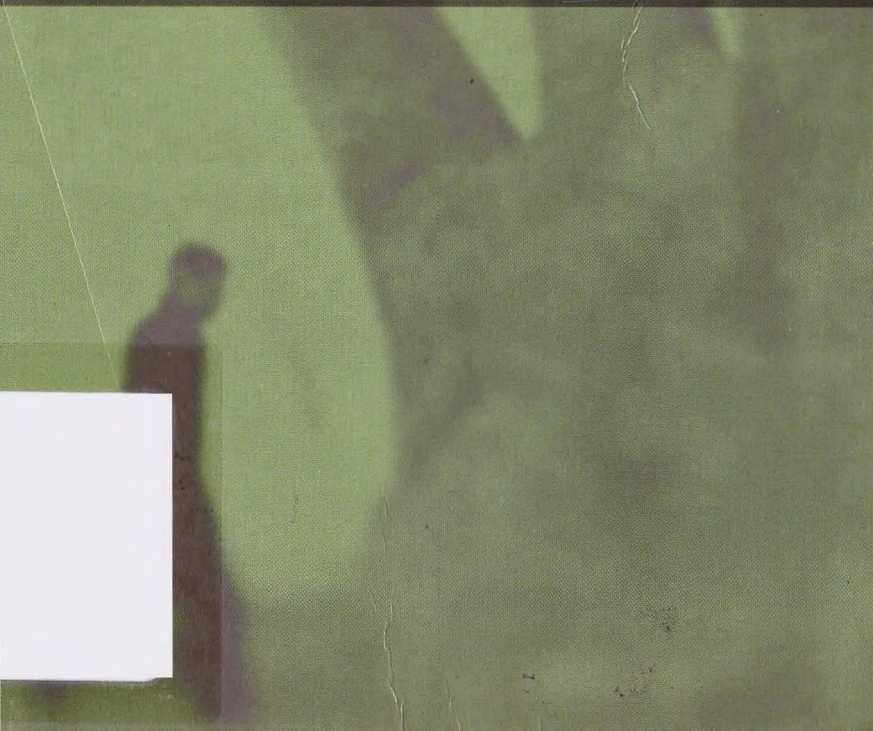
EVEREST

PETER SLOTERDIJK

İNSANAT BAHÇESİ İÇİN KURALLAR

ÇEVİRİ: MUSTAFA TÜZEL

FELSEFE



Felsefe 1

İnsanat Bahçesi İçin Kurallar
Heidegger'in "Hümanizm Üzerine Mektup"una Yanıt
Peter Sloterdijk

Kitabın özgün adı
Regeln für Den Menschenpark
Ein Antuworstschreibenzu Heideggers
Brief über den Humanismus
Suhrkamp, Frankfurt, 1999

Kapak tasarım: Mithat Çınar
Almanca'dan çeviren: Mustafa Tüzel
Yayına hazırlayan: Kaan H. Ökten
Son düzenleme: Osman Akınhay

© 1999, Peter Sloterdijk
© 2000; bu kitabın Türkçe yayın hakları
Onk Ajans aracılığıyla Everest Yayınları'na aittir.

Birinci Basım: Ekim 2001
ISBN: 975 - 316 - 944 - 2

Baskı ve Cilt: Melisa Matbaacılık

EVEREST YAYINLARI
Çatalçeşme Sokak No: 52/2 Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel: 0 212 513 34 20-21 Fax: 0 212 512 33 76
Genel Dağıtım: Alfa Tel: 0 212 511 53 03 Fax: 0 212 519 33 00
e-posta: everest@alfakitap.com
www.everestyayinlari.com

Everest, Alfa Yayınları'nın tescilli markasıdır.

İNSANAT BAHÇESİ İÇİN KURALLAR

Heidegger'in "Hümanizm Üzerine Mektup"una Yanıt

Şair Jean Paul* bir zamanlar kitapların dostlara yazılmış hacimli mektuplar olduğunu söylemişti. Jean Paul bu sözle, hümanizmin özünü ve işlevini, vurgulayıcı ve cesur bir biçimde ortaya koymuştu: Bu öz, yazı vasıtasıyla gerçekleşen ve dostlukların kurulmasını sağlayan bir iletişimdi. Cicero'nun döneminden bu yana *humanitas* denilen şey, en dar ve en geniş anlamıyla, okuma-

*) Alman şair Johann Paul Friedrich (Wunschiedel 1763, Bayreuth 1825). "Jean Paul" adıyla yazmıştır. (ç.n.)

yazma öğretiminin sonuçlarından birisidir. Felsefe, yazınsal bir tür olarak var olmasından bu yana, bulaşıcı biçimde sevgi ve dostluk üzerine yazarak toplamaktadır taraftarlarını. Felsefe, bilgelik sevgisi üzerine bir söylev değildir sadece; başkalarını da bu sevgiye yöneltmek ister. Yazılı felsefe, 2500 yılı aşkın bir süre önce başlamasından günümüze dek bulaşıcılığını koruyabilmesini, metinler aracılığıyla dost edinme yeteneğinin kazandığı başarılara borçludur. Elden ele yayılan bir mektup zinciri gibi felsefe de kuşaklar boyunca çoğaltılmış ve tüm kopyalama hatalarına karşın, belki de bu hatalar sayesinde, kendisini çoğaltanları ve yorumcularını kendi dostluk kurucu yörüngesine çekmiştir.

Bu mektup zincirindeki en önemli halka, hiç kuşkusuz, eski Yunanlıların mektuplarının Romalılar tarafından alınmasıydı; çünkü bu metinler, ancak Romalıların onları benimsemesi sayesinde tüm imparatorluğa yayılabilmiş ve (en azından dolaylı olarak) Batı Roma'nın yıkılışından sonra, Avrupa'nın daha sonraki kültürlerinin bu metinlere ulaşmaları mümkün olabilmişti.

Elbette, Yunanlı yazarlar mektuplarına günün birinde yanıt veren dostlarını görselerdi, buna çok şaşırırlardı. Göndericilerin, gönderilerinin gerçek alıcılarının kim olacağını önceden kestiremeleri, yazılı kültürün oyun kurallarındandır. Yine de yazarlar, kimliğini bilmedikleri dostlara mektuplar gönderme macerasına atılmaktan kendilerini alıkoyamazlar. Yunan felsefesi taşınabilir yazı ruloları üzerine kodlanmasaydı, gelenek adını verdiğimiz bu mektuplar asla gönderilemeyecekti; ama Yunanistan'dan gelen mektupları deşifre etmek için Romalılara yardım eden lektörler olmasaydı da, Romalılar bu yazıları gönderenlerle dostluk kuramayacaklardı. Demek ki, uzaklıkları aşan bir dostluk, iki şeyi de gerektirir: Bir, mektupların kendileri; iki, o mektupları getirenler ya da yorumlayanlar. Aynı şekilde, Romalı okurlar da Yunanlıların uzaktan gönderdikleri bu metinlerle dostluk kurmaya hazır olmasalardı, bu mektuplar alıcısız kalacaktı; Romalılar okumaya son derece hazır oluşlarıyla oyuna katılmasalardı, Yunanlıların mektupları, bugün hümanizmle ilgilenenlerin hâlâ yaşadığı Batı Avrupa'ya hiçbir za-

man ulaşamayacaktı. Bu durumda, ne hümanizm diye bir fenomen, ne ciddiye alınabilir bir Latince felsefi söylevler biçimi, ne de daha sonraki dönemlerin ulusal dillerde yapılan felsefe kültürleri olacaktı. Eğer bugün burada, Alman dilinde, insani [*human*] şeylerden söz ediliyorsa, bu olanağı her şeyden önce, Romalıların Yunanlı öğretmenlerin yazılarını sanki İtalya'daki dostlara yazılmış mektuplar gibi okuma isteklerine borçluyuz.

Yunan-Roma mektup hattının çığır açıcı sonuçları dikkate alındığında, felsefi yazıların yazılması, gönderilmesi ve alınmasının özel bir niteliğinin bulunduğu apaçık görülür. Belli ki bu türden dostluk mektuplarını gönderenler, mektuplarını alıcılarını tanımadan dünyaya göndermektedirler; ya da, alıcıları tanıyorlarsa bile, mektuplarının onların ötesine uzanacağının, isimsiz ve çoğu kez henüz doğmamış okurlarla belirsiz ama çok sayıda dostluk kurma şansını doğurabileceğinin farkındadırlar. Erotolojik açıdan bakıldığında, kitap ve mektup yazanlar ile onların mektuplarını alanların varsayımsal dostluğu; yazının, düpedüz yakındaki şeylere ve ya-

kındaki en iyi şeylere duyulan sevgiyi başka bir şeye: bilinmeyene, uzaktaki, gelecekteki yaşama duyulan sevgiye dönüştürme gücü olduğunu bilen Nietzsche'deki anlamıyla, bir uzaktakini sevme örneği oluşturmaktadır. Yazı, sadece mektubun gönderildiği tarihte birbirlerinden uzak mekânlarda yaşayan ve dostluğunu kanıtlamış dostlar arasında bir uzaktan iletişim köprüsü kurmakla kalmaz; ayrıca, bilinmeyen dostun bilinmezliğini açığa çıkartıp, onu dostlar çevresine girmeye yöneltmek amacıyla, kendini kanıtlamamış dostluklar arasında da bir işlemi başlatır; uzaklara doğru bir ayartmaya, eski Avrupa büyücülüğünün diliyle konuşacak olursak, bir *actio in distans*'a [uzaktan eylemeye] önayak olur. Gerçekten de, bu hacimli mektupları alan okurlar, kitabı bir davetiye gibi algılayabilir ve kitabı okuyarak duyduğu yakınlıkla, mektubu aldığını bildirmek üzere o muhataplar çevresine katılma niyetini gösterirler.

Böylece, bütün hümanizmlerin temelinde yer alan ortaklaşmacı hayal, tarafların kanonik oku-

malarla, kendilerine esin veren göndericilere duydukları ortak sevgiyi keşfettikleri yazınsal bir toplum modeline dayandırılabilir. Bu biçimde anlaşılan bir hümanizmin çekirdeğinde bir tarikat ya da kulüp fantezisini (okuyabilmek için seçilmişlerin yazgısal dayanışması düşünü) keşfederiz. Eski dünya için, yeni çağın ulus-devletinin arifesine kadar, okuma yetisi gerçekten de gizemle örtülü bir elit kesimin üyesi olmak anlamına geliyordu (eskiden gramer bilgileri, birçok yerde büyücülüğün ta kendisi olarak görülmekteydi.) Gerçekten de daha Ortaçağ İngilizcesi'nde *grammar* sözcüğünden *glamour*[1] sözcüğü türetilmişti: Okumayı ve yazmayı bilen birisi, başka olanaksızlıkların üstesinden kolaylıkla gelebilirdi. Dolayısıyla hümanistleştirilenler, ilkin okuma-yazma öğretilmişler tarikatından ibarettiler ve başka birçok tarikatte olduğu gibi burada da yayılmacı ve evrenselci projeler gün yüzüne çıkıyordu. Okur-yazarlığın fantastikleştiği ve küstahlaştığı yerde, gramatik ya da

1) Sihir anlamına gelen *glamour* sözcüğü, gramer anlamına gelen sözcükten türetilmiştir.

yazınsal mistisizm, yani Kabala ortaya çıktı ve kâinatı kaleme alanın yazma biçimlerini kavrayabilme sevdasına kapıldı.[2] Buna karşılık, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın burjuva ulus-devletlerinin lise ders kitaplarında öğretilen ideolojilerindeki gibi, hümanizm pragmatik ve programatik olduğunda, yazınsal toplum örneği, siyasal toplumun kuralı olarak genişlemiştir. Bu noktadan itibaren de halklar, her biri kendi ülkesinde bağlayıcılık taşıyan okuma kanonları üzerinde birleşen, tamamen okur-yazarlaştırılmış zorunlu dostluk birlikleri şeklinde örgütlenmişlerdir. Bu nedenle, Avrupa'nın ortak Antik Çağ yazarlarının yanı sıra, şimdi ulusal klasikler ve Yeni Çağ klasikleri de seferber edilmiş durumdadır: bu yazarların halka yazdığı mektuplar, kitap piyasası ve yüksek okullar aracılığıyla

2) Yaşamın gizeminin yazı fenomeniyle bağlantılı olduğu fikri, aynı zamanda Golem efsanesinin de büyük sezgisidir. Bkz. Moshe Idel, *Le Golem*, Paris 1992; bu kitabın önsözünde Henri Atlan, ABD Başkanı'nın görevlendirdiği bir komisyonun raporuna işaret etmektedir: *Splicing Life. The Social and Ethical Issue of Genetic Engineering with Human Beings*, 1982; bu raporda yazarlar Golem efsanesine gönderme yapıyorlardı.

ulus yaratmanın etkili motifleri olarak aşırı ölçüde yüceltilmişlerdi. Zaten Yeni Çağ'ın uluslarını, aynı yazıları okumak suretiyle aynı şeyleri düşünen dostlardan oluşan, okuyan insan birliklerinden başka nedir ki? Genç erkeklerin tümünün askerlik yapma ve her iki cinsten gençlerin tümünün klasikleri okuma yükümlülüğü, klasik burjuva dönemini, yani silahlı ve okumuş insanlık [*Humanität*] dönemini karakterize eder. Günümüzün yeni ve eski muhafazakârları işte bugünden o döneme doğru bakıyorlar; nostaljik ve çaresiz bir biçimde, bir okuma kanonunun anlamını medya kuramı açısından sorgulamaktan tümüyle acizler; bu konuda taze bir izlenim edinmek isteyenler, Almanya'da yakın zamanlarda yeni bir yazınsal kanonun sözümona zorunluluğu hakkında yürütülen ulusal tartışmanın ne kadar acınası sonuçlara vardığını izleyebilirler.

Gerçekten de, okumayı seven ulusal hümanizmler 1789'dan 1945'e kadar parlak dönemlerini yaşamışlardır; ortalarında, güçlerinin bilincinde olan Eski ve Yeni Çağ filologlar kastı kendile-

rinden hoşnut bir halde oturuyor ve görevlerinin gelecek kuşakları, yön verici hacimli mektupları okuyanlar çevresine inisiye etmek olduğunu biliyorlardı. Bu dönemde öğretmenlerin gücünün ve filologların kilit rolünün nedeni, topluluğu kuran metinlerin göndericileri olarak görülen yazarları tanıyor olma ayrıcalıklarıydı. Burjuva hümanizmi tözü gereği, gençliği klasikleri okumaya zorlamaktan ve ulusal okumaların evrensel geçerliliğini[3] iddia etmeye tam yetkili olmaktan başka bir şey değildi. Bunun için burjuva uluslar da bir ölçüde yazın ve posta ürünleriydiler; uzaktaki hemşehrilerle düpedüz hayranlık uyandıran ortak-yerli yazarların, birbirlerine sempatiyle bağlanmış okurlarıyla yazgısal bir dostluğun kurgularıydılar.

Bu dönem günümüzde geri getirilemez bir biçimde geçip gitmiş görünüyorsa, bunun nedeni, insanların süfli bir ruh hali içinde artık yazınsal görevlerini yapmak istemeyişleri değildir; ulusal burjuva hümanizm çağının sonu gelmiştir, çünkü dostlardan oluşan bir ulusa, sevgi esinleyen mek-

3) Elbette evrensel okumaların ulusal geçerliliğini de.

tuplar yazma sanatı, ne kadar profesyonelce icra edilirse edilsin, modern kitle toplumunun sakinleri arasındaki uzaktan iletişim bağını kurmaya yetmemektedir. Günümüz toplumlarında insanların bir arada yaşaması, kitle kültürünün Birinci Dünya'da 1918'den sonra (radyo) ve 1945'ten sonra (televizyon) medyalar sayesinde yerleştirilmesi ve daha çok da günümüzdeki bilgi ağı devrimleri sayesinde yeni temeller üzerine oturtulmuştur. Bu temeller, kolaylıkla gösterilebileceği gibi, kesinlikle post-yazınsal, post-epistolografik* ve sonunda post-hümanisttir. Bu deyimlerdeki "post" önekini fazla dramatik bulanlar, onun yerine "marjinal" sıfatını geçirebilirler; bu halde savımızı şöyle dile getirebiliriz: Modern büyük toplumların, siyasal ve kültürel sentezlerini yazınsal, mektup türündeki ve hümanist medyalar üzerinden üretmeleri, artık sadece bir marjinallik olarak mümkündür. Bu durum, "edebiyatın sonu" anlamına gelmez, ama *sui generis* [kendine özgü] bir alt-kültür halinde farklılaşmıştır ve ulusal tinlerin taşıyıcısı olarak el üstünde tutulduğu günler geçmişte kalmış-

*) Epistolografi; mektup yazma sanatı. (ç.n.)

tır. Toplumsal sentez artık -görünüşte bile- esas olarak bir kitap ve mektup meselesi olmaktan çıkmıştır. Bu arada yeni siyasal-kültürel telekomünikasyon medyaları önderliği ele geçirmiş ve yazıyla doğan dostluklar şemasını mütevazı bir sınıra geriletmiştir. Bir eğitim ve kültür modeli olarak Yeni Çağ hümanizmi dönemi sona ermiştir, çünkü siyasal ve ekonomik büyük yapıların dostane yazınsal toplum modeline göre örgütlenebilecekleri yanılsaması ortadan kalkmaya yüz tutmuştur.

En geç Birinci Dünya Savaşı'ndan bu yana henüz hümanist eğitimlilerce algılanmayı bekleyen bu yanılsamanın ortadan kalkışının, aslında çarpıtılmış, geri dönüşlerin ve ters yüz edişlerin izlerini taşıyan bir tarihi vardır. Çünkü tam da ulusal hümanist dönemin kör edici parlaklıktaki sonunda, 1945'ten sonraki o çok karanlık yıllarda, hümanist model bir kez daha ikinci baharını yaşamıştı; o dönemde, düzenlenmiş ve refleksi andırır bir Rönesans söz konusuydu. Bu Rönesans, hümanizmin o zamandan beri gerçekleşen tüm küçük yeniden canlandırılmalarına bir model oluş-

turmaktadır. Eğer fon bu denli karanlık olmasaydı, değerlere duyulan bir hayranlıktan ve değerler hakkında yanılmaktan söz etmek gerekecekti. 1945'ten sonraki yılların köktenci ruh halleri içinde, birçok insan açısından savaşın dehşetinden, kendini okuma-dostlarından oluşan pasifleştirilmiş bir kitle olarak yeniden sunan bir topluma (sanki bir Goethe-gençliğinin ortaya çıkması, bir Hitler-gençliğini* unutturabilirmiş gibi) dönmek, anlaşılabilir nedenlerden ötürü yeterli olmayacaktı. O sıralarda, yeniden basılan Roma metinlerini okumanın yanı sıra, Avrupalıların Kitab-ı Mukaddes'e dayalı temel metinlerini de yeniden açmak ve şimdi yeniden bu adla anılmaya başlanan Batı dünyasının temellerini Hıristiyan hümanizminde bulmak, birçok kimsenin gözüne hoş görünmüştü. Ümitsizce Weimar üzerinden Roma'ya bakan bu yeni hümanizm, Avrupa ruhunun radikalleştirilmiş bir kitapseverlik yoluyla kurtarılacağına ilişkin bir düştü; hatta bir anlığına kendimize, Cicero'yu ve İsa'yı klasikler olarak yan yana ele alma özgürlüğünü tanırsak, klasikleri okumanın

*) Hitler-Jugend: Nazi gençlik örgütlenmesi. (ç.n.)

uygarlaştırıcı, insanileştirici gücüne duyulan melankolik ve umut dolu bir aşırı tutkuydu bu.

Ne kadar yanılsamayla doğmuş olsalar da, bu savaş sonrası hümanizmlerinde, eksikliği durumunda hümanist eğilimin ne Romalıların zamanında ne de Yeni Çağ'ın burjuva ulusal-devletleri döneminde bütünüyle anlaşılmasının mümkün olacağı bir güdü ele verir kendini: Kavram ve konu olarak hümanizm her zaman bir şeye karşıdır, çünkü o, insanlığın barbarlıktan kurtarılması taahhüdüdür. Tam da insanlar arasında şiddet içeren etkileşimlerde açığa çıkarılan barbarlık potansiyeliyle özel deneyimler yaşamış bulunan çağların, aynı zamanda hümanizm çağrısının daha yüksek sesle ve daha davetkâr yapıldığı çağlar olduğunu anlamak kolaydır. Bugün insanlığın ve insanileştirme medyalarının geleceğinin ne olduğunu soranlar, aslında insanlardaki mevcut yabanileşme eğilimlerine egemen olma umudunun bulunup bulunmadığını öğrenmek istemektedirler. Bu sırada yabanileşmelerin, ister doğrudan doğruya savaşçı ve emperyal vahşilikler, ister insanların kitle iletişim araçlarında dizginlerinden boşanmış eğlence yoluyla gündelik canavarlaştırılmaları biçi-

minde olsun, tam da iktidarın son derece geliştiği durumlarda ortaya çıkıyor olması, kaygı verici bir ağırlık kazanmaktadır. Romalılar her iki durum için de, bir yanda her şeye nüfuz eden militarizmleriyle, diğer yanda kanlı oyunlarla geleceğin sinyallerini veren eğlence endüstrileri sayesinde, Avrupa'ya damgasını vuran modeller ortaya koymuşlardı. Demek ki hümanizmin örtük konusu, insanın yabanilikten çıkarılması; örtük savı da, doğru okumaların insanı uysallaştırdığıdır.

Hümanizm fenomeni bugün her şeyden önce yüksek kültürlerdeki insanların aynı anda hep iki kültür gücünün etkisinde kaldıklarını -ne kadar örtülü ve tutuk bir biçimde de olsa- hatırlattığı için dikkate değerdir; burada bu iki güçten, kolaylık olsun diye, sadece dizginleyici ve dizginlerden kurtarıcı etkiler olarak söz edeceğiz. İnsanların "etki altındaki hayvanlar" oldukları ve bu yüzden onların üzerinde, doğru bir etkileme tarzını uygulamanın kaçınılmaz olduğu inanışı, hümanizmin amentüsüdür. Hümanizm etiketi -sahte bir masumiyetle- canavarlaştırıcı ve uysallaştırıcı eğilimler arasındaki kavga biçimin-

de gerçekleşen, insanı ele geçirme yolundaki sürekli mücadeleyi akla getirmektedir.

Cicero'nun yaşadığı döneme bakıldığında, bu iki etki gücü henüz kolaylıkla belirlenebilir, çünkü her biri kendine özgü araçlara sahiptir. Romalılar, canavarlaştırıcı etkiler söz konusu olduğunda, amfiteatrlarıyla, sürek avlarıyla, ölümüne dövüş oyunlarıyla ve idam gösterileriyle eski dünyanın en başarılı kitle iletişim ağını kurmuşlardır. Akdeniz'in dört bir yanındaki uğultulu stadyumlarda dizginlerinden boşanmış *homo inhumanus* [insanlıkdışı insan], daha önce hiç görülmemiş ve daha sonra eşine pek az rastlanır biçimde sefasını sürmüştür.[4] İmparatorluk döneminde Romalı kitlelere canavarlaştırıcı çoşkular sunulması, vazgeçilmez ve ustalıkla geliştirilmiş bir iktidar tekniği olmuştur; bu teknik Juvanalius'un "ekmek ve oyunlar"*

4) Modern kitle kültürünün Antik Çağ'daki canavarlık tüketimi düzeyine indirilmesi, ancak 'Chain Saw Massacre Movies' türüyle gerçekleşmiştir. Bkz. Marc Edmundson, *Nightmare on Mainstreet. Angels, Sadomasochism and the Culture of the American Gothic*, Cambridge, MA. 1977.

*) *Panem et circences:* Romalı şair Juvenalius'un (M.S. 58-140) bu sözü, halkı biraz ekmek ve arenalardaki büyük müsabakalarla yönetme tekniğine işaret eder. (ç.n.)

formülü sayesinde günümüze dek akıllarda kalmıştır. Antik Çağ'ın hümanizmini anlamak, ancak onun medyalar çatışmasında bir taraf tutmak olduğunu (yani, kitabın amfiteatra direnişi olarak ve insanileştiren, sabırlı kılan, bilinç kazandıran felsefi okumaların, stadyumlardaki insanlıktan çıkaran, sabırsızca galeyana getiren sansasyon ve sarhoşluk anaforuna karşı çıkışı olduğunu) kavramakla mümkündür. Kültürlü Romalıların *humanitas* dedikleri şey, vahşet tiyatrolarındaki kitle kültüründen uzak durma isteminden bağımsız düşünülemez. Eğer hümanist bir insan, kendini yanlışlıkla bu uluyan kalabalığın arasında bulacak olursa, bu durum sadece kendisinin de bir insan olduğunu ve bu yüzden canavarlaşmanın ona da bulaşabileceğini saptamasına yarar. Tiyatrodan eve döndüğünde, bu bulaşıcı sansasyonlara istemeyerek katıldığı için utanır ve artık insana dair hiçbir şeyin kendisine yabancı olmadığını itiraf etmeye hazır hale gelir. Ama böylelikle, insanlığın, kendi doğasının gelişmesi için uysallaştırıcı araçları seçmeye ve dizginlerden boşaltanlardan kaçınmaya dayandığı da söylenmiş olmaktadır. Bu araç seçiminin anlamı,

kendi olası canavarlığından vazgeçerek, tiyatrodaki uluyan sürünün insanlıktan çıkaran taşkınlıklarıyla arasına bir mesafe koymaktır.

Bütün bu değiniler açıklıkla ortaya koyuyor ki, hümanizm sorusunda, okumanın insanı eğittiğine ilişkin bükolik* tahminden daha fazlası kastedilmiştir. Bu soruda daha çok bir insan savunusu [*Anthropodizee*] -yani, insanın biyolojik açıklığı ve ahlâki muğlaklığı sayesinde belirlenmesi- söz konusudur. Ama medyalardan, insanların, onları kullanarak kendilerini olabilecekleri ve olacakları kişi biçiminde yetiştirdikleri, topluluk oluşturan ve iletişimsel araçları anlıyorsak, insanın nasıl hakiki ya da gerçek bir insan olabileceği sorusu, her şeyden önce bu noktadan itibaren kaçınılmaz bir biçimde bir medyalar sorusu olarak ortaya koyulmuş demektir.

* * *

Filozof Martin Heidegger 1946 sonbaharında -Avrupa'nın savaş sonrası bunalımının en sefil

*) İsmini Latin şair Theocritus'un *Bukolitler* adlı eserinden alan, pastoral edebiyat içinde yer alan ve özellikle çoban ile şair arasındaki sıcak diyaloğu konu edinen edebi tür. (ç.n.)

vadisinde- hümanizm hakkındaki o meşhur makalesini yazdı; daha ilk bakışta bir dosta yazılmış hacimli bir mektup olarak anlaşılabilecek bir metindi bu. Ama bu mektubun, kendi yararına kullandığı arkadaşlık kurma yöntemi, artık basitçe ince ruhlu burjuva iletişiminin yöntemi değildi; ayrıca, üzerinde düşünülmeye değer bu felsefi mektupla ortaya koyulan dostluk kavramı da, artık kesinlikle bir ulusal okur kitlesi ile kendi klasikleri arasındaki bir komünyon değildi. Heidegger, bu mektubu kaleme alırken, çatlak bir sesle konuşması ya da eli titreyerek yazması gerektiğinin ve yazarla okurları arasındaki önceden kurulmuş ahengin artık hiçbir bakımdan verili kabul edilemeyeceğinin bilincindeydi. Heidegger o dönemde hâlâ dostlarının kaldığından bile emin değildi; hâlâ dostları vardıysa, bu dostlukların temelinin, o zamana dek Avrupa'da ve ülkelerin kültürlü insanları arasında bir dostluğun temeli olarak kabul edilmiş bulunan her şeyi bir yana bırakarak yeniden belirlenmesi gerekiyordu. En azından şunu açıkça biliyoruz: Filozof Martin Heidegger'in 1946 yılı-

nın sonbaharında kaleme aldığı metin, kendi ulusuna ve geleceğin Avrupasına yönelik bir söylev değildi; bu metin, yazarın kendi mesajını almaya eğilimli bir alıcının varlığını tasavvur etme yolundaki çok anlamlı, aynı zamanda ihtiyatlı ve cesur bir denemesiydi; ancak bu sırada, Heidegger gibi yerelci mizaca sahip bir adam için yeterince tuhaf biçimde, bir yabancıya, uzaktaki potansiyel bir dosta, Fransa'nın Almanlar tarafından işgali sırasında bir Alman filozofuna hayran olma özgürlüğünü kendine tanımış genç bir düşünüre yazılmış bir mektup oluvermişti.

Peki, yeni bir dostluk kurma yöntemi miydi bu? Alternatif bir posta mıydı? Aynı kafada olanları ve ortak düşünceler taşıyanları, uzağa gönderilmiş bir yazı parçası etrafında toplamanın başka bir biçimi miydi? Başka bir insanileştirme denemesi miydi? Artık ulusal hümanist olmayan, insansız bir düşünceliliğin taşıyıcıları arasında başka bir toplum sözleşmesi miydi? Elbette Heidegger karşıtları, Meßkirch'li bu ufak tefek kurnaz adamın burada kendi karalanmış isminin rehabi-

litasyonu doğrultusunda çalışmak için, savaştan sonraki ilk şansını daha içgüdüsel bir biçimde kullandığına işaret etme fırsatını kaçırmadılar: Bu yaklaşıma göre Heidegger, kendisini siyasal muğlaklıktan mistik murakabenin yüksekliğine çıkartabilmek için, karşısına bir Fransız hayranının çıkmasından kurnazca yararlanmıştı. Bu ithamlar kulağa inandırıcı ve isabetli gelebilir, ancak ilkin Paris'teki Jean Beaufret'e hitaben yazılan, daha sonra bağımsız olarak yayımlanıp çevrilen metinde; hümanizm üzerine bu denemede somutlaşan bu düşünürce stratejiye, başka bir deyişle bir iletişim stratejisine ilişkin olayı gözden kaçırmaktadırlar. Çünkü Heidegger, biçimi gereği bir mektup olması gereken bu yazıda, Avrupa hümanizminin koşullarını ortaya koyup sorgulayarak, hümanizm-ötesi veya post-hümanist[5] bir düşünme alanı açmıştı; nitekim, o zamandan beri insan üzerinde felsefi düşünmenin önemli bir bölümü bu alanın içinde gerçekleşmiştir.

5) İnsansevmezliğin metafizik bir biçimini telkin eden budalaca bir anlatımla, Heidegger'in onto-antropolojisinde "anti-hümanizm" gibi bir şey görmek isteyenler bu hareketi gözden kaçırmaktadırlar.

Heidegger, Jean Beaufret'nin kendisine yazdığı bir mektuptan, özellikle, *Comment redonner un sens au mot 'Humanisme'?** sorusunu seçip alıyor. Genç Fransıza yanıt olarak yazılmış mektup, soruyu soran kişinin usulca azarlanmasını da içeriyor ve bu azar en belirgin biçimde şu iki dolaysız karşılıkta ortaya çıkıyor.

> "Bu soru 'hümanizm' sözcüğünü sabit tutma niyetinden kaynaklanır. Ben kendime bunun gerekli olup olmadığını soruyorum. Yoksa bu türden tüm başlıkların yol açtığı bela, şimdiden yeterince aşikâr değil mi?"... "Sorunuz, sadece 'hümanizm' sözcüğünü sabit tutmak isteyişinizi varsaymakla kalmıyor, bu sözcüğün anlamını yitirdiği itirafını da içeriyor." (*Über den Humanismus*, 1949, 1981, s. 7 ve 35).

Böylelikle, Heidegger'in stratejisinin bir bölümü açığa çıkmış oluyor: Hümanist ya da metafizik gelenekte çoktan çözülmüş görünen gerçek düşünme görevi, başlangıçtaki basitliği ve kaçınılmazlığı

*) (Fr.) "'Hümanizm' sözcüğüne nasıl yeni bir anlam verebiliriz?" (ç.n.)

içinde yeniden deneyimlenecekse hümanizm sözcüğünden vazgeçilmesi gerekir. Abartarak söylersek: Tam da günümüzde yaşanan felaket karşısında tüm metafizik kendini yüceltme ve kendini açıklama sistemleriyle birlikte insanın kendisinin bir sorun olduğu ortaya çıkmışken, insanı ve hümanizmdeki yön verici felsefi öz-serimlemesini neden yeniden bir çözüm olarak övmek gereksin ki? Beaufret'nin sorusunun bu şekilde rayına oturtuluşu, ustalara yakışır bir hinlikle gerçekleşiyor; çünkü burada, Sokratesçi bir tarzda, soruda içerilen yanlış yanıt öğrencinin gözüne sokuluyor. Bu rayına oturtuş, aynı zamanda düşünürlere yakışır bir ciddiyetle gerçekleşiyor; çünkü 1945 Avrupa krizinin eşdeğerli üç ana ilacı olan Hıristiyanlık, Marksizm ve Varoluşçuluk, yan yana konuluyor ve bunlar hümanizmin sadece yüzey yapıları birbirlerinden farklı türleri olarak -daha keskin bir anlatımla, insanın özü sorusundan kaçmanın son radikalliğinin üç biçimi olarak- karakterize ediliyor.

Heidegger, Avrupa düşüncesinin muazzam ihmaline, yani insanın özüne ilişkin sorunun en uygun biricik yolla sorulmayışına, kendi deyişiyle

varoluşsal-ontolojik biçimde bir son vermeye hazırdır; ama yazar en azından, sonunda doğru biçimde dile gelen sorunun ufukta yükselişinin *[Heraufkunft]* şimdi geçici de olsa ifadelenişine hazır olduğunu ima eder. Heidegger, bu görünüşte mütevazı yön değişiklikleriyle, hayrete düşürücü sonuçlar ortaya koymaktadır: Hümanizmin -Antik Çağ'daki, Hıristiyan ve Aydınlanmacı biçimlerinde- iki bin yıl süren bir düşünmeme sürecinin temsilcisi olduğu kanıtlanır; burada hümanizm, alelacele, görünüşte apaçık ve zorlayıcı yorumlarıyla insanın özüne ilişkin asıl sorunun ufukta yükselişini engellemiş olmakla suçlanır. Heidegger *Sein und Zeit* [Varlık ve Zaman] adlı eserinden itibaren hümanizme karşı düşündüğünü, bunun nedeninin hümanizmin *humanitas*'ı gözünde büyütmesi değil, tersine yeterince yükseğe koymaması olduğunu açıklamıştır (*Über den Humanismus* [Hümanizm Üzerine], s. 21). Peki, insanın özünü yeterince yükseğe koymak ne demektir? Bir kere, alışkanlıkla yapılan yanlış bir alçağa koymaktan vazgeçmek demektir. İnsanın özüne ilişkin soru, Avrupa metafiziğinin en eski, en inatçı ve en yıkıcı temri-

ninden, insanı *animal rationale* [akıl sahibi hayvan] olarak tanımlamaktan uzaklaşmadıkça rayına oturmayacaktır. İnsanın özünün bu yorumunda, insan, tinsel eklerle genişletilmiş bir Animalitas'tan [hayvansallık] yola çıkılarak anlaşılır. Heidegger'in varoluşsal-ontolojik çözümlemesi buna isyan eder, çünkü Heidegger'e göre, insanın özü, ona düzenli olarak tinsel ya da aşkın bir etmen atfetme koşuluyla bile olsa, asla zoolojik ya da biyolojik bir perspektiften dile getirilemez.

Bu noktada Heidegger tavizsizdir; hayvanla insan arasındaki her türlü ontolojik ortaklığı önlemek için, kılıcını çekmiş öfkeli bir melek gibi girer aralarına. Anti-vitalist ve anti-biyolojist bir duygulanım içinde, adeta histerik sözler söyler; örneğin, "Tanrısal olanın özü bize canlı-özlerin/varlıkların [*Lebe-wesen*]* bize yabancı gelen özünden daha yakın gibidir" (*Über den Humanismus* [Hümanizm Üzerine], s. 17). Bu dirim-karşıtı Pathos'un merkezinde, insanla hayvan arasında bir tür ya da cins farkı değil, ontolojik bir fark

*) Heidegger burada *wesen* (öz) ve *Lebewesen* (canlı varlık) sözcükleriyle oynuyor. (ç.n.)

bulunduğu, bu yüzden insanın hiçbir koşulda kültürel ya da metafizik fazlalığa sahip bir hayvan olarak algılanamayacağı bilgisi yatmaktadır. İnsani olanın varlık türü, özü ve ontolojik temel özelliği açısından tüm öteki bitkisel ve hayvansal varlıklardan farklıdır. Çünkü insanın dünyası vardır ve dünyanın içindedir; bitkiler ve hayvanlar ise yalnızca kendi çevreleriyle sınırlıdırlar.

İnsanın onurundan söz etmenin felsefi temeli varsa, bunun nedeni ancak, insanın kendisine bizzat Varlık tarafından hitap edilen konumunda bulunması ve -Heidegger'in pastoral bir filozof olarak söylemekten hoşlandığı gibi- Varlığın insanı kendi çobanı olarak görevlendirmiş olmasıdır. İnsanların bu yüzden dilleri vardır, ama bu dilleri, Heidegger'e göre, ilk ağızda sadece birbirleriyle anlaşabilmek ve bu anlaşmalar içinde birbirlerini karşılıklı olarak uysallaştırmak için kullanmazlar.

> Dil daha çok, varlığın evidir; insan burada oturarak var olur; Varlık'ın hakikatini korumakla onun çağrısına kulak vermiş olur.

> Böylece insanın insanlığını kendini dışa açıp var olmak *[Ek-sistenz]* olarak belirlerken vurgulanması gereken, asıl önem taşıyanın insan değil, kendini dışa açıp var olmanın dışa açıklığının boyutu demek olan varlık olduğudur. (*Über den Humanismus*, s. 24).

Başlangıçta yoruma kapalı görünen bu anlatımlara kulak verdiğimizde, Heidegger'in hümanizm eleştirisinin bir hümanizm-dışılıkla sonuçlanmayacağından neden bu kadar emin olabildiğini seziyoruz. Çünkü Heidegger, hümanizmin insanın özünü yeterince ortaya koymuş bulunduğuna ilişkin iddialarını reddederek ve bu iddiaların karşısına kendi onto-antropolojisini koyarak, yine de klasik hümanizmin en önemli görevine, yani insanı ötekinin sözüyle dost yapmaya, dolaylı yoldan bağlı kalmaktadır; böylece, bu dostluk kurma motifini radikalleştirmekte ve onu pedagojik sahadan çıkartıp, ontolojik düşünmenin merkezine yerleştirmektedir.

Sık sık aktarılan ve çok defa da alaya alınan, Varlık'ın çobanı olarak insan deyişinin anlamı budur. Heidegger, pastoralin ve idilin imgelerini kullanarak, insanı özü olan görevinden ve göre-

vinin kaynaklandığı insan özünden; yani, varlığı korumak ve çağrısını işiterek ona uygun biçimde davranmaktan söz etmektedir. Elbette insan, Varlık'ı, hastanın yatağını beklemesi gibi değil, tıpkı bir çobanın açıklık alanda sürüsüne göz kulak olması gibi korur. Ancak burada önemli bir fark vardır; bir sığır sürüsü yerine, açık bir durum olarak dünyaya göz kulak olmak gerekmektedir: dahası bu göz kulak olma, insanın kendi çıkarı için gerçekleştirdiği, gönüllü bir bekçilik görevi değildir, tersine insanlar bizzat Varlık tarafından, çoban olarak görevlendirilmiştir. Bu görevlendirmenin yürürlükte olduğu yer de açık alandır veya varlığın orada olan şey olarak açıldığı yerdir.

Heidegger'in bu anlatımlarla hümanizmi eni konu düşündüğü ve onu aştığı kanaatine varmasının nedeni, insanı Varlık'ın açıklık alanı* olarak kavrayıp, onu hiçbir evcilleştirmenin ve sevgiden söz eden bir metne yönelik hiçbir eğitilmiş sevginin ulaşamayacağı denli derine işleyen bir uysal-

*) Lichtung; ormanda ağaçlar arasında açık, aydınlık alan. Heidegger'in sıkça kullandığı bir kavram. (ç.n.)

laştırmaya ve dostluğa dahil etmiş olmasıdır. Heidegger insanı, "Varlık'ın çobanı ve komşusu" olarak belirlemekle ve dili "Varlık'ın evi" olarak tanımlamakla, insanı Varlık'ı işitip çağrısına uymakla ilişkilendirmekte ve bu işitip uymak da insana köklü bir mütevazılık yüklemekte, onu -çobanı- evin yakınına ya da çevresine bağlamaktadır; insan, metne sadık okurun klasik, söz karşısındaki uygar duraklamasından daha öteye uzanan, sükûnet içinde işitmeye ve dışa açık tevazuya tabi kılınmaktadır. Heideggerci anlamda dilin evini kendini işaret edecek biçimde iskân etme, bizatihi varlık tarafından söylenilmeye tayin edilmiş olana kadar beklemek suretiyle kulak kesilme olarak belirlenmiştir. Bu iskân, insanın bir hümanistin klasikleri okurkenki halinden daha sakin ve daha uysal olmasını gerektiren bir yakına-kulak-kesilmeyi çağrıştırır. Heidegger, işitebilmeyi salt iyi bir okur olmanın ötesine vardıran bir insan ister. Kendisinin de artık sadece diğerlerinin arasında bir klasik ya da bir yazar olarak alımlanmayacağı bir dostluk sürecini başlatmak ister; Heidegger'e göre en iyisi, doğallıkla sadece

önsezili bir azınlığın oluşturabileceği okur kitlesinin, Varlık'ın varlık sorusunun mürşidi Heidegger aracılığıyla yeniden konuşmaya başladığını algılamasıdır.

Böylelikle Heidegger, Varlık'ı tüm önemli mektupların biricik yazarı mertebesine yükseltir ve kendisini de onun güncel kâtibi konumuna oturtur. Böyle bir konumdan konuşan kişi, kekelemeler çiziktirme ya da suskunluklar yayımlama hakkına da sahiptir. Demek ki nihai mektupları Varlık göndermektedir; daha doğrusu Varlık, zihin gücüne sahip dostlara, mektup almaya hazır komşulara, sükûnet içindeki çobanlara işaret vermektedir; ancak görebildiğimiz kadarıyla Varlık'ın bu çobanları ve dostları arasından uluslar, hatta alternatif okullar bile çıkmıyor (bunun hiç de önemsenmeyecek bir nedeni, Varlık'ın verdiği işaretlere dair bağlayıcı bir okuma listesinin yapılamayacak olmasıdır), meğer ki Heidegger'in *opera omnia*'sı* şimdilik isimsiz üst-yazarın ölçütü ve sesi olarak kabul edilsin.

Bu net olmayan komünyonlar yüzünden, Varlık'ın komşularından oluşan bir toplumun

*) Toplu eserler. (ç.n.)

hangi yapıda olabileceği şimdilik tamamen muğlak kalmaktadır; elbette bu toplum, daha net bir şey kendini gösterene dek, her biri olağanüstüye kendi tarzınca kulak kesilen ve konuşana bizatihi dil tarafından verilenle dile gelen sözcükleri hasretle bekleyen dağınık bireylerin görünmez bir dini cemaati yapısını gösterecektir.[6] Burada, Heidegger'in düşünce figürlerinin gizli Katolik karakterini ele almaya gerek yok. Şimdi belirleyici olan, sadece Heidegger'in hümanizm eleştirisi üzerinden, insanlara tüm hümanist eğitim hedeflerinin çok ötesine giden bir düşünce çileciliğine işaret eden bir tutum değişikliğinin kendini açığa vurmasıdır. Hümanist yazınsal topluluğun ötesinde, düşünen insanların bir toplumu, sadece bu çilecilik sayesinde biçimlenebilirdi. Bu toplum ancak -kendi başına buyruk bir ev sahibi ya da mobilyalı bir evde, feshedilmez sözleşmeyle oturan kiracılar değil- "Varlık'ın komşuları" olarak var olabilecekleri-

6) Ayrıca, salt dekonstrüktifistlerden ya da acı çeken ötekilere öncelik tanıyan bir sürü Lévinas öğrencilerinden oluşan bir toplumun neye benzeyeceği de belirsizdir.

ni kavramış bulundukları için, insanı merkezi konumdan uzaklaştıran insanlardan oluşacaktır. Ancak hümanizm, kılavuz imge olarak güçlü insana yönlenmiş kaldığı sürece, bu çileciliğe katkıda bulunamaz.

İnsani yazarların hümanist dostları, Varlık'ın kendini dokunduklarına ve hitap ettiklerine gösterdiği andaki Tanrı vergisi zayıflığı görmezden geliyorlar. Heidegger'e göre, hümanizmden bu keskinleştirilmiş mütevazılık alıştırmasına çıkan bir yol yoktur; Heidegger, hümanizmde daha çok öznelliğin donanım tarihine bir katkı gördüğünü söyler. Gerçekten de Heidegger, Avrupa'nın tarihsel dünyasını militan hümanizmlerin tiyatrosu olarak yorumlar; bu dünya, insani öznelliğin tüm var olanlar üzerindeki iktidarı ele geçirmeyi, yazgısal bir tutarlılıkla gerçekleştirdiği alandır. Bu perspektiften bakıldığında, hümanizmin insanın esenliği adına gerçekleştirilen tüm vahşetlerin doğal suç ortağı olarak görülmesi gerekir. Yüzyılın ortasında Bolşevizm, Faşizm ve Amerikanizm arasındaki trajik titanlar savaşında da -Heidegger'in bakış açısıyla- sade-

ce aynı insanmerkezci şiddetin[7] üç varyasyonu ve insancılıkla süslenmiş dünya egemenliğinin üç adayı rekabet halindeydiler; bu arada, Faşizm, ketleyici barış ve kültür değerlerini aşağıladığını rakiplerinden daha apaçık bir biçimde sergileyerek, oyunbozanlık etmişti. Gerçekte ise Faşizm dizginlerden boşanma metafiziğidir; belki metafiziğin de bir dizginlerden boşanma figürüdür. Heidegger'in bakış açısından Faşizm, hümanizmin ve canavarlığın bir senteziydi; yani, dizginlemenin ve dizginlerden boşanmanın paradoks bir biraradalığıydı.

Böylesi devasa çarpıtmalar ve tersine çevirmeler karşısında, insanın uysallaştırılmasının ve eğitilmesinin temeli sorusunu yeniden sormak akıllıcadır; bu yüzden Heidegger'in -kendi dönemlerinde bile tuhaf ve itici bulunan- ontolojik çoban oyunları, günümüzde tamamen çağdışı görünse bile, yine de sıkıcılıkları ve beceriksiz sıradışılıkları bir yana, dönemlerinin sorusunu dile getirmiş olma hizmetini elinde tutmaktadır:

7) Bkz. Silvio Vietta, *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und der Technik*, Tübingen 1989.

Eğer hümanizm, insanları uysallaştırma okulu olarak başarısız kaldıysa, insanları başka ne uysallaştırabilir? İnsanın kendini uysallaştırma yolundaki tüm çabaları, esasen onu sadece tüm var olanlar üzerindeki iktidarı ele geçirmeye yönelttiyse, insanı başka ne uysallaştırabilir? Şimdiye kadarki tüm deneylerden sonra, insan türünün eğitilmesinde, eğitenin kimi ya da neyi, niçin eğittiği muğlak kaldıysa, insanı başka ne eğitebilir? Yoksa insanın bakılıp biçimlendirilmesi sorusu, salt uysallaştırma ve eğitim kuramları çerçevesinde yetkin bir biçimde sorulamaz mı?

Bundan sonraki sayfalarda, insanın Varlık'ın kendisine hitap etmesine izin verdiği dışa çıkışsal *[ekstatisch]* açıklık alanı, tarihsel açıdan daha net biçimde karakterize etmeyi deneyerek, Heidegger'in, bilinçli düşüncenin nihai figürlerinde durup kalmak için verdiği talimatlardan uzaklaşacağız. İnsanın açıklık alanda konaklamasının - Heidegger'in diliyle konuşursak, insanın Varlık'ın açıklık alanı içinde durması ya da tutulması-

nın- ontolojik açıdan, kesinlikle daha ötesi sorgulanamayan bir ilk ilişki olmadığı kolaylıkla görülecektir. İnsanın açıklık alana çıkışının, Heidegger'in sebatla görmezden geldiği bir tarihi vardır; insanın Varlık sorusuyla etkilenebilirliğinin bir toplumsal tarihi ve ontolojik farkın açılmasında tarihsel bir devinmişliktir bu.

Burada, bir yandan insanın dünyaya açık, dünyaya yatkın bir hayvan olabilmesini sağlayan bırakılmışlığının doğal tarihinden; diğer yandan insanların kendilerini en başta, bütüne karşılık düşebilmek için kendilerini toplayan[8] varlıklar olarak deneyimledikleri uysallaştırmaların toplumsal tarihinden söz etmek gerekir. Demek ki -insan üzerine, hümanizmden daha derine inen bir düşünmenin çıkış noktası olarak alması gereken- açıklık alanın reel tarihi, ortak bir perspektifte birbirine yakınsayan iki büyük anlatıdan, yani Sapiens-hayvanın nasıl Sapiens-insan olduğunun serimlenişinden oluşmaktadır.

8) "Toplama" konusuna ilişkin olarak bkz. Manfred Schneider, *Kollekten des Geistes; Neue Rundschau* 1990, Sayı 2 içinde, sayfa 44 ve devamı.

Bu anlatılardan ilki, insanlaşma *[Humanisation]* serüveninin muhasebesini çıkarır. Bu anlatı, insan-öncesinin insanın ilk tarihinin uzun periyotlarında, canlı doğuran memeli hayvan insandan -böyle paradoksal olarak konuşabilirsek- çevrelerine artan bir hayvansal olgunlaşmamışlık fazlasıyla adım atan, erken doğan bir varlıklar türünün nasıl oluştuğunu bildirir. Burada bir antropogenetik devrim; biyolojik doğumun, dünyaya-gelme edimine birdenbire açılması gerçekleşmektedir. Heidegger, tüm antropolojiye karşı çıktığı dikkafalı soğukluğuyla ve insanın mevcut oluşunda *[Dasein]* ve dünyada-oluşunda çıkış noktasını ontolojik açıdan arı biçimde koruma gayreti içinde, bu birdenbire açılmayı yeterince dikkate almamıştır. Çünkü insanın, dünyada olan varlık olabilmesinin, türün tarihine ilişkin kökleri vardır; bu kökler insanın erken doğabilirliği, neotenisi* ve kronik hayvansal olgunlaşmamışlığı gibi esaslı kavramlarla ima edilmektedir. Hatta çok daha ileri gidilip, insa-

*) Neoteni; daha önceki biyolojik aşamanın unsurlarını da barındırma. (ç.n.)

nı, hayvan olmakta ve hayvan kalmakta başarısızlığa uğramış varlık olarak tanımlamaya kadar varılabilirdi. Belirlenmemiş bu varlık, hayvan olarak başarısızlığa uğramasıyla, çevreden dışarı düşer ve böylelikle ontolojik anlamda dünyayı elde eder. Bu dışa açılarak dünyaya-geliş ve bu Varlık'a "temellük ediliş", insanın beşiğine, kendi türünün tarihinin mirasından koyulmuştur. İnsan dünyada ise, bu, onun kendisini dünyaya getiren ve dünyaya maruz bırakan bir devinime dahil olması nedeniyledir. İnsan, bir süt çocuğundan bir dünya çocuğu çıkaran bir hiper-doğumun ürünüdür.

Dünyaya çıkışla birlikte, aynı zamanda Heidegger'in Varlık'ın evi diye adlandırdığı şeye bir taşınma da gerçekleşmeseydi, bu büyük çıkış *[Exodus]* yalnızca psikozlu hayvanlar üretirdi. İnsan türünün geleneksel dilleri, insana dünyadaki varlığının aynı zamanda kendi-kendinde-var-olmak olarak deneyimlenebileceğini göstererek, dünyada-var-olmanın dışa çıkma olanağını *[Ekstase]* yaşanabilir kılmıştır. Bu bakımdan açıklık alan, doğa ve kültür tarihinin sınırında bir olaydır;

insanın dünyaya-gelmesi de daha en başlardan itibaren bir dile-gelmenin özelliklerine bürünür.[9]

Ama açıklık alanın tarihi, sadece insanın dillerin evine taşınmasının öyküsü olarak geliştirilemez. Çünkü konuşan insanlar, daha büyük gruplar halinde yaşamaya başladıkları ve sadece dil evlerine değil, inşa edilmiş evlere de bağlandıkları andan itibaren, yerleşik varoluş biçimlerinin çekim alanına girerler. Bundan sonra artık sadece dillerinin içinde iskân etmekle kalmazlar, yuvalarının içinde de uysallaşırlar. Açıklık alanda -bu alanın en göze çarpıcı işaretleri olarak- insanların evleri (tanrılarının tapınakları ve efendilerinin saraylarıyla birlikte) yükselir. Kültür tarihçileri, yerleşik yaşama geçişle birlikte, insan ile hayvan arasındaki ilişkinin de bir bütün olarak yeni bir rotaya girdiğini açığa çıkarmışlardır. İnsanın ev sayesinde uysallaştırılmasıyla birlikte, evcil hayvanların destanı da başlamaktadır. Ne var ki bu hayvanların, biz insanların evlerine bağlanması

9) İnsanın görüntüye-gelmesini ne bakımdan ve başka hangi nedenlerle dikkate alınması gerektiğini başka bir yerde gösterdim: Peter Sloterdijk, *Sphären, I, Blasen; Sphären II, Globen*, Frankfurt a.M. 1998, 1999.

sadece bir uysallaştırma sorunu değil, aynı zamanda bir terbiye ve yetiştirme sorunudur.

İnsanlar ve evcil hayvanlar -bu inanılmaz birlikte yaşama henüz özüne uygun bir biçimde serimlenmiş değildir; filozoflar da bugüne dek bu öykünün ortasında ne işlerinin olduğunu ayrımsamak bile istememişlerdir.[10] Filozofların biyopolitik bütün olarak ev, insan ve hayvan hakkındaki suskunluklarının perdesi, sadece birkaç yerde aralanmıştır; bu aralıklardan duyulan da, insanlara son derece zor gelen sorunlar hakkında başdöndürücü değinmelerden oluşmaktadır. Bu sorunların en hafifi, evcimenlik ile kuram oluşturma arasındaki içsel bağıntıdır; çünkü kuramı, ev işinin bir çeşidi olarak, ya da daha çok, evdeki keyifli boş zamanın bir türü olarak belirlemeye dek varılabilmiştir; çünkü Antik Çağ'ın tanımlarındaki kuram, pencereden dışarıya ayık biçimde

10) Filozof Elisabeth de Fontenay *Le silence des bêtes. La philosophie face à l'épreuve de L'animalité*; filozof ve uygarlık tarihçisi Thomas Macho, "Tier", Christoph Wulf (derleyen) *Handbuch Historische Anthropologie* içinde, Weinheim ve Basel 1997, s. 62-85, ve Marina Fischer-Kowalski v.d. *Gesellschaftlicher Stoffwechsel und Kolonisierung von Natur. Ein Versuch in Sozialer Ökologie* (Amsterdam 1997, s. 177-200) adlı çalışmalar bazı istisnalardan birkaçını oluşturmaktadır.

bakmak gibi bir şeydir -ilk elde bir derin düşünme işidir. Yeni çağda ise -bilginin, iktidar olması gerektiğinden beri- kuram açıkça bir iş karakterine bürünmüştür. Bu anlamda pencereler, onların ardında insanların kuram yapma yeteneğine sahip varlıklara dönüştükleri duvarların açık alanlarıydı. Devinimin ve düşünmenin iç içe geçtiği gezintiler de, evcimenliğin türevleridir. Heidegger'in tarla ve orman yollarındaki ünlü düşünme gezintileri bile, hâlâ ardında bir evi bulunan kişinin tipik devinimleridir.

Ancak, açıklık alanın böyle, güvenli bir evcimenlikten türetilmesi, evlerde insan olmanın sadece zararsız bir görünümüne denk düşer. Açıklık alan aynı zamanda bir savaş meydanıdır; bir karar ve ayıklanma yeridir. Bu bağlamda, felsefi bir pastorale yön değiştirmelerin artık hiçbir anlamı yoktur. Evlerin yükseldiği yerde, bu evlerde oturan insanlardan ne olacağına karar verilmesi gerekir; ev inşa edenlerin hangi türünün egemenlik kuracağına, uygulamada ve uygulama yoluyla karar verilmesi gerekir. İnsanların, şehirler ve imparatorluklar kuran varlıklar olarak ön

plana çıkmalarıyla birlikte, neyin uğruna savaştıkları bu açıklık alanda belli olur. Burada neyin ciddiye alındığını, tehlikeli düşüncenin ustası Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*'ün üçüncü bölümünde "Küçülten Erdem Üzerine" üst başlığıyla, huzursuz edici imalarla anlatmıştır:

> Çünkü o (Zerdüşt), bu arada insanın başına neler geldiğini öğrenmek istiyordu: Daha mı büyümüştü, yoksa daha mı küçülmüştü? Ve günün birinde bir dizi yeni ev gördü; bunun üzerine şaşırıp, dedi ki: Bu evler de neyin nesi? Doğrusu, büyük bir ruh yapmamış bunları, kendine benzeterek... bu odalar ve sofalar: erkekler buralardan çıkıp buralara girebilir mi?
>
> Ve Zerdüşt, öylece durdu ve düşündü. Sonunda, "Her şey daha da küçülmüş," dedi, keder içinde.
>
> Her yerde daha alçak kapılar görüyorum: benim türümden biri, zar zor geçebilir bu kapılardan, ne ki - eğilmesi gerekir!
>
> ... Bu halkın arasına karışıp gözlerimi açıyorum: daha küçük olmuşlar ve gitgide kü-

çülüyorlar: ama onların mutluluk ve erdem öğretisi de bundan ibaret.

... İçlerinden bazıları istiyor, ama çoğunluğu sadece isteniyor...

... Kusursuz, adil ve iyiler, kendi aralarında; tıpkı kum taneciklerinin kusursuz, adil ve iyi olması gibi, kum tanecikleri arasında.

Küçük bir mutluluğa tevazuyla sarılmak - "tevekkül" diyorlar buna!...

Aslında, çoğunlukla tek bir şeyi isterler saf saf: kimsenin kendilerine acı çektirmemesini...

Onlara göre erdem, mütevazı ve uysal kılan şeydir: böylelikle kurtları köpek, insanları da insanın en iyi ev hayvanı haline getirdiler (KSA, Cilt 4, s. 211-214).

Hiç kuşkusuz, bu özlü saptamalar dizisinde, uysallaştırıcı ve yetiştirici bir güç olarak insana ilişkin, kuramsal bir söylem gizlidir. Zerdüşt'ün perspektifinden bakıldığında, günümüz insanları her şeyden önce yabanıl insanı son haliyle insan yapabilmiş olan, başarılı yetiştiricilerdir. Böyle bir şeyin sadece hümanist, terbiye edici-

eğitici araçlarla gerçekleşemediği açıktır. Hümanizm, uysallaştırma ve eğitme sorunun ötesinde asla düşünemedikçe ve buna izni olmadıkça, "insanın yetiştiricisi olarak insan" savıyla birlikte, hümanist ufuk da havaya uçurulmuş demektir. Hümanist bir kişi, insanı belirlenmiş olarak alır ve sonra uysallaştırıcı, terbiye edici, eğitici araçlarıyla insana yönelir; bu arada, okumak, oturmak ve yumuşatmak arasındaki zorunlu bağıntıdan her zamanki gibi emindir.

Buna karşılık -Darwin'i ve Pavlos'u aynı dikkatle okumuş bulunan- Nietzsche, okullardaki insanı uysallaştırma sürecinin neşeli ufkunun ardında, daha karanlık, ikinci bir ufkun varlığını duyumsadığını söyler. Başka bir ifadeyle, insanların hangi doğrultuda yetiştirilecekleri üzerine kaçınılmaz kavgaların başlayacağı bir alanın varlığını sezinler; işte, açık alanın öteki, gizli yüzünün kendini gösterdiği yer de burasıdır. Zerdüşt, her şeyin küçüldüğü şehirde dolaşırken, o zamana dek başarılı olmuş ve tartışılmaz bir yetiştirme politikasının sonucunu karşısında

görür: İnsanlar -Zerdüşt'e öyle gelir ki- etik ve genetiğin ustalıkla birleştirilmesinin yardımıyla, kendilerini küçük olarak yetiştirmeyi becermişlerdir. Kendi kendilerini evcilleştirmeye tabi tutmuşlar ve kendi kendilerini yetiştirirken, ev hayvanlarına özgü iyihuyluluğu hedefleyen bir doğrultu seçmişlerdir. Zerdüşt'ün kendine özgü hümanizm eleştirisi böyle bir tahminden kaynaklanır ve Yeni Çağ'ın iyi insanının kendini çevrelediği sahte masumluğun reddedilmesi anlamına gelir. Gerçekten de, insanların insanları masumluk doğrultusunda yetiştirmeleri, hiç de masumane değildi. Nietzsche'nin tüm hümanist kültür karşısında duyduğu kuşku, insanlığın evcilleştirilmesindeki gizemi aralamakta ısrarcıdır. Nietzsche, yetiştirme tekelini şimdiye dek ellerinde tutanları -kendilerini insanların dostu olarak sunan rahipleri ve öğretmenleri- adlarıyla ve telaffuz edilmeyen görevleriyle ifşa etmek, değişik yetiştiriciler ve değişik yetiştirme programları arasında dünya tarihinde daha önce eşi bulunmayan bir tartışma başlatmak istemektedir.

Tüm geleceğin, Nietzsche tarafından öngörülen temel çatışmasıdır bu: Buna, insanı küçük yetiştirenler ile büyük yetiştirenler arasındaki savaşım; hümanistler ile süper hümanistler, insan dostları ile insanüstü *[Übermensch]* dostları arasındaki savaşım da denilebilir. İnsanüstü simgesi, 1930'lu yılların çizmeli, kötü Nietzsche okurlarının vehmettikleri gibi, Nietzsche'nin düşüncelerinde hızlı bir dizginlerinden boşanmaya ya da canavarlığa kaçışı temsil etmemektedir. İnsanüstü kavramı, insanın ev hayvanı ve kilise hayvanı döneminden önceki *statüsüne* geri yetiştirilmesi fikrini de dile getirmemektedir. Nietzsche insanüstünden söz ettiğinde, günümüzden bir çağ ötesini tasarlar zihninde.[11] Yetiştirme, uysallaştırma ve eğitim yöntemlerinin samimi çaprazlanmaları sayesinde insan üretiminin yapıldığı, geçmişteki bin yıllık süreçleri ölçüt almaktadır Nietzsche (elbette bu üretim kendini büyük ölçüde görünmez kılmış ve okul maskesi altında evcilleştirme pro-

11) Faşist Nietzsche okurları, kendileri ve şimdiki zaman bağlamında, genel olarak sadece "çok fazla insanca olan" ile "insanca olan" arasındaki ayrımın söz konusu olduğunu inatla görmezden gelmişlerdir.

jesini üstlenmiş bir işleyiş olarak gerçekleştirilmiştir.)

Nietzsche bu imalarla (ve bu alanda imada bulunmaktan daha ötesine girişmek ne olanaklıdır ne de yerinde olur), bu sırada geriye dönüşlerin üstinsan tasarımında bir rol oynayıp oynamadığına aldırmadan, geleceğin insanının yazgısının gerçekleşmesi gerekeceği, devasa bir arazinin sınırlarını çizmektedir. Elbette Zerdüşt, bulaşıcı etkileri günümüzde ve belki de sonsuza dek uçup gitmiş olan, felsefe yapan bir histerinin konuşurken taktığı maske de olabilir. Ama uysallaştırma ve yetiştirmenin aralarındaki fark ve birbirleriyle çaprazlanmaları üzerine söylem; dahası, genel olarak insan üretimlerinin ve daha genel olarak söylersek antropo-tekniklerin bilincinin gündoğumuna işaret etme; günümüz düşüncesinin kendini yeniden masum göstermeye koyulmak istemiyorsa, yüz çeviremeyeceği verilerdir. Nietzsche insanın evcil hayvan haline getirilmesini, pastoral bir yetiştiriciler birliğinin önceden düşünülmüş bir eseri olduğu; yani insanda, kendi başına buyruk ve kendi kendisinin efendisi

olabilecek her şeyin kokusunu alan, böyle şeylerin üzerinde derhal yok etme ve felç etme araçlarını kullanan ruhban ve Pavlosçu içgüdünün bir projesi olduğu telkinini yaymakla, herhalde biraz aşırıya kaçmıştır. Elbette bu, melez bir düşünceydi; çünkü bir yandan potansiyel yetiştirme sürecini çok kısa erimli olarak tasarlamıştı; sanki birkaç kuşak süren rahipler iktidarı, kurtları köpek ve ilkinsanları Basel'li profesörler yapmaya yeterli gelirmiş gibi.[12] Ama melez bir düşünce olmasının daha ağırlıklı nedeni, yetiştiricilerin olmadığı bir yetiştirmenin, tam da öznesiz bir biyokültürel akışın hesaba katılması gereken yerde, daha ziyade planlayan bir eylemciyi varsaymasıydı. Ne var ki, Nietzsche'nin düşüncesinin abartılı ve kuşkucu-anti-ruhban uğraklarının kaldırılmasından sonra da, geriye hâlâ, ileride hümanist masumluğun ötesindeki insanlığı düşünmeye kışkırtmaya yetecek kadar sert bir çekirdek kalmaktadır.

12) Köpeğin ortaya çıkışı, neoteni, vb. hakkında bkz. Dany-Robert Dufour, *Lettres sur la nature humaine à l'usage des survivants*, Paris 1999.

İnsanın evcilleştirilmesinin, hümanizmin Antik Çağ'dan günümüze dek görmezden geldiği, üzerinde düşünülmemiş, büyük bir konu olduğunu görmek bile, derin sulara girmek için yeterlidir. Artık suyun boyumuzu aştığı noktada, insanın eğitici biçimde uysallaştırılması ve dost edilmesinin, hiçbir zaman sadece harflerle yapılmış olamayacağı gerçeği kafamıza dank eder. Elbette okumak, insanı eğiten büyük bir güçtü (daha mütevazı boyutlarda olsa bile, hâlâ öyledir); ne var ki seçme işlemi nasıl gerçekleşirse gerçekleşsin, her zaman gücün ardındaki asıl güç olarak devredeydi. Okumalar ve seçmelerin, herhangi bir kültür tarihçisinin düşünmek isteyeceği ve düşünebileceğinden çok daha fazla ilgisi vardır birbiriyle; ve okumak ile seçmek arasındaki bağıntıyı yeterince net biçimde yeniden yapılandırmak bize şimdilik olanaksız görünse de, böyle bir bağıntının gerçekliğini koruyor olması, sadece bağlayıcılığı olmayan bir sezgiden ibaret değildir.

Yazı kültürü, kısa bir süre önce tamamlanan genel okur-yazarlaştırmaya kadar, keskin ayık-

lamacı etkiler doğurmuştur; yazı kültürü bu kültürü barındıran toplumlarda derinden çatlaklara yol açmış, okuryazar olan ve olmayan insanlar arasında, aşılamazlığı adeta bir tür-ayrımının kesinliğine ulaşan bir uçurum açmıştır. Heidegger'in uyarılarına karşın bir kez daha antropoloji diliyle konuşacak olursak, tarihsel çağların insanları, bir bölümü okuyup yazabilen, diğer bir bölümü de okuyup yazamayan hayvanlar olarak tanımlanabilir. Bu tanımı yaptıktan sonra, insanların bir bölümünün diğerlerini yetiştirebildiği, diğer bir bölümünün de yetiştirilen hayvanlar oldukları savını ortaya atmak için, iddialı da olsa tek bir adım atmak yeterlidir; bu düşünce, Platon'un eğitim ve devlet üzerine düşünsemesinden beri, Avrupalıların pastoral folklorüne dahildir. Nietzsche'nin yukarıda alıntılanan, küçük evlerdeki insanların çok azının "istediğine," çoğunluğunun ise "istendiğine" ilişkin cümlesinde biraz da bu düşüncenin yankıları duyulur. Sadece isteniyor olmak demek, seçilmenin öznesi değil, sadece nesnesi olarak var olmak demektir.

İnsanların, kendilerini kendi iradeleriyle ayıklayıcı rolüne zorlamadıklarında bile, ayıklamanın giderek daha çok etkin ya da öznel yanına düşüyor olmaları, teknik ve antropo-teknik çağın bir alametidir: Bu halde, seçme gücünde bir sıkıntı vardır ve insanlar pratikte elde ettikleri seçme gücünü kullanmaktan açıkça kaçındıklarında, masumiyeti seçmiş olacaklardır.[13] Ama bir alanda bilgi güçleri olumlu yönde gelişme gösterir göstermez, insanlar -daha önceki yeteneksizlik dönemlerindeki gibi- daha yüce bir gücün, Tanrı'nın, rastlantının ya da başka bir şeyin kendilerinin yerine eylemesini isterlerse, kötü bir karakteri oynayacaklardır. Salt reddetmeler ya da istifa etmeler, sterillikleri içinde başarısız kalmaya yatkın olduklarından, gelecekte oyuna etkin olarak müdahale etmek ve antropo-tekniklerin yazılı bir kurallar bütününü belirlemek söz konusu olacaktır. Böyle bir kurallar bütünü, geriye dönük işleyerek, klasik hümanizmin anlamını da

13) Bkz. P. Sloterdijk, *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Frankfurt a. M. 1989 (vazgeçme eylemi ile ilerici bir işlev olarak "frenleme" etikleri hakkında açıklamalar).

değiştirecektir; çünkü onunla birlikte, insanlığın *(Humanitas)* sadece insanların insanlarla dostluğunu içermediği ortaya konmuş ve yazılmış olacaktır; insanlık her zaman -giderek artan bir belirsizlikle- insanın insan için bir üst merciyi oluşturmasını içermektedir.

Nietzsche, gelecekteki etkilerine bakarak, kendisini *force majeure* [yükselen kuvvet] olarak tanımlamaya cesaret ettiğinde, bu durumu düşünüyordu. Bu sözle dünyaya getirilen öfkeyi kendi haline bırakabiliriz, çünkü bu tür iddiaları yargılamak için yüzyıllar, hatta belki binyıllar bile erkendir. Nietzsche'nin, Platon'un Nietzsche'nin gözünde olduğu kadar tarihte kalmış olacağı bir dünya çağını düşünmeye kimin soluğu yeter? Şimdilik gelecekteki bu uzun zaman dilimlerinin, insanlık için tür-politikasına ilişkin karar verme periyotları olacağını anlamak yeterlidir. İnsanlığın ya da onun başlıca kültürel fraksiyonlarının, en azından yeniden, etkili kendi kendini uysallaştırma süreçlerini başlatıp başlatamayacağı görülecektir. Uysallaştırıcı ve canavarlaştırıcı itkiler ve bunların araçları arasındaki titanlar sa-

vaşı günümüzün kültüründe de gerçekleşiyor. Eşi benzeri görülmedik bir dizginlerinden boşanma dalgasının, görünüşe bakılırsa durdurulamaz biçimde ilerlediği bir uygarlık süreci dikkate alındığında, bazı büyük uysallaştırma başarıları bile birer sürpriz oluşturuyordu.[14] Ama uzun erimdeki gelişmenin, türün özelliklerinde genetik bir reforma yol açıp açmayacağı - gelecekteki bir antropo-teknolojinin apaçık bir vasıflar planlamasına kadar ilerleyip ilerlemeyeceği; insanlığın tür çapında, doğum yazgıcılığından seçmeli doğuma ve doğum öncesi ayıklamaya[15] geçen bir tutum değişikliğini gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceği soruları çerçevesinde, önümüzde evrimsel bir ufuk -her ne kadar bulanık ve tekinsiz de olsa- açılmaya başlıyor.

---

14) Burada günümüzde tüm Batı dünyasında, özellikle de öğretmenlerin, öğrencilere karşı koruma sistemleri kurmaya başladıkları ABD'deki okullarda patlak veren şiddet dalgasına işaret ediyorum. Nasıl ki Antik Çağ'da kitap, tiyatroya karşı mücadeleyi kaybettiyse; şiddeti yatıştırıcı yeni bir kültürleme yapısı oluşmadığında, günümüzde de okul, dolaylı eğitim güçlerine, yani televizyona, şiddet sinemasına ve öteki dizginlerinden boşanma medyalarına karşı mücadeleyi kaybedebilirdi.

15) Daha genel bir ifadeyle, biyolojik rizikoların manipüle edilmesi için, bütünleşmiş bir anlatım.

İnsanların çok zor ama bu zorluklar yüzünden ele almamak gibi bir seçeneklerinin bulunmadığı sorunlarla karşı karşıya bırakılmaları, insanlığın *[Humanitas'ın]* bir alametidir. İnsan özünün, aynı zamanda başa çıkılamaz olan bu kaçınılmaz olanla kışkırtılışı, Avrupa felsefesinin daha başlangıcındayken unutulmaz bir iz bırakmıştır; hatta belki de felsefe, en geniş anlamıyla bu izin ta kendisidir. Bu söylenenlerden sonra, bu izin, özellikle insanlara çobanlık edilmesi ve insanların yetiştirilmesi üzerine bir söylem olduğunun ortaya çıkması artık pek şaşırtıcı olmaz. Platon, genellikle "Devlet Adamı" diye çevrilen *Politikos* başlıklı diyaloğunda, Avrupa pastoral siyaset biliminin bir Magna Carta'sını ortaya koymuştur. Bu diyaloğun taşıdığı önem, sadece Antik Çağ'ın düşünce deyince gerçekten neyi (hakikatin, kavram ve konu kümelerinin özenle sınıflandırılması ve parçalanmasıyla elde edilmesini) anladığını, başka bir yerde olduğundan daha açık biçimde göstermesinden kaynaklanmıyor; bu yazının, insan üzerine düşünmenin tarihindeki kıyaslanamaz ko-

numu, her şeyden önce adeta yetiştiriciler arasında geçen bir iş konuşması gibi yazılmış olmasına dayanıyor; Platon için tipik olmayan kişiler -bir yabancı ve genç Sokrates de- bu konuşmaya rastlantısal olmayan bir biçimde, sanki sıradan Atinalıların bu türden konuşmalara katılmalarına önceden izin yokmuş gibi katılıyorlar; Atina'da rastlanılamayan bir devlet adamını seçmenin ve hiçbir empirik şehirde bulunmayan bir devlet halkını yetiştirmenin söz konusu edildiği böyle bir konuşmaya katılmalarına nasıl izin verilebilirdi ki? Demek ki bu yabancı ile onun muhatabı genç Sokrates, geleceğin politikasını ya da şehir-çobanlığı sanatını saydam rasyonel kurallara bağlamak için, oldukça nahoş bir denemeye girişiyorlar.

Platon bu projeyle birlikte, insanat bahçesinde asla tamamen yatıştırılamayacak bir huzursuzluğu kanıtlıyor. *Politikos* ve *Politeia*'dan [Devlet] bu yana dünyada, insan topluluğundan aynı zamanda bir konular bahçesi olan bir hayvanat bahçesinden söz eder gibi söz eden söylemler kullanılmaktadır; insanların bahçelerde ya da şehirlerde

tutulması, bu diyalogtan sonra zoopolitik bir görev olarak görünmektedir. Kendini politika üzerinde düşünme olarak gösteren şey, aslında insanat bahçelerinin işletme kuralları üzerine, ilkeler üzerine bir düşünsemedir. Felsefi düşünmede dile gelmeyi hak eden bir insanlık onuru varsa, bunun nedeni her şeyden önce insanların politik eğlence parklarında sadece tutulup bakılmaları değil, kendilerini burada tutmalarıdır. İnsanlar kendi kendilerine bakan, kendi kendilerine çobanlık eden varlıklardır; nerede yaşarlarsa yaşasınlar, çevrelerinde bir park alanı yaratırlar. Şehir parklarında, milli parklarda, bölgesel parklarda, ekoloji parklarında -insanların her yerde, kendi kendilerini buralarda tutmalarının nasıl düzenleneceğine ilişkin görüş oluşturmaları gerekir.

Platon'un hayvanat bahçesine ve bunun yeniden düzenlenmesine gelince, ona göre dünyadaki her şey, yönetilenlerle yönetenler arasında sadece bir düzey farkı mı yoksa bir tür farkı mı bulunduğunu öğrenmek içindir. Birinci şıkkın geçerli olduğu kabul edilirse, insanların çobanları ile çobanların korudukları arasında sadece rastlantısal ve

pragmatik bir mesafe vardır; bu durumda sürüye, çobanlarını sırası geldikçe yeniden seçebilme yeteneği atfedilebilirdi. Ama hayvanat bahçesi bakıcılarıyla hayvanat bahçesi sakinleri arasında türsel bir fark bulunuyorsa o zaman birbirlerinden o denli temelden farklı olurlardı ki, onların başına seçilmiş bir yönetimin değil, uzman bir yönetimin gelmesi gerektiği tavsiye edilirdi. Ancak sahte hayvanat bahçesi yöneticileri, sözde devlet adamları ve politik lafebelerinin, kendilerinin sürüyle aynı türden oldukları savıyla propaganda yapacakları kuşkusuzdu; gerçek bir yetiştiricinin tercihi ise, farklılık üzerinde durarak kendisinin, uzmanlık bilgisiyle davrandığı için, bakıcılığını yaptığı karışık yaratıktan çok, tanrılara daha yakın olduğunu dobra dobra söylemekten yana olacaktır.

Platon'un tehlikeli konulara ilişkin tehlikeli sezgisi, tüm yüksek kültürlerdeki pedagojilerin ve politikaların kör noktasına -insanların, iktidar veren bilgi karşısındaki güncel eşitsizliklerine- işaret etmektedir. Politikacılar üzerine diyalog, grotesk bir tanımlama alıştırmasının mantıksal

biçimi içinde, politik bir antropo-tekniğin giriş bölümüdür; bu bölümde sadece zaten kendiliğinden uysal olan bir sürünün, uysallaştırıcı bir biçimde yönlendirilmesi değil, ilkörneğe yakın insan örneklerinin sistematik şekilde yeniden yetiştirilmesi de söz konusudur. Bu alıştırma öyle komik bir biçimde başlar ki, pek de o kadar komik olmayan sonu bile kahkahalar arasında gürültüye gidebilir. Devlet sanatını, sürüler halinde yaşayan varlıklar arasındaki ayaklılarla ilgilenen bir disiplin olarak tanımlamaktan daha grotesk ne olabilir? Çünkü insanların önderleri, Tanrı biliyor ya, suda yaşayan hayvanlar değil, karada yaşayan hayvanlar yetiştirmektedirler. Bilindiği üzere, tüyleri ve kanatları bulunmayan bir insan popülasyonuna ulaşılmak isteniyorsa, karada yaşayan hayvanlar arasında da kanatlılar ve kanatsız ayaklılar ayrımı yapılmalıdır. Platon'un diyaloğundaki yabancı, doğası gereği uysal olan bu ayaklı nüfusun da açıkça iki bölüme ayrıldığını ekler: bunlardan birileri "türleri gereği boynuzsuz olanlar," diğerleri de "boynuzlular"dır. Öğrenmeye yatkın bir dinleyici, bu sözü ikinci

kez söyletmez. Bu iki kümeye de yine iki tür çobanlık sanatı, yani boynuzlu sürüler ve boynuzsuz sürüler için yapılan çobanlıklar karşılık düşer; insan gruplarının gerçek önderlere yalnızca, boynuzlulara çobanlık edenleri eleyerek ulaşılabileceği apaçık ortadadır. Çünkü, boynuzlu sürü çobanlarının insanları gütmesine izin verilseydi, yeteneksiz olanların ve görünüşte yetenekli olanların taşkınlıklarından başka ne beklenebilirdi? Yabancının söyleyişiyle, iyi krallar ya da *basileis*, boynuzları olmayan bir ayakları üstünde yürüyenler sürüsünü güderler (265d). Ama hepsi bu kadar değildir; bu çobanların bir başka görevi, karışık çiftleşmeye girmeyen canlı varlıkları -yani atların ve eşeklerin yaptığı gibi, türlerinin dışındakilerle çiftleşmeyen yaratıkları- gütmektir; bu yüzden iç evliliğe göz kulak olmaları ve melezleşmelere engel olmaları gerekir. Bu kanatsız, boynuzsuz, sadece kendi türünden olanlarla çiftleşen yaratıklara, bir de son olarak iki ayaklılık -daha modern konuşursak, dik yürüme- vasfı eklendiğinde, kanatsız, boynuzsuz, soyu karışmamış iki ayaklıları gütme sanatı, yeterince iyi bir

biçimde, gerçek sanat olarak seçilmiş ve tüm görünüşteki yeterliliklere karşı korunmuş olacaktır. Yalnız bu özen gösterici gütme sanatının da, kendi içinde zor yoluyla-tiranca ve gönüllüğe dayalı gütme olmak üzere ikiye ayrılması gerekir. Tiranca gütme sanatı, hakiki olmayan, aldatıcı tür olarak elendiğinde; geriye gerçek devlet sanatı kalır: Bu sanat, "gönüllü canlı varlıklar üzerinde... gönüllü çobanlık" olarak belirlenir (276e).[16]

Platon bu noktaya kadar, devlet adamlığı sanatı öğretisini tamamen çoban ve sürü imgeleriyle anlatabilmiş ve bu sanatın düzinelerce sahte örneğinden, konunun geçerli idesini seçebilmiştir. Ama, tanımlama sona ermiş göründüğüne göre, ansızın diyalog bir başka eğretilemeye geçecektir; yalnız bu geçiş, ileride rastlayacağımız gibi, ulaşılandan vazgeçmek için değil, insan gütme sanatının en zor yanını, yeniden üretimin yetiştirici biçimde yönetilmesini, ötelenmiş bir bakış açısından daha enerjik bir biçimde ele almak için yapılacaktır. Tam bu noktada *Politikos*'daki ünlü "do-

16) Popper gibi Platon-yorumcuları da, bu iki kez tekrarlanan "gönüllü" sözcüğünü görmezden gelmekten hoşlanırlar.

kumacı benzetmesi" yer alır. Platon'a göre, hükümdarlık sanatının gerçek ve hakiki temeli, politikacılara canları isteyince güvenip, canları isteyince güvenmeyen vatandaşların oylarında yatmaz; miras yoluyla edinilmiş ya da zorla ele geçirilmiş yeni ayrıcalıklar da bu temeli oluşturamaz. Platon'un hükümdarı, hükümdarlığının gerekçesini sadece yetiştirici bir hükümdarlık bilgisinden, yani en nadir ve en üzerinde düşünülmüş türden uzmanlık bilgisinden alır. Burada, hukuksal temeli insanların -gönüllülüklerine halel getirmeden- en iyi nasıl sınıflandırılacakları ve nasıl birleştirilecekleri kavrayışında yatan bir uzmanlık krallığı hayaleti ortaya çıkmaktadır. Kraliyet antropo-tekniği devlet adamından, yönlendirilmeye gönüllü olan insanların kamu açısından elverişli özelliklerini en etkili biçimde iç içe geçirmeyi bilmesini, böylelikle insanat bahçesinin onun elinde en iyi bir dengeye ulaşabilmesini ister. Bu da ancak, insan özünün göreli en iyi iki özelliğinin, bir yanda savaşçı cesaret ile öbür yanda felsefi insani düşünmenin, eşit ağırlıklı olarak kamunun dokusuna yedirilmesiyle gerçekleşir.

Ne var ki bu iki erdem, tekyanlılaştırıldıklarında özel yozlaşmalara da yol açabilirler: Bunlardan birincisi, vatanlar için yıkıcı sonuçlarıyla militarist savaş arzusunu, diğeri ise, ülkedeki zekâ ürünü biçemlerin ayrıcalıklığını doğurabilir; bu iki erdem de öylesine kayıtsız ve devlete uzak olabilir ki, farkına varmadan köleliğe düşebilirler; dolayısıyla devlet adamı, uygun devleti dokumadan önce, uygun olmayan karakterleri tarayarak elemek zorundadır. İyi devlet, sadece geriye kalan soylu ve gönüllü karakterlerle üretilir; bu sırada daha cesur olanlar daha iri ilmiklerde işe yararlar, daha düşünceli olanlar ise "daha dolgun, daha yumuşak, daha özel" dokumalarda kullanılırlar; anakronik bir deyişle, daha düşünceli olanların kültür işine girdikleri söylenebilir.

> "Demek istiyoruz ki, uygulamalı devlet bilgisinin dokusu, hükümdarlık sanatının cesur ve düşünceli insan ruh hallerinin iç içe geçirilip kenetlenmesiyle, iki yaşamı birbiriyle uyum ve dostluk içinde bir ortaklıkta birleştirerek, tüm dokuların en harikası ve en uygununu oluşturmasıyla, geriye kalan tüm öz-

gürleri ve köleleri devlet çatısı altında toplayıp bu dokuya eklemesiyle tamamlanacaktır..." (311 b, c).

Gözlerimizi geriye çevirip, burjuva döneminin hümanist liseleriyle ve faşist öjeniğe* bakarken, aynı zamanda ileriye, biyoteknolojik çağa yönelen modern okurların, bu düşüncelerin patlayıcılığını görmemeleri olanaksızdır. Platon'un, diyaloğundaki o yabancıya söylettikleri, tek bir tam-hümanistte, soylu çobanlık sanatının efendisinde cisimleşen, hümanist bir toplum programıdır. Bu üsthümanistin görevi, sadece bütünün yararı için yetiştirilmesi gereken bir seçkinler kitlesinin özelliklerini planlamaktan başka bir şey değildir.

Şimdi geriye, üzerinde düşünülmesi gereken bir güçlük kalıyor: Platon'un çobanı, ancak biricik ve başlangıçsal hakiki çobanın -tarih öncesinde, Kronos'un iktidarı altında, insanları doğrudan doğruya gütmüş olan Tanrı'nın- dünyevi suretini cisimlendirdiğinde inandırıcı bir çoban olabilir. Platon'da da, insanların başlangıçtaki

*) Öjenik; beyaz ırkın üstünlüğünü kanıtlamayı hedefleyen araştırma, insan genetiği bilgilerinin pratiğe uygulanışı. (ç. n.)

çobanı ve yetiştiricisi olarak sadece Tanrı'nın söz konusu olduğunu unutmamak gerekir. Ama şimdi, büyük değişimden [*metabole*] sonra, Zeus'un hükümdarlığında Tanrılar kendilerini geri çektikleri ve insanları kendi kendilerini gütme sorunuyla başbaşa bıraktıkları için, en uygun çoban ve yetiştirici olarak bilge kişi; ilahi görülere ilişkin anıları en canlı olan bilge kişi kalmaktadır. Bilge kişi kılavuz imgesi olmadan, insanların insanlara bakması, nafile bir tutku olarak kalacaktır.

Platon'un yapıtından 2.500 yıl sonra, sadece Tanrılar değil bilgeler de geriye çekilmiş, üstelik bizleri cahilliğimiz ve her konudaki yarım bilgilerimizle baş başa bırakmış görünüyorlar. Bize, bilgelerin yerine, solgun parıltıları ve artan karanlıklarıyla onların yazıları kaldı; bu yazılar hâlâ az çok ulaşılabilir basımlar halinde mevcut ve onları okumanın neden hâlâ gerekli olduğu bilinirse, hâlâ okunabilirler. Sessiz raflarda, hâlâ dostumuz olabileceklerinden artık emin olamadığımız yazarlar tarafından gönderilmiş, postane depolarındaki artık kimsenin gelip almayacağı

mektuplar -çağdaş insanların onlara artık inanamadığı bir bilgeliğin kopyaları ya da hayaletleri- gibi beklemek, bu yazıların kaderidir.

Artık yerine ulaştırılmayan mektuplar, olası dostlara gönderilmiş mektuplar olma özelliklerini yitirir, arşivlendirilmiş nesnelere dönüşürler. Bir zamanların yön belirleyici kitaplarının, dostlara yazılmış mektuplar olma özelliğini giderek daha fazla yitirmeleri ve artık okurlarının masalarında ve yataklarının başucunda yer almamaları, tersine, arşivlerin zamansızlığında yitip gitmeleri de, hümanist devinimin başlangıçtaki enerjisini büyük ölçüde azaltmıştır. Arşivciler, modern deyimler için eski sözler bulmak amacıyla eski metinlere daha az başvurmaktadırlar. Belki de ara sıra, kültürün ıssız mahzenlerindeki böylesi araştırmalarda, uzun süredir okunmamış belgeler, sanki üzerlerine uzaktaki şimşeklerin ışığı düşmüş gibi ışıldamaya başlarlar. Peki, arşiv mahzeni de bir açıklık alan olabilir mi? Tüm bunlar, arşivlerin ve arşivcilerin hümanistlerin yerine geçtiğine işaret ediyor. Hâlâ arşivlerde gezinen az sayıda kişinin gözünde,

hayatımızın, nerede sorulduğunu unuttuğumuz sorulara kafası karışık bir cevap olduğu görüşü giderek ağırlık kazanıyor.

SONSÖZ

Burada bağımsız bir yayın olarak sunulan bu metin, 1999 yılının Eylül ve Ekim ayları boyunca Alman kamuoyunda hareketli ve derin görüş farklılıkları içeren bir tartışmanın çıkış noktası olmak gibi bir ayrıcalık kazanmıştır. Bu olayda, kamusal ilginin yazarın haklarını aşması ve tamamlanmamış bir denemenin, verili koşullarda değiştirmenin artık bir anlam taşımadığı bir belge haline dönüşmüş olması noktalarını dikkate alarak, metni daha geliştirmek ve tamamlamak yönündeki düşüncemden vazgeçtim ve onu, alelacele yazılmış biçimiyle, sözcüğü sözcüğüne aynı bıraktım; bu arada sadece önemsiz birkaç yazım hatasını düzelttiğimi söylemeliyim. Bu durumda, daha geniş açıklama gerektiren konuşmamda bazı eksiltmeli anlatımlarla kısaltmalar bulunduğu itirazını yöneltecek olanları anlayabiliyorum. Yanlış anlaşılma olasılıklarına daha fazla dikkat etmiş olmam gerektiğini söyleyenlerin itirazlarına da hak verebiliyorum. Ancak yazarken, yanlış anlamayı bir alışkanlık ya da bir meslek

haline getirenleri dikkate almamak da, yazarların bilinen bir zayıflığıdır. Böylece, Federal Almanya'nın bazı ciddi yayın organları, nesneleştirici argümantasyon biçimlerinin apaçık kışkırtıcı bir yayıncılık karşısında savunulabileceğini de kanıtlamışlardır.

Yine de, karşıt belirtilerin ağır basıyor olması, suskunlukla geçiştirilemez. Bulvar basını zihniyetinin kültür sanat sayfalarını -her zamanki, hiç kuşku uyandırmayan kişiler tarafından örgütlenen- istila edişi, medyaların bilgi vermekten, heyecan üretmeye doğru yön değiştirme yolunda aşırı bir eğilimlerinin bulunduğunu ele veren bir kriz fenomenidir. Basının bu kesimi, farklılıkları teşvik etmek yerine, kışkırtıcı söz gazeteciliğiyle, basitleştiriciliğin kitlesel psikozlarını ortaya çıkarmaktan medet umuyor.

Bu aşırılık hiç de şaşırtıcı değildir. Benim konuşmamın konusu (insanın, yazı aracılığıyla ve insanı sabırlı kılan, önyargıyı geri çekip kulakları açmayı eğiten okumalar yoluyla biçimlendirilmesinin ütopyası olarak yazınsal hümanizmin tehlikeli sonu), bu konferans sayesinde örnek olarak bir kez daha ortaya çıkmıştır; bunun için Die Zeit *gazetesinin 23 Eylül 1999 tarihli nüshasına bakmak yeterli olacaktır.*

Okurun, bu konuşmanın ilkin 15 Haziran 1997 tarihinde, Basel'de, hümanizmin güncelliği üzerine bir konferans dizisine katkı olarak, büyük bir kitlenin önünde okunduğunu bilmesi gerekir. Konuşmanın havasını da vurgularının seçiciliğini de bu koşullar belirlemiştir; orada, benden önceki on iki konferanstan sonra (bu konferansları verenler arasında Joachim Gauck, Vittorio Hösle, Elisabeth Bronfen, Vittorio Lampugnani, Wolfgang Rihm ve Annemarie Schimmel vardı), dinleyicilerin konu üzerinde daha derin bir bakışa sahip olduklarını ve konuya yaklaşma olanaklarının çeşitliliği hakkında yeterli fikir edindiklerini varsaydım. Şimdi, yazımın bağlamından koparılarak okunması durumunda, bu iki koşul da ortadan kalkmış oluyor. Bu konuşmayı, biraz değiştirerek 1999 Temmuz ayında, Heidegger ve Lévinas konulu Elmau kongresinde, İsrail, Fransa, ABD, Arjantin ve Almanya'dan gelen teologlarla filozofların huzurunda yinelediğimde, bu dinleyici grubunun, teknik açıdan ilginç iki yönünü, insanlığın medyalojik ve gramatolojik olarak vurgulanmış tümdengelimi ile Heidegger'in açık alan motifinin tarihsel-antropolojik revizyonunu (ontik ve ontolojik ilişkisinin kısmen ters yüz

edilmesini) mesleki bağlamda, bir teşvik etme olarak anlayacaklarını kabul etmiştim. Uzmanlar açısından bu beklentim yanlış çıkmadı; ama orada tesadüfen bulunan, konuşmanın mantığını anlamayan, ama konuşmadaki sözlerde ihbarcı "haber"cilik için bir fırsat yakalayan birkaç gazeteci bu beklentimi boşa çıkardı. Öykünün bundan sonrasını, Sloterdijk tartışması (ya da Fransa'daki adıyla, Sloterdijk-Habermas tartışması) denilen tartışma oluşturuyor; bu tartışmaya, bağlamdan koparmaların yıkıcı gücünü kanıtladığını hatırlatmaktan başka bir katkıda bulunmak istemiyorum.

Bu noktada, yanlış okurların utanmazca bir stratejisine dikkat çekmek istiyorum: dikkatlerin çok yoğunlaştırıldığı bir paragrafta (s. 51), yeni biyoteknik müdahale olanaklarının ortaya çıkmasıyla insan türünün gelecekteki süreci için ortaya çıkabilecek bazı sorunlara işaret etmiştim. Orada, uzun erimde tür düzleminde apaçık bir vasıf planlaması gibi bir şeyin olanaklı olup olamayacağını ve seçmeli doğumun (ters yüzüyle, doğum öncesi ayıklamayla birlikte) tür çapında üreme konularında yeni bir alışkanlık haline gelip gelemeyeceğini sormuştum (burada "tür çapında" den-

diği gözden kaçırılmamalıdır; çünkü, doğum öncesi ayıklama, tıbbi belirtiler sonrasında kürtaj hakkı olarak, çoktan beri Avrupa'da ve ABD'de -Katolik direnişlere karşın- hukuksal açıdan açıklığa kavuşturulmuş bir kültür standardı haline gelmiştir); aynı yerde, bu türden tekinsiz sorularla önümüze evrimsel bir ufuk açıldığını da eklemiştim. Bazı gazeteciler bu soru cümlelerini benim öngörülerim haline dönüştürdüler.

Basel ve Elmau'da yaptığım konuşma, çeşitli internet adreslerine sunulduktan sonra, "Le Monde des Débats" *dergisinde (Ekim 1999) Fransızca olarak yayımlandı. Konuşma metninin yanı sıra, arka planın anlaşılması için ek belgeler de içeren internet adresi, Eylül ayının ortası ile 1 Ekim arasında 60.000'in üzerinde ziyaretçi aldı. 1999 Ekim ayının ortasından sonra aynı adreste (www.rightleft.net) skandalın kronolojisine ilişkin bir bilgilendirme hizmeti de verilecektir.*

P. Sloterdijk

Heidegger'le İlgili Bazı Kavramlara İlişkin Notlar

*Kaan H. Ökten**

Peter Sloterdijk'ın bu çalışması, esas itibarıyla, Alman filozof Martin Heidegger'in 1947/1949'da yayımlanan *Brief über den Humanismus* (Hümanizm Üzerine Mektup) isimli eserine bir yanıt ya da Sloterdijk'ın terminolojisini kullanacak olursak "gönderisini kabul edip alımlama"dır.

Heidegger 1933/1934'teki siyasal angajmanının ardından âdeta siyasi bir inzivaya çekilmiş, Nietzsche ve Hölderlin üzerine yoğunlaşmış ve İkinci Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru giderek artan biçimde özellikle Fransa'da okunmaya ve alımlanmaya başlamıştır. Baden eyaletinin ve Freiburg bölgesinin Fransız orduları tarafından işgal edilmesinden sonra kurulan "Siyasi Aklama Komisyonu"na hesap vermek zorunda kalan Heidegger'in bir süre ders verme yetkisi elinden alınmış olsa da daha sonra bu yetkisi iade edilmiş, Heidegger ise kendi isteğiyle emekliye ayrılmıştır. Bu çalkantılı dönemde, tam da savaşın hemen bitiminde Jean-Paul Sartre, Medard Boss ve özellikle Jean Beaufret gibi Fransızlarla kurduğu dostluk ilişkisi, savaş sonrası Fransız düşünce hayatının Heideg-

* *Maltepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi öğretim üyesi.*

ger çevresinde gelişmesine neden olacak gelişmelerin başlangıcını oluşturmuştur.

Jean Beaufret'nin Heidegger'e 1946'da gönderdiği mektup ve aynı yılın sonbaharında Heidegger'in ona yazdığı yanıt "hümanizm" konusu çevresinde dönmüş, Heidegger bu mektubu daha sonra (ilkin 1947'de A. Francke yayınevince *Platons Lehre von der Wahrheit* [Platon'un Hakikat Öğretisi] isimli çalışmasıyla birlikte ve sonra da başlıbaşına bir kitap olarak 1949'da Vittorio Klostermann yayınevince) yayımlayarak Sloterdijk'ın da özellikle vurguladığı "mektuplaşma" türüne önemli bir katkıda bulunmuş, felsefi açıdan hümanizm konusunda derin bir düşünme imkânı sunmuştur.

Savaş sonrası tartışmalarda özellikle hümanizm konusu bir kez daha ağırlık kazanmaya başlamıştı. Sartre, 1945'te yayınladığı bir denemesine "Varoluşçuluk Bir Hümanizm midir?" başlığını koymuştu. Aynı yılın sonlarına doğru verdiği ünlü varoluşçuluk konferansı da bu soru çevresinde dönmekteydi. İşte bu düşünsel atmosfer içinde Beaufret'nin Heidegger'e sorduğu soru, *Hümanizm Üzerine Mektup*'un genel eksenini belirlemişti: "Hümanizm sözcüğüne yeniden nasıl bir anlam kazandırılabilir?"

Heidegger'in bu soruya verdiği yanıt, tüm "-izm"leri reddedici ve insanı Varlığın muhafızı ve dil aracılığıyla ya da dil içinde tezahür ettiricisi olarak nitelendirici biçimde olmuştur. Metnin hemen başlarında şu ünlü cümle yer almıştır: *Die Sprache ist das Haus des Seins* (Dil Varlığın evi-

dir). Böylece *Hümanizm Üzerine Mektup*, savaş sonrası Avrupa düşünce dünyasının en önemli metinlerinden birisi haline gelmiştir.

Sloterdijk'in metnini daha rahat anlayabilmek, sunduğu tartışmayı bağlamına oturtabilmek için Heidegger'den aldığı birkaç temel kavramı ele almakta yarar vardır. Az önce de değinildiği gibi, Heidegger'e göre "dil" Varlığın evi ya da meskeni, yuvası, sılası, ikamet ettiği yeridir. Bu aslında "bir yerlerde bulunma" anlamında bir yeri işaret ediyor değildir. Dil-insan-Varlık üçlemesinin birbirinden ayırt edilemeyeceğini ima eden, bunu gösteren bir ifadedir. Bu yüzden de Sloterdijk, insanla ilgili olarak *Behausung* sözcüğünü kullanmaktadır. Bu sözcük, Heideggerci anlamda iki şeye dikkat çeker: Hem insanın yuvasının dil olduğuna, hem de iskân edilişin, yuva kuruluşun, mesken oluşturmanın durumsal sürecine. Bir korunaklı-varoluştur insanınki. Bu korunaklı-varoluşun muhafızları (*Wächter*) ise şairler ve düşünürlerdir.

Ancak burada söz konusu olan "insanın varlığı", Heidegger'e göre bilimsel ya da gündelik anlamda bir "insan" (*Mensch*, İngilizce'de *human being*) kavramına ilişkin değildir. Heidegger'in ele aldığı insan varlığı *Dasein*'dır. Heidegger bu sözcüğü bir teknik kavram olarak özellikle 1927'de yayınlanan *Sein und Zeit*'ta (Varlık ve Zaman) irdelemiştir. Ona göre insan varlığı, bir varolan olarak diğer varolanların orta yerinde bulunuyorsa da varlığa "mümtaz" (*ausgezeichnet*) bir erişim imkânına sahip oldu-

ğunu "bildiğimiz" yegâne varolandır. Varlığın dil aracılığıyla gerçekleşen "seslenişine" kulak verebilen, onun çağrısına uyabilen (vicdan), onun varlığını bekleyebilen ya da ona göz kulak olabilen (*hüten*), bu çağrısına karşılık dil aracılığıyla Varlığa ses verebilen (*entsprechen*) varolan olarak insan varlığı, Heidegger'de *Dasein* kavramıyla gösterilmektedir. Bu, insanın biyolojik varoluşunu göz ardı etmek amacıyla söylenmiş değildir. Heidegger'in gündelik dilden alıp yeni bir anlam yüklediği *Dasein* kavramı insanın Varlığa erişim sağlayan mümtaz bir varolan türü olmasına işaret etmektedir. Bu bağlamda insan dünyadaolan, dünyalayan, evren-kuran bir varlık kipinde Varlığın içine tutuluverilmiştir (*Hineingehaltenheit*): İnsanın varoluşu tam bir *Ek-sistenz*'tir, yani varoluşun orta yerinde kendiliğinden (ama spontane değil), herhangi bir saik gerektirmeksizin durmaktadır. Bu, Greklerin *phúsis*'ten anladığı şeydir. Heidegger'e göre *phúsis* kavramını "doğa" olarak çevirmek yanlıştır. Bu kavram çok daha temelli bir ontolojik gerçeğe işaret eder ona göre: kendiliğinden, çağrılmışlığı işiterek durmak, dikelmek, dayanmak, dünyakurucu-duruş. Bu nedenle de Heidegger'de *Ek-sistenz* ve *ekstatisch* gibi kavramlar bambaşka anlamlarda kullanılmaktadır. *Ek-sistenz* varoluş (*existence*) değildir: kendi dışına çıkış, şimdi-burada'dan var-duruş'a geçiştir. Bir tür kendinden çıkış, varlığı işitiştir, hakikatin içine tutuluştur: *Ek-sistenz bedeutet inhaltlich Hin-aus-stehen in die Wahrheit des Seins* ("Ek-sistenz'in içeriksel olarak anlamı, varlı-

ğın hakikatine dışarıya-çıkmış-kendinden-geçmiş-vardurmak'tır"). Aynı şey *ekstatisch* sözcüğü için de geçerlidir. Bu, bir vecd ya da cezbe haline işaret ediyor değildir: dışa-çıkış-imkânına-sahip-olma'dır, varlığı dışarı vurabilmenin bir halidir. *Dasein*'ın *Ek-sistenz*'i *ekstatisch* olduğuna göre, o, varolanın orta yerinde *Lichtung* yapar: hakikatin üzerindeki örtüyü kaldırır, bir açık-alan yaratır, bu açık-alan'ın içine tutularak orada kendi dışına çıkmış bir şekilde dikelir, bu açıklığa dayanır ve "varlığı keşfeder". Dünyada-olma içinde *Dasein* kendini açarak (*Erschlossenheit*) hakikate kararlılık gösterir, onun üzerindeki kapalılığı kararlı biçimde kaldırır (*Entschlossenheit*). Ancak söz konusu açık-alan bir yer veya uzam anlamında bir "alan" değildir. Gündelik dilde *Lichtung* orman içindeki açıklık-alan demek olsa da Heidegger için bu kavram, *Dasein*'ın *existenzial*-ontolojik yapısını açığa çıkartıcıdır: "Yollanmış'lık" (*Geschick*, eski Türkçeyle: irsal olunmuşluk, mürsel, ama: "yazgı" değil!) içinde *Dasein*, varlığa yakınlığını keşfederek, üzerini-açarak, *lichten* ederek onu kendine temellük eder (*sich ereignen*) ve böylece bu-dünyada-varolur: *In-der-Welt-sein* (dünyada-olma). *Dasein*'ın unutulmuşluktan, nisyandan kurtulup varlık içine yükselişi (*Heraufkunft*, bu kavram, Yeni Ahit'teki *paroúsia* -İsa'nın yeniden gelişi- akidesine çok benzer), esasen bir *Heimkunft*'tur: sılaya dönüştür.