paradoksu göremek üretmek gerekliliği söz konusudur. Açıkça Ricœur kredisi tükenmiş bir burjuva liberalizmine karşı, kendisine yeni krediler açabilmiş başka tür bir politik liberalizmi sosyalist rejime salık verir²⁵. Şunu yazar: “Eğer bu kelime (*libéralisme*) kurtarılabilseydi, söylenmesi gerekeni gayet iyi söyledi: politikanın temel sorunu özgürlüktür; ya Devlet rasyonelliği aracılığıyla özgürlüğü tesis eder ya da özgürlük direnişi aracılığıyla iktidarın tutkularını sınırlar”²⁶. Hiç şüphesiz devletin rasyonelliğini onun kurucu şiddetinden, özgürlüğün direnişini ise onun temsil mekanizması oluşturamamasından bağımsız, başka bir deyişle paradoksendan bağımsız düşünemeyiz. Bu iki boyutu birlikte ele almak politik felsefenin temel görevlerinden birisidir. Bu yüzden iki

²¹Ricœur, “Le paradoxe politique,” 735.

²²Ricœur, “Le paradoxe politique,” 736.

²³Ricœur, “Le paradoxe politique,” 737.

²⁴Ricœur, “Le paradoxe politique,” 738.

²⁵Bkz. Ricœur, “Le paradoxe politique,” 745.

²⁶Ricœur, “Le paradoxe politique,” 745.

politik felsefe geleneğinden birisini seçerek onun içinde düşünmek yerine, paradoksu ikisiyle birlikte ele almak gerekir.

Özetlersek Ricœur için politik felsefe politik olanın otonomisini gözetir, diğer tip kötülüklerden ayırt ederek ve iktidarı deşillemeden politik kötülüğü düşünür, iktidarın zorunlu rasyonelliğinin irrasyonelliğiyle biraradallığını görür ve politik özgürlüğün yeni bağlamlarını fark eder. Politik felsefenin üstleneceği görevler bu hatların içerisinde geçmelidir. Bu temel tezler, filozoflarla karşılaşmaları bağlamında açılacaktır.

İktidarın yatay ilişkileri kadar dikeyliğini kavramak

Ricœur'ün politik liberalizmi, realist olarak adlandırılabilir birtakım ilkelerin kabulü üzerinden yükselir: Buyruk ve boyun eğme ilişkisi, yöneten ve yönetilen, dost ve düşman gibi. Machiavelli'den Schmitt'e kadar geniş bir düşünme hattı içerisinde yer alan iktidarın yapısına ilişkin bu düşünme öğeleri onun için gerekli olduğu kadar tek başına politik düşüncenin tamamını kat etmemize olanak tanımaz. Politik olanı kavramak, onun bağlamında eylemek aynı zamanda yorum, kavram, eylem güdüsü, tahayyül gibi öğelere ihtiyaç duyar. Birbirlerini karşılıklı olarak dönüştürürler. Onun politik paradoks tartışmasını özgürlük fikrine daha fazla kredi açarak bitirmesi Hannah Arendt'e yaptığı eleştiride karşımıza çıkar.

"İktidar ve Şiddet"²⁷ metninde Fransız filozof Arendt üçlemesini yorumlayarak akıl yürütmesine başlar. Türkçe metinde "emek-iş-eylem" (*Labor-Work-Action*)²⁸ olarak çevrilen temel antropolojik haller, tekabül ettiği üç politik rejimle birlikte anılırlar: Çalışma totaliter, iş otoriter ve eylemek ise demokratik rejimle. Ricœur'ün bu şemaya yönelttiği soru, tarihin ve şiddetin yokluğunda mı iktidarın kolektifliğinin arandığıdır. Başka bir deyişle Ricœur, Arendt'in politika ve şiddet karşıtlığını politik olanın mantığı açısından değerlendirir. İktidarın kendisinin yetmediği zamanlarda şiddetin sahne aldığı fikrine karşı, şiddetin kurucu olmadığı bir iktidarın imkanı tartışması açılır. Arendt'ten ayrılarak, şiddetsiz saf bir iktidar arayışı yerine iktidarın şiddetle olan ilişkiseliliği için meşruiyet zeminlerinin araştırılması gözetilir.

Ricœur'ün Arendt'in iktidar kavrayışına önerisi, "unutulana" (*l'oublié*)²⁹ politik kuruluştaki düşünmektedir. Şüphesiz Fransız filozof, Arendt'in iktidar ve eylemek arasında kurduğu ilgiyi önemsemekte ve benimsemektedir ancak yine de yetersiz gördüğü kısım, meşru kuruluşların kaynağında olan ve unutulmuş prepolitik tarihsel uğraşın hesaba katılmamasıdır. Şiddet sadece tarihsel sahnede sözü kesintiye uğratan özelliğiyle belirmez; aksine kamusal alanda paylaşılan sözün kendisi de bir kriz olarak şiddete yol açabilir. Diyaloğu imkânsız kılan politik iletişim krizi daha fazla şiddet durumu yaratabilir. O halde Ricœur açısından iktidar ve şiddeti ikiliği bir karşıtlık ilişkisi yerine biraradallık içinde düşünmek gerekir. Şiddet, kendi dilini yaratır ya da dil ve sözel iletişim şiddete yol açabilir.

Kurulan bu karşıtlık son kertede kuruluşun şiddetinin unutulana olarak her kurumsal otoritesinin işleyişinde karşımıza çıkar: "Politik olanın unutulmuşluğu her zaman ikiye ayrılacaktır; bizim birlikte eylememizin sonucundan olduğumuz (olgusunun) unutulana (...) ile belki de asla bulunamayan daha evvelki bir kuruluşun gücüyle ne olmuş olduğumuzun unutulana...Çünkü Roma'nın arkasında, babası Ankhises'i sırtında taşıyan Aeneas'ın temsil ettiği Troya vardı. Peki Troya'nın altında kaç kuruluş gömülüdür?"³⁰.

Arendt'in temel sorularının Ricœur tarafından benimsendiği ve özellikle totalitarizm gibi bir olgunun nasıl mümkün olabileceği sorusunun merkezi düzlemde yer aldığı ortadadır³¹. Ancak Fransız filozof kuruluş

²⁷Paul Ricœur, "Pouvoir et Violence," in Colloque Hannah Arendt, *Politique et Pensée* (Paris: Payot, 2004), 205-232.

²⁸Bkz. Hannah Arendt, *Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998). Bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. B. S. Şener, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018).

²⁹Ricœur, "Pouvoir et Violence," 216.

³⁰Ricœur, "Pouvoir et Violence," 232.

³¹Paul Ricœur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris: Calmann-Lévy, 1995), 166.

sorusunu güncelleyerek Arendt'in şemalarını kendisi için daha kullanılabilir kılmaktadır. Bütün tarihsel kuruluşlar kökenleri itibariyle takip edilemez durumdadır. Tarihte sıfırdan başlangıçtan ziyade bu yüzden hep yeniden başlangıçlar vardır. Ricœur'ün politik olanda çifte unutulana işaret etmesi, politik olanın paradokslarını düşünmesinin bağlamlarından birisini oluşturmaktadır.

Ricœur jargonunun terimleriyle Pierre-Olivier Monteil onun özgünlüğünü "politik olanın yatay eksenini ile politikanın dikey eksenini" birlikte düşünmek olduğunu belirtir³². Ricœur'ün "Otoritenin Paradoksları"³³ metninde dile getirdiği bu biraradalık üç zemin etrafında bir düşünceyle geliştirilir: "karşılıklılık ve simetri kırılması"³⁴, "kuruluştan önceki kuruluş" ve "otorite ve karşılıklı borçluluk". Fransız filozofun *Eleştiri ve İnanç (İnanma)* söyleşisinde belirttiği gibi insan dikey bir ilişkiyi, yatay ilişkide meşruiyete dönüştürür; bununla birlikte yatay meşruiyet hiçbir zaman dikey ilişkiyi ortadan kaldıramaz³⁵. Demokrasi örneğin yatay bir ilişki üretimidir, ancak dikey otorite olmaksızın, cumhuriyetsiz, var olamaz. Aksi yönden düşünmek de mümkündür. İktidarı dikey bir ilişki, bir buyruk olarak düşündüğümüzde kanılarda, birlikte varoluştaki yeşerdiği kısmını unutturuz³⁶: İktidar bir üzerine (*sur*) ilişkisi olmadan önce, bir içerisinden (*dans*) ilişkisidir³⁷.

Ricœur'ün "Otoritenin Paradoksları" metnindeki birinci paradoksa da kendi deyişle muamması (*énigme*) şu şekildedir: "Şu temel paradoksu öneriyorum: Bir yandan, yetkilendiren/otorite eden kendisini yetkilendiren şeyden gelir ama diğer yandan yetkilendirme karşılıklılığın gizlenmiş ilişkisi olmaksızın oluşmaz"³⁸. Böylelikle Fransız filozof, ilk paradoksunu simetri kırılması içerisindeki karşılıklılıkta bulur. Otorite kendisini otorite kılan bir süreçten aldığı otorite ile otorite olur. Otoritesi karşılıklılık içerisinde tanınır. Otorite ilişkisinde kuran ve kurulan aynı anda gelişir. Böylelikle Ricœur otoriteyi dışsal, üstünlük yaratan ve önceden varlığını kabul eden felsefe gelenekleriyle onun içsel, ahlaki deneyimle var olan ve öncelik ilişkisi kadar eşzamanlılık özelliklerini öne çıkaran felsefe geleneklerini paradoks etrafında birlikte düşünmeyi girişmektedir. Otorite politik düzenden kaynağını dikey bir ilişki ile alır ancak sadece dikeylik onun sürekliliğini sağlamaya yetmez:

Bu bağlamda Hannah Arendt'in tekrarlamayı sevdiği *potestas in populo, auctoritas in senatu* ifadesi vurgulanabilir. Potestas (iktidar) halktadır, otorite ise Senato'dadır. Bu politik iktidarın, iktidarın iki ekseninin kesişimi olduğu anlamına gelir. Bir yandan iktidar birlikte-yaşama-iradesinden ortaya çıkan şeydir(...) Ancak iktidar sadece otoritenin dikey eksenleriyle yatay eksen karşılaşırsa sürüp gider³⁹.

Ricœur açısından yatay bir ilişkinin – demokratik süreçler – sadece yataylıktan kaynaklandığını sanmak yanılsamalı bir durumdur. Hep kurulu bir düzene yaslanılır ve bu düzen öncesinde kurulmuş başka bir düzenin hakimiyetinden payını alır. Yasayı bahşeden de kendisine bahşedilmiş bulur. Yasayı yürürlüğe sokan ve onu yorumlayan da bir yorumun yorumcusudur. Bu da ikinci paradoksa götürür: Kuruluşun öncesindeki kuruluş.

³²Pierre-Olivier Monteil, *Ricœur Politique* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2013), 12.

³³Paul Ricœur, "Les paradoxes de l'autorité," in *Politique, économie et société - Écrits et conférences 4*, Paris: Le Seuil, 2019, 137-149.

³⁴Burada geçen özgün ifade "*dissymétrie*"dir. Simetri kelimesinden hareketle anlaşılacak olunursa, *asymétrie* simetri yokluğu, *dissymétrie* ise simetrimin kasıtlı olarak bozulması, simetri beklenen bir durumda simetri gelişmemesi anlamlarına gelmektedir. Bu durumda *dissymétrie* simetriden düzenli olarak kopuş temsil etmektedir.

³⁵Paul Ricœur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, (Paris: Calmann-Lévy, 1995), 152-153.

³⁶Paul Ricœur, "De la Philosophie au Politique," in *Lectures 1, Autour du politique* (Paris: Le Seuil, 1991), 15-19.

³⁷Ricœur, "De la Philosophie au Politique," 18.

³⁸Paul Ricœur, "Les paradoxes de l'autorité," in *Politique, économie et société - Écrits et conférences 4* (Paris: Le Seuil, 2019), 137.

³⁹Ricœur, "Les paradoxes de l'autorité," 140-141.

Hem yeni bir kuruluş ortaya koymak hem de bu yeni olanın kaynağını başka bir süregiden düzenden alması. Ricœur bütün Yahudi-Hıristiyan geleneğin bu muamma üzerinde yorumlanabileceğini ortaya koymaktadır⁴⁰. Buna göre mutlak bir başlangıç yoktur, hep başlanmıştır. Sonsuz bir geriye dönüş içerisinde bu kökenle başlangıç arasında gelgitler oluşur. Fransız filozof yine iki felsefe geleneğini birlikte ele alır: Öznenin radikal otonomisini arayanlarla otonominin imkanını dışsal bir müdahalenin başlatıcılığında bulanlar.

Bu durumda dikey ilişkilerin yadsınamazlığı içerisinde otonominin nasıl düşünülebileceği üçüncü paradoksu gündeme getirir: “otorite ve karşılıklı borçluluk”. Öncelikle otonomi süreci içerisinde otonom bir boyutun indirgenemezliği kabul edilmektedir. İlk olarak Ricœur paradoksu şu şekilde açmayı dener: Tanınma olmadan otonomi olmaz, tanınma ise karşılıklılık ilişkisi gelişmeden mümkün değildir⁴¹. Böylelikle karşılıklı tanınma hiyerarşik bir ilişki içerisinde otonominin imkanlarını gözetir. Üstün olanın üstünlüğü, astının onun üstünlüğünü tanımasından gelir. Dikey ilişki, yataylığı mümkün kılan zemini sağlayabilir. Otonom bir süreci üretken hale getirecek olan unsur ise yasanın önceliğidir: “Bütün sembolik düzen sadece önceliğin a prioriisini a posteriori olarak temellendiren yasanın sürekli olarak yeniden yazılmasıyla üretken kılınabilir”⁴².

Yasayı yürürlüğe sokacak sevgi ve toplumsal bağları sıkılaştıracak karşılıklı borçluluk duygusu Ricœur’ün otonomiye kurtarmak için teklifleridir. Dikey ilişkileri yok sayan radikal bir başlangıç fikrinin sağlayamayacağı otonomiye, otoritenin önceliğini kabul ederek ama dikey ilişkisinin otoriter ya da totaliter bir şekilde üretmesini reddederek sağlanabileceğini düşünür. Paradoksun üçüncüsü bize yataylık ilişkisinin kırılmağını gösterdiği kadar bu kırılmağın dikey bir ilişkide tanınma biçimleri yaratmasının zorunluluğunun altını çizer. Bu çerçevede her dikey ilişki aynı dikeyliği üretmez. Karşılıklı borçlanmanın gündelik olanda ve iradenin içkinliğinin kalbinde kendisini ifade edebilmesinin imkanı otoritenin önceliğini kabul etmek ve bu önceliği yasa, hukuk ve tanınma ilişkilerinde dönüştürmektir.

Tarihin Ağırığı, Yaratım ve İmgelem

Paul Ricœur’ün Cornelius Castoriadis’le olan diyalogu tarih, yaratım, imgelem konularındaki ayrışmalarını göstermek açısından verimli olduğu gibi aynı zamanda onun tarih meselesini kavramak açısından yerinde bir çıkış noktasına dönüşmüştür. Ricœur temelde süreklilikler içerisinde farklılıkların ayrıştırılmasına gayret ederken, ayrıştırmayı tekrar farklılıkları kaybettirmeyen bir birliktelik biçimi olarak düşünmeyi teklif etmektedir. Bu da doğal olarak gerilimli, aporetik ve paradoksal düşünme biçimlerini davet etmektedir. Bütünüyle kabul ya da reddin ötesinde, incelikli fark edişlerin sonunda ortaya çıkmış ertelemeleri gözetir. Bu bağlamda kendisini “devrimci” olarak adlandırabilecek bir düşünmenin keskin kopuşlarıyla mesafelidir. Castoriadis “açıklık” ve “berraklığı” düşünmesinin ana ilkesi olarak koymuş bir filozoftur⁴³. 1985 yılında *France Culture* radyosunda yapılan görüşme – ki Castoriadis, Ricœur’le tahayyül (*l’imaginaire*) kavramı üzerine bir tez yazmak istemiştir, Ricœur ise Castoriadis’in EHESS’e girmesini desteklemiştir – tarih meselesini daha anlaşılır kılmaktadır.

Aralarındaki ayrılık görüşmenin başında gerçekleşir⁴⁴: Castoriadis’in en önemli kavramı olan “yaratım” (*création*), Ricœur tarafından “üretim” (*production*) olarak değerlendirilir. Castoriadis için önemli olan bir toplumun kendi otonomisini tesis etmesidir. Bunun için de kurucu (*instituant*) sürecin, tarihsel ve toplumsal tahayyülün yaratımıyla işleme söz konusudur. İmgelemden farklı olarak radikal tahayyül

⁴⁰Bkz. Ricœur, “Les paradoxes de l’authorité,” 142.

⁴¹Daha ayrıntılı bir okuma için bkz. Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance, Trois Études* (Paris: Folio, 2009).

⁴²Ricœur, *Parcours de la reconnaissance, Trois Études*, 146.

⁴³Bkz. M. Ertan Kardeş, “Labirentte Kesişen Yollar: Cornelius Castoriadis’in Politik Felsefesine bir Giriş,” *Felsefi Düşün* 4 (2015), 113-137.

⁴⁴Cornelius Castoriadis, Paul Ricœur, *Dialogue sur l’histoire et l’imaginaire social*, ed. Johann Michel, avec la collaboration de C. Goldenstein et P. Vernay (Paris: Éditions EHESS, 2016), 39.

(*l'imaginaire*) yaratımın ortaya çıkış koşullarını hazırlar⁴⁵. Tahayyül basitçe insani şeyler alanında ve tarihsel toplumsal düzlemlerin tamamında olmayı ortaya koyabilme yeterliliğidir. Yoktan var edebilme (*ex nihilo*) gücüdür ama bu *ex nihilo* yaratım, Castoriadis'in deyimiyle *cum nihilo* ve *in nihilo* değildir⁴⁶. Yaratmadan kasıt bu bağlamda araçların, maddelerin, koşulların yaratılması değil biçimlerin yaratılmasıdır. Toplumsal tahayyül, doğrudan felsefi bir kavram olarak, tüm dönüşümün kaynağına yerleşmektedir. Ricœur'ün itirazı ise "toplumsal hayali anlamlandırmalar" bünyesindeki "anlamın" bir "kesinti" olarak belirmesiyle ilgilidir.

Ricœur için yaratım, radikal başlangıç, sıfırdan var etme kutsal bir kuruluşla ilişkilidir⁴⁷. Bu yüzden böylesine bir başlangıç yerine üretim ve yeniden üretim kavram çiftini önerir. Hatta "*mutlak yenilik fikri düşünülemezdir*"⁴⁸. Ona göre hiçbir zaman biçim verecek bir başlangıçta olmayız, aksine bütün biçimler imgesel ve simgesel düzlemlerinde yeniden üretilirler. Anlam alanındaki bir kesinti, zorunlu olarak biçimler alanında ve insan topluluklarının varoluşlarında gerçekleşmez.

Castoriadis ile Ricœur'ün yorum farkı bu çerçevede belirgin hale gelir. Castoriadis'in devrimci yaratımı karşısında Ricœur'ün temkinli ama aynı zamanda farkları ayarıştıran bir okuması söz konusudur. Ricœur'ün gözünde "*sürekli olan; üretimlerin süreksizliğinin gerisinde olan büyük sürekliliktir*"⁴⁹. Ona göre tarihsel süreklilik içerisinde devralınan biçimlerin – "tüketilemezliği" içerisinde üretimler gerçekleşirler.

Ricœur aralarındaki mesafeyi R. Koselleck'in bir ayrımıyla derinleştirir: "beklenti ufku" ile "deneyim mekanı"⁵⁰. Onun açısından bu çikışsız iki kutbun içinde var oluruz: Kendimizi bir beklenti ufku içinde geleceği doğru fırlatırken, düşündüğümüz yenilikleri bizi öncelemiş olanların bıraktığı sürekliliği yeniden yaparak var oluruz. Yeni bu bağlamda devralınanın yeniden değerlendirilmesi, yeniden okunması ve yapılmasıdır. Her kuruluş, Castoriadis jargonunu Ricœur'e aktararak söylenecek olunursa, kurulmuş olanların bünyesinde yapılıdır. Burada yeni düzenli olarak sürekli olanı barındırır ki kesintiler bile olsa buna *ex nihilo* yaratım adı verilemez.

Hafıza da bu çerçevede anlaşılabilir⁵¹: Kopulan, terk edilen unsurların hatırlanması ve bunların yeni olan olmaması yine hafızanın devralınan unsurları kendisinde tutmasıyla mümkün olmaz mı? Kopulan gerçeklikten kopulduğunun hafızası, "yeni" olan varlığını sürdürmeden, yeni olduğu iddiasını nasıl taşıyabilir? Benzer bir süreç "insanlık", "hukuk" gibi bahisler için de geçerlidir. Ricœur açısından her ne kadar hayali bir pratikten yol alınıyorsa, pratik akıldan da yol alınıyordur, bu da sonuç olarak bütünüyle bir boşluktan yola çıkılmadığı anlamına gelmektedir⁵². Tabii bu diyalogda Castoriadis'in devrimci tutumunu, tarih yapma iradesi konusunda sunmuş olduğu radikal tavrın argümantasyonuna sınırlı bir şekilde yer verilmektedir. Esas Ricœur'e özgü olan şeyin, radikal tavrı dışarıda bırakma niyeti olmadan onları kendi düşüncesine uyumlandırma stratejisi olduğu söylenebilir.

*Metinden Eyleme*⁵³ ve *İdeoloji ve Ütopya*⁵⁴ kitaplarında Ricœur'ün, ideoloji ve ütopya kavram çiftlerini kullanma şekilleri de bu bağlamda anlaşılabilir. Öncelikle *Metinden Eylem*'e metninde kullanılan "toplumsal

⁴⁵Bkz. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la Société*.

⁴⁶Cornelius Castoriadis, "Imagination, imaginaire, réflexion", in *Les carrefours du labyrinthe, Fait et à Faire*, (Paris: Éditions du Seuil, 1997), 228.

⁴⁷Castoriadis, Paul Ricœur, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social* (Paris: Éditions du Seuil, 1975), 40-41.

⁴⁸Ricœur, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, 44.

⁴⁹Ricœur, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, 54.

⁵⁰Ricœur, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, 58.

⁵¹Ricœur, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, 64.

⁵²Ricœur, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, 69.

⁵³Bkz. Paul Ricœur, *Du texte à l'action, Essais d'Herméneutique II*, (Paris : Éditions du Seuil, 1986).

⁵⁴Bkz. Paul Ricœur, *L'Idéologie et L'Utopie*, traduit de l'américain par Myriam Revault d'Allonnes et Joël Roman, Paris : Éditions du Seuil, 1997. Bkz. Paul Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia* (New York: Columbia University Press, 1986).

tahayyül" (*l'imaginaire sociale*)⁵⁵ "çifte" bir temele sahiptir: İdeolojinin ve ütopyanın çatışmalı birlikteliğini anlatır. Kurum ile imgelem arasındaki karşıtlığa karşın, "kurucu bir imgelemden" söz açmak mümkündür. Bir toplum kurucu imgelem ideoloji ve ütopya ikilisine birlikte başvurur ancak sorun kuruculukta gerekli olan ütopyanın toplumu kapatma riskidir. Ricœur toplumsal tahayyülün bu çifte temelini ideolojiyi ve ütopyayı ikisinden birini öne çıkarmadan kullanmayı önermektedir. Buna göre ideolojinin düzenleyici boyutu ile ütopyanın dönüştürücü boyutu aynı anda gereklidir. Mesele ikisi arasındaki gerilimi tanımak ve bunu toplumsal ilişkinin meşruiyeti sorgulanan bir boyutuna dönüştürmektir.

İdeoloji basitçe, Ricœur'e göre, toplumsal statümüzü koruyucu bir yanılsamadır⁵⁶. Bu yanılsama birçok ayrıcalığı, adaletsizliği içeren "toplumsal bir yalandır". Tek işlevi toplumu bir arada tutmaya yaramasıdır. Buna karşın Ricœur açısından ütopya ise "gerçek olan kaçıştan" başka bir şey değildir⁵⁷. Ütopyanın olumlu işlevi ise, Koselleck deyişiyle, beklenti ufkuyla deneyim alanının kaynaşmasına, özdeşleşmesine engel olmaktır. Bir toplum hiçbir zaman olmak istediği şey olamaz. Ümit etme ile devralınan gelenek arasındaki kopuşa bu yüzden ihtiyaç vardır.

İdeoloji toplumsal biraradalığı sağlayan, meşruiyet ve istikrar kaynağı olarak belirir. Bir anlamda iktidara aradığı anlamı sunar. Anlatılar ve kurumlar tarihsel süreklilik içerisinde varlığını sürdürür. Ancak yol açtığı sorun ise varolan adaletsizliklerin kalıcılığını pekiştirmesi ve yabancılaştırıcı özelliğidir. Ricœur'e göre bir toplum ideolojiye ihtiyaç duyduğu kadar ona karşı ağırlık noktasını oluşturacak ütopyaya da aynı ölçüde ihtiyaç duyar. Toplumsal tahayyül, ütopya ile kendi henüz burada olmayan halini hayal eder. Bu sayede varolana yönelik bir eleştiri ürettiği gibi ideolojilerin kemikleşmiş algılarını da kırmaya yönelir. Gerçek olandan kaçış olarak simgesel düzende sürekli değişim ve "inisiyatif alan" (başlatan) dönüşümü anlatır. Ütopyanın yol açabileceği sorun ise aşırı gerçekdışı hayal etme biçimlerinin de otoriter ideolojiye dönme riskidir. O halde Ricœur ikisi arasındaki gerilimi değerli bulur. Bu gerilim sayesinde toplumlar temellerini, sınırlarını ve ufuklarını sorgularlar; toplumsal dönüşüm de bu sayede daha dengeli bir şekilde gerçekleşir.

Castoriadis ile olan diyalogunda Ricœur, onunla benzer kavramları kullanmasıyla ama bu kavramları yine paradoksal bir biçimde kullanmasıyla ayrılır. Bu paradoksal kullanım onu tarihin ağırlığını, iki politik felsefe geleneğini yine yan yana düşünmeye teşvik eder. Sadece devrimci kesintiye değil, devrimci kesinti içerisinde devralınan tarihsel süreci de düşünmenin zorunluluğuna dikkati çeker. Böylelikle süreklilik ve kesinti ilişkisinin ötesinde tarihin ağırlığı hafıza, ideoloji, ütopya ve başlangıç gibi kavramlarla daimi bir gerilimli ilişki olarak kavranır. Ricœur'ün bu düşünme biçimi aynı zamanda devrimci eyleme vermediği krediyi politik özgürlük alanına taşıması olarak da kavranabilir. 1975 Chicago "İmgelem" derslerinde ortaya koyduğu gibi, imgelemi sadece saf üretim ya da saf yeniden üretim zıtlığında düşünmek yerine, ikisinin geriliminde ele alan Ricœur, özgürlüğü de eskiyle birlikte yapılan yeni olarak değerlendirmektedir⁵⁸. Castoriadis'le en çok ortaklaştıkları bağlam ise imgelem ve tahayyüle verdikleri konumdur: Bir yandan imgelemi bir şeyin soluk gölgesi ya da zihinsel bir resim olarak kavrayan felsefe tarihindeki yaygın temellendirmeye karşı çıkarlar diğer yandan ise imgesel ve simgesel olandan bağımsız çıplak gerçeklik olduğunu, bu gerçekliğin de üretim jargonuyla anlaşılabilirliğini düşünen Marksist geleneğe karşı tahayyül kavramını güçlendirirler.

⁵⁵Paul Ricœur, *Du texte à l'action, Essais d'Herméneutique II* (Paris : Éditions du Seuil, 1986), 228-236.

⁵⁶Ricœur bu metinde ideolojiye "birleştirme", "meşrulaştırma" ve "gizleme" işlevlerini atfeder. Ricœur, *Du texte à l'action, Essais d'Herméneutique II*, 379-392.

⁵⁷Yine aynı metinde ütopya da ideolojinin birleştiren, meşrulaştıran ve gizleyen işlevlerine karşı bir direnç unsuru olarak sunulmaktadır. Habermas'ın örneğin "iletişimsel eylem teorisi" bu bağlamda değerlendirilir. Bkz. Ricœur, *Du texte à l'action, Essais d'Herméneutique II*.

⁵⁸Paul Ricœur, *Lectures on Imagination*, ed. G. H. Taylor, R. D. Sweeney, J.L. Amalric, P. F. Crosby (Chicago: University of Chicago Press, 2024).

Çağın Kötülüğünü Düşünmek ya da Teolojik-Politik olanın Yataylığı

Ricœur'ün paradoksla ve paradoksu düşünmesi bütün metinlerine yayılarak sürdürülebilir. Bu yüzden politik felsefenin paradoksu ve politik olanın paradoksunu düşünmek bunlarla ilişkili diğer paradoksların da ele alınmasını gerektirmektedir. Bu da mevcut metnin bütün Ricœur'ün temaları kat etmesi demektir. En azından bu makalede ahlak, etik ve politikanın sınır noktasında durulması planlanmıştır. Bu sebeple son bir öbek açılarak politik paradokslara dair çizilen çember kapatılacaktır. Bu öbek politik teoloji⁵⁹ tartışmasından ve otorite paradokslarından oluşmaktadır. Niçin bu konu ele alınmaktadır? Temelde politik teolojiden, Schmitt'in işaret ettiği doğrultuda, *auctoritas* ile *potestas* arasında, buyruğun politik ve toplumsal düzlemlerinde meşruiyet krizini anlıyorum. Krizi olmaksın politik teoloji tartışmasının kavramsallaştırılmadığının altını çizerek, onu temelci bir arayış kurgusu içine sokmadan, güncel bağlamlarda otoritenin meşru ve aynı zamanda içkin hale getirilemeyecek kaynakları üzerinden tartışmanın temel zemin oluşturduğu kabul edilebilir. Bu yüzden öncelikle Fransız filozofun itaat, buyruk altına alma (*subordination*) ile eşgüdüm (*coordination*) arasında kurduğu gerilim çerçevesinde politik teolojisini Schmitt'in politik teolojiyi aktarma (*transfert*) tezi ile Claude Lefort'un teolojik-politik olanın sonu tezlerini paradoksal bir kullanım içerisinde değerlendirmesi ele alınacaktır⁶⁰. Sonrasında ise otorite bahsinin simetri kırılması yaratan ilişkisinin zorunlu olması kadar karşılıklı üretmesinin de bir zorunluluk olduğu fikri Ricœur tarafından ortaya konulan üç yeni politik paradoks etrafında tartışılacaktır⁶¹. Bu zorunluluk aynı zamanda hak ihlal edici unsurların ve politik kötülüğün de eleştirilmesinin teorik zeminine işaret etmektedir. Bir anlamda ahlak, etik ve politika arasındaki "kesişimlerin" yöneldiği bahis olarak adalet bahsi de makalenin kendisine tayin ettiği sınıra ulaşacaktır.

Ricœur'ün politik teoloji bahsi için özet niteliği taşıyan bir alıntısıyla başlamak yerinde olur: "Bu çifte eksen fikri bu sunumunda kesinlikle merkezi bir rol oynayacak: İtaat (*subordination*) yaratan dikey eksen fikri – iradelerin itaatini ve – eşgüdümün (*coordination*) yatay eksen fikri – amaçların ve eylemlerin eşgüdümünü. Zihinde canlandırılırsa, üzerinde-iktidar (*pouvoir-sur*) ile ile-iktidardan (*pouvoir-avec*) bahsedeceğim"⁶². Buna göre Ricœur, politik teoloji okumalarında iki temel yönelim görmektedir. Birincisi iktidarın dikey ilişkisi içerisinde karar alabilen kapasitesini gözeten yaklaşımlar. Schmitt bu tarz bir okumanın taşıyıcısı olarak anlaşılmaktadır. İkincisi birlikte yaşama iradesini gözetten yaklaşımlar. Fransız filozof politik teolojinin bu yatay ve dikey düzlemlerini Max Weber'den ödünç aldığı "tahakküm/hakimiyet" (*Herrschaft*) kavramıyla birlikte düşünür.

Weber açısından iktidar üretimi ile hakimiyet kurma arasında bir fark söz konusudur⁶³. Zorlama ve boyun eğdirme iktidarın temel özelliği iken tahakkümde, tahakküm eden, tahakküm edilenin itaatini gönüllü olarak üretmeye girişir. Bir anlamda meşruiyet ilişkisi gelişir: Dikey bir süreçle başlayan ancak yatay düzlemde kendisini var etmesi gereken bir ilişkisellik. *Auctoritas*, simetri kırılmasına yaslanan ancak karşılıklılık ve tanınma yaratması gereken bu ilişki biçimine ihtiyaç duyar. Üstünlükten yataya geçiş, Ricœur terminolojisiyle üzerinde-iktidardan ile-iktidara bu bağlamda anlaşılabilir. Otorite, kendisini yatay düzlemde artırır (*augere*).

Potestas'ın kendisini aşkın bir otorite nezdinde meşru çıkarmaya çalışması modern egemen kuruluş açısından bir kırılma alanıdır. Ricœur'ün düşüncesi modern öncesi zamanlarda meşruiyeti geçerli olan

⁵⁹Bu terim ilk çalışmalarımızda, Türkçede yaygınlaşmış bir kullanım üzerinden ("Ekonomi Politik" ifadesi) "Teoloji politik" olarak kullanılmaktaydı. Ancak bu yaygın kullanım yerine Fransızca dilbilgisine daha uygun bir şekilde "La Théologie (isim) politique (sıfat)" kavramı "politik teoloji" olarak kullanılacaktır. Yine benzer bir şekilde "le théologico-politique" kavramı ise "teolojik-politik olan" olarak çevrilecektir.

⁶⁰Bkz. Paul Ricœur, "Le pouvoir politique: fin du théologico-politique?," *Études théologiques et religieuses*, Tome 96(4), 419-437.

⁶¹Bkz. Paul Ricœur, "Morale, éthique et politique," *Pouvoirs*, n°65 (avril 1993), 5-17. Bkz. Paul Ricœur, "Morale, éthique et politique," *Politique, économie et société - Écrits et conférences 4*, (Paris: Le Seuil, 2019), 95-113.

⁶²Ricœur, "Le pouvoir politique: fin du théologico-politique?," 423.

⁶³Max Weber, *La Domination*, çev. I. Kalinowski, ed. Y. Sintomer (Paris: La Découverte, 2015), 49.

“iktidarın teolojik kavrayışının” artık yavaş yavaş sonlanmakta olduğudur⁶⁴. Buna göre Aziz Augustinus’tan beri geçerli olan ilahi egemenliğe yaslanan politik iktidarın meşruiyeti fikri yerini yataylık zeminin üretilen başkatip bir meşruiyet gereksinimine bırakmıştır. Fakat bu meşruiyet tarzı da kendisine has bir dikey ilişki talebini oluşturmak durumundadır. Ricœur açısından paradoks şurada yatmaktadır: Tanrının iktidarın temeli olmadığını kabul ettiğimizde halkın bu temeli karşıladığını düşünürüz; bu da dikey olarak kurulmuş başka bir hakimiyet hiyerarşisini gerektirir. Başka bir deyişle itaat ilişkisinden değil eşgüdüm ilişkisinden yola çıktığımızda da yine bir itaat ilişkisi oluşturmamız gerekmektedir. Hobbes’tan Rousseau’ya, Rousseau’dan Hobbes’a bu üzerine-iktidar ilişkisini üretmediğimiz bir uğrak bulunmamaktadır. Aşkın bir otoritenin reddi, başka bir tip meşru üstünlük ve dikeylik ilişkisi üretilmediği anlamına gelmez.

Bu doğrultuda Claude Lefort, Carl Schmitt’in temsil ettiği cephenin zıt tarafına yerleştirilir⁶⁵. Schmitt de tıpkı Ricœur gibi Weberyen tahakküm/hakimiyet eksenini incelemesini kullanır. Buna karşın Lefort, politik bedenin modern demokratik dönemde parçalandığı fikrinden hareket eder. Demokrasiler temelsiz ve sanki dikey ilişki biçimlerini yadsıyarak inşa edilmiştir ve kendi meşruiyetini sağlayacak bir otorite biçimini belirli bir tarihsel süreklilik yaratacak şekilde devralmamıştır. Lefort’a göre demokrasilerde iktidarın yeri boş kalmıştır. İktidarın yeri sembolik düzlemde dolar, onun için dolduracak bir aşkın bir auctoritas kaynağı ise yoktur⁶⁶. Lefort, totalitarizmleri, bu boşluğu doldurmaya yönelik modern yapılar olarak değerlendirir. Oysa hâlihazırda, totalitarizmler de demokrasinin kökensel bir kopuşa yaslandığı gerçeğinde değişen dikeylikleri doldurmaya girişir.

Ricœur paradokslarla düşünmesine sadık kalarak Lefort’un radikalliğine karşı ama ona hak vererek, Schmitt’in politikliğine karşın ancak onu hesaba katarak şu fikri ortaya koyar: “Yeni bir politik teoloji için”⁶⁷. Başka bir deyişle, belirli bir “teolojik-politik olan”ın sonlanması, “politik teolojinin” bütünüyle ortadan kalktığı anlamına gelmemektedir. Her şeyden önce Ricœur için demokrasiler de tarihsel bir politik teolojinin ürünüdürler⁶⁸. Yeni politik teoloji yatay ilişkinin üretiminde, birlikte yaşama iradesinde kendi ifadesini bulabilir. Otoriter bir politik teolojinin egemeni kutsadığı bir yapıdan ziyade demokrasilerde politik olanda politik kötülüğe karşı kurumların üretildiği bir dikey bağlantı gerçekleştirilebilir. İktidarın kendisini kadir-i mutlak olarak konumlandıracağı her tür dikey ilişkiye karşın demokratik dönemin de kendi meşruiyet ve hakimiyet algısına yaslandığı başka bir politik teolojisi söz konusudur. Kendisini “filozof ve protestan” olarak tanımlayan Ricœur’ün başvurduğu Protestan teolojisi (farklı bir Aziz Pavlus yorumu, Calvin, Karl Barth gibi isimler) iktidarın “Tanrısallık” kaynağını yutturmaya olarak değerlendirme eğilimine sahiptir.

Fransız filozofun yorumunda modern demokrasilerin politik teolojisi – Tocqueville’in ismini anması oldukça değerli – iktidarın konumunu yerinden eden, onu sorgulayan, ürettiği dikeylik bağlantısını yatay biraradalık iradesi bağlamında değerlendiren bir yapı sergiler. Otorite kaynakları artık çoğuldur. Tanınan üzerinde-iktidar, ile-iktidarın bağlamları açısından değerlidir. Şüphesiz “politik olan radikal olarak dini olandan ve teolojik olandan kopmuştur”⁶⁹. Ancak Ricœur’ün gözünde, anti-kahraman olarak düşünülen İsa-Mesih’in egemen karşıtı bir figür olarak kavranması demokratik ethos çerçevesinde iktidara karşı bir “eleştiri” değil midir? Bu kavranışıyla İsa-Mesih, kadir-i mutlaklık iddiası karşısında insanlara (dindar olsun olmasın) “kötü kurulmuş” iktidar mantığına karşın sorumluluk çağrısı yapan bir figür olarak kavranamaz mı?

⁶⁴Bkz. Ricœur, “Le pouvoir politique: fin du théologico-politique?,” 426.

⁶⁵Bkz. Ricœur, “Le pouvoir politique: fin du théologico-politique?,” 428.

⁶⁶Bkz. Claude Lefort, “Permanence du théologico-politique?,” *Le temps de la réflexion* n° 2 (1981), 13-60. Bkz. Claude Lefort *Essais sur le politique, XIX^e-XX^e siècles*. Éditions du Seuil, Paris, 1986.

⁶⁷Bkz. Paul Ricœur, “Le pouvoir politique: fin du théologico-politique?,” 429.

⁶⁸Paul Ricœur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris: Calmann-Lévy, 1995), 162.

⁶⁹Bkz. Paul Ricœur, “Le pouvoir politique: fin du théologico-politique?,” *Études théologiques et religieuses*, Tome 96(4), 430.

Bu katılımcı yurttaşlık bağintısı eninde sonunda “politik kötülüğe” ve her tür totaliterleşme eğilimine karşı bir hak ve adalet talebinin üretilmesi olarak anlaşılabilir mi?

Bütün bu sorular bizi etik, ahlak ve politik arasındaki kesişime götürmektedir. Ricœur’ün gözünde, etik iyinin ahlak ise ödevin alanındadır ancak politika bu ikisinin kesişiminin başkasıyla olan ilişkisinin, kurum dolayısıyla gerçekleştiği yerde başlar⁷⁰. Hegelvari bir etik yaşamın (*Sittlichkeit*) öğelerini bu üçünün kesişimlerinde arayan Fransız filozof, adalet sorusunu merkeze taşımaktadır. Eşitlik ve özgürlük bahisleri adalet tartışması olmaksızın eksik kalacaktır. Bu doğrultuda daha önce sıralamış olduğu paradokslara benzer bir şekilde: “politik iktidarın inşasında biçim ile güç arasındaki çatışmadan” ve ikinci olarak “birlikte uzlaşma içinde yaşama isteği ile tahakküm” arasındaki yataylık ve dikeylik paradoksundan söz açar⁷¹. Bu ikisinden çeşitli bağlamlarda daha önceden bahsedilmişti. Ancak daha öncekilerden farklı olarak üçüncü bir politik paradoks figürü karşımıza çıkmaktadır. Bu üçüncü figür için Michael Walzer’in *Adalet Küreleri*⁷² metninden faydalanır.

Walzer bütüncül ve bölünmez adalet fikrini yerinden etmek açısından önemli bir teorik imkan sunmaktadır. Adalet kuralı paylaşımı düzenleyebilir. Ancak bunu sağlayabilecek olan kamu kertesini yerel bir politik kuruluş gerektirmektedir. Ricœur’den hareketle adalet paradoksu olarak adlandırabileceğimiz paradoks bir yandan farklı adalet küreleri tarif etmekte (eğitim, sağlık, sosyal güvenlik hizmetleri) diğer yandansa tüm bu küreleri mümkün eden başlıca bir küre varlığını gözden kaçırmaktadır: Devlet. Ricœur’ün hatırlattığı devlet hakimiyeti ile paylaşımın eş düzeyde düzenlenebilir olduğu çoğul küreleri arasında yapılan ayırım Walzer düşüncesi açısından bir *aporia* olarak belirir. Devletin politik kuruculuğu bir kenara konulamaz. Ricœur adalet meselesini politik iktidarın mevcudiyeti açısından daimi bir paradoks olarak tutmak ister.

Bu üçüncü paradoksa paralel bir şekilde “Adalet ilkelerinin çoğul kavrayışı içinde politik olanın yeri” başlıklı makalesinde kendi deyişle “yeni” bir paradoks daha sunmaktadır⁷³. Başta *Canlı Metafor* kitabı olmak üzere birçok kitabında kullandığı bir kavram çifti kuşatan/kuşatılan (englobant-englobé)⁷⁴, bu sefer yeni politik paradoksunu tayin etmektedir. Rawls düşüncesiyle çoğul adalet rejimini, kuşatan unsurlarla birlikte düşünmeye davet eden Ricœur, paradoksu şu şekilde tarif eder: Politik bir bedene dahil olma, politik beden içerisindeki diğer bedenlere dahil olma halinden farklıdır. Bizi “kuşatan” temel politik bedeni ve kurumlarını hesaba katmadan, başka bir deyişle kuşatılmışlığımızın tekliğini görmeden hak ve adalet talebinin politikaya dönüşmesi imkanı olmaz. Politik olanın kuşatan olarak kuşatıldandaki göreceli belirlenimini hatırlatmak, Ricœur’ün tanınma ve hak teorilerine yönelik çekincesi olarak belirlemektedir. Tam tersi yönden bakıldığında kuşatanın dönüştürülmesi de kuşatılanın birlikte-yaşama iradesini geliştirmesine bağlıdır. Kuşatan-kuşatılan diyalektiği norm, hukuk ve hak olana dair dönüşümlerin merkezidir: Aidiyet bağlarını geliştirdiğimiz sivil toplum küreleri ve politik bir beden. Ne politik beden bütünüyle sivil topluma indirgenebilir; ne de sivil toplum bu kökensel kuşatılmışlığı içinde kendisi hak talebini ve birlikte yaşama iradesini erteleyebilir⁷⁵.

Peki, nedir bu üçüncü paradoksu yeni yapan unsur? Ricœur’ün gözünde “yurttaşlık” bağının temel özelliği aynı anda kuşatan ve kuşatılan olmasıdır. Bu bağlamda totaliter yapılarda, yurttaşın devletle olan

⁷⁰Paul Ricœur, “Morale, éthique et politique,” *Pouvoirs*, n°65 (avril 1993), 6-8.

⁷¹Paul Ricœur, “Morale, éthique et politique,” *Pouvoirs*, n°65 (avril 1993), 14-15.

⁷²Bkz. Michael Walzer, *Spheres Of Justice, A Defense Of Pluralism And Equality*, (New York, Basic Books, 1983).

⁷³Paul Ricœur, “La place du politique dans une conception pluraliste des principes de justice”, in *Pluralisme et équité. La justice sociale dans les démocraties*, sous la direction de J. Affichard et J.-B. de Foucauld (Paris: Éditions Esprit, 1995), 71-84.

⁷⁴Bkz. Paul Ricœur, *La Métaphore Vive*, Paris: Seuil, 1997. Ayrıca söyleşisinde de bu paradokstan söz açar. Bkz. Paul Ricœur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris: Calmann-Lévy, 1995), 158-161. “Kuşatan-kuşatılan” çevirisi Mehmet Rifat’tan ödünç alınmıştır. Bkz. Paul Ricœur, *Eleştiri ve İnanc*, Söyleşi: François Azouvi ve Marc de Launay, çev. Mehmet Rifat (İstanbul: YKY, 2010), 145-146.

⁷⁵Bkz. Paul Ricœur, *Le Juste, I* (Paris: Esprit, 2001). Bkz. Paul Ricœur, *Le Juste, II* (Paris: Esprit, 2001).

bağı görünür bir şiddette açığa çıkmaktaydı. Devletin irrasyonelitesine karşın bir rasyonel düşünme tarzı belirebiliyordu. Ancak günümüzde daha farklı bir durum belirmektedir. Devletin aşırı politikleştirici yurttaş aidiyet ilişkisi oluşturmasının aksine şimdilerde yurttaş politik bedene dair aidiyetini duyumsamamakta ve kaybetmektedir. Bu politiklik kaybının bir paradoks mu yoksa *aporia* mı olduğu tarihsel eylemin konusudur. Ancak eylem kendi öznesinin tavır alışlarından bağımsız değilse, etik yaşamın aşırı-politikleştirilmesi kadar post-politikleştirilmesini de yurttaşlar arası ilişki için bir tehdittir⁷⁶. O halde politik kötülük artık sadece dikey ilişkinin keyfiyetinde aranamaz, yurttaşlar alanının aşırı yataylaştırılması da bir tehdit olarak anlaşılabilir.

Sonuç Yerine: Paradokslarla Politik Düşünmek

Paul Ricœur, politik paradoksları iki temel bağlamda kullanmıştır. Birincisi, erken döneminde, politik olanın indirgenemezliğini, ikincisi ise politik olanın etik, ahlak ve adil olanla kesişimini gözetmiştir. Bu bağlamda mevcut makalede Fransız filozofun “Politik eğiticinin görevleri”⁷⁷ gibi metinlerinde ortaya koyduğu kendi politik inceleme yönelimlerine dair bir bakıştan ya da politik düşüncesinin Weil ve Arendt’i sentezleyen öğelerinin içeriklerinden ziyade bu öğelerin paradoksal bir biçimde ele alınması meselesi irdelenmiştir. Ricœur’dan politik felsefeye dair bir ders çıkarılsa, bu düşünmenin, politik düşünmenin imkanının paradokslarla birlikte açıldığı olurdu. Onun sunmuş olduğu paradokslar her şeyden önce politik şeyler alanında yataylıkla dikeyliği bir arada ele almanın gerekliliğini ortaya koyduğu kadar, yataylığın dikeylikten önce bir kuruculuğa sahip olamayacağını da saptar. Bu bağlamda yataylığın hem politik hem de ahlaki ve etik düzlemlerini önemseyen bir düşünür olarak Ricœur, dikey kuruculuğu ve temsiliyeti yataylıkla aynı anda düşünmenin yataylığa dair içerikleri düşünmek için zorunlu olduğunu ortaya koymaktadır. Politik paradokslara dair okumalar aşırı devletleşmenin eleştirisiyle başlayan bir eleştiri hattını tutmakla birlikte bireyin yurttaş olarak kendisini herhangi bir dikey temsiliyet mekanizmasına ait hissetmemesinin yarattığı aşırı yataylaşmanın da ciddi bir açmaz olduğu eleştirisiyle son bulmaktadır.

Ricœur’e getirebilecek eleştiriler yine paradoksun kendisinden çıkmaktadır. Dikeylikle yataylığı paradoksal olarak ele alma girişimi, Fransız filozofta her seferinde ılımlı bir politika üretileceğine dair bir perspektifle son bulmaktadır. Başka bir deyişle radikal bir başlangıç olarak paradoks, ılımlı bir politik içerikle son bulmaktadır. Fazla devletçi ya da fazla yatay tavırlara karşı şeylerin dengeye ve düzene ulaştığına dair sonuç için çoğu kez politik olanın çatışmalı hallerine ihtiyaç vardır. Devrimci kırılmalar tarihte yeni bir sürecin önünü açarlar. Bu ihtiyaç için bile Ricœur’ün paradoksları inanılmaz bir imkan sunarlar. O halde vardığı sonuçlardan çok paradoksların radikalliği politik içerikleri düşünmek için zorunlu bir imkan olurlar.

Ricœur paradokslarını her şeyi evetleyerek mümkün olduğunca dahil etme mantığıyla kullanmaktadır. Makalede onun politik düşünceleri yerine paradoksu görme biçimine yapılan vurgu bizi şu teze ulaştırmaktadır: Bir politik felsefe metni, politik olayı yorumlarken kavramlarının yarattığı aşırı güvenceye dair daimi bir huzursuzluk hissetmelidir. Olaydaki muammayı dışarıda bırakan bir okumaya iki çerçevede şüpheli yaklaşılmalıdır. Birincisi olayın kavranılması açısından ikincisi ise olaya dair kavramsal çözümlememiz açısından. Politik felsefe metin, olay, kavram döngüsünün ancak paradoksal bir biçimde kavranmasıyla eleştirelilik görevini yerine getirebilir.

⁷⁶Monteil bu üçüncü paradoksu neoliberalizmin eleştirisi olarak yorumlamaktadır. Bkz. Pierre-Olivier Monteil, *Ricœur Politique* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2018), 149-240.

⁷⁷Bkz. Paul Ricœur, “Tâches de l’éducateur politique”, *Esprit*, Juillet-Août 1965, No. 340 (7/8), 78-93.





Hakem Değerlendirmesi	Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması	Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek	Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer Review	Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author declared that this study has received no financial support.

Yazar Bilgileri	M. Ertan Kardeş
Author Details	¹ İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye  0000-0003-3938-5780  ertan.kardes@istanbul.edu.tr

Kaynakça | References

- Abel, Olivier. Porée, Jérôme. *Le vocabulaire de Paul Ricœur*. Paris: Ellipses, 2007.
- Abel, Olivier. *Paul Ricœur: La promesse et la règle*. Paris: Michalon, 1996.
- Abel, Olivier. *Le Oui de Paul Ricœur, L'illustratrice* : Eunhwa Lee. Paris: Les Petits Platons, 2012.
- Arendt, Hannah. *Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- Arendt, Hannah. *İnsanlık Durumu*. çev. B. S. Şener, İstanbul : İletişim Yayınları, 2018.
- Castoriadis, Cornelius. Ricœur, Paul. *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, ed. Johann Michel, avec la collaboration de C. Goldenstein et P. Vernay, Paris: Éditions EHESS, 2016.
- Castoriadis, Cornelius. *L'institution imaginaire de la Société*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.
- Castoriadis, Cornelius. "Imagination, imaginaire, réflexion." in *Les carrefours du labyrinthe, Fait et à Faire*. Paris: Éditions du Seuil, 1997, 227-281.
- Changeux, Jean-Pierre. Ricœur, Paul. *Ce qui nous fait penser, La Nature et la Règle*. Paris: Odile Jacob, 2000.
- Fœssel, Michaël. Mongin, Olivier. *Paul Ricœur*, ADPF-Ministère des Affaires étrangères, 2005.
- Kardeş, M. Ertan. "Labirentte Kesişen Yollar: Cornelius Castoriadis'in Politik Felsefesine bir Giriş." *Felsefi Düşün* 4 (2015) : 113-137.
- Lefort, Claude. "Permanence du théologico-politique?." *Le temps de la réflexion* n° 2 (1981) : 13-60.
- Lefort, Claude. *Essais sur le politique, XIX^e-XX^e siècles*. Éditions du Seuil, Paris, 1986.
- Monteil, Pierre-Olivier. *Ricœur Politique*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2013.
- Monteil, Pierre-Olivier. *Penser l'imagination avec Paul Ricœur. Raviver la société pétrifiée*. Paris: Hermann, 2024.
- Ricœur, Paul. "Le paradoxe politique." *Esprit*. Nouvelle série, No. 250-5 (Mai 1957) : 721-745.
- Ricœur, Paul. "Le paradoxe politique." in *Histoire et Vérité*. Paris: Éditions du Seuil, 1964, 260-285.
- Ricœur, Paul. *Histoire et Vérité*. Paris : Éditions du Seuil, 1964.
- Ricœur, Paul. "Tâches de l'éducateur politique", *Esprit*. No. 340 (7/8), (Juillet-Août 1965) : 78-93
- Ricœur, Paul. *Du texte à l'action, Essais d'Herméneutique II*. Paris : Éditions du Seuil, 1986.
- Ricœur, Paul. *Lectures on Ideology and Utopia*. New York: Columbia University Press, 1986.
- Ricœur, Paul. "De la Philosophie au Politique." in *Lectures 1, Autour du politique*. Paris: Le Seuil, 1991.
- Ricœur, Paul. "Morale, éthique et politique", *Pouvoirs*, n° 65 (avril 1993) : 5-17.
- Ricœur, Paul. *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.
- Ricœur, Paul. *Réflexion faite, Autobiographie intellectuelle philosophie*. Paris: Éditions Esprit, 1995.
- Ricœur, Paul. "La place du politique dans une conception pluraliste des principes de justice." in *Pluralisme et équité. La justice sociale dans les démocraties*, sous la direction de J. Affichard et J.-B. de Foucauld, Paris: Éditions Esprit, 1995, 71-84.
- Ricœur, Paul. *L'Idéologie et L'Utopie*, traduit de l'américain par Myriam Revault d'Allonnes et Joël Roman. Paris : Éditions du Seuil, 1997.
- Ricœur, Paul. *La Métaphore Vive*. Paris: Seuil, 1997.
- Ricœur, Paul. *Le Juste, I*. Paris: Esprit, 2001.



- Ricœur, Paul. *Le Juste, II*. Paris: Esprit, 2001.
- Ricœur, Paul. "Pouvoir et Violence." in Colloque Hannah Arendt. *Politique et Pensée*, Paris: Payot, 2004, 205-232.
- Ricœur, Paul. *Ricœur*, textes choisis et présentés par Michaël Fœssel et Fabien Lamouche. Paris: Points, 2007.
- Ricœur, Paul. *Parcours de la reconnaissance, Trois Études*. Paris: Folio, 2009.
- Ricœur, Paul. Eleştiri ve İnanç, Söyleşi: François Azouvi ve Marc de Launay. Çeviren Mehmet Rifat. İstanbul: YKY, 2010.
- Ricœur, Paul. "Les paradoxes de l'autorité." in *Politique, économie et société - Écrits et conférences 4*, Paris: Le Seuil. 2019, 137-149.
- Ricœur, Paul. "Morale, éthique et politique." *Politique, économie et société - Écrits et conférences 4*, Paris: Le Seuil, 2019, 95-113.
- Ricœur, Paul. "Le pouvoir politique: fin du théologico-politique?" *Études théologiques et religieuses*, Tome 96(4), 2021, 419-437.
- Ricœur, Paul. *Lectures on Imagination*. ed. G. H. Taylor, R. D. Sweeney, J.L. Amalric, P. F. Crosby. Chicago: University of Chicago Press, 2024.
- Schmitt, Carl. *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Berlin: Duncker & Humblot, 2017.
- Schmitt, Carl. *Parlamentar Demokrasinin Krizi*. Çeviren E. Zeybekoğlu. Ankara: Dost, 2006
- Walzer, Michael. *Spheres Of Justice, A Defense Of Pluralism And Equality*. New York: Basic Books, 1983
- Weber, Max. *La Domination*, Çeviren I. Kalinowski. ed. Y. Sintomer. Paris: La Découverte, 2015.

