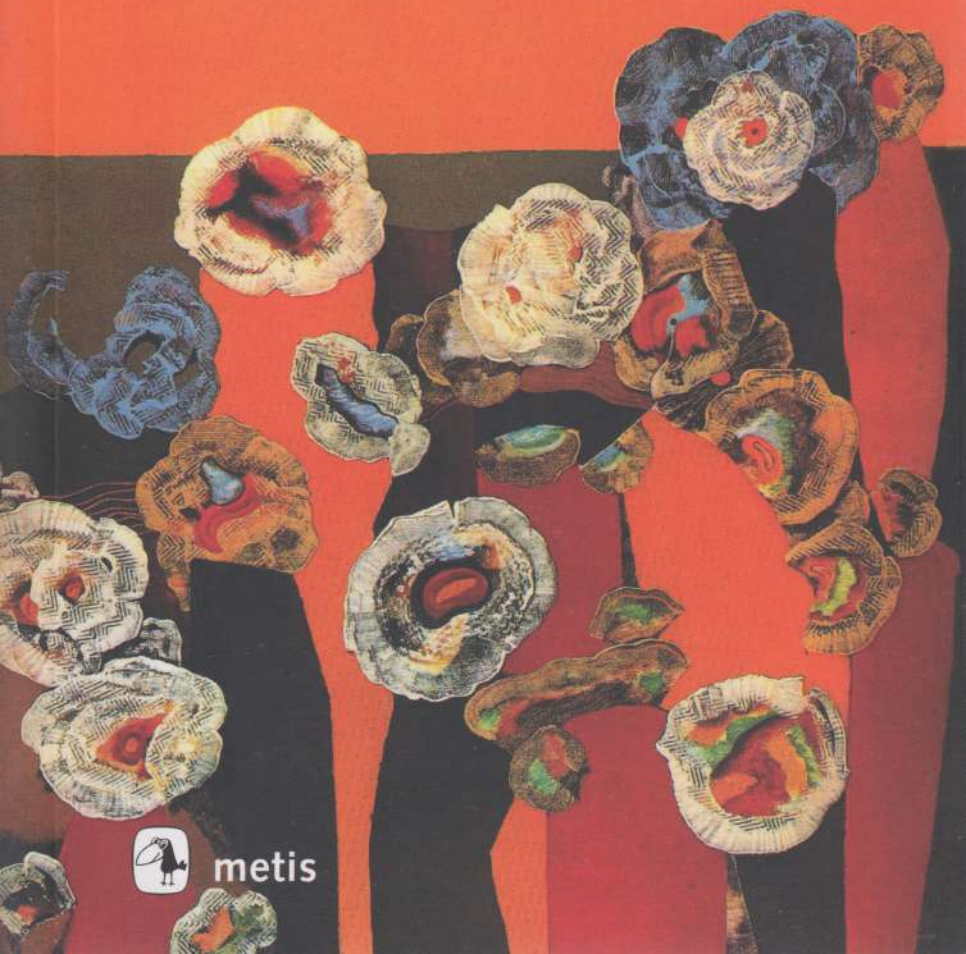
Byung-Chul Han

Zamanın Kokusu

BULUNMA SANATI ÜZERİNE
FELSEFİ BİR DENEME



metis

Byung-Chul Han

Zamanın Kokusu

Güney Koreli yazar ve kültür kuramcısı. 1959'da Seul'de doğdu. 1980'lerde Almanya'ya taşınarak felsefe, Alman edebiyatı ve Katolik teolojisine yoğunlaştı. Freiburg'da doktorasını tamamladıktan sonra 2000 yılında Basel Üniversitesi'nin felsefe bölümüne katıldı. Akademik kariyerine çeşitli üniversitelerde devam eden Han, araştırmalarında on sekiz, on dokuz ve yirminci yüzyıl felsefesi, etik, fenomenoloji, kültür kuramı, estetik, din, medya kuramı ve kültürlerarası felsefe gibi konulara yöneldi. Günümüz toplumuna dair derinlikli çözümleme ve eleştirileriyle dikkat çeken Han, 2012 yılından beri Berlin Sanat Üniversitesi'nde ders veriyor. Bazıları birçok dile çevrilmiş on altı kitabı bulunan yazarın eserleri arasında şunlar sayılabilir: *Tod und Alterität* (2002; Ölüm ve Başkalık), *Was ist Macht?* (2005; Güç Nedir?), *Yorgunluk Toplumu* (2010; Açılım, 2015), *Şiddetin Topolojisi* (2012; Metis, 2017), *Şeffaflık Toplumu* (2011; Metis, 2017), *Eros'un Istırabı* (2012; Metis, 2019) ve *Psikopolitika* (2014; Metis, 2019).

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 43544

Zamanın Kokusu
Bulunma Sanatı Üzerine
Felsefi Bir Deneme
Byung-Chul Han

Almanca Basımı:
Duft der Zeit
Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens

© transcript Verlag, Bielefeld, 2009

transcript Verlag ile AnatoliaLit Ajans
aracılığıyla yapılan sözleşme temelinde
yayımlanmıştır.

© Metis Yayınları, 2015
Türkçe Çeviri © Şeyda Öztürk, 2017

İlk Basım: Ekim 2018
Dördüncü Basım: Temmuz 2020

Yayıma Hazırlayan: Semih Sökmen

Kapak Resmi: Max Ernst, *Fleurs de coquillages*, 1929.
Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 44865

ISBN-13: 978-605-316-139-4

Eserin hak sahiplerinin yazılı izni alınmaksızın, bütünüyle ya da kısmen fotokopisinin çekilmesi, mekanik ya da elektronik araçlarla çoğaltılması, kopyalanarak internette ya da herhangi bir veri saklama cihazında bulundurulması, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturmaktadır.

Byung-Chul Han

Zamanın Kokusu

BULUNMA SANATI ÜZERİNE
FELSEFİ BİR DENEME

Çeviren:
Şeyda Öztürk



metis

METİS YAYINLARI

BYUNG-CHUL HAN KOLEKSİYONU

•

ŞİDDETİN TOPOLOJİSİ 2016

ŞEFFAFLIK TOPLUMU 2017

ZAMANIN KOKUSU 2018

PSİKOPOLİTİKA 2019

EROS'UN ISTIRABI 2019

İÇİNDEKİLER

Önsöz	9
Uygunsuz Zaman	11
Kokusuz Zaman	23
Tarihin Hızı	31
Uygun Adım Yürüme Çağından Dolanıp Durma Çağına	39
Şimdiki Zamanın Paradoksu	47
Güzel Kokulu Zaman Kristali	53
Meleğin Zamanı	59
Güzel Kokulu Saat: Antik Çin'e Kısa Bir Sapma	65
Dünyanın Halka Dansı	71
Meşe Odununun Kokusu	79
Derin Can Sıkıntısı	87
Vita Contemplativa	93
Notlar	123

ÖNSÖZ

BUGÜNÜN zaman krizi hızlanma olarak nitelendirilemez. Hızlanma çağı çoktan bitti. Bugün hızlanma olarak duyumsadığımız şey, zamansal dağılmanın semptomlarından sadece *biri*. Günümüzün zaman krizi, zamanda çeşitli aksaklıklara ve yanlış duyumlara yol açan bir diskroniden kaynaklanıyor. Zaman, düzenleyici bir ritmin eksikliğini çekiyor. Bu yüzden de ölçüsünü kaçırıyor. Diskroni, bu zamansal bozulma, zamanın adeta dönüp durmasına yol açıyor. Hayatın hızlandığı hissi, amaçsızca dönüp duran zamanın yol açtığı bir duygu aslında.

Diskroni zorunlu bir hızlanmanın sonucu değil. Diskroninin esas sorumlusu, zamanın atomlaşması. Zamanın eskisine göre çok daha hızlı geçtiği hissi de bundan kaynaklanıyor. Bu zamansal dağılma nedeniyle, süremin deneyimlenmesi de imkânsızlaşıyor. Hiçbir şey zamanı *tutmuyor*. Yaşam bir sürem tesis eden düzenleyici yapılarda veya koordinatlarda yerleşik değil artık. İnsanların özdeşleştiği şeyler de devamsız ve geçici. Dolayısıyla, insan da radikal bir kalımsızlıktan mustarip. Yaşamın atomlaşmasına, atomlaşmış kimlikler eşlik ediyor. İnsanın elinde kendinden, küçük bir Benlikten başka bir şey yok. Uzam ve zamanda, hatta dünyada, birlikte-varoluşta radikal bir kayba tabiyiz. Dünya yoksunluğu bir diskroni belirtisi. İnsanı, bütün gücüyle *sağlıklı* tutmaya çalıştığı küçük, önemsiz bedenine ufaltıyor. Bundan başka

hiçbir şeyi yok insanın. Kırılgan bedeninin sağlığı dünyanın ve Tanrı'nın yerini alıyor. Hiçbir şey ölümden uzun ömürlü değil. Dolayısıyla bugün ölmek, çok zor. Ve insanlar, *yaşlanmadan* yaş alıyor.

Elinizdeki kitap, diskroninin tarihsel ve sistematik nedenlerinin izini sürüyor. Bir yandan da bu durumu iyileştirmenin imkânları üzerine düşünüyor. Bu amaçla *heterokronilerin*, öteki, farklı zamansallıkların veya *ukronilerin*, kurgulanmış zamansallıkların da peşine düşüyorsa da, bu inceleme, süremin sıradışı, her gün rastlanmayan mahallerini bulup, onlara itibarlarını iade etme çabasıyla sınırlı değil. Daha çok, tarihe dönüp bakarak, zaman krizinin aşılması için yaşamın, gündelik hayatın en küçük unsuruna kadar farklı bir biçim almasının zorunlu olduğunu işaret ediyor. Hikâyelerdeki zamanın yası tutulmuyor burada. Hikâyenin sonuna, tarihin sonuna zamansal bir boşluğun eşlik etmesi zorunlu değil. Daha çok, teoloji ve teleolojiye sığınmayan ve buna rağmen kendine özgü bir kokusu olan bir ömre imkân açıyor. Ancak bu ömür de *vita contemplativa*'nın, düşünümsel yaşamın canlandırılmasını şart koşuyor.

Günümüzün zaman krizinin önemli nedenlerinden biri, *vita activa*'nın, eylemlilik yaşamının mutlaklaştırılması. Bu mutlaklaştırma, insanı bir *animal laborans*, "çalışan hayvan" derekesine indiren bir *çalışma buyruğuna* yol açıyor. Gündelik hayattaki *hiperkinezi*, aşırı hareketlilik, insan yaşamındaki tefekkür unsurunu, durma becerisini ortadan kaldırıyor. Dünyanın ve zamanın kaybına yol açıyor. Hızlanma stratejileri de bu zaman krizini bertaraf edemiyor. Dahası, esas sorunun da üzerini örtüyorlar. *Vita contemplativa*'nın canlandırılması zorunlu. Zaman krizi, *vita activa* kendi krizinin tam ortasında *vita contemplativa*'yla tekrar birleştiğinde aşılabilir ancak.

UYGUNSUZ ZAMAN

... o duraksama ânında ..
dayanıklı bir şeyler olsa...

FRIEDRICH HÖLDERLIN

NIETZSCHE'nin "son insanı" şaşırtıcı derecede güncel. Günümüzde mutlak bir değere, neredeyse bir dine yükseltilmiş olan "sağlığa" son insan da saygı gösterir.[1] Üstüne üstlük, bir hedonisttir son insan. Dolayısıyla "gündüz için küçük bir zevki, gece için küçük bir zevki" vardır. Anlam ve hasret, zevk ve eğlenceye boyun eğer. "Sevgi nedir? Yaratma nedir? Özlem nedir? Yıldız nedir" diye sorar son insan ve göz kırpar. Uzun, sağlıklı ama olaysız bir yaşamı nihayetinde dayanılmaz bulur. Böylece uyuşturucu kullanmaya başlar ve uyuşturucudan ölür. "Ara sıra biraz zehir: güzel rüyalar gördürür. Ve nihayetinde, rahat bir ölüm için çok zehir." Katı bir sağlık politikası güderek sonsuza dek uzatmaya çalıştığı yaşamı, paradoksal biçimde, zamanından önce sonlanır. *Ölmek* yerine uygunsuz zamanda* yok olup gider.

Zamanında ölmeyi beceremeyen kişi, uygunsuz zamanda yok olmak zorundadır. Ölmek, hayatın uygun bir şekilde sonlanma-

* "Uygunsuz zaman" diye karşıladığımız *Un-zeit*, "zaman olmayan zaman" anlamını da taşıyor. –*ç.n.*

sıdır. Bir ömrün *bitme biçimidir*. Yaşam anlamlı bir bitmişliğin her tür formundan yoksun bırakıldığında, uygunsuz zamanda sonlanır. Kapanış ve bitişin sonu ve istikameti olmayan bir sürece, daimi bir tamamlanmamışlığa ve yeni başlangıçlara boyun eğdiği bir dünyada, yani yaşamın bir yapıya, bir bütünlüğe erişerek bitmediği bir dünyada ölmek zordur. Yaşam hikâyesi böylece uygunsuz bir zamanda kesilir.

Günümüzdeki hızlanmanın nedeni de kapatma ve bitirme konusundaki genel beceriksizlik. Zaman, hiçbir yerde kapanıp bitmediği, hiçbir zamansal kütleçekimi tarafından durdurulmadığı için hızla ileri atılıyor. Bu hızlanma, zamanın bentlerinin yıkılmasının ifadesi bir yandan da. Artık zamanın akışını düzenleyen, eklemleyen ya da ritme sokan; zamana, o güzel ikili anlamıyla bir dayanak ve muhafaza (*Halt*) sağlayarak onu koruyup tutabilecek bentler yok artık. Zaman bütün ritmini kaybettiğinde, herhangi bir dayanağı veya istikameti olmadan açıklığa doğru akıp gittiğinde, *doğru* veya *iyi* zaman da ortadan kaybolur.

Uygunsuz zamanda yok olup gitmeye karşı tamamen farklı bir ölüm tarzını çağırır Zerdüşt: "Birçok insan çok geç ölürken, bazıları çok erken ölür. 'Zamanında öl!' öğretisi daha yabancı geliyor herkese. Zamanında öl: diye öğretti Zerdüşt. Hiç zamanında yaşamamış birisi nasıl zamanında ölsün ki?"[2] İnsan *doğru zaman* anlayışını tamamen yitirmiş durumda. Doğru zaman uygunsuz zamana boyun eğdi. Ölüm de bir hırsız gibi uygunsuz-zamanda geliyor. "Savaşçıya da muzaffere de eşit derecede düşman, sırıtarak, bir hırsız gibi sinsice yaklaşıyor ölümünüz– ama yine de bir usta gibi geliyor". Ölümü yaşama bilhassa dahil edecek bir ölüm özgürlüğü sağlamak imkânsız. Uygunsuz zamanda yok olup gitmek olarak ölümden farklı olarak, yaşamı etkin bir biçimde şekillendiren "tamamlayıcı bir ölüm" tasarlar Nietzsche.

Uzun yaşamlarını ören "ip örücülere" karşı Zerdüşt *özgür* ölüm öğretisini ileri sürer: "Yaşayanlara bir diken ve bir vaat sunacak tamamlayıcı ölümü göstereceğim size." Heidegger'in "ölüm için özgür olmak"ı da tam da bunu söylemektedir. Ölüm yaşamın içine ve şimdiki zamana şekillendirici ve tamamlayıcı bir güç olarak alınarak zamandışılığından kurtarılır.[3] Hem Nietzsche'nin özgür ve tamamlayıcı ölümü hem de Heidegger'in ölüm için serbest olmak'ı şimdiki zamanın geçmiş ve gelecek tarafından kapsanmasını veya çevrelenmesini sağlayan bir zamansal çekim sayesinde gerçekleşebilir. Bu zamansal gerilim ilişkisi şimdiki zamanı sonu ve yönü olmayan seyrinden koparır ve onu anlamla yükler. Doğru zaman veya doğru an, bir istikameti olan bir zamanın zamansal geriliminde ortaya çıkabilir ancak. Atomlaşmış zamanda ise zamanın bütün noktaları birbirinin aynıdır. Zamandaki bir noktayı ötekilerden farklı kılan hiçbir şey yoktur. Zamanın çöküşü ölümü yok olup gitmeye ayrıştırır. Heidegger gibi Nietzsche de ölümü uygunsuz zamanda yok olmaya çeviren ve böylece zamansallıktan çıkaran zamanın çöküşüne karşı çıkar: "Bir hedefi ve mirası olan kişi, hedefine ve vârisine en faydalı olacak zamanda ölümü ister. Hedefine ve mirasına saygısından yaşamın kutsal mekânına cılız çelenkler bırakmaz. Doğrusu hiç istemem ip bükücülere benzemeyi: iplerini bükerek uzatırken hep daha da geri giderler."[4]

Nietzsche "miras" ve "hedef"i vurgular. Tanrı'nın ölümünün öneminin bütünüyle bilincinde değildir belli ki. Tanrı'nın ölümünün en önemli sonuçlarından biri de tarihin sonu, yani "miras" ve "hedef"in sonudur. Tanrı zamanı dengeleyen unsurdur. Süremi olan, sonsuz bir şimdiyi sağlar. Dolayısıyla, Tanrı'nın ölümü de zamanı noktalara ayırır, teolojik, teleolojik, tarihsel enerjisinden mahrum bırakır. Şimdiki zaman geçici bir zaman-*noktasına* küçülür. Miras ve hedef şimdiki zamandan firar eder. Şimdiki

zaman geçmiş ve gelecekteki şeyleri peşinden sürüklemez artık. Nietzsche, Tanrı'nın ölümü ve tarihin yaklaşan sonu karşısında, zamansal gerilimi tekrar tesis etmek gibi güç bir işe girişir. Aynının "ebedi dönüşü" fikri, *amor fati*'nin, "kaderini sev" düşüncesinin ifadesi değildir sadece. Yazgıyı, hatta *yazgının zamanını* eski haline getirme çabasıdır tam da.

Heidegger'in "Herkes"i,[5] Nietzsche'nin "son insan"ını devam ettirir. "Herkes"e atfedilen nitelikler, son insan için de geçerlidir. Nietzsche son insanı şöyle niteler: "Herkes aynı şeyi istiyor, herkes aynı: farklı hissedenler ise bile isteye tımarhaneyi boyluyor." Heidegger'in "Herkes"i de bir zaman fenomenidir. Zamanın çöküşüne giderek artan bir yığınlanma ve tekdüzelik eşlik eder. Asli bir varoluş, vurgulu anlamıyla birey, "Herkes"in, yani kitlenin sorunsuzca işlev görmesine mani olur. Yaşam sürecinin hızlandırılması, normdan sapan formların oluşmasını, şeylerin kendini farklılaştırmasını, bağımsız formlar geliştirmelerini engeller. Bunun için gerekli olgunluğa sahip değildir zaman. Bu bakımdan Nietzsche'nin "son insanı", Heidegger'in "herkes"inden hemen hiç farklı değildir.

Zamanın salt noktasal bir şimdiye dönüşerek çökmesine karşı Heidegger de (şifa olarak) "miras" ve "geleneğe" başvurur. "İyi" olan her şey "mirastır".[6] "Sahici bir varoluş", "bir mirasın aktarılmasını" şart koşar. Sahici varoluş "oldum olası varoluşun imkânlarına ... karşılık veren" "tekerrürdür".[7] "Miras" ve "gelenek" tarihsel bir süreklilik tesis etmekle yükümlüdür. "Yeni"nin hızlı silsilesi karşısında "eski"yi çağırır. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı, tarihin yaklaşan sonu karşısında onu *içi boş bir form* şeklinde, yani herhangi bir içeriğe sahip olmadan zamansal form oluşturma gücünü öne süren bir tarih olarak yeniden tesis etmektir.

Bugün zamanla bağlantılı olan şeyler eskisine göre çok daha hızlı eskiyor. Hızla geçmişte kalıyor ve böylece dikkatimizden kaçıyorlar. Şimdiki zaman bir güncellik noktasına indirgenmiş durumda. Artık bir süremi yok. Noktasal, tarihsiz bir şimdiki zaman karşısında Heidegger de "bugünün *huzurdan kaldırılmasını*" talep etmişti.[8] Bugünün ufalmasının veya kaybolan süremin nedeni, yaygın yanlış kanının aksine, hızlanma değildir.[9] Sürem kaybıyla hızlanma arasındaki ilişki çok daha karmaşıktır. Zamanın bir çığ misali hızla yuvarlanmasının nedeni, kendi içinde bir *dayanağı* olmamasıdır. Aralarında zamansal bir çekim gücü kalmamış şimdiki zaman noktaları, zamanın ilerlerken bozulmasına, süreçlerin *tam da yönsüzlük nedeniyle* artık bir hızlanma niteliğini haiz olmayan yönsüz bir hızlanmaya tabi olmasına neden olur. Oysa esas anlamıyla hızlanma, yöneltilmiş hareket rotalarını şart koşar.

Hakikat de bir zaman fenomenidir. Süregelen, sonsuz şimdinin bir yansımasıdır. Zamanın kopuşu, giderek ufalan, firari şimdi, hakikatin içini oyar. Deneyim de zamanda uzayıp gitme hareketinden, zaman ufukları arasındaki çaprazlanmadan ileri gelir. Deneyimleyen özne için geçmiş olan şey ortadan kaybolmuş veya geri çevrilmiş değildir. Aksine öznenin şimdisinin, kendini kavramasının esasını teşkil eder. Ayrılık, olmuş olanın mevcudiyetini seyreltmez. Onu daha da pekiştirebilir. Ayrılmış şeyin, deneyimin şimdisiyle irtibatı tamamen kopmamıştır. Aksine, onunla bağlantılı kalır. Deneyimin öznesi de gelmekte olana, geleceğin şaşırtıcı ve belirsiz unsuruna açık olmalıdır. Aksi halde zamanı aralıksız çalışarak tüketen bir emekçiye dönüşüp katılaşır. Emekçi kendini değiştirmez. Değişimler emek sürecini istikrarsızlaştırır. Deneyim öznesi ise hiçbir zaman kendiyle özdeş değildir. Geçmişle gelecek arasındaki geçişte ikamet eder. Deneyim geniş bir süreyi kapsar. Noktasal, zamandan yana yoksul olan hadise-

den farklı olarak zaman açısından çok yoğundur. Bilgi de deneyim gibi zaman açısından yoğundur. Gücünü hem olmuş olandan hem de gelecekte olacak olandan alır. Malumat, zaman ufukları arasındaki bu çaprazlama ilişki sayesinde pekişerek bilgiye dönüşebilir ancak. Zamansal pekişme bilgiyi, özel anlamıyla zamanı içermeyen ya da zamansız enformasyondan da farklılaştırır. Bu zamansal nötrlük nedeniyle enformasyon kaydedilerek gelişigüzel geri çağrılabilir. Şeyler anımsamadan yoksun bırakıldığında enformasyona ya da metaa dönüşür. Zaman içermeyen, tarihsiz bir uzama ötelenirler. Enformasyonun kaydedilmesinden önce, anımsama silinir, tarihsel zaman silinir. Zaman noktasal şimdiki anlar silsilesine dönüşerek çöktüğünde bütün diyalektik gerilimini de kaybeder. Diyalektik de yoğun bir zamansal hadisedir. Diyalektik hareket zaman ufuklarının karmaşık bir şekilde birbirini çaprazlaması sonucunda, yani *halihazırda*'nın *henüz-olmayan*'ı çaprazlaması sonucunda ortaya çıkar. İlgili şimdiki zamanda örtük bir şekilde mevcut olan şeyi çekerek kendinden dışarı çıkarır ve harekete geçirir. Diyalektiğin itici gücü, bir halihazırda ile henüz-değil arasındaki, olmuş-olan ile gelecek arasındaki zamansal gerilim sonucunda oluşur. Diyalektik bir süreçte şimdiki zaman gerilimle yüklüdür ama günümüzün şimdiki zamanı gerilimden yoksundur.

Güncellik noktasına indirgenmiş bir şimdiki zaman, eylem düzeyinde de uygunsuz zamanı öne çıkarır. Misal, vaat etme, adanmışlık ve sadakat sahih zamansal pratiklerdir. Şimdiki zamanı geleceğe doğru devam ettirip ona bağlayarak geleceği tutarlar. Böylece istikrar sağlayan bir zamansal süreklilik meydana getirirler. Bu süreklilik, geleceği uygunsuz zamanın şiddetinden korur. Bir *bitim* biçimi de olan uzun vadeli bir bağlanma giderek artan bir kısa süreliliğe yenik düştüğünde, psikolojik düzeyde kaygı ve huzursuzluk olarak dışa vurulan uygunsuz zaman da yükselişe

geçer. Giderek artan süreksizlik, zamanın atomlaşması, süreklilik deneyimini çökertir. Dünya *uygunsuz zaman* dünyası olur.

Vaadini yerine getirmiş zamanın karşıt imgesi içi boş bir süreme genişletilmiş, başı ve sonu olmayan bir zamandır. Boş sürem zamanın sürüklenmesinin karşısında değil, hemen yanı başındadır. Sessiz sedasız bir formdur ya da hızlandırılmış edimin olumsuz tarafıdır, yapıp edecek bir şey olmadığında geriye kalan zamandır, yani içi boş bir edimin zaman formudur. Hem içi boş sürem hem de zamanın sürüklenmesi zamansızlaştırmanın (*Entzeitlichung*) sonuçlarıdır. Hızlandırılmış edimin huzursuzluğu uykuya kadar sızar. Geceleyin, uykusuzluğun süremi olarak devam ettirir kendini. "Uykusuz gece: İşte en kısa formülü, içi boş zamanın geçişini unutmaya çalışır ve tan ağartısını boşuna beklerken hiç sonu gelmeyecekmiş gibi uzayan azap dolu saatlerin. Ama uykusuz gecelerin asıl korkunç olanlarında, zaman sanki büzüşüp ufalmıştır ve avuçlarımızın arasından verimsizce kayıp gidiyordur. ... Ama saatlerin bu büzüşmesinin açığa çıkardığı şey, vaadini yerine getirmiş zamanın tersidir. Eğer ikincisinde deneyimin gücü sürenin efsununu çözerek geçmişi ve geleceği şimdide topluyorsa, telaşlı uykusuz gecede katlanılmaz bir korku demektir süre."[10] Adorno'nun "telaşlı uykusuz gece" ifadesi bir paradoks teşkil etmez çünkü telaş ve içi boş sürem aynı kaynaktan çıkar. *Günün telaşı içi boş bir form olarak geceye hükmeder*. Şimdi bütün dayanağından, dayanacağı her tür kuvvet çekiminden yoksun bırakılmış zaman ileri doğru atılır, durdurulamaz biçimde akıp gider. Zamanın bu şekilde sürüklenip gitmesi geceyi içi boş bir süreme dönüştürür. İçi boş zamanın geçişine maruz kalınca uyumak imkânsız olur.

İçi boş sürem eklemlenmemiş, yöneltilmemiş zamandır. Ne anlamlı bir önceye ve sonraya ne de anılara ve beklentilere yer var-

dır bu zamanda. Zamanın sonsuzluğu karşısında, kısacık insan yaşamı bir *hiçtir*. Ölüm, yaşamı uygunsuz zamanda sonlandıran bir dış güçtür. İnsan hep vaktinden önce, hep uygunsuz bir zamanda ölür. Yaşamdan, insanın yaşam süresinden meydana çıkan bir *bitim* olsaydı bir güç teşkil etmezdi ölüm. İnsanın yaşamını sonuna kadar yaşamasını, *tam zamanında* ölmesini sağlayacak tek şey budur. Kötü sonsuzluğa karşı bir sürem, anlamlı, vaadini yerine getirmiş bir zaman üretecek tek şey, zamansal bitim formlarıdır. İyi bir uyku da nihayetinde bir bitim formudur.

Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde*'si anlamlı bir şekilde şöyle başlar: *Longtemps, je me suis couché de bonne heure* / Uzun zaman, geceleri erken yattım. Almanca çeviride "bonne heure" neredeyse tamamen ortadan kalkar. Zaman ve mutluluktan çok daha kapsamlı bir sözcük söz konusudur oysa (*bon-heur*). İyi zaman anlamına gelen *bonne heure*, uyumanın mümkün olmadığı kötü sonsuzluğun, içi boş, yani kötü süremin tam zıddıdır. Zamandaki yırtılma, herhangi bir anımsamaya da geçit vermeyen zamanın radikal süreksizliği ıstırap veren bir uykusuzluğa yol açar. Romanın ilk pasajları ise mutlu eden bir süreklilik deneyimini tasvir eder. Hafıza ve algı imgelerinin huzur veren akıcı maddesi içinde uyuma, rüya görme ve uyanma arasında salınma, geçmişle şimdi arasında, katı bir düzenle gayriciddi bir karmaşıklık arasında serbestçe gidip gelme hali sahnelenir. Kahramanı içi boş bir süreme iten bir zaman yırtılması söz konusu değildir. Uyuyan kişi zamanla oynayan, onda gezinen, ona hükmeden biridir daha çok: "Uyuyan kişi, saatlerin akışından, yılların ve dünyaların sıralanmasından oluşan bir halkayla çevrelenmiştir."[11] Arada bir düzensizlikler ve irkilmeler de baş gösterir. Ama hiçbiri bir felakete yol açmaz: Her zaman "iyilik meleği kesin bilgi" yardıma koşar: "... gecenin ortasında uyandığım zaman, nerede olduğumu hatırlamadığım için, ilk anda kim olduğumu dahi bilmezdim, ... ama

sonra, hatıra denen şey ... kendi başıma içinden çıkamayacağım bu boşluktan beni çekip almak üzere gökyüzünden uzatılmış bir yardım eli gibi bana geri dönerdi, uygarlığın asırlarını bir saniyede aşıverirdim, petrol lambalarının, ardından devrik yakalı gömleklerin hayal meyal görünen bulanık suretleri, benliğimin esas özelliklerini yavaş yavaş tekrar bir araya getirirdi."[12] Uykusuzlukta, içi boş süremde musallat olan tipik sesler, dışarıdan gelen ilgisiz, adsız gürültüler ya da duvar saatinin yüksek tiktakları yerine, *ahenkli bir ses* çalınır kulağa. Gecenin karanlığı da bir kaleydoskop gibi renkli ve canlı görünür göze: "Tekrar uykuya dalardım, ara sıra, bir-iki saniyeliğine, doğramaların canlıymışçasına çıtırdamasını işitecek kadar, gözlerimi açıp karanlığın kaleydoskopuna bakacak kadar, anlık bir bilinç ışıltısı sayesinde ... uykunun tadına varmaya ancak yetecek kadar kısa sürelerle uyanırdım."[13]

Günümüzde yaşam sürecinin hızlanmasına ölüm korkusunun yol açtığı inancı yanlıştır. Buna inananlar aşağı yukarı şöyle bir argümana başvurur: "Hızlanmanın, dünyada insana sunulan seçeneklerin azami derecede keyfini sürmenin ve insanın kendi kabiliyetlerinin en iyi şekilde geliştirilmesinin –ve böylece, *vaadini yerine getirmiş* bir yaşam idealinin– başarılı bir yaşamın paradigması kabul edildiği seküler bir kültürde, yaşam süresinin kısalığı sorununa ya da dünya zamanıyla yaşam zamanının ıraksanması sorununa verilen makul bir stratejik yanıt olduğu görülüyor. İki katı hızlı bir yaşam sürenler dünyanın imkânlarından iki katı daha fazla yararlanabilir ve böylece tek bir yaşamda adeta iki yaşam sürebilir; sonsuz hızda yaşayan kişinin yaşam süresi dünya zamanının ya da dünya imkânlarının potansiyel sınırsız ufkuna yaklaşır, öyle ki, fani dünyadaki tekil ömrüne çeşitli yaşam imkânları sığdırabilir ve böylece bütün seçenekleri imha eden bir şey olarak ölümden artık korkmaz."[14] Yani iki katı hızlı

yaşayan insanın keyfini süreceği yaşam seçenekleri iki katına çıkar. Yaşamın hızlanması onu çoğaltır ve böylece vaadini yerine getirmiş bir yaşam hedefine yaklaştırır. Ancak bu pek naif bir hesaptır. Vaadin yerine gelmesini saf nicellikle karıştıran bir algıdan yola çıkar. Vaadi yerine gelmiş bir yaşam nicelik teorisi üzerinden açıklanamaz. Yaşam imkânlarının bolluğunun bir sonucu değildir. Bir anlatı veya hikâye olayların sayılıp dökülmesinin otomatik sonucu değildir. Anlamını özel bir senteze borçludur. Olayların uzun bir liste oluşturacak şekilde sıralanmasıyla ilginç bir öykü elde edilemez. Ama çok kısa bir anlatı gayet ilgi çekici olabilir. Benzer şekilde, kısa bir hayat da vaadi yerine getirilmiş bir hayat idealine ulaşabilir. Bu hızlanma tezinde, esas meselenin bugün yaşamın anlamlı bir *sona ulaşma* imkânından mahrum bırakılması olduğunu görmez. Bugün yaşamı niteleyen telaş ve huzursuzluğun esas kaynağı budur. Sürekli yeniden başlanır, "yaşam imkânları" arasında zapping yapılır, çünkü kimsenin tek bir imkânı sonlandırma kabiliyeti yoktur. Yaşamın vaadini yerine getirecek tek bir tarih, tek bir anlamlı bütünlük bulunamaz. Yaşamın artırılması için hızlanması bahsi yanıltıcıdır. Dikkatle bakıldığında hızlanmanın, yaşamı bir olasılıktan diğerine dolanıp durmaya götüren asabi bir huzursuzluk olduğu görülebilir. Asla huzura, yani bitime ulaşamaz.

Günümüzde ölme açısından bir başka sorun da, yaşamı daha da sonlu bir hale büründüren radikal tekilleşme ya da atomlaşmadan ileri gelir. Yaşam, kendisine bir sürem verecek olan enginlikten giderek daha da mahrum kalmaktadır. İçinde dünyanın pek azını barındırır. Yaşamın atomlaşması onu radikal şekilde ölümlü yapar. Genel huzursuzluk ve telaşa yol açan da bu özel ölümlülüktür işte. Üstünkörü bir bakışla bu huzursuzluğun her şeyi hızlandırdığı izlenimi uyanabilir. Oysa gerçekte yaşam hızlanmamıştır. Yaşam daha hummalı, daha girift, daha amaçsız bir hal almıştır

sadece. Zaman da dağılmış olduğundan, düzenleyici bir güç teşkil etmez. Böylece yaşamda şekil veren veya nihai dönüm noktaları meydana gelmez. Yaşam süresi artık bölümlere, bitimlere, eşiklere ve geçişlere bölünmez. Aksine, bir şimdiden diğerine aceleyle geçip durulur. İnsan *yaşlanmadan* yaş alır. Nihayetinde, uygunsuz bir zamanda yok olur gider. İşte bu yüzden ölmek hiç olmadığı kadar zordur bugün.

KOKUSUZ ZAMAN

Şimdi hiçbir yerde, göklerde ölümsüz
bir varlık görülmüyor çünkü ...

FRIEDRICH HÖLDERLIN

MİTOLOJİ DÜNYASI anlamla doludur. Tanrılar ölümsüz anlam taşıyıcılarından başka bir şey değildir. Dünyaya mana, anlam verir, onu insanlar için anlamlı kılarlar. Şeyler ve olaylar arasındaki bağıntıyı anlatırlar. Anlatılan bağıntı anlamı kurar. Anlatı, hiçbir şeyden yola çıkıp *dünyayı* kurar. Tanrılarla dolu demek, anlamla, anlatıyla dolu demektir. Dünya bir *resim gibi* okunabilir. O resmin bir orasına bir burasına bakmak ondaki anlamı, onun anlamlı düzenini görmeye yetecektir. Sağlam bir şekilde bir araya getirilmiş bir düzende (*kozmos*) her şeyin bir yeri, yani anlamı vardır. Herhangi bir şey olması gereken yerden uzaklaşırsa tekrar oraya yerleştirilir. Zaman onu *düzeltir*. Zaman düzendir. Zaman adalettir. Bir insan şeylerin yerini kendi başına değiştirdiğinde suç işlemiş olur. Zaman bu suçun kefaretini ödetir. Böylece ebedi düzeni tekrar tesis eder. Zaman adildir (*diké*). Olaylar, sağlam bir ilişki içinde, anlamlı bağlantılar içinde durur. Tek bir olayın bile bu düzenden çıkmasına göz yumulmaz. Her olay dünyanın ebedi, değişmez tözünü yansıtır. Burada, geçerli düzende değişikliğe yol açacak hiçbir hareket yoktur. Bu ebedi tekerrür dünyasında,

hızlanmanın hiçbir anlamı olmayacaktır. Sadece aynının ebedi tekrarı, eskiden olmuş olanın, ebedi hakikatin yeniden üretimi anlamlıdır. Tarihöncesi insan, daimi bir şimdide yaşar.

Tarihsel dünyanın önkoşulları ise tamamen farklıdır. Tamamlanmış bir *tablo* gibi ebedi bir tözü, değişmez bir düzeni göstermez seyirciye. Olaylar hareket etmeyen bir *düzlem* üzerinde değil, süregiden bir hat üzerinde tertip edilmiştir. Olayları birbirine bağlayan ve böylece anlamlarını açığa çıkaran zaman doğrusal bir şekilde akıp gider. Zamanı anlamlı kılan şey Aynının sonsuz tekerrürü değil, değişim olasılığıdır. Her şey ya ilerleme ya çökme anlamına gelen bir süreç teşkil eder. Tarihsel zaman, *yöneltildiği* ölçüde bir anlamlılığı açığa çıkarır. Zaman hattının belli bir istikameti, bir sentaksı vardır.

Tarihsel zaman sürüp giden bir şimdi bilmez. Şeyler sabit bir düzene göre tertip edilmiş halde kalmazlar. Zaman geri götürmez, ileri götürür; tekrarlamaz, telafi eder.[1] Geçmiş ve gelecek birbirinden uzaklaşır. Bir değişim, süreç, gelişme olan zamanı anlamlı kılan şey aynılığı değil, farklılığıdır. Şimdinin kendi başına bir tözü yoktur. Bir geçiş noktasıdır sadece. Hiçbir şey *salt olmak* (*ist*) durumunda değildir. Her şey *oluş* (*werden*) durumundadır. Her şey başkalaşır. Aynının tekrarı olaya (*Ereignis*) boyun eğer. Hareketler ve değişimler bir düzensizliğe yol açmaz, sadece başka, yeni bir düzen yaratır. Zamansal anlamlılık gelecekte temellenir. Bu geleceğe yönelmişlik, hızlandırıcı etkileri de *olabilecek*, ileri doğru bir zamansal çekim üretir.

Tarihsel zaman, doğrusal zamandır. Ama çok farklı seyir veya görünüş biçimleri alabilir. Eskatolojik zaman, ilerleme vaat eden tarihsel zamandan gayet keskin bir biçimde farklıdır. Nihai zaman olan eskatolojik zaman dünyanın sonuyla ilişkilidir. *Eska-*

ton, zamanın sonunun başlangıcını, tarihin sonunu hazırlar. Ve insanın gelecekle ilişkisi, bir fırlatılmışlık haliyle nitelenir. Eskatolojik zaman herhangi bir eyleme, bir tasarıya cevaz vermez. İnsan özgür değildir. Tanrı'ya tabidir. *Kendini* geleceğe doğru tasarlamaz. *Kendi* zamanını tasarlamaz. Sona, dünyanın ve zamanın nihai sonuna fırlatılmıştır daha çok. Tarihin öznesi değildir. Düzene sokan, Tanrı'dır asıl.

"Devrim" kavramının esas anlamı şimdi üstlendiği anlamdan tamamen farklıydı. Bir süreçtir devrim, evet. Ama geri dönüş ve tekrar veçhelerinden azade değildir. *Revolutio* esasında yıldızların yörüngelerini işaret eder. Tarihe uyarlandığında, sayıca sınırlı olan tahakküm biçimlerinin döngüsel bir şekilde tekrarlandığını demeye gelir. Tarihin seyrinde vuku bulan değişimler bir döngüyle bütünleştirilmiştir. Tarihin seyrini niteleyen şey ilerleme değil, tekrardır. İnsan da tarihin özgür öznesi değildir. İnsanın zamanla ilişkisini özgürlük değil, fırlatılmışlık belirler. Devrimleri yapanlar insanlar değildir; aksine, yıldızların yasalarına tabi oldukları gibi, devrimlere de tabidir insanlar. Zamanı doğal sabit değerler niteler. Zaman oluşsallıktır (*Faktizität*).[2]

Aydınlanma döneminde, özgül bir tarihsel zaman tahayyülü ortaya çıktı. Eskatolojik zamandan farklı olarak, ucu açık bir gelecek varsayıyordu. Bu tahayyülün zamansallığına sona doğru varoluş değil, yeniye doğru ilerleme hükmeder. Bir anlamlılık edinir, kendi ağırlığı vardır. Çaresizlik içinde hızla kıyamete doğru ilerlemez. Hiçbir oluşsallık, hiçbir doğal sabit unsur bu zamansallığı döngüsel bir tekrara zorlayamaz. Böylece devrim de tamamen farklı bir anlam edinir. Yıldızlara özgü dairesel hareket tasavvurundan özgürdür artık. Döngüsel bir devirden çok, doğrusal, ilerleyen bir olaylar silsilesi belirler devrimin zamansallığını.

Aydınlanmanın zaman anlayışı fırlatılmışlık ve oluşsallıktan kurtulur. Zaman hem *oluşsallıktan çıkarılır* hem de *doğallıktan*. İnsanın zamanla ilişkisini belirleyen şey özgürlüktür artık. İnsan ne zamanın sonuna fırlatılmıştır ne de şeylerin doğal döngüsüne. Tarihi canlandıran şey özgürlük fikridir, "insan aklının ilerlemesi"[3] fikridir. Zamanın öznesi artık düzen veren bir Tanrı değil kendini geleceğe yönelerek tasarlayan insandır. Zaman yazgı değil, *tasarıdır*. İnsanın gelecekle ilişkisi fırlatılmışlık değil, yapılabilirlik tarafından belirlenir. Devrimi *yapan* (*produire*) insandır. Böylece, devrimleştirme ve devrimci gibi kavramlar da mümkün olur. Yapılabilirliği işaret ederler. Fakat bu yapılabilirlik fikri dünyanın, hatta zamanın da dengesini bozar. Çok uzun bir süre ebedi bir şimdinin kurucusu olarak denge sağlamış olan Tanrı da zamandan yavaş yavaş ayrılır.

Doğal bilimlerde on altıncı yüzyılda baş gösteren kaydadeğer atılımı tetikleyen şey yapılabilirlik inancıydı. Teknolojik iyileştirmeler arasındaki süre giderek kısalmaya başladı. Dünyanın yapılabileceği inancı Bacon'ın "bilgi iktidardır" düsturunda gösterir kendini. Siyasal devrim sanayi devrimiyle birleşir. İkisini de aynı inanç canlandırmış, devam ettirmiştir. 1838 tarihli Brockhaus Ansiklopedisi'ndeki demiryolu maddesinde bu ikisi kahramanca bir tonla bir arada sunulur. Demiryolu, devrimin buharlı zafer makinesi (*Dampftriumphwagen*) olarak takdim edilir.[4] Aydınlanma çağında devrim olgusallıktan çıkarılmış bir zamana bağlıdır. Her tür fırlatılmışlıktan, doğal veya teolojik zorlamadan bağımsızlaşmış, o muazzam buharlı makine gibi, zincirlerinden kurtularak kurtuluş getirmesi umulan geleceğe doğru hızla ilerlemektedir. Teleolojisini eskatolojik zaman anlayışından miras almıştır. Tarih, kurtuluş tarihi olmaya devam eder. Hedefin gelecekte bulunması, tarihsel sürecin hızlanmasını anlamlı hale getirir. Robespierre de 1793'teki kuruluş töreninde şöyle demiştir:

Les progrès de la raison humaine ont préparé cette grande révolution, et c'est à vous qu'est specialement imposé le devoir de l'accélérer / İnsan aklının ilerlemesi bu büyük devrimi hazırladı, sizler de onu hızlandırmakla görevlisiniz.[5]

Zamanın efendisi Tanrı değil özgür insandır artık. Fırlatılmışlığından kurtulmuş, gelmekte olanı tasarlamaktadır. Ama Tanrı'dan insana bu rejim değişiminin de sonuçları vardır. *Zamanın dengesini bozar* çünkü Tanrı egemen düzene bir nihailik veren, ona sonsuz hakikatin damgasını vuran mercidir. Tanrı kalıcı bir şimdiyi temsil eder. Rejim değişimiyle birlikte, zaman değişime karşı direnç geliştiren bu dayanağı kaybeder. Büchner'in Fransız Devrimi'ni konu edinen draması *Danton'un Ölümü*'nde bu deneyim dile getirilir. Camille şöyle seslenir: "Akıl sağlığı denen şu sıradan sabit fikirlerin hepsi dayanılmaz derecede can sıkıcı. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olduğunu hayal edebilen kişi yeryüzündeki en mutlu insandı."[6]

Tarihsel zaman ileri doğru *atılabilir* çünkü kendi içinde sükût etmez, çekim merkezi şimdide değildir. Bulunmaya hiçbir şekilde göz yummaz. Bulunmak ilerleme sürecini yavaşlatır sadece. Hiçbir sürem zamanı *tutamaz*. Zaman bir hedefe doğru ilerlediği sürece anlamlıdır. Hızlanma da böylece anlam kazanır. Ancak, zamanın anlamlılığı nedeniyle, bu haliyle algılanmaz. En çok, tarihin *anlamının* farkına varılır. Hızlanma sadece zamanın tarihsel anlamlılığını, anlamını kaybettiği yerde hissettirir kendini. Hızlanma tam da zamanın anlamsız bir geleceğe doğru sürüklendiği yerde tematik veya sorunlu bir hal alır.

Mitolojik zaman bir *tablo* gibi kendi içinde dinlenir. Tarihsel zaman ise, bir hedefe doğru ilerleyen veya atılan bir *hat* biçimindedir. Bu hat anlatısını veya teleolojik gerilimini yitirdiğinde, amaçsızca *vınlayıp* duran noktalar halinde çözülür. Tarihin sonu

zamanı atomlaştırarak noktasal zamana dönüştürür. Mit bir zamanlar tarihe baş eğmişti. Statik tablo ilerleyen bir hatta dönüşmüştü. Şimdi ise *tarih enformasyonlara* yol veriyor. Enformasyonların anlatısal bir uzunluğu veya enginliği yok. Ne bir merkezleri var ne de amaçları. Enformasyon, tabiri yerindeyse, üzerimize çöker. Tarih, karman çorman olayları budar, birbirinden ayırır ve yönlendirir, doğrusal bir anlatım yoluna sokar. Bu yol ortadan kalkarsa amaçsızca dolanıp duran enformasyonlar ve olaylar hızla çoğalmaya başlar. Baudrillard'ın tezinin aksine, enformasyonun tarihle ilişkisi, simülasyon ile orijinalin veya kökenin giderek daha da mükemmelleşen ilişkisine benzemez.[7] Enformasyon yeni bir paradigma sunar. Tamamen farklı bir zamansallık içerir. Atomlaşmış, yani noktasal zamanın fenomenidir.

Noktalar arasında zorunlu bir boşluk, içinde hiçbir şeyin vuku bulmadığı, hiçbir *sansasyonun* gerçekleşmediği boş bir aralık uzanır. Mitik zaman da tarihsel zaman da böyle bir boşluğa geçit vermez çünkü ne bir tablo ne de bir hat aralıklarla kesintiye uğrayabilir. Bunların ikisi de anlatısal bir süreklilik oluşturur. İçi boş ara mekânlar sadece noktalar arasında oluşabilir. Hiçbir şeyin vuku bulmadığı bu aralıklar can sıkıntısına (*Langeweile*) yol açar. Ya da tehdit edici bir hal alırlar çünkü hiçbir şeyin olmadığı ve amaçsallığın kendine bir nesne bulamadığı bir yerde ölüm vardır. Dolayısıyla, nokta-zaman boş aralıkları bertaraf etme ya da azaltma mecburiyetine yol açar. Bu içi boş aralıkların *uzun sürmesini* (*lange weilen*) engellemek amacıyla *sansasyonların* birbiri ardına daha hızlı gelmesine uğraşılır. Bunun sonucunda, kesinti veya olay sekansları yoğunlaşarak histeri raddesinde hızlandırılır ve bu hızlanma yaşamın bütün alanlarına sıçrar. Atomlaşmış zaman, anlatım gerilimi eksikliği nedeniyle dikkati devamlı üzerinde tutamaz. Algıya sürekli yeni veya çok etkili şeyler temin edilir. Nokta-zaman derin düşünerek bulunmaya izin vermez.

Atomlaşmış zaman süreksiz zamandır. Bu süreksiz zamanda olayları birbirine bağlayarak bir bağlam, yani bir sürem tesis edecek hiçbir şey yoktur. Böylece algı da yaygın bir kaygı üreten beklenmedik ve ani şeylerle karşı karşıya bırakılır. Atomlaşma, yalıtılmışlık ve süreksizlik deneyimi çeşitli şiddet biçimlerinden de sorumludur. Günümüzde süreklilik ve sürem üreten toplumsal yapılar gittikçe dağılıyor. Atomlaşma ve yalıtılmışlık toplumun tamamını ele geçirmiş durumda. Geleceği bağlayarak bir ufka sıkıştırdıkları ölçüde zamansal bir nitelik edinen ve bir sürem tesis eden vaat, sadakat veya bağlayıcılık gibi toplumsal pratikler önemini yitiriyor.

Mitolojik zamanın da tarihsel zamanın da anlatısal bir gerilimi vardır. Zaman olayları özgül bir şekilde birbiriyle bağlantılandırır. Anlatı zamana bir koku verir. Nokta-zaman ise kokusu olmayan zamandır. Zaman, sürem kazandığında, bir anlatı gerilimi veya bir derinlik gerilimi elde ettiğinde, derinlik ve enginlik, yani bir *uzam* kazandığında bir koku yaymaya başlar. Zaman bütün derin yapısından veya anlamından koparıldığında, atomlaştığında, düzleştiğinde, cılızlaştığında veya kısaldığında kokusunu kaybeder. Onu tutan, hatta bastıran çapadan tamamen koptuğunda bütün dayanağını da kaybeder. Onu alıkoyan askıdan koptuğu anda ileri doğru atılır. Bugün çok tartışılan hızlanma, zamanla yaşam dünyasında çeşitli değişikliklere yol açan ilksel bir süreç değil, bir semptom, bir ikincil süreçtir, yani zamanın dayanağını kaybetmiş ve atomlaşmış olmasının, onu alıkoyan bir çekim merkezinin eksikliğinin sonucudur. Zaman çok önemli bir *varlık eksikliğini* telafi etmek için ileri atılır, hatta aceleyle öne fırlar ama bunda başarılı olamaz, çünkü hızlanma kendi başına herhangi bir dayanak sunmaz. Tam tersine, mevcut eksikliğin daha da keskin bir şekilde görülmesine yol açar.

TARİHİN HIZI

Sa vie serait une suite interrompue de sensations que rien ne lierait.

Yaşamı, hiçbir şekilde bağlantılı olmayan sansasyonlar silsilesinden ibaretti.

DENIS DIDEROT[1]

MODERN TEKNOLOJİ insanı yeryüzünden uzaklaştırır. Uçaklar ve uzay gemileri yeryüzünün yerçekimini insanın elinden alır. Yeryüzü, uzaklaştıkça küçülür. Yeryüzü, üzerinde ne kadar hızlı hareket edilirse, o kadar daralır. Yeryüzü üzerinde, mesafeleri kaldırmaya yönelik her girişim insanla yeryüzü arasındaki mesafenin de giderek artmasına yol açar. Böylelikle, insanı yeryüzüne yabancılaştırır. İnternet ve elektronik posta coğrafyayı, hatta yeryüzünü ortadan kaldırır. Elektronik posta, nereden gönderildiğini belli edecek tek bir işaret barındırmaz. Bir mekânı yoktur. Modern teknoloji insan yaşamını *yeryüzünden yoksun bırakır*. Heidegger'in "zemin üzerinde durma" (*Bodenständigkeit*) felsefesi, insanları tekrar *yeryüzüne döndürme* ve *tekrar oluşsallaştırma* girişimidir.

Jean Baudrillard tarihin sonunu, hızlanma sonucunda yerçekimi kuvvetinden özgürleşen bir kütle imgesiyle açıklar: "Bu imge vasıtasıyla modern çağda, teknolojide, olaylarda ve medyadaki

hızlanma kadar bütün iktisadi, siyasi ve cinsel mübadelelerin hızlanmasının, bizi gerçekliğin ve tarihin referans alanından uzaklaşmamıza yol açan bir 'kaçış hızına' yerleştirdiğini hayal edebiliriz."[2] Baudrillard'a göre, olayların tarih oluşturacak şekilde katılaşması veya yoğunlaşması için "belli bir yavaşlığa" ihtiyaç vardır. Baudrillard'ın hızlanan kütle imgesi, hızlanmanın tarihin sonunun sorumlusu olduğu, anlam kaybı tehdidinin ardındaki neden olduğu varsayımına oldukça yaklaşır. Onun "aşikâr" hipotezi uyarınca, hızlanmanın akımına kapılan şeyler onlara anlam veren referans alanından savrularak çıkar, fragmanlara, anlamı boşaltılmış bir uzamda dolanıp duran yalıtılmış gerçeklik parçacıklarına dönüşürler. Kaynağı belirsiz olan devasa bir kinetik enerji, şeyleri yörüngelerinden, yani anlam bağlamlarından çekip çıkarır: "Bütün kütleleri yörüngede tutan yerçekiminin etki alanının dışına çıkıldığında, bütün anlam atomları uzayda kaybolur. Her atom, kendi güzergâhını takip ederek sonsuzluğa ulaşmaya çalışır ve uzayda kaybolur. Bu, bütün bedenleri, mesajları ve süreçleri her yöne doğru hızlandıran günümüz toplumlarında karşılaştığımız şeydir tam da... Her siyasal, tarihsel ve kültürel olgu, onu kendi mekânından koparıp alan ve bütün anlamını kaybettiği bir hiperuzama savuran bir kinetik enerji içerir ..."[3] Hızlanma akımına kapılarak her yöne savrulan ve böylece anlam bağlamlarından çekip alınan atomlar imgesi tam anlamıyla doğru değil. Hızlanmayla anlam kaybı arasında nedensel bir ilişki varsayıyor. Hızlanmayla bir anlam vakumu arasında olası bir karşılıklı etkileşim olduğuna itiraz edilemez ebette. Ama "şeylerin birbiriyle belirli bir bağ içinde bulunduğu yörüngeyi imha eden" "parçacık hızlandırıcısı" varsayımı oldukça sorunlu.

Anlam kaybının tek olası açıklaması hızlanma değildir. Tamamen farklı bir sahne de kurgulanabilir: şeyleri sabit yörüngeleri içinde tutan yerçekimi yavaş yavaş ortadan kaybolur. Anlam bağ-

lamlarından koparılan şeyler amaçsızca süzülür ya da dolanıp durur. Dışarıdan bakıldığında, şeyler hızlanmanın yardımıyla yerçekimi kopuyormuş gibi görünebilir. Oysa gerçekte, *anlamın kütleçekiminin* eksikliği nedeniyle dünyadan kayıp giderek birbirlerinden uzaklaşırlar. "Anlam atomları" bahsi de yanıltıcıdır çünkü anlam atomik değildir. Atomlardan sadece anlamsız bir şiddet yayılabilir. Şeylerin anlamı boşaltılmış atomlar halinde yalıtılmasının esas nedeni kütleçekiminin yokluğudur. Şeyler, onları anlam bağlamlarında bütünleştiren yörüngelerde tutulmamaktadırlar artık. Böylece çökerek atomlara dönüşürler ve anlamsız bir hiperuzamda dolanıp dururlar. Bu senaryoda anlam kaybı şeyleri "gerçeğin ve tarihin referans alanından" savuran bir "kaçış hızlanmasının" değil, kütleçekimi yokluğunun veya zayıflığının sonucudur. Eksik olan yerçekimi yeni bir koşul, bugüne özgü çeşitli fenomenlerin vardırılacağı yeni bir varlık kümelenmesini öne çıkarır. Hızlanma bunlardan *sadece biridir.* Şeylere bir istikamet, yani bir anlam tayin eden yörüngelerinin ortadan kalkmasının, hızlanmanın tam karşıtı olan olgunun, yani şeylerin durağanlığının da sorumlusu olduğu gösterilebilir. Baudrillard da sadece hızlanmanın değil yavaşlığın da tarihin sonuna yol açabileceğini belirtmiştir: "Madde zamanın geçişini yavaşlatır. Daha kesin ifadesiyle, çok yoğun bir kütlenin yüzeyindeki zaman daha yavaş ilerliyormuş gibi görünür ... Bu kütle, toplumsalın bu eylemsiz maddesi, mübadele, bilgi veya iletişim yetersizliğinden kaynaklanmaz, aksine, aktarma yerlerinin fazlalığından, enformasyondaki aşırı doymadan kaynaklanır. Kentlerin, metaların, mesajların ve dolaşımların şiddetli yoğunluğunun ürünüdür. Toplumsalın soğuk yıldızıdır ve tarih, bu kütle etrafında soğumaktadır ... Nihayetinde durma noktasına gelecek, sonsuz yoğunlukta bir kütleyle temas eden ışık ve zaman gibi sönüp gidecektir."[4] Baudrillard bu pasajda tarihin sonunu bir kez daha hız meselesiyle ilişkilendirir. Toplumsal veya ekonomik dolaşımın çok hızlı

veya çok yavaş olması tarihi ortadan kaldırır. Demek ki tarih veya anlam üretimi mübadele süreçlerinin belirli bir hızda olmasını şart koşar. Ne çok hızlı olmalıdır ne de çok yavaş. Çok hızlı olması anlamı çözerek dağıtır. Çok yavaş bir hız ise bütün hareketi boğan bir tıkanıklığa yol açar.

Oysa gerçekte tarih toplumsal ve ekonomik mübadele süreçlerinin hızındaki değişimlere duyarlı değildir. Hız *kendi başına* anlamın tarihsel üretimi üzerinde bu kadar büyük bir etkiye sahip değildir. Daha çok, yörüngelerin istikrarsızlığı, kütleçekiminin ortadan kaybolmasıdır zamansal irkilmelere veya dalgalanmalara yol açan. Sadece *hızlanma değil*, *hızın azalması* da bunlardan sayılabilir. Şeyler bir dayanakları olmayınca, onları sabit bir yörüngede tutan hiçbir şey olmayınca hızlanır. Yörüngenin özgüllüğü seçiciliğe yol açmasından; gayet dar olduğundan, sadece belirli şeyleri kapsayabilmesinden ileri gelir. Tarihin bu anlatı yörüngesi tamamen çökerse, olaylar ve enformasyonlar *da* yığılarak kümelenir. O zaman da her şey şimdiki zamana sıkışır. Böylece şimdiki zamanda, hız düşürücü bir etkisi olan tıkanmalar baş gösterir. Ancak bu tıkanma hızlanma etkisi değildir. Seçici yörüngelerin ortadan kaybolması değildir olayların ve bilginin kümelenmesine yol açan. Baudrillard da tarihin sonunun sadece hızın artmasıyla değil azalmasıyla da ilişkili olduğunu görmüştür. Yine de hızı anlam kaybının doğrudan sorumlusu yapar. Sadece Baudrillard değil, başkaları da hızlanmanın ve hız kaybetmenin çok daha derin bir düzeyde işleyen bir süreçten kaynaklanan iki farklı fenomen olduğunu gözden kaçırır. Böylece, durağanlığın genel hızlanmanın sonucu olduğu gibi hatalı bir varsayım öne sürülür: "Bu kadar çelişkili görünen iki zaman tanısı, toplumsal hızlanma ve toplumsal katılık sadece ilk bakışta birbiriyle çelişir. Akılda kalıcı *coşkun durgunluk* metaforunda... olaylar tarihinin *büyük süratle ilerlemesinin durgunluğa* sebep oldu-

ğu *Posthistoire* [tarih sonrası] bir tanıda anlamlı bir şekilde bir araya getirilirler."[5] Bu sorunlu teze göre, yavaşlama ve durgunluk "ivmelenme sürecinin *iç* unsurunu ve ona *içkin* bir tamamlayıcı ilkeyi temsil eder."[6] Bu tezde, bir yanılgı sonucu "hızlanma ve hareketin bir diyalektik dahilinde ters yüz edilerek katılık ve durgunluğa dönüştüğü" koyutlanır.[7] Fakat durgunluk fenomeni herkesin aynı anda koşmak istediği, bütün kaldıraçların aynı anda faal hale getirildiği bir durumdan kaynaklanmaz; hızlanma sürecinin "öbür yüzü"nü teşkil etmez.[8] Nedeni hareketlerin ve eylemlerin hızlanması değil, aksine hareketlerin ve eylemlerin *artık nereye gideceğini bilmemesidir*. Bu amaçsızlık ilk bakışta, onunla zıt gibi görünen bir fenomene götürür: hızlanma ve durgunluk. Bunlar *bir* elmanın iki yarısıdır.

Genel zamansallıktan çıkarma, anlam üreten zamansal kesitlerin ve bitimlerin, eşiklerin ve geçişlerin ortadan kaybolmasına yol açar. Zamanın şimdi, eskisinden daha hızlı geçtiği hissi, zamanın bariz bir eklemlenmesinin noksanlığından kaynaklanır. Bu duygu, olayların kalıcı izler bırakmadan, birer *deneyime* dönüşmeden hızla birbirini izlemesiyle iyice pekişir. Kütleçekimi noksanlığından dolayı şeylerle sadece geçici bir temas kurulur. Hiçbir şeyin ağırlığı yoktur. Hiçbir şey *kesin* değildir. Hiçbir şey nihai değildir. Dönüm noktaları oluşmaz. Neyin önemli olduğunu kararlaştırmak artık mümkün olmadığında her şey önemini kaybeder. Olası bağlantıların, yani olası yönlerin fazlalığı şeylerin nadiren tamamlanmasına neden olur. Tamamlanma yapılandırılmış, organik bir zaman talep eder. Buna karşın, ucu açık ve sonsuz bir süreçte hiçbir şey tamamlanmaz. Tamamlanmamışlık daimi bir koşula dönüşür.

Hızlanmanın modernliğin esas itici gücü olduğunu beyan eden teoriler sorunludur. Her yerde hız artışı olduğunu varsayarlar.

Modern çağın edebiyatında da, giderek artan anlatı temposunda ifade bulan bir hızlanma artışını tespit edebileceklerine inanırlar: "Roman ilerledikçe zaman daha hızlı akar; romanın başında birkaç saatlik bir olayın anlatıldığı kadar kitap sayfasında, roman ilerledikçe günler, haftalar süren olaylar anlatılır, kitabın sonlarında aylar ve yıllar birkaç sayfaya sığdırılır".[9] Anlatı temposunun aşamalı olarak arttığı varsayımı kısmi ve tek taraflı bir algıdan kaynaklanır çünkü, paradoksal bir biçimde, bu artış anlatı temposunda, durgunluğa yaklaşan bir yavaşlamayla paralel ilerler. *Anlatıda zamansallığın dışına çıkış*, hızlanma ve yavaşlamanın ortak kaynağıdır. Bunlar, aynı sürecin farklı tezahürleridir. Salt hızlanmaya odaklanılması, durgunluk ve hız azalması biçiminde de tezahür eden bu süreci karartır.

Bu zamansallığın dışına çıkılması nedeniyle anlatıda bir ilerleme söz konusu olmaz. Anlatıcı, önemli olanla önemsiz olan arasında *ayrım yapma* beceriksizliği nedeniyle her minör ve önemsiz olayda oyalanır. Anlatı ayrım ve seçim yapmayı şart koşar. Michel Butor'un *L'emploi du temps* (Geçen Zaman) romanı, aynı zamanda bir zaman krizi olan bu anlatı krizinin bir örneğidir. Anlatının yavaşlığı anlatıcının olan biteni anlam üreten kesit ve bölümlere ayırma yeteneksizliğinin sonucudur. Seçici bir anlatı yolu eksikliği nedeniyle anlatıcı neyin önemli olduğuna karar veremez. Anlatı bütün ritmini yitirir. Anlatının durgunluğu da aceleciliği de anlatısal gerilim eksikliğinin semptomlarıdır.[10] Anlatı, yavaşlık ve hız arasında ahenkli bir değişime imkân sunacak bir ritim tutturamaz. Anlatı ritmi kapalı bir zamanı varsayar. Zamansal dağılma, bir koleksiyon yapmaya, olayların kapalı bir bütünlüğe toplanmasına izin vermez. Bu düzensiz olaylar kümesi, anlatı temposunda hızlanmaya ama bir yandan da bir yavaşlamaya yol açar. Olaylar kümesi şimdiki zamana doğru zorlanırsa anlatı dur durak tanımadan ilerler. Genel bir kayıtsızlık içinde ele alı-

nırsa, anlatı miskinleşir. Olaylar kümesi üzerindeki hâkimiyet eksikliği anlatının bütün yönelimini ve ritmini kaybetmesine yol açar. Bu ritim eksikliği anlatının hızlanmasının da yavaşlamasının da esas kaynağıdır.

Zamansallıktan çıkarma anlatının bütün geriliminin ortadan kaybolmasına yol açar. Anlatılan zaman çözülerek salt bir olaylar kronolojisi halini alır. Bunun sonucunda metin anlatmaktan çok listelemiş olur ve olaylar tutarlı bir tabloda bir araya gelecek şekilde yoğunlaşmaz. Anlatı sentezi oluşturma yetersizliği, yani zamansal bir sentez oluşturma yetersizliği bir kimlik krizine kapı açar. Anlatıcı artık etrafında olanları bir araya toplama yetisine sahip değildir. Zamansal dağılma her tür koleksiyonu tahrip eder ve böylece anlatıcı istikrarlı bir kimlik oluşturamaz. Zamansal kriz bir kimlik krizidir. Anlatıdaki merak eksikliği nedeniyle öyküyü anlamlı bir şekilde bitirmek de mümkün olmaz. Sahici bir ilerleme kaydetmeden ve herhangi bir varış noktasına varmadan bir olaydan diğerine sürüklenir. Sadece birden kesintiye uğrayabilir. Zaman-dışında kesintiye uğratmak anlamlı bir sonun yerini alır. *L'emploi du temps*'da bir ayrılış yardıma koşar. Anlatı uygunsuz bir zamanda kesintiye uğrar: "...29 Şubat akşamı olan şeyi, o an çok önemli görünen ama senden, ölümle cebelleşen Bleston'dan, akkorlarını üfleyerek alevlendirdiğim bu şehirden uzaklaştıkça unutacağım bir şeyi anlatmaya bile vaktim yok, çünkü şimdi saatin uzun kolu en üste ulaştı ve ayrılışım da bu son cümleyi noktalıyor."[11]

UYGUN ADIM YÜRÜME ÇAĞINDAN DOLANIP DURMA ÇAĞINA

> Günün birinde insana uçmayı öğretecek olan kişi bütün sınır taşlarını yerinden etmiş olacak; bütün sınır taşları kendiliklerinden ona doğru havalanacak ve o, yeryüzünü yeniden vaftiz edecek – "hafif" diyecek ona.
>
> FRIEDRICH NIETZSCHE

ZYGMUNT BAUMAN'a göre modern insan yeryüzünde, bir çölde dolaşır gibi dolaşan ve biçimi olmayan şeylere biçim, arızi şeylere süreklilik vererek parçalı şeylerden bir bütün oluşturan bir hacıdır.[1] Modern hacı "proje hedefli bir yaşam" sürer. Dünyası "yöneltilmiştir".[2] Bauman'ın "hacı" tabiri modern insana tamamen uygun değildir çünkü *peregrinus* bu dünyada bir yabancı gibi hisseder kendini. *Burada* evinde değildir. Dolayısıyla *Oraya* götüren bir yoldadır hep. Modern dönemde Burada ve Orada arasındaki fark ortadan kalkmıştır. Modern insan bir Orada'ya değil, daha iyi ve farklı bir Burada'ya doğru ilerler. *Peregrinus* için ise Buradaki bir ilerleme söz konusu değildir. Dahası, onun yolu ne "düzenli"dir ne de "güvenli". Çöl belirsizlik ve güvensizlik mekânıdır. Önceden belirlenmiş bir yolu takip eden hacıdan farklı olarak, modern insan kendi yolunu çizer. Bir hedefe doğru uygun adım ilerleyen bir asker ya da bir emekçi gibidir daha çok. *Pe-*

regrinus kendi oluşsallığına fırlatılmıştır. Modern insan ise, özgürdür.

Modernite oluşsallıktan çıkarma ve özgürlük çağıdır. Fırlatanına veya tasarımcısına Tanrı denilen o fırlatılmışlıktan özgürleşir. Oluşsallıktan çıkarma ve sekülerleştirme aynı öncülde temellenir. İnsan kendini tarihin öznesi konumuna yükseltir, dünyayı üretilebilecek bir nesne olarak karşısına alır. Üretim, tekrarın yerini alır. Özgürlük oluşsallık üzerinden tanımlanmaz. Modern öncesi zamanlarda, insan önceden belirlenmiş bir yolda, semavi cisimlerin yörüngeleri gibi ebediyen tekrarlanan bir yolda ilerlerdi. Modern öncesi insan, içine fırlatılmış olduğu verili durumu kabul eder veya ona katlanırdı. Oluşsallık ve tekrarın insanıydı.

Modernitenin temelinde teolojik bir anlatı bulunmaz. Ama sekülerleşme de dünyanın anlatısallıktan çıkartılmasına yol açmaz. Modernite de bir anlatı çağıdır, ilerleme ve gelişme olarak tarih anlatısının çağıdır. Beklenti dünyeviliğe çevrilir, gelecekte bulunan kurtuluş beklenir. İlerleme veya özgürlük anlatısı zamana bir anlam ve anlamlılık bahşeder. Gelecekte gerçekleşmesi beklenen hedefin ışığında, hızlanma da anlam kazanarak arzulanır. Kolaylıkla anlatıya dahil edilebilir. Böylece, teknolojik ilerlemeler yarı-dini bir anlatıda temellenir. Gelecekteki kurtuluşun gerçekleşmesini hızlandırmaları beklenmektedir. Böylece demiryolu, şimdiki zamanın beklenen geleceğe daha hızlı ayak uydurmasını sağlayan bir zaman makinası olarak kutsanır: "Yüzyılımız demiryolları üzerinde parlak, muzaffer bir hedefe doğru ilerliyor. Bu yol üzerinde kat ettiğimiz ruhani mesafeyi, fiziki mekânları kat ettiğimizden daha hızlı kat edeceğiz! Bu muazzam buharlı makinelerin, büyük bir cesaretle ve küstahlıkla yoluna çıkan her dış nesneyi ezip geçmesi gibi, haset ve önyargıyla önümüze çıkarılan her ruhani engeli de muazzam bir güçle ezeceğiz. Buharlı

zafer makinesi hâlâ yolculuğunun başında olduğundan yavaş ilerlemekte! İşte bu yavaşlık, onun durdurulabileceği gibi yanlış ve kör bir umudu besliyor; oysa o ilerlerken ona hız veren kanatları iyice şişip yazgının tekerlerine çomak sokmaya çalışanları alt eder."[3] Brockhaus Ansiklopedisi'ndeki bu maddenin yazarı, "kendi yazgısını belirleyen insanlığın" ereğini teknolojik ilerlemeye bağlıyor. Demiryolu insanlığın kutsal hedefine daha hızlı ulaşmasını sağlamasına hizmet eden bir hızlandırma makinasıdır: "Tarihin seyri ezelden beri bu kutsal hedefe yönelmiştir ama ileri doğru atılan demiryollarının tekerleri üzerinde bu hedefe beklenenden yüzlerce yıl önce varılacaktır." Kurtuluş tarihi olarak tarih, dünyevi bir ilerleme hikâyesi biçimini alarak sekülerleşmeden sağ kalmıştır. Dünyevi mutluluk ve özgürlük umudu ilahi kurtuluş beklentilerinin yerini alır.

Modernitenin amaçlılığı bir yansıtmadır. Hedefe yönelmiştir. Dolayısıyla yürüyüş tarzı da bir hedefe doğru uygun adım ilerleme şeklini alır. Rahat rahat gezinme veya amaçsızca sürüklenme temel özellikleriyle uyumlu değildir. Modern insanla hacı arasındaki tek ortak nokta, kararlılıktır. Eşzamanlayarak hızlandırılması gereken kararlı adımlardır önemli olan. Hızlanma baskısını uygulayan şey ise, ilerleme teleolojisi, yani şimdiyle gelecek arasındaki farktır. Bu açıdan bakıldığında, hızlanma modernitenin belirleyici niteliğidir. Doğrusal bir süreci şart koşar. Hızlanma, belirli bir hedefi olmayan amaçsız hareketlere yeni bir nitelik eklemez.

Modernite sonrasında ya da postmodern dönemde, teleoloji eksikliği nedeniyle tamamıyla farklı hareket formları ortaya çıktı. Her şeyi kapsayan bir ufuk, *uygun adım ilerlenmesi* gereken, her yeri saran bir hedef yok artık. Zygmunt Bauman da avareliği ve aylaklığı postmodernitenin özgül niteliği mertebesine yükseltir.

Yani modern hacının halefleri avare gezenlerle aylaklar. Ama günümüz toplumunda avareliğin rahatlığı söz konusu olmadığı gibi, aylaklığın uçarı hafifliğinden de eser yok. Telaş, aşırı heyecan, huzursuzluk, sinirlilik ve dağınık bir kaygı duygusu bugünün hayatını belirliyor. Rahat rahat gezinmek yerine bir olaydan diğerine, bir enformasyondan diğerine, bir imgeden diğerine hızla ilerliyor insanlar. Bu acele ve huzursuzluk ne avareliğin ne de aylaklığın belirleyici özellikleri. Bauman'ın avarelik ve *zapping* yapmak terimlerini neredeyse eşanlamlı kullanımı gayet sorunlu. Bu terimler postmodern bağımlılık ve bağlayıcılık noksanlığını ifade etmek için kullanılıyor. "Nihai özgürlük, ekranların yönetiminde, yüzeylerde yaşanıyor ve *zapping* adını alıyor."[4] Burada açıklanan özgürlük kavramı fazlasıyla sorunlu. Özgür olmak bağlanmamış olmak veya bağlayıcı olmamak anlamına gelmez. Bağlarını koparmak ve iliştirilmişlikten çıkmak değil, içerilmek ve iliştirilmek özgürleştirir. Tam bir ilişkisizlik kaygı ve huzursuzluğa yol açar. "Özgür", "barış" veya "huzur" ve "arkadaş" gibi sözcüklerin kökeni olan *fri*, "sevmek" anlamına gelir. Dolayısıyla "özgür"ün esas anlamı "arkadaşlara veya sevilen insanlara bağlı olmak"tır. İnsan sevgi ve arkadaşlık ilişkilerinde kendini özgür hisseder. Bizi özgür kılan şey bağların yokluğu değil, bağlı olmaktır. Özgürlük, en mükemmel haliyle, ilişkilere mahsus bir sözcüktür. *Dayanak* olmadan özgürlük olmaz.

Günümüzde, tam da dayanak eksikliği nedeniyle hayatın dizginlerini ele almak kolay değil. Zamansal çözülme hayatın dengesini bozuyor. *Hayat amaçsızca dönüp duruyor.* Bireyin zaman idaresinin yükünü azaltacak istikrarlı toplumsal ritimler veya devirler yok. Herkes kendi zamanını bağımsız bir şekilde belirleme becerisine sahip değil. Zaman akışlarındaki kademeli çoğalma tekil insanı huzursuzlaştırıp tahrik ediyor. Zamansal yönergelerin eksikliği özgürlükte artışa değil, yönelimsizliğe yol açıyor.

Postmodernitede zamansal çözülme sadece yaşamın ve üretim süreçlerinin hızlanmasının şiddetlenmesiyle açıklanamayacak bir paradigma değişikliğinin sonucu. Hızlanma tam anlamıyla *modern* bir olgu. Doğrusal, teleolojik bir gelişmeyi şart koşuyor. Hızlanmayı toplumsal yapılardaki bütün değişimlerin ardındaki esas itici güç konumuna yerleştiren ve böylece postmodernitedeki yapısal dönüşümleri hızlanma mantığıyla açıklamaya girişen modernite teorisi yanlış öncülleri temel almaktadır. Hızlanma draması önceki yüzyıllardan kalma bir olgudur. Hızlanma, bir anlatı eşliğinde gerçekleştiğinden, bir drama olarak ele alınabilir. Anlatısallıktan çıkarma, hızlanmış ileri atılım sürecini de dramatikleşmeden çıkararak *amaçsız bir dolanıp durmaya* çevirir. Hızlanma dramasının sona ermesinin hiç azımsanmayacak nedenlerinden biri, olayların ve enformasyonun aktarım hızının ışık hızına yaklaşmış olmasıdır.

Moderniteye özgü olan ve üretim ve mübadele süreçlerini hızlandırma amacına hizmet eden toplumsal örgütlenme biçimlerinin, daha çok hızlanmayı önledikleri için yerini postmodern örgütlenme biçimlerine bıraktıkları varsayımı hatalıdır: "Dinamik hızlanma güçlerinin ihtiyaç duydukları kurumları ve pratik biçimlerini kendi gelişmelerinin gerektirdiği biçimde ürettikleri ve bu formların mümkün kıldığı hız sınırını aştıktan sonra bunları ortadan kaldırdıkları söylenebilir. Bu bakımdan (modern) tarihin esas itici gücü *hızın artmasıdır*."[5] Örneğin, modern zamanlarda mübadele süreçlerini dinamikleştirme amacına hizmet eden sabit kişisel kimlik, bu teze göre, esneklik eksikliği nedeniyle, belirli bir hıza ulaşıldıktan sonra terk edilmiştir. Bununla uyum içinde, modernitenin sonunda veya postmodernitede kurumların atomlaşması ve aşınması gibi toplumsal yapılardaki bütün değişimler, modernite sırasında yoğunlaşan hızlanma süreçlerinin doğrudan sonucudur. Bunun sonucunda "modernite, zamansal-yapısal ne-

denlerle özgül bir *tarihsonrası*, dolayısıyla *siyaset sonrası* aşamaya geçiş içinde bulur kendini."[6] Bu sorunlu teze göre, postmodern anlatısallıktan çıkarma, hayatın ve üretim süreçlerinin şiddetle hızlanmasının bir sonucudur sadece. Oysa tam tersi geçerlidir: Hayatın dengesini bozan şey, zamansal kütleçekiminin eksikliğidir. Hayat ritmini tamamen kaybettiğinde, zamanda arızalar baş gösterir. Anlatısallıktan çıkarmanın semptomlarından biri, gerçekte hiçbir şey hızlanmazken, hayatın kendisinin hızlandığına dair belli belirsiz duygudur. Daha kesin ifadesiyle, aceleye getirme hissi söz konusudur. Sahici bir hızlanma yöneltilmiş bir süreci şart koşar. Anlatısallıktan çıkarma ise yöneltilmeyen, yönsüz ve amaçsız bir harekete, hızlanmaya kayıtsız bir dönüp durma haline yol açar. Anlatısal gerilimin tasfiyesi anlatının yoluna sokulmayan olayların herhangi bir yön ve amaç olmadan dolanıp durmasıyla sonuçlanır.

Sürekli yeniden başlamak, yeni bir versiyonu ya da yeni bir seçeneği tercih etme durumunda olmak hayatın hızlandığı izlenimi yaratır. Oysa gerçekte süremi olan bir deneyim eksikliği söz konusudur. Sürekli ve bir anlatı mantığı çerçevesinde belirlenen bir süreç hızlandığında, bu hızlanma *bu haliyle* algılanmaz. Büyük ölçüde, sürecin anlatısal anlamı tarafından soğurulur ve tek başına bir arıza veya sıkıntı olarak algılanmaz. Zamanın eskiye göre kayda değer şekilde daha hızlı ilerlediği izleniminin kökeninde de bugün *bulunma* becerisinin kaybedilmiş olması, sürem deneyiminin nadirliği vardır. Acele ettirilme hissinin "kaçırma korkusunun" sonucu olduğu varsayımı yanlıştır: "(Değerli) şeyleri kaçırma korkusu ve bunun sonucunda, hayatın temposunu artırma arzusu ... erken modern dönemde gelişmeye başlayan ve kişinin 'dünyevi seçeneklerin tadını çıkaran' bir hızlanma –yani, deneyim oranını yükseltme– sayesinde hayatını daha tam ve zengin bir deneyim haline getireceğini ve böylece 'iyi hayat'ı gerçekleş-

tireceğini varsayan kültürel programın sonucudur. Kültürel *hızlanma vaadinin* temelinde bu fikir vardır. Bunun sonucunda, özne daha hızlı yaşamak ister."[7] Oysa gerçekte tam tersi geçerlidir. Daha hızlı yaşamaya çalışan herkes nihayetinde daha hızlı ölecektir. Hayatı daha doyurucu hale getiren şey olayların toplam miktarı değil, sürem deneyimidir. Bir olayın diğerinin hemen ardından geldiği yerde, kalıcı hiçbir şey meydana gelmez. Tamamlanma ve anlam nicelikten yola çıkarak açıklanamaz. Hızla yaşanan ve hiçbir şeyin uzun kalmadığı, yavaş hiçbir şey içermeyen bir hayat, hızlı, kısa vadeli ve kısa yaşanan deneyimlerle nitelenen bir hayat, "deneyim oranı" ne kadar yüksek olursa olsun, *kısa* bir hayattır.

Geleceğin temposu nasıl olacak? Hacılık veya uygun adım ilerleme çağı kesinlikle sona erdi. İnsanoğlu, kısa bir dolanıp durma döneminden sonra, bir *yürüyüşçü* olarak dönecek mi yeryüzüne? Yoksa yerçekimini ve çalışmanın bütün ağırlığını ardında bırakarak süzülmenin hafifliğini, boş zamanda süzülerek gezinmenin, bir başka deyişle, *süzülen zamanın kokusunu* keşfedecek mi?

ŞİMDİKİ ZAMANIN PARADOKSU

Oluyor mu? – Hayır, olmuyor.
– Ama bir şey yaklaşmakta yine de. –
Beklerken her varış durur ve yetinir.

MAURICE BLANCHOT

ARALIKLAR veya eşikler *tutku*'nun topolojisine aittir. Unutma, kayıp, ölüm, korku ve kaygı kadar özlem, umut, macera, vaat ve beklenti alanlarıdır bunlar. Aralık birçok açıdan ıstırap ve acının da kaynağıdır. Hatırlamak, zamanın geçmişi unutulmuşluğa teslim etmesine karşı mücadele verdiğinde bir tutku halini alır. Bu açıdan bakıldığında, Proust'un zaman üzerine romanı bir tutku hikâyesidir. Şimdiki zamanı beklenen gelecekten ayıran zaman aralığı açıklığa doğru genişlediğinde bekleme bir tutkuya dönüşür. Beklenen veya vaat edilen şeyin oluşması, yani ona nihai olarak sahip olma ânı ve nihai varış ânı ertelenirse beklemek ıstırap verir.

Zaman aralığı iki konum veya olay arasında uzanır. Aradaki zaman, belirli bir konum temin etmeyen bir geçiş zamanıdır. Bu arada olma durumunu tanımlayan hiçbir şey yoktur. Bu belirsizlik fazlalığı, bir huzursuzluk ve kaygı duygusuna, diğer bir ifa-

deyle bir eşik duygusuna yol açar. Bilinmeyene geçiş, huzursuzluk ve kaygı verir. Duraksama eşikteki davranış şeklidir. Ürekeklik de bu eşik duygusunun bir parçasıdır. Yola çıkışla varış arasında geçen zaman kestirilemeyen şeylerin hesaba katılması gereken zamandır. Ama bir yandan da varışa hazırlayan umut veya beklenti zamanıdır.

Çıkış yerini varış yerinden ayıran yol da bir aralıktır. *Yer* gibi o da semantik açıdan zengindir. Örneğin hac yolu, olabildiğince hızlı kat edilmesi gereken bir boş mekân değildir. Ulaşılacak hedef açısından kurucudur daha çok. Hedefe götüren yolda olmak bu bağlamda anlam yüklüdür. Yürümek nedamet getirmek, şifa bulmak veya minnettarlık anlamına gelir. Bir duadır. Hac yolu salt bir geçit değil, bir *Orada*'ya geçiştir. Zaman bakımından, hacı, kurtuluş getirmesi beklenen geleceğe giden yoldadır. Bu bakımdan, bir *turist* değildir. Turist için *geçiş* yoktur. Onun için her yer, Burada ve Şimdi'dir. Bir turist tam anlamıyla *yolda* değildir. Patikalar kısırlaşarak *görmeye değer* olmayan içi boş geçitlere dönüşmüştür. Burada ve Şimdinin mutlaklaşması aradaki mekânların tümünü anlamdan yoksun bırakır. Bugüne özgü bir deneyimi, geçişlerin azlığını niteler.

Salt hedefe yönelmişlik, hedefe varmak için aşılması gereken mekânsal aralığı olabildiğince hızla aşılması gereken bir engele dönüştürür. Salt hedefe yönelmek aradaki mekânı bütün anlamından yoksun bırakır. İçini boşaltarak kendi başına bir değeri olmayan bir koridora çevirir. Mekânsal aralığı aşmak için gerekli olan zamansal aralığın tamamen ortadan kaldırılması girişimidir hızlanma. Yolun zengin semantiği ortadan kalkar. Yolun bir kokusu yoktur artık. Hatta yol da ortadan kalkar. Hızlanma dünyanın semantik açıdan kısırlaşmasına yol açar. Mekân ve zaman artık çok da *anlamlı* değildir.

Mekân-zamansal aralık sadece kaybın ve gecikmenin negatifliği açısından algılandığında, onu tamamen ortadan kaldırma amaçlı girişimler baş gösterir. Elektronik kayıt cihazları ve diğer yineleme olanakları unutmanın sorumlusu olan zamansal aralığı imha ederler. Geçmiş şeyi derhal geri çağrılabilecek, el altında bulunan bir şeye dönüştürürler. Hiçbir şey anında erişime kapalı kalmamalıdır. Hemen erişime (*Instantaneität*) karşı koyan bütün aralıklar bertaraf edilir. Elektronik posta mekânsal aralıklar olan yolları tamamen ortadan kaldırarak hemen erişim üretir. Mekânın kendisinden kurtulur. Aralıklar, tam bir yakınlık ve eşzamanlılık üretmek için imha edilir. Her uzaklık, her mesafe ortadan kaldırılır. Amaç, her şeyi şimdi ve burada erişilir kılmaktır. Hemen erişim tutkuya dönüşür.

Şimdi göz önüne getirilemeyen hiçbir şey var olmaz. Her şeyin şimdide mevcut olması gereklidir. *Mevcudiyeti ortadan kaldırma* etkisi uyandıran ara mekânlar ve ara zamanlar ilga edilir. Sadece iki konum kalır geriye: hiçbir şey ve şimdide bulunma. Artık bir ara yoktur. Oysa *varlık* mevcut olmaktan daha fazlasıdır. İnsan hayatı, bütün aradalık formlarından mahrum bırakıldığından kısırlaşır. İnsan kültürü de aradalıklar açısından zengindir. Kutlamalar ve bayramlar bu aradalıkları şekillendirir. Böylece, örneğin arife bir arada-zamandır, bekleme zamanıdır.

Burada'nın mutlaklaştırılması *Orada*'yı ortadan kaldırır. Buradanın yakınlığı mesafe *aura*'sını yok eder. Orada'yı Burada'dan, görüneni görünmeyenden, yabancıyı tanıdık olandan ayıran eşikler tamamen ortadan kalkar. Eşiklerin yokluğu her şeyi görünür ve erişilir kılma zorlamasının sonucudur. Herhangi bir Orada olayların, duyuların ve bilginin arada hiçbir açıklık olmadan yan yana varoluşu içinde ortadan kalkar. Her şey Burada'dır. Orada'nın artık bir önemi yoktur. İnsan artık bir *eşik varlığı* değildir.

Evet, eşikler acı ve tutkuya yol açar ama bir yandan da *mutlu ederler.*

Aralıkların tek etkisi geciktirme değildir. Bir yandan da düzenleme ve yapılandırma işlevleri vardır. Aralıklar olmayınca olaylar yapılandırılmamış, yönsüz ve amaçsız bir şekilde yan yana ya da darmadağın durur. Aralıklar sadece algıyı değil, hayatı da yapılandırır. Geçişler ve kesitler hayata bir yön, dolayısıyla anlam verir. Aralıkların feshedilmesi yönsüz bir uzam üretir. Böyle bir uzamda iyi tanımlanmış bir kesit olmadığından, anlamlı bir şekilde bir sonrakine uzanan bir aşamanın neticelenmesi (*Abschluss*) de söz konusu olamaz. Olayların hızla birbirinin yerini aldığı bir yerde neticelendirme kararlılığı da olmaz. Yönü olmayan bir mekânda herhangi bir eylem seyrini sonlandırmak ve onun yerine yeni birine başlamak her zaman mümkündür. Çok fazla bitiştirme (*Anschluss*) imkânı olduğunda, neticelendirmenin de pek bir anlamı kalmaz. Bir şeyi neticelendiren kişi onu bitiştirme imkânını kaçırabilir. Bitiştirme imkânlarından oluşan bir mekânın bir sürekliliği yoktur. O mekânda kararlar sürekli en baştan alınır, sürekli yeni imkânlar kovalanır ve böylece zaman süreksizleşir. Hiçbir karar nihai değildir. Bir kez alınmış kararlar yeni kararlara boyun eğerek geri çekilir. Askıya alınan şey doğrusal, geri alınamayan zamandır, yani yazgının zamanı.

İnternet uzamı da yönsüz bir uzamdır. Birbirinden temelde farklı olmayan olası bağlantılardan veya linklerden oluşur. Hiçbir yönün veya seçeneğin diğerlerine önceliği yoktur. İdeal durumda, yön değişimi her zaman mümkündür. Bir nihailik yoktur. Her şey yüzer gezer durumda tutulur. İnternet uzamında hareketin formu yürüme, adım atma veya uygun adım ilerleme değil, sörf yapma veya taramadır (*browsen* sözcüğünün esas anlamı "otlama" ya da mecazen "göz gezdirme"dir). Bu hareket formları bir yöne bağlı değildir. Sabit bir *yolları* da yoktur.

İnternet uzamı süreklilik ve geçiş aşamalarından değil, süreksiz olaylar veya olgulardan oluşur. Böylece bu uzamda bir ilerleme veya bir gelişme olmaz. Tarih dışı bir uzamdır burası. İnternet uzamının zamanı süreksiz ve noktalı bir Şimdi Zamandır. Bir linkten diğerine, bir Şimdi'den diğerine hareket edilir. Şimdinin bir süremi yoktur. Hiçbir şey bir Şimdi noktasında uzun süre bulunmayı teşvik etmez. Sayısız olasılık ve alternatif nedeniyle belirli bir yerde bulunma zorlaması veya gerekliliği yoktur. Uzatılmış bulunma sadece can sıkıntısına yol açacaktır.

Dünyanın doğrusal yapısının sonu sadece belli kayıplara yol açmakla kalmaz. Yeni varoluş ve algılama biçimlerini de olanaklı ve zorunlu kılar. İlerleme bir süzülme haline boyun eğerek geri çekilir. Algı nedensel olamayan ilişkilere karşı duyarlı olur. Katı bir seçicilikle olayları dar bir patikaya zorlayan doğrusal anlatının sonu, yüksek yoğunluklu olayların ortasında yön bulup hareket edebilmeyi gerekli kılar. Günümüz sanatı ve müziği de bu yeni algı biçimini yansıtır. Estetik gerilim sadece anlatısal gelişimlerle değil, olayların üst üste bindirilmesi ve sıkıştırılmasıyla da yaratılır.

Aralıklar kısaldığında olayların birbirini takip etme oranı da hızlanır. Olayların, bilginin ve imgelerin sıkıştırılması bulunmayı imkânsızlaştırır. İmgelerin dur durak tanımadan art arda gelmesi bulunan bir düşünmeye izin vermez. Retinaya sadece bir anlığına temas eden imgeler dikkati sürekli üzerinde tutamaz. Görsel uyaranlarını hızla boca ettikten sonra sönüp giderler. Vurgulu anlamıyla bilgi ve deneyimden farklı olarak, enformasyon ve yaşantılar kalıcı veya derin bir etki bırakmaz. Hakikat ve bilgi mefhumları arkaik bir tını edinmiştir artık. Süremi temel alırlar. Hakikatin kalıcı olması zorunludur. Oysa giderek daha da kısalan bir şimdide silinip gider. Ve bilgi de varlığını şimdiki zamanı geç-

miş ve gelecekle çevreleyen zamansal bir toplanmaya borçludur. Zamansal yayılma hakikat kadar bilgiyi de niteler.

Teknolojik ve dijital ürünlerin üretimi de giderek kısalan aralıklara tabidir. Günümüzde bu ürünler çok hızlı eskir. Sürekli yeni versiyonların ve modellerin icat edilmesi ömürlerini kısaltır. Yenilik zorlaması ürünlerin hayat döngüsünü kısaltır. Bu zorlama muhtemelen, hiçbir şeyin bir sürem yaratma becerisi olmamasından kaynaklanır. Hiçbir *eser*, hiçbir neticelendirme yok, sadece yeni versiyonlar ve çeşitlemelerle sürdürme var artık. Katıksız bir form oyunu olan *tasarım* ve Kantçı anlamıyla saf güzellik, yani, herhangi bir derin anlamı olmayan, duyularüstü bir unsuru bulunmayan, sadece "hoşa giden" güzellik görünüşü bile, tanımı gereği sürekli değişimi, zihni canlandırma, bir başka deyişle dikkati üzerinde tutma amacına hizmet eden daimi bir değişiklik talep eder. Hiçbir anlam güzellik görünüşüne bir sürem bahşetmez. Hiçbir anlam zamanı tutamıyor.

Şimdinin kısalması onun içini boşaltmaz ya da onu cılızlaştırmaz. Şimdinin paradoksu, daha çok, *her şeyin* aynı anda şimdiyi oluşturması, her şeyin, şimdinin bir parçası olma fırsatına sahip olması, hatta bunun zorunlu olmasıdır. Şimdi kısalıyor ve süremini kaybediyor. Zaman çerçevesi giderek daha da küçülüyor. Aynı zamanda, her şey şimdiye doğru itiliyor. Bu da derin düşünerek bulunmayı imkânsız kılan bir imge, olay ve bilgi izdihamına yol açıyor. Böylece insan dünyada sürekli *zapping* yapıyor.

GÜZEL KOKULU ZAMAN KRİSTALİ

En aydınlık zamanda bile, gecedeki
bir hırsız gibi yavaşça hareket eder zaman.

Zamana gözünü dikip afallayıp durana
kadar bağırmak yüzüne – Kurtuluş mu
felaket mi?

PROUST'un anlatısında kullandığı zaman tekniği, sanatın da kısa ömürlü (*bref*) olduğu aceleci bir çağa (*une époque de hâte*) karşı bir tepki olarak yorumlanabilir.[1] Sanat epik soluğunu kaybetmektedir. Genel bir nefes darlığı sarmaktadır dünyayı. Proust için aceleci çağ, uzun uzun seyre dalma zevkini öldüren demiryollarının çağıdır. Proust'un zaman eleştirisi, imgelerin hızlı silsilesinde gerçekliği çökerten sinematografik zamanı da hedef alır. Aceleci çağa karşı öne sürdüğü zamansal stratejisi sayesinde zamanın tekrar sürem kazanmasını sağlamayı, kokusunu ona iade etmeyi hedefler.

Proust'un kayıp zamanı arayışı, Dasein'ı çözen, onu aşamalı olarak zamansallıktan çıkaran sürece verilmiş bir tepkidir. Benlik "anlık görüntülerden oluşan bir dizi"ye (*succession de moments*) çözülür.[2] Böylece bütün kalıcılığını, sürekliliğini kaybeder. "Eski

ben... artık yok", diye yazar Proust,„"ben başka biriyim" (*je suis un autre*).[3] Proust'un zaman üzerine romanı *Kayıp Zamanın İzinde*, çözülme tehdidi altındaki benliğin özdeşliğini sağlamlaştırma girişimidir. Zaman krizi bir benlik krizi olarak deneyimlenir.

Romandaki kilit deneyim bilindiği gibi çaya ya da ıhlamura bandırılmış madlenlerin kokusu, tadıdır. İçine bir parça madlen atılmış çaydan bir kaşık alıp ağzına götüren Marcel yoğun bir mutlulukla sarsılır: "Sebebi hakkında en ufak bir fikre bile sahip olmadığım, harikulade bir haz benliğimi sarıp soyutlamıştı. Bir anda hayatın dertlerini önemsiz, felaketlerini zararsız, kısalığını boş kılmış, aşkla aynı yöntemi izleyerek, benliğimi değerli bir özle doldurmuştu; daha doğrusu, bu öz benliğimde değildi, benliğimin ta kendisiydi. Kendimi vasat, sıradan ve ölümlü hissetmiyordum artık."[4]

Saf haldeki küçük bir zaman dilimi (*un peu de temps à l'état pur*) bahşedilmiştir Marcel'e.[5] Zamanın kokulu esası bir sürem hissini tetikler: Böylece "zamanın tesadüflerinden" (*contingences du temps*) tamamen özgürleştiğini hisseder. Bu zaman simyası duyumları ve anıları hem geçmişin hem şimdinin dışında duran bir *zaman kristalinde* birleştirir.[6] Proust da güzel kokulu bir kristalden, "sessiz, titreşimli, güzel kokulu, berrak saatlerin" (*heures silencieuses, sonores, odorantes et limpides*) billurundan bahseder.[7] Zaman, "her biri farklı renkte, farklı kokuda, farklı ısıdaki nesnelerle dolu yüzlerce kapalı şişe"ye (*don't chacun serait rempli de choses d'une couleur, d'une odeur, d'une température absolument différentes*) sıkışır.[8] "Kokularla dolu bu kap" (*un vase rempli de parfums*)[9] içindeki hiçbir şey akıp gitmediği, zamansal bir çözüşmeye uğramadığından, "zaman dışı" (*extra-temporel*) bir yerdir. Bununla birlikte, zamansız bir aşkınlıktan beslenmez. Güzel kokulu "ilahi besin" (*la céleste nourriture*)[10] *za-*

mansal malzemelerden oluşur. Güzel kokusu zamansız bir sonsuzluğun kokusu değildir. Proust'un sürem stratejisi *zamanın* kokmasını sağlar. Tarihsel bir varoluşu, bir öz*geçmiş*'i şart koşar. Kokusu, *içkinliğin* kokusudur.

Zamanın aldatıcı kokusunun gerçek bir kokudan çıkarak gelişmesi ilginçtir. Belli ki koku duyusu hatırlama ve yeniden diriltme organıdır. Gayriiradi hafıza (*mémoire involontaire*) da (kolalı peçetelerin sertliği ya da muntazam olmayan kaldırımların duyumsanması gibi) dokunsal deneyimler ya da (tabağa çarpan kaşık sesi gibi) işitsel deneyimler veya (Martinsville çan kulelerinin görüntüsü gibi) görsel deneyimler tarafından tetiklenebilir. Özellikle, çayın kokusunun ve tadının tetiklediği anılar zamanın oldukça yoğun bir koku yaymasına yol açar. Çocukluğun dünyasını tekrar diriltir.

Kokular ve tatlar geçmişin en derin köşelerine kadar uzanır, çok geniş bir alanı kapsarlar belli ki. En erken anıların altında toplandığı bir çatı oluştururlar. Tek bir koku, çoktan kaybedildiğine inanılan koca bir çocukluk evrenini diriltir: "Japonların, suyla dolu porselen bir kâseye attıkları silik kâğıt parçalarının suya girer girmez çözülüp şekillenerek, renklenerek belirginlik kazandığı, somut, şüpheye yer bırakmayan birer çiçek, ev, insan olduğu oyunlarındaki gibi, hem bizim bahçedeki, hem M. Swann'ın bahçesindeki bütün çiçekler, Vivonne Nehri'nin nilüferleri, köyün iyi yürekli sakinleri, onların küçük evleri, kilise, bütün Combray ve civarı şekillenip hacim kazandı, bahçeleriyle bütün kent çay fincanımdan dışarı fırladı."[11] Tat (*le goût*) ve koku (*l'odeur*) insanlar öldükten, nesneler yok olduktan sonra da sağ kalır. Zamanın azgın ırmağındaki sürem adacıklarıdır onlar: "Ne var ki, uzak bir geçmişten geriye hiçbir şey kalmadığında, insanlar öldükten, nesneler yok olduktan sonra, bir tek, onlardan daha kırılgan, ama

daha uzun ömürlü, daha maddeden yoksun, daha sürekli, daha sadık olan koku ve tat, daha çok uzun bir süre, ruhlar gibi diğer her şeyin yıkıntısı üzerinde hatırlamaya, beklemeye, ummaya ... devam ederler."[12]

McLuhan *Understanding Media*'da (Medyayı Anlamak) Proust' un madlen deneyiminin fizyolojik temelini oluşturduğu düşünülebilecek, ilgi çekici bir deneyden bahseder. Ameliyatlarda beyin dokusunun uyarılması anıları canlandırır. Bu anılara belirli kokular ve tatlar işlemiştir, bu koku ve tatlar anıları bir birlik oluşturacak şekilde birleştirir, erken anıların altında toplanacağı bir yapı oluşturur.[13] Koku tarihe gebedir adeta. Hikâyelerle, anlatı imgeleriyle dolup taşar. Koku alma duyusu, McLuhan'ın da savunduğu üzere, "simgesel ve imgeseldir" (*iconic*). Bir diğer deyişle, epik-anlatısal anlamdır. Şeyleri bağlar, dokuyarak birleştirir, zamansal olayları bir imgeye, bir anlatı formuna sıkıştırır. İmgelere ve tarihe sinmiş kokular, çözüşme tehdidiyle karşı karşıya kalan benliğe çevreleyici bir kimlik, bir benlik imgesi sağlar. Zamanda uzayıp gitme hali benliğin kendine gelmesini sağlar. *Bu kendine dönüş* mutluluk verir. Bir kokunun yayıldığı yerde *kendini* bir araya toplar.

Koku ağırkanlıdır. Bu haliyle, medya açısından acelecilik çağına uygun değildir. Kokular imgeler gibi hızla art arda dizilemez. İmgelerden farklı olarak, hızlandırılamazlar da. Kokuların baskın olduğu bir toplumda değişim ve hızlanma eğilimi de baş göstermeyecektir muhtemelen. Böyle bir toplum anılardan ve hafızadan, yavaş ve uzun şeylerden beslenecektir. Acelecilik çağı ise "sinematografik", büyük ölçüde *görsel* bir zamandır. Dünyayı "sinema perdesinde art arda dizilmiş şeylere" doğru hızlandırır.[14] Zaman, şimdiki anların silsilesine çözülür. Acelecilik çağı kokusu olmayan bir çağdır. Zamanın kokusu bir sürem fenomenidir.

"Eylemden" (*l'action*), "dolaysız hazdan" (*la jouissance immédiate*) geri durur. Dolaylı, dolambaçlı ve dolayımlıdır.

Proust'un anlatısal zaman pratiği, olayları çerçeveleyerek, bağıntılı bir bütünlüğe sokarak veya devirlere taksim ederek zamansal çözüşmeye karşı durur. Olaylar tekrar birleştirilir. Olayların ilişki ağı yaşamı katıksız bir rastlantısallıktan kurtulmuş gibi gösterir. Ona anlam bahşeder. Proust yaşamın en derin katmanlarında bağlantılı hadiselerin yoğun dokulu bir ağda bir arada bulunduğundan emin gibidir, "hayat hiç durmadan ... olaylar arasında yeni bağlar kurar ... ve sonuçta, geçmişimizin en uzak noktasıyla diğer bütün noktalar arasında zengin bir hatıralar örgüsü örerek sonsuz bağlantı imkânları sunar." [15] Zamanı noktasal şimdiki anlara çözüşmekle tehdit eden bağlantısızlığa karşı Proust ilişkiler ve benzerliklerden dokunmuş zamansal örgüsünü öne sürer. Varlığa daha derin bir bakış atmak her şeyin birbiriyle bağlantılı olduğunu, en ufak şeyin bile dünyanın bütünüyle iletişim içinde olduğunu görmeye yetecektir. Ama acelecilik çağında algıyı derinleştirmeye vakit yoktur. Bütün şeylerin birbirine sokulduğu ve birbiriyle iletişime geçtiği bir mekân sadece Varlığın derinliğinde açılır. İşte varlığın bu himmeti dünyanın güzel bir koku salmasını sağlar.

Hakikat de bir bağlantı hadisesidir. Şeyler bir benzerlik ya da başka bir yakınlık sonucunda birbiriyle iletişime geçtiğinde, birbirlerine yöneldiklerinde ve ilişkiye girdiklerinde, evet, dostluk kurduklarında hakikat vuku bulur: "... hakikat, ancak yazarın iki farklı nesneyi alıp aralarındaki ilişkiyi ... saptadığı ve onları güzel bir üslubun zorunlu halkaları içine hapsettiği an ortaya çıkacaktır. Yazar da tıpkı hayat gibi iki izlenimde ortak olan bir niteliği bulup ortak özü çıkaracak ve onları zamanın rastlantılarından kurtarıp bir istiarenin içinde birleştirecek ve bir sözcük birleşiminin

fevkalade etkili bağıyla birbirine bağlayacaktır."[16] Şeyi *hakiki* kılan benzerlik, dostluk veya yakınlık ilişkileridir. Hakikat, salt bir arada bulunmanın rastlantısallığının karşıtıdır. Hakikat *bağlanma, ilişki ve yakınlık* demektir. Tek başına yoğun ilişkiler şeyleri gerçek kılar: "Gerçeklik dediğimiz şey, bizi aynı anda sarmalayan bu izlenimlerle hatıralar arasındaki bağlantıdır –bu bağlantıyı ortadan kaldıran basit bir sinematografik görüntü, kendini gerçekle sınırladığını iddia ettiği ölçüde gerçekten uzaklaşır– ve yazar cümlesinde iki farklı olguyu ebediyen birleştirebilmek için bir benzeri daha olmayan o bağlantıyı tekrar bulmak zorundadır."[17] Metafor oluşturma işi de, zengin bir ilişkiler ağı ördüğü, şeyler arasında bağlantı ve iletişim yolları açtığı ölçüde bir hakikat pratiğidir. Varlığın atomlaştırılmasının karşıtıdır. Kendi içinde yalıtılmış olayların hızla art arda gelişine karşı bir süremi, bir ilişkinin güvenini öne sürdüğü ölçüde bir zaman pratiğidir bir yandan da. Metaforlar birbirine dostça yakınlaşan şeylerin saldığı kokudur.

"Dolaysız haz" güzel şeyleri deneyimleyemez çünkü bir şeyin güzelliği "çok daha sonra", bir başka şeyin ışığında, anımsamanın anlamlılığında görünür olur. Güzelliği bir süreme, derin düşünen bir bir-araya-toplamaya borçluyuz. Anlık görkem veya cazibe değil, şeylerin son parıltısı veya ışıldamasıdır güzel olan. "Şeylerin sinematografik biçimde art arda dizilmesi" güzelin zamansallığıyla aynı şey değildir. Acelecilik çağı, noktasal şimdiki anların "sinematografik" silsilesi güzele veya hakiki şeye erişemez. Şeyler güzelliklerini, güzel kokulu esaslarını ancak derin düşünen bir bulunma, çileci bir sakınganlık karşısında açığa çıkarır. Güzellik, ışıldayan zamansal çökeltilerden müteşekkildir.

MELEĞİN ZAMANI

Kim duyar, ses etsem beni melekler katından?
Onlardan biri beni ansızın bassa bile bağrına,
yiterim onun daha güçlü varlığında ben.
Güzellik güç dayandığımız Ürkü'nün
başlangıcından özge nedir ki? ...
Her melek ürkünçtür.

RAINER MARIA RILKE*

SIKLIKLA ilan edilen büyük anlatıların sonu, epik zamanın, olayları bir anlatı yoluna girmeye zorlayan ve böylece bir bağlam, bir anlamlılık *uyduran*, *entrika* olarak tarihin sonudur aslında. Anlatının sonu öncelikle bir zaman krizidir. Geçmişi ve geleceği şimdide toplayan zamansal kütleçekimini yok eder. Zamansal toplama dışarıda bırakıldığında, zaman çöker. Postmodern çağ, anlatısal zamanın sonunun naif bir sevinçle olumlandığı dönem değildir. Postmodernizmin temsilcileri, zamanın çöküşünü, zamansallıktan çıkarmayı bertaraf edecek zaman ve varlık stratejileri kurarlar daha çok. Derrida'nın mesihçiliği de, eski anlatı ve özdeşlik örüntüsüne geri dönmeden, zamansal kütleçekimini eski

* *Duino Ağıtları, 1. Ağıt*, çev. A. Turan Oflazoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979. *–ç.n.*

haline getirir. Mesihçi gelecekte temellenir. Derrida da, insan yaşamının her zaman bir *inşa* gerektirdiğini inkâr etmeyecektir. Anlatı, insan ömrünü inşa etmenin tek yolu değildir.

Hikâye etmenin sonlanması, hayatın zorunlu olarak salt sayıp dökmeye indirgenmesine yol açmaz. Varlığın daha derin bir katmanı, hatta *varlığın* kendisi, anlatmanın, anlam ve anlam bulmayı hedefleyen *entrika*nın dışında kendini ortaya çıkarabilir ancak. Heidegger'in varlığa dönüşü de anlatı krizinin bir sonucuydu. Bunun dışında, hikâye etme ve sayıp dökme temelden farklı değildir: Hikâye etme sayıp dökmenin özel bir kipidir. Olayların sıralanışını anlamla yükleyen, merakla beklenen bir olay örgüsü yaratır. Salt sayıp dökmenin ötesinde, olayları bir öyküyle ilişkilendirir. Ama *varlık* sayı ve sayıp dökmede, sayı verme ve hikâye etmede tükenmez.

Anlam krizi karşısında, Lyotard da *Varlık*'a dönüş yapmıştır. Anlatının anlamsızlığını özel bir varlık deneyimine çevirmiştir. Anlam ve varlık arasındaki fark *ontolojik bir farklılık* oluşturur. Anlatı ve tarih çağında, varlık anlam lehine arka plana çekilir. Ama anlam anlatısallıktan çıkarma sürecinde geriye itildiğinde, Varlık kendini duyurur. Böyle zamanlarda, olaylar artık anlatısal anlamlarına, içerdikleri *Ne*'ye değil, *Öyle ki*'ye (*Daß*) işaret ederler. Lyotard'a göre *bir şeyin oluyor olması* sadece bir olgu değildir. Daha çok, Varlık hadisesini (*Seinsgeschehen*) işaret eder. Bu varlığa dönüş Lyotard'ı Heidegger'e yakınlaştırır. Lyotard'ın anlatının sonundan beklentisi "varlığın yükselmesi"dir (*l'accroissement d'être*).[1]

Anlatının sonunun zamansal bir sonucu da var. Anlatının sonu doğrusal zamanı da sonlandırır. Olaylar bir öykü oluşturacak şekilde bağlantılandırılmaz artık. Bir anlam tesis eden anlatı bağ-

lantılarında bir seçim, ayıklama işbaşındadır. Durumlar katı bir düzende birbiri ardına sıralanır. Tamamen tesadüfi bir şekilde bir arada duran cümleler bir anlam veya öykü doğurmaz. Bu nedenle bağlantılandırma işlemi, anlatı düzenine uymayan şeyleri ortadan kaldırır. Anlatı bir anlamıyla kördür çünkü sadece tek bir yöne bakar. Dolayısıyla, her zaman bir kör noktası vardır.

Anlatıda bağlantılandırmanın çözülmesi zamanı doğrusal hattından savurur. Doğrusal anlatı zamanının çöküşü her zaman bir felakete yol açmaz ama. Lyotard bu çöküşte bir özgürleşme fırsatı görür. Çünkü algı anlatının *zincirlerinden*, anlatı zorlamasından kurtulur. Algı süzülmeye başlar, kendini askıda tutar (merak). Böylece anlatıyla bağlantılı olmayan olaylara, en sahici anlamıyla olaya açık hale gelir algı. Anlatı yollarında kendine bir yer bulamayacak, bu yüzden var olamayacak şeyler algının erişimine açılır. Havada süzülmeye, "bilinmeyeni buyur etmenin hazzı" eşlik eder.[2]

"Melek" sözcüğü, Lyotard'ın "Newman ve An" başlıklı makalesinin başında bir düstur olarak sunulur. Lyotard "melek" ve "ân"ı böyle gizemli bir şekilde yan yana getirerek zamanı gizemlileştirmeye soyunur. Ona göre, anlatının sonlanması, zamanı çekim kuvvetinden tamamıyla mahrum bırakmaz. Aksine, "ânı" serbest bırakır. An çöküşün bir sonucu, doğrusal zamanın çözülmesinden geriye kalan bir zaman parçacığı değildir. Evet, *derin anlamdan* yoksundur. Ama *varlığın derinliğine* sahiptir. Ancak bu derinlik sadece Orada'nın salt mevcudiyetiyle ilişkilidir. An, hiçbir şeyi temsil etmez (*re-präsentieren*). Orada bulunan şey "henüz bir anlama bile sahip değilken, onun 'olduğunu'" hatırlatır sadece.[3] Oradalık içerdiği tek şeydir. Lyotard'ın meleği bir şeyi beyan etmez; iletecek bir şeyi yoktur. Kendi katıksız mevcudiyetinde parlar.

Zaman yatay bir anlatı yolunda uzanmak yerine dikeylemesine derinleşir. Anlatı zamanı sürekli bir zamandır. Bir olay, kendinden yola çıkarak bir sonraki olayı duyurur. Olaylar birbirini takip eder ve bir anlam doğurur. İşte bu anlatısal devamlılık kopmuştur. Süreksiz, çatlaklarla dolu bir zaman ortaya çıkar. Bir olay, devam edeceğine, kendinden sonra bir başka olayın gerçekleşeceğine dair tek bir emare bulundurmaz içinde. Kendi anlık mevcudiyeti ötesinde tek bir şey vaat etmez. Hatırlaması ve beklentisi olmayan bir zaman çıkar ortaya. Bütün içeriği çıplak bir Orada içinde tüketilir.

Lyotard, Barnett Newman'dan alıntı yapar: "Resimlerim mekânın manipülasyonuyla veya imgesel tasviriyle değil, zaman duyumuyla ilişkilidir."[4] Zaman duyumu (*sensation de temps*) zaman *bilinci* değildir. Bilincin kurucu faaliyeti olan zamansal yayılma yoktur onda. Zaman duyumu bilincin sentezinden *önce* gelir. *Anlamlandıran* zaman değil, *duygulanıma yol açan* zaman söz konusudur. Bir anlığına, "bir duygulanım bulutu" gibi ortaya çıkar ve sonra yine yok olur.[5] Bir olay, bilincin erişimine açık bir *izlek* değildir, bilincin denetiminin tamamen dışında kalan ya da onu iptal eden, onun tarafından kavranamayan bir *travmadır.*

Lyotard'ın *anlam*-dolu zamanın çöküşüne tepkisi alelade bir nihilizmden çok özgül bir animizmdir. İlksel duyumda, bilincin ele alacağı bir içerik yoktur. Ama ruhu dirilterek ona hayat verir. Ruhu ölümden, diriltilmediği takdirde pençesine düşeceği ataletten kurtarır: "*Anima* sadece duygulanım aracılığıyla varolur. Hoş veya nahoş bir duyum, *anima*'ya, herhangi bir şeyden duygulanmadığında varolmayacağını, cansız kalacağını beyan eder. Bu ruh duygulanabilirliğin uyanmasıdır sadece ve bir tının, renk, koku, yani duyusal bir olay tarafından uyarılmadığı sürece etkilenmemiş kalır."[6]

İlksel duyu tarafından diriltilen ruh bir *anima minima*, *maddeyle* iletişim kuran *zihinsiz* bir ruh, psikanalitik veya hermeneutik bir yorumlamadan tamamen kaçınan, sürekliliği veya hatıraları olmayan bir ruhtur.

Lyotard'a göre, anlatının sonundan sonra, sanatın da bütün içeriği boşalır ve salt mevcudiyet sanatına dönüşür. Sadece "ruhun ölümden etkilenmemesi arzusunu" temel alır.[7] Sesler, renkler ve insan sesleri kültürün onlara iliştirdiği anlamlardan boşaltılır. Kültürel anlamlılığından mahrum kalan sanat, dikkatini bir olay olma niteliğine yöneltmek zorunda kalır. Ödevi, bir şeyin *vuku bulduğuna* tanıklık etmekten ibarettir: "*Aistheton* bir olaydır; ruh sadece bu olay tarafından uyarıldığında varolur; bu olayın eksikliğinde ruh cansızlığın hiçliğine çözülür. Sanat eserlerinin ödevi bu mucizevi ve kırılgan koşulu değerlendirmektir."[8] Ruh varlığını *aistheton*'a, duyusal olaya borçludur. *Aistheton* olmayınca sadece anestezi kalır. Estetik, anestezi tehlikesine karşı bir reçetedir.

Lyotard'a göre anlatı zamanının sonu "varlığın gizemine"[9] yaklaşmayı mümkün kılar, "varlığın yükselmesi"yle sonuçlanır. Fakat bir yandan da bu sonun nihilist boyutunu fazlasıyla marjinalleştirir. Zamansal sürekliliğin çöküşü varoluşu radikal şekilde kırılganlaştırır. Ruh daimi olarak ölüm tehlikesine ve hiçliğin dehşetine açık hale gelir çünkü onu ölümden çekip alan olayın herhangi bir süremi yoktur. Olaylar arasındaki aralıklar ölüm bölgeleridir. Bu olaysız ara zamanlarda, ruh atalete düşer. Varolma hazzı ölüm korkusuyla birleşir. Yücelmeyi depresyon, hatta ontolojik bir depresyon takip eder.

Varlığın derinliği aynı zamanda onun mutlak yoksulluğudur. *İkamet edeceği bir mekândan* mahrumdur tamamen. Lyotard bu ba-

kımdan Heidegger'den radikal bir farklılık gösterir. Lyotard'ın varlık gizemi salt *Da*-sein ile ilişkilidir. Varlığın gizemine katılan *anima minima* nihayetinde en basit monadın, hiçbir bilinci ve zihni olmayan bitkisel ruhun ruhudur. Sadece iki durum bilir: dehşet ve coşkunluk – ölüm tehdidinin yol açtığı dehşet ve ondan kaçmış olmanın verdiği rahatlama veya neşe. Aslında bu bağlamda neşeden bile bahsedilemez çünkü neşe bilincin bir başarısıdır. Lyotard'ın, zamanın uçurumunun kenarında duran çatlaklarla dolu, süreksiz olay-zamanı, yaşama veya ikamet etme zamanı değildir. Yaşamak, bitkisellikten, sadece uyanık olmaktan daha fazlasıdır. Anlatı zamanının sonu zorunlu olarak bitkisel zamana götürmez. Ne anlatısal ne vejetatif olan bir zaman vardır – izleklerin ve travmaların ötesinde kalan bir zaman.

GÜZEL KOKULU SAAT: ANTİK ÇİN'E KISA BİR SAPMA

Kırmızı çiçekler vazonun dışına taşıyor
Koku spiral şeklinde yükseliyor havaya.
Ne soru var ne cevap, Ruyi[1] yerde uzanmış
Dian mızrabının sesini kısmış
Zhao telleri çalmaktan geri duruyor:
Bütün bunlarda şarkıyla ya da dansla
eşlik edilecek bir melodi var.

DU DONGPO[2]

ÇİN'DE *hsiang yin* (lafzi anlamıyla: kokulu mühür yazısı) adı verilen tütsü saatler on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar kullanılıyordu. Avrupalılar yirminci yüzyılın ortalarına kadar bunun sıradan bir buhurdanlık olduğuna inandı. Avrupalılar zamanı kokuyla ölçme fikrine, hatta zamanın koku biçimini alabileceği fikrine çok yabancılardı belli ki.[3] Bu saate "kokulu mühür yazısı" adı verilmesinin nedeni, yakılacak tütsü çubuğunu içeren kısmın bir mühür yazısı şeklinde olmasıydı. Tso Kuei, bir kokulu mühür yazısını şöyle tasvir eder: "Tütsü içkili toplantılarda veya Buda resimlerinin önünde yakıldığında ahşaba oyulmuş, mühür yazısı harfleri biçimindeki desenler ortaya çıkardı."[4] Tütsüye kazılı mühür yazısının tam ortasından geçen fitilin akkoru bütün yazıyı kat eder. Genelde yazı deseni içeren bir kalıp, toz haline getiril-

miş tütsüyle doldurulur. Kalıp çıkarıldığında, tütsüden yazı ortaya çıkar. Yazı ya tek bir *fu* (şans) sembolünden ya da hepsi birden bir *kôan* oluşturan çok sayıda sembolden oluşur.[5] Bu mühür yazılı tütsülerden birinin üzerindeki gizemli kôanlardan birinde, *Çiçeklerimi alana kadar daha kaç hayatın sönmesi gerekiyor?* yazar mesela.[6] Mührün tam ortasında, "çiçeklerim" sözcüğünü ifade eden bir çiçek resmi bulunur. Mühür de erik ağacı veya çiçeği şeklindedir. Tütsünün akkoru bir simgeden diğerine, bütün mührü eriterek kat ederken çiçek kôan'ını ortaya çıkarır.

Hsiang yin esasen, çok sayıda parçadan oluşan tütsü saatin tamamına verilen addır. Tütsüden yapılma koku mührü, harf veya sembol şeklindeki deliklerle kaplı bir kapakla hava akımından korunan süslemeli bir kutu içinde yanar. Kutunun üzerine genelde felsefi sözler veya dizeler oyulmuştur. Yani saatin tamamı kokulu sözler ve imgelerle kaplanmıştır. Üzerine kazınmış dizelerin anlamı bile adeta bir koku yayar etrafa. Kapağında çiçek şekilli bir ağız olan bir *hsiang yin*'in yan bölmelerinden birinde şu şiir bulunur:

You see the flowers
You listen to the bamboo
And your heart will be at peace
Your problems will be cleared away.
The ground burns
Fragrant music
You will have...

Çiçekleri görüp
Bambuya kulak verince
Huzur bulacak kalbin.
Sorunların silinip gidecek.

Yanıyor toprak
Kokulu bir müziğin
Olacak...[7]

Bir zaman ölçüm aracı olarak tütsü, su veya kumdan pek çok açıdan farklıdır. Koku salan zaman akıp gitmez. Hiçbir şeyin içi boşalmaz böyle bir saatte. Tersine, tütsünün kokusu odayı doldurur. Evet, zamanı mekânsallaştırır, ona bir sürem görüntüsü verir böylece. Akkor tütsüyü küle dönüştürür dönüştürmesine ama bu kül toza dönüşerek çözülmez. Aksine, saatteki yazının formunu korur. Böylece tütsüdeki mühür yazısı, küle dönüştüğünde bile anlamını kaybetmez. Durmadan ilerleyen fitilin hatırlattığı geçicilik, sürem duygusuna yenik düşer.

Hsiang yin gerçekten kokar. Tütsünün kokusu zamanın kokusunu iyice öne çıkarır. Bu Çin saatinin inceliği işte bundan ileri gelir. *Hsiang yin* saati, zamanın akıp gitmeyen kokulu akıcı maddesinde gösterir.

I sit at peace – burning an incense seal,
Which fills the room with scent of pine and cedar.
When all the burning stops, a clear image is seen,
Of the green moss upon the epigraph's carved words.

Huzurla oturmuş
odayı çam ve sedir ağacı kokusuyla dolduran
bir tütsü yakıyorum.
Tütsü yanıp bittiğinde, oyma yazının üzerindeki
yeşil yosunda net bir imge beliriyor.[8]

Tütsü odayı çam ve sedir ağacı kokusuyla doldurur. Kokulu oda şairi sakinleştirir, içini huzurla doldurur. Tütsünün külleri geçi-

ciliği anımsatmaz insana. "Yeşil yosun" oyma yazıyı öne çıkarır. Zaman çam ve sedir kokularında *hareketsiz durur*. "Net imgeler" halinde görünür adeta. Bir figür tarafından çevrelenmiştir, akıp gitmez. Kokuda, onun o tereddütlü kısa ânında tutulur, hatta durdurulur. Tütsüden yükselen dumanlar da belirli figürler olarak algılanır. Ting Yün şöyle yazar:

Butterflies appear as if in a dream,
Twisting and reeling about like dragons,
Like birds, like the phoenix,
Like worms in spring, like snakes in the fall.

Bir rüyadaymış gibi kelebekler beliriyor karşımda
kıvrılıp uçuşuyorlar ejderhalar gibi
kuşlar gibi, anka kuşu gibi
baharda solucanlar, sonbaharda yılanlar gibi.[9]

Figür bolluğu zamanın akarak bir tablo şeklini almasını sağlar. *Zaman uzama dönüşür*. İlkbaharla sonbaharın aynı uzamda yan yana durması da zamanı durdurur. Bir *zaman natürmordu* ortaya çıkar.

Like billowing silks, sinuous, cloud-tipped
Smoke has written ancient script,
From the last of the incense ash to burn.
There lingered warmth in my precious urn,
While moonlight had already died
In the garden pool outside.

Dalgalanan ipek bir kumaş gibi, yılankavi, bulut şekilli
Duman kadim bir yazı yazdı
Yanıp yiten tütsünün son külünden
Kıymetli vazomdaki sıcaklık hâlâ gitmemişti,

Bahçedeki gölete düşen ay ışığı
Çoktan ölmüşken.[10]

Süreme yazılmış bir şiirdir bu. Bahçedeki göle düşen ay ışığı çoktan sönüp gitmiştir ama, küller henüz soğumamıştır. Tütsü kabından hâlâ bir sıcaklık yayılmaktadır. Sıcaklık sürmektedir. Bu tereddütlü kısa an şaire huzur verir.

Çinli şair Hsieh Chin (1260-1368) koku mühründen yükselen duman için şöyle yazar:

Smoke from an incense seal marks the passing
Of a fragrant afternoon.

Tütsü mühründen yükselen duman
kokulu bir ikindinin geçişini imliyor.[11]

Şair burada güzel bir ikindi vaktinin bitmiş olmasını üzüntüyle karşılamaz, çünkü her vaktin kendi kokusu vardır. İkindi vaktinin geçip gitmesine üzülmeye ne gerek var? İkindi vaktinin kokusunun ardından, akşam vaktinin güzel kokusu gelecektir. Zamana ait bu kokular anlatıya değil, derin düşünmeye dairdir. Birbiri ardına gelecek şekilde bölünmemişlerdir. Aksine, kendi içlerinde sükût ederler:

Baharda yüzlerce çiçek, sonbaharda ay –
Yazın serin bir rüzgâr, kışın kar.
Ruha faydasız bir şey yapışıp kalmıyorsa
İnsan için en iyi zamandır o mutlaka.[12]

İyi zamana, "faydasız" şeylerden kurtulmuş ruh erişebilir ancak. Ruhu arzulamaktan kurtaran *boşluk* zamanı derinleştirir. Bu de-

rinlik her ânı *Varlığın bütünüyle*, onun kokulu ebediliğiyle birleştirir. Zamanı radikal bir geçiciliğe iten şey arzudur çünkü ruhun hızla ileri atılmasına yol açar. Ruh *sükûnetle* durduğunda, *iyi zaman* meydana gelir.

DÜNYANIN HALKA DANSI

Çam ağaçlarının kokusu –
Sıcak taşlardan
Bir kertenkele geçiyor hızla

1927'DE PARİS'TE *Yakalanan Zaman* yayımlanır. Aynı yıl Almanya'da Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı yayımlanır. İlk bakışta çok farklı görünen bu iki eser arasında sayısız benzerlik vardır. Proust'un zaman üzerine kitabı gibi *Varlık ve Zaman* da insan varoluşunun giderek artan ayrışmasına, zamanın bir şimdiki anlar silsilesine dönüşerek çökmesine karşı çıkar. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'la insan varoluşunun daima geçerli bir fenomenolojisini sunma iddiasına karşın, eseri *yazarın* zamanının bir ürünüdür. Zamana özgü süreçlerle zamandan bağımsız özellikler birbirine karışır. Heidegger böylece hızlanma sonucunda "gündelik dünyanın tahrip oluşunu" gayet sorunlu bir yaklaşımla Dasein'ın esas özelliklerinden biri olan "yakınlaştırma eğilimine" dayandırır: "Dasein özü gereği mesafe-kaldırıcıdır [*ent-fernend*], ne ise öylece var olan bir varolan olarak Dasein, varolanları yakına taşıyan ve onlarla karşılaşmayı sağlayandır ... *Özü gereği Dasein'da bir yakınlaştırma eğilimi bulunmaktadır.* İster istemez bir parçası haline geldiğimiz günümüzün sürat çılgınlığı mesela, mesafeleri aşma gayretimize işaret etmektedir. Keza radyo saye-

sinde Dasein bugün, şurada varoluşu bakımından kapsamı henüz tam olarak çözülemeyen bir 'dünyasal' mesafeleri kaldırma sürecini yaşamakta, bunu ise hergünkü çevreleyen-dünyanın dairesini genişletip onu yok etme tarikiyle yapmaktadır."[1] Dasein'ın varlık minvali olan ve beni çevreleyen dünyayı mekânsal olarak oluşturmamı sağlayan "mesafeleri-kaldırma", *bizzat mekânın aşılmasına* meyleden dizginsiz hızlanmayla ne kadar ilişkilidir? Heidegger radyoculuk çağının, hatta "telaş çağının", Dasein'ın esasına içkin olan ve mekânsal yön tayin etmeyi mümkün kılan "yakınlık eğilimini" fazlasıyla aşan güçlere dayandığını görmez. Mekânın bütünüyle ortadan kaldırılması, Dasein'ın mekânsal varolmasını sağlayan "mesafe kaldırmak"tan tamamen farklıdır.

Yeni medya ortamları bizzat mekânı fesheder. Hiperlinkler de yolları ortadan kaldırır. Elektronik postanın alıcısına ulaşmak için dağları ve okyanusları aşmasına gerek yoktur. Tam anlamıyla, "el altında bir şey" değildir. "Ellere" değil doğrudan gözlere ulaşır. Yeni medya çağı bir içeri doğru patlama çağıdır. Mekân ve zaman Şimdi ve Burada'ya doğru patlar. Her şeyin mesafesi kaldırılır. Mesafesini kaldırmanın yasak olduğu kutsal mekânlar, yani "bir kenara ayrılarak saklanma" niteliği içeren mekânlar yoktur artık. Kokusu olan mekânlar, görünüşlerini bir kenara ayırarak saklarlar. Aura benzeri bir mesafeleri vardır. Tefekkür eden, uzunca duran bakış mesafe-kaldıran bir bakış değildir. Heidegger de geç dönem yazılarında sınır tanımayan bir dünyanın mesafesini kaldırmaya karşı çıkar. Köken, "geri çekilerek duran ve kendini sakınan" bir şeydir mesela.[2] Kendini tüketmez veya elden çıkarmaz. Heidegger'e göre kökene yakınlık, "sakınan bir yakınlıktır".[3]

Heidegger'in ontolojik bir sabit olarak genelleştirdiği "Herkes", gerçekte kendi zamanının bir fenomenidir. Heidegger'in bir çağ-

daşıdır adeta. Örneğin "Herkes"in zaman deneyimi, Proust'a göre "acelecilik çağını" niteleyen "sinematografik" zamana karşılık gelir. Zaman anlardan oluşan Şimdi'ye dağılmıştır. "Herkes", "'konuya' hiç adanmış değildir, zira bir şeye bakış attığı anda başka bir şeyi gözüne kestirmeye başlamıştır bile."[4] "Herkes" dünyada zapping yapar. Heidegger de "oyalanan bir bulunmamadan" ya da "tevakkufsuzluk"tan (*Aufenthaltslosigkeit*) bahseder.

Heidegger Varlık boşluğunun yaşam sürecinin hızlanmasına eşlik ettiğini erken bir dönemde ayırt etmiştir. 1929/30 tarihli derslerinde şöyle der: "Neden artık bir anlam, yani Varlık için özsel bir imkân bulamıyoruz? Bütün şeyler, sebebini bilmediğimiz bir *kayıtsızlıkla* karşımıza çıktığı için mi? Fakat dünya ticareti, teknoloji ve ekonomi insanı çekip içine alarak sürekli hareket halinde tutarken kim böyle şeyler söylemek ister?"[5] Heidegger hüküm süren aceleciliği, sessizliği, uzun ve yavaş şeyleri algılama beceriksizliğine bağlar. Süremin olmadığı yerde, sürem eksikliğini, hatta varlık eksikliğini telafi etmek için katıksız bir nicel yoğunlaşma olan hızlanma devreye girer. "*Hız* – ... gizli saklı büyümenin sessizliğine tahammül edememek ... salt nicel bir çoğalma, geçici olmayıp sonsuzluğu açan gerçekten ansal unsurlara karşı körlük."[6]

Heidegger'in zaman felsefesi *kendi* zamanıyla kenetlenmiştir. Zamanı eleştiren beyanları da, örneğin daimi zaman ihtiyacı hakkında söyledikleri de *kendi* zamanına yöneliktir: "Neden hiç zamanımız yok? Ne açıdan zaman kaybetmek istemiyoruz? Çünkü zamana ihtiyacımız var ve onu kullanmak istiyoruz. Ne için? Epeydir kölesi olduğumuz gündelik meşguliyetlerimiz için ... Nihayetinde bu *hiç-zamanı-olmamak* kendine zaman bırakan zaman harcamaktan daha *büyük bir kendini kaybetmişlik*."[7] "Meş-

gul olmanın ya da koşuşturmacanın zoruyla elde edilemeyecek", "Dasein'ın özsel niteliğini" çağırır Heidegger. "Esas" varoluş "yavaştır". Heidegger anlık bir Şimdi ve süreksizlik tarafından belirlenen "modernliğe"[8] açıkça karşı koyar. Modernliğin karakteristik fenomeni olan "Herkes" güncelliğin en dar haliyle algılamaktadır. Böylece telaşla bir şimdiden diğerine savrulur.

Zamanın çöküşü Dasein'ın özdeşliğine de etki eder. Dasein, "gündelik hayatın koşuşturmaları arasında dağılıp gitmiştir".[9] "Bugünün huzura getirilişi" (*Gegenwärtigung*) içinde kaybolmuştur. Böylece kendi sürekliliğini de kaybeder. Acelecilik çağı "dağılmışlık" çağıdır. "Dağılmışlık ve irtibatsızlıktan kopup", kendinde cemmolma (*zusammenholen*) gereksinimi doğar. Oysa anlatı kimliği sadece bir bağlam teşkil eder. Heidegger'in özdeşlik stratejisi ise "eksiksiz bir varoluşun asli, kaybolmamış, herhangi bir rabıtaya gerek duymayan uzayıp gidişini",[10] yani "Dasein'ın bir kader olarak doğum ile ölümü ve onun 'arasındakini' kendi varoluşuna katarak tuttuğu *uzayıp giden sürekli oluş*"u elde etmeyi amaçlar. "Kadersel bütünsel uzayıp gitme", yani *tarih*, rabıta tesis eden bir hikâyeden daha fazlasıdır. Anlatı biçiminde üretilmiş bir tablo değil, "doğum ile ölümü ve onun arasındakini" kapsayan anlatı-öncesi bir çerçevelemedir. Dasein, özdeşliğinin bu anlatısal yapısının dışına çıkarak kendisinden emin olabilir. Heidegger'in zaman ve kimlik stratejisi, zamanının anlatı krizine verdiği yanıttır. Genelleşmiş bir anlatıdan çıkarma döneminde mümkün olan bir kimliği formülleştirmektedir.

Varlık ve Zaman, tarihsel bir anlamlılık kaybının, zamanın yalıtılmış olaylar silsilesine dönüşerek çökmesine yol açtığını, zamanın, anlamdaki kütleçekimi veya sağlama alma eksikliği nedeniyle bir dayanaktan ve hedeften yoksun bir halde hızla ileri atıldığını ortaya koyar. Heidegger'in zaman stratejisi, zamanı ye-

niden sağlama almayı, onu yeniden tarihsel seyre dahil etmeyi, böylece anlamı, içi boşaltılmış, kendi kendine hızlanan bir olaylar silsilesi olmaktan kurtarmayı amaçlar. Heidegger tarihin sonu tehlikesine karşı tarihin önemini vurgular. Ama zamanı tekrar yoluna sokması beklenen kütleçekiminin, tarihsel anlamın teolojik veya teleolojik yapıda olamayacağının da farkındadır. Böylece varoluşsal tarih kavramından kaçınır. Tarihin çekim kuvveti Benlik vurgusundan kaynaklanır artık. Heidegger zaman ufkunu Benliğe daraltarak zamanı bir noktada toplar. *Yönlendirilen* zaman olarak tarih, zamanı çökmekten, şimdiki anlar silsilesine dağılmaktan koruyacaktır. Yönü belirleyen, Benliktir. "Benliğin sürekli oluşu"nun, sahih bir tarihselliğin esası, geçip gitmeyen süremdir. Akıp gitmez sürem. Sahih bir varolan her zaman zamana sahip olur. Zaman, *Benlik* olduğu için her zaman zamana sahip olur. *Kendini* kaybetmediği için zaman kaybetmez. "Gayrisahih olarak varolanlar, sürekli zaman kaybederler ve hiçbir zaman yeterli zamana 'sahip' olamazlar. Öte yandan sahih varoluşun zamansallığının ayırt edici özelliği, kapalılığı-açma-kararlılığı içindeyken hiçbir zaman zaman kaybetmemesi ve 'hep zamana sahip' olmasıdır."[11] Dar zaman ise gayrisahih varoluşun semptomudur. Gayrisahih varoluşu içindeki Dasein, kendini dünyada kaybettiği içindir ki zaman kaybeder: "İlgilendiği şeylere *kendini* hummalı bir faaliyet içinde kaybeden kapalılığı-açma-kararsızlığı içindeki biri, *kendine tanıdığı zamanı* ona *kaybetmektedir*. Bu yüzden de onun için karakteristik olan şu sözü sarf etmektedir: 'Zamanım yok'." Heidegger'in zaman stratejisi nihayetinde, "zamanım yok"u "zamanım var"a çevirmekten ibarettir. Bir sürem stratejisidir; kaybedilmiş *zaman üzerindeki egemenliği* tekrar tesis etme, ve bunu Benliği varoluşsal düzeyde seferber ederek yapma girişimidir.

Heidegger geç dönem yazılarında tarihsel zaman modelinden giderek uzaklaşır. Tarihin yerini mevsimler veya başka tekrar figürleri alır. "Patikanın mevsimlere göre değişen havasında bilen bir neşe gelişir... Yolu üzerinde kış fırtınasıyla hasat zamanı karşılaşır, ilkbaharın coşkulu heyecanları sonbaharın soğukkanlı ölümlerine kavuşur, gençlerin oyunuyla yaşlıların bilgeliği bakışır. Patikanın yankısını kendiyle beraber bir ileri bir geri taşıdığı biricik ahenkte her şey neşelenir."[12]

Mevsimlerin "sessiz ahengi" ve bu ahengin süren, "bir ileri bir geri" giderken yenilenen yankısı bir süreme işaret eder. Dünya içinde hiçbir şeyin sesinin azalmadığı veya geçmediği, salınan bir ses mekânıdır. Hiçbir şeyi ortadan kaybolmaya, dağılmaya bırakmayan "bir araya getiren oyun", vaadi yerine getirilmiş bir sürem üretir: "Sonbahar günlerinin serinliğinde, yazın ateşi neşeli bir sükûnetle biter. ... Yazın kendi içinde koruduğu sonbahar serinliğinin neşesi, bir araya getiren oyunuyla her yıl bu patikanın etrafında süzülür durur."[13]

Heidegger "bir ileri bir geri" mecazına sürekli başvurur. Tarihsel zamana karşı öne sürülmüş bir mecazdır bu. "Bir ileri bir geri" harekette zaman durma noktasına gelir adeta. Bir sürem husule gelir. Heidegger'in "Zaman" şiiri şöyledir: "Ne kadar uzakta? / Saatin bir ileri bir geri vuran sarkacı / durduğunda duyarsın ancak: ilerler ve ilerlemiştir ve ilerlemez artık. / Günün geç vaktinde, saat / yakınlaştığı sonsuzluktan zuhur eden / zamanın solgun bir izidir sadece."[14] "Bir ileri bir geri hareket" süremin döngüsel değişimini üretir. Heidegger'in *Patikalar*'ı da sarkaçlı bir saat gibi yapılandırılmıştır. "Kıryolu" şu sözle başlar: "Kıryolu bahçe kapısından Ehnried'e doğru uzanır." Makalenin sonlarına doğru: "Ehnried'den parka geri dönüyor." Bu ileri geri hareket patikayı bir tekrar ve bir araya getirme figürüne dönüştürür. Hiçbir şey

geri dönmeden ileri gidemez. Her ileri hareket, bir yankı misali geri harekette hapsedilir. Bu ileri geri hareket çocukların oyunlarında da gözlemlenebilir: "Çocuklar meşe ağacı kabuklarından gemiler yapıp ... kayıkçı oturağı ve bir dümenle donatır, Mettenbach'ta ya da okulun havuzunda yüzdürürdü. Bu oyunlarda çıkılan dünya yolculuklarında *varış noktasına* kolaylıkla varılır, sonra kıyıya *geri* dönülürdü."[15] Hiçbir şey belirsizlik içinde yok olmaz. Hiçbir şey değişime tabi değildir. Kır patikası sessiz bir sonsuz tekrar mekânıdır. Her şey bir araya toplanmış halde durur: "Kıryolunun özü onun çevresinde bulunan her şeyi bir araya toplar; bu yoldan geçen herkese kendilerine ait olanı verir." Her şey zamansız bir "öz"de, ebedi bir şimdide durur. Kıryolunun "ileri geri"si dünyayı "Aynı"da sakinleştirir. Bir oraya bir buraya vuran sarkacında dünya meydana gelir. Kıryolu etrafı net sınırlarla çevrilmiş, kendi içinde salınan sürem dünyasını temsil eder. Her şey gözle görünen düzenin gösterişsiz parıltısı içinde durur. Hiçbir şey annenin gözünden ve elinden kaçmaz: "Bu alan, annenin eli ve gözüyle çevrelenirdi. Annenin söze dökülmemiş ihtiyatlılığı her şeyi koruyor gibiydi."

Kıryolu bir *varış noktasına* varmaya çalışmaz. Tersine, derin bir düşünceyle kendi içinde sükût eder. Bir *vita contemplativa*'yı tasvir eder. İleri geri hareket onu, tahrip edici bir dağılmaya maruz bırakmaksızın bir varış noktasından kurtarır. Sahih bir, bir araya toplama içerir. Akıp gitmez, bulunur. Emeğin yöneltilmiş, kramp benzeri zamanını bir süremde sakinleştirir. Tefekkürle bulunmanın yeri olarak, bir varış yerine, bir hedefe gerek duymayan, teoloji ve teleoloji olmadan yetinebilen bir ikameti simgeler.

Dünya "yeryüzüyle gökyüzünün, Tanrılarla ölümlülerin"[16] "halka dansıdır". "Halka dansı" da bir zaman formülüdür, kendi için-

de ebediyen dönüp durmadır. Zamansal mekânsal dağılmaları engeller. Her şey, dünyanın "halkasında", "basitliğinin parıltısında" bir araya toplanır. "Gökyüzü" de zamanın dışında, kendi içinde dönüp durmadır, sonsuz bir yukarı-aşağıdır. "Güneşin patikası, ayın yoludur; yıldızların parlaklığı, yılın mevsimleri, günün aydınlığı ve kararması, gecenin karanlığı ve aydınlanması, havanın yumuşaklığı ve sertliği, bulutların sürüklenmesi ve göğün derin mavisidir." Dünyanın yapısındaki katı simetri, zamansal düzeyde yerinde duran bir zaman izlenimine yol açar. Dünyanın, sabit, hep aynı kalan bir düzeni işaret eden simetrisi, dile kadar uzanır. Heidegger bunu özel mecazlarla vurgular. Heidegger'in felsefesi sadece argümanlar değil, bir sorunsal teşkil eden dizeler de içerir. Kasıtlı sentaksı ve kafiyeleri, ebedi geçerliliği olan bir düzen hissine yol açar. Böylece dünyanın güzel, simetrik düzeni, "dörtlüsü" dörder simetrik mısradan oluşan iki kıtalı bir şiirde çağırılır. Sadeliklerinin görkemi "*Regen rinnt* / *Segen sinnt* - Yağmur sızıyor / Nimet derin derin düşünüyor" dizelerinin metrik görkeminde tamamlanır:

Ormanlar uzanıyor,
dereler yıkılıyor,
kayalar sürüyor,
yağmur sızıyor.

Kırlar bekliyor,
kaplıcalar fışkırıyor,
rüzgârlar oturuyor,
nimet derin derin düşünüyor.[17]

MEŞE ODUNUNUN KOKUSU

Neden kimse bir yavaşlık tanrısı icat etmedi?
PETER HANDKE

YAŞAM SÜRECİNDEKİ genel hızlanma insanın derin düşünme yetisini elinden alır. Bunun sonucunda, ancak tefekkürle bulunma sonucunda açığa çıkabilecek şeyler insana kapalı kalacaktır. Hızlanma, sonrasında *vita contemplativa* kaybına yol açan bir ilksel hadise değildir. Hızlanmayla *vita contemplativa* kaybı arasındaki ilişki çok daha karmaşıktır. Derin düşünmeyle bulunma yetisine sahip olmamak genel bir aceleciliğe ve dağılmaya yol açan bir merkezkaç kuvveti yaratabilir. Nihayetinde, hem hayatın hızlanması hem de tefekkür yetisinin kaybı, şeylerin kendiliğinden burada var olduğu ve ebediyete kadar öyle var olacakları inancının kaybedildiği bir tarihsel kümelenmeye bağlanabilir. Dünyadaki genel oluşsallıktan çıkarma süreci, şeylerin özgün parıltısını silip onları üretilebilir nesneler derekesine düşürür. Mekânsal ve zamansal sınırlarından koparılıp yapılabilecek, üretilebilecek şeylere dönüştürülürler. Oluşsallık üretime yenik düşer. Varlık, oluşsallıktan çıkartılarak bir sürece dönüştürülür.

Heidegger modern teknolojide, varlığın denetlenip planlanabilecek bir sürece çevrilerek oluşsallıktan çıkarılması tehlikesini

görmüştür. Heidegger'in Varlığı sürecin tam zıddıdır. Bir *procedere* daimi bir değişim içerir. Varlık ise ilerlemez. Daha çok, kendi içinde salınır ve "Aynı"nın içinde kalır. Varlığın oluşsallığının bir parçasıdır bu da: "Basit olan şey, duran ve Yüce olan şeylerin sırrını muhafaza eder. Basit şey doğrudan insanlara geçer ama gelişmesi için uzun bir süreye ihtiyacı vardır. Hep aynı olanın gösterişsizliğinde kendi lütfu saklıdır."[1] Bir süreç, bir hedefe doğru ilerler. İşlevsel teleolojisi hızlanmayı anlamlı kılar. Hedefe ne kadar hızlı varılırsa süreç o kadar verimli sayılır. Hızlanma, salt işlevsel olan sürece içkindir. Bu durumda, sadece hesaplama süreçleri konusunda bilgili olan bir işlemci hep hızlanma baskısı altında olacaktır. Anlamlı bir yapısı, kendi ritmi olmadığından, her duraksamayı bir arıza olarak kaydeden salt işlevsel bir verimliliğe indirgendiğinden, gelişigüzel hızlandırılabilir. Bir bilgisayar duraksamaz. Salt hesaplama *işi* bulunmaya geçit vermeyen bir zamansallık içinde yapılandırılmıştır. *Procedere* açısından bakıldığında, bulunma, olabildiğince hızlı aşılması gereken bir durgunluktur. Hareketsizlik, hesaplama işinin verimliliği açısından hiç anlamlı olmayan bir fasıladır olsa olsa. Heidegger şöyle yazar: "*Acelecilik ve telaş*... İlki hesaplamada çıkar ortaya. / İkincisi beklenmeyenden kaynaklanır. / İlki bir planı takip eder. / İkincisi bir bulunmayı ziyaret eder."[2]

Derin düşünerek bulunma, süremi olan şeyleri şart koşar. Hızla birbirini takip eden olaylar veya imgelerde uzun süre bulunmak mümkün değildir. Heidegger'in "şey"i bu koşulları karşılar. Bir sürem yeridir. Heidegger "bulunmak" (*verweilen*) fiilini, geçişli fiil olarak bir araya toplamak (*versammeln*) anlamında da kullanır. İnsan şeylerde bulunabilir çünkü şeyler, sürem sahibi olan dünyevi ilişkileri *kendinde bir araya toplar.* Dünyanın geçişli bulunması, şeylerde geçişsiz bulunmayı mümkün kılar: "Şey, şeyler. Şeyleyerek yeryüzüyle gökyüzünü, Tanrılarla ölümlüleri bir

araya toplar; şey, bir araya toplayarak bu dörtlüyü uzaklıklarında yakınlaştırır."[3] Yeryüzü, "biçim vererek taşıyan, besleyerek meyve verendir, sulara ve kayalara, bitkilere ve hayvanlara bakar". Gökyüzü "güneşin patikası, ayın yoludur, yıldızların parlaklığı, yılın mevsimleri, günün aydınlığı ve kararması, gecenin karanlığı ve aydınlanması, havanın yumuşaklığı ve sertliği, bulutların sürüklenmesi ve göğün derin mavisidir". Dünyanın şeylere akseden bu daimi koordinatları, insanın yeryüzündeki ikametine, "ağaçları büyüten" "yavaşlık ve sabitliği" bahşeder.[4] Heidegger'in zemin üzerinde durma (*Bodenständigkeit*) ve memleket (*Heimat*) felsefesi, uzun zaman önce sarsılmaya başlamış ve hatta tamamen yok olma tehlikesi altında olan bu zemini, insanın üzerinde eğleşmesi (*Aufenthalt*) için sağlamlaştırmaya uğraşır.

Heidegger'in Şey'i kullanım veya tüketimden tamamen uzak durur. Derin düşünmeyle bulunma yeridir. Heidegger dünyada eğleşme imkânı sunan şeyi testi örneği üzerinden açıklar. Şey için bir testiyi örnek vermesi kesinlikle tesadüf değildir. Çünkü testi (*Krug*) bir *kaptır* (Be*hälter*). İçeriğine (In*halt*) dayanak (*Halt*) sağlar, böylece hiçbir şey akıp gitmez veya geçip gitmez. Heidegger bir şeyin *haddizatında* ne olduğunu göstermek için testinin bu *özgün* özelliklerinden faydalanır.[5]

Heidegger "ikamet etme"yi, "şeylerde eğleşme"[6] olarak tanımlar. Şeylerde bulunma (*verweilen*) da diyebilirdi. Fakat eğleşmek için bir dayanak gereklidir: "Kuralların koyulmasından daha önemli olan, insanın Varlığın hakikatinde kendi eğleşmesine (*Aufenthalt*) götüren yolu bulmasıdır. Dayanıklı (*haltbar*) bir şeyi ancak bu eğleşme bahşeder bize. ... 'Dayanak' dilimizde 'muhafaza' (*Hut*) anlamına gelir. Varlık, *ek-sistent*, özünde insanı, kendi hakikatine koruyan muhafazadır..."[7] Varlık olmadan insan dayanaksız ve korumasızdır. Zaman da bir dayanak gibi *davranır*

(*verhält*), dayanaklı olanı öne çıkarır. Dayanak olmayınca zaman sürüklenir, zamansal bir bent yıkılması gerçekleşir. Zaman dayanağı olmayınca hızla ileri atılır. Hızlanma nihayetinde dayanaktan, eğleşmeden yoksun kalmışlıktan, dayanak olmamasından kaynaklanır. Bugün dünyanın gidişatının olayların hızla birbirini takip etmesinden ibaret olması dayanak yoksunluğunun ifadesidir. Yaşam dünyasındaki genel hızlanma, nedeni çok daha derinde aranması gereken bir semptomdur. Hız azaltma veya gevşetme teknikleri zamanın sürüklenmesini durduramaz. Bu teknikler derinde yatan nedeni ortadan kaldıramaz.

Aslında dünya büyük ölçüde insanlar tarafından üretilmiş şeylerden veya düzeneklerden oluşur. Heidegger'in dünyası ise, her tür insani müdahale öncesinde zaten vardır, hatta önceden belirlenmiştir. Bu ön halihazırdalık, bu dünyanın oluşsallığını tesis eder. Dünya, her tür insan erişiminden geri duran bir armağandır (*Gabe*). Ebedi tekrarların dünyasıdır. Modern teknoloji insanı zeminden, topraktan giderek daha fazla uzaklaştırıp bir yandan da onun zorlamalarından özgürleştirirken, Heidegger "zemin üzerinde durma"da ısrar eder. İnsanın dünyada sağkalmasını sağlayan her oluşsallıktan çıkarmaya, her dünyayı imal etme biçimine şüpheyle yaklaşır Heidegger. Dünyanın denetlenip planlanacak bir sürece çevrilmesini sağlayan oluşsallıktan çıkarmaya karşı "yapılamayan şeyi" veya "gizemi" savunur.

Heidegger *conservatio*'yu sürem kuracak bir zaman stratejisi olarak öne sürer. Heidegger'e göre insanlar "kendi menşelerine kulak verenler"dir.[8] Sadece "uzun bir menşe" onları "yerli" yapar. "Eskilik", "bilgelik"tir. Heidegger modern çağda hiçbir şeyin gelenekle aktarılmadığı ve her şeyin çok hızlı eskidiği daralan şimdiye bu şekilde karşı koyar. "Bilgelik" sürekliliği ve süremi temel alır. Heidegger'in dünyasında devralınan, miras bırakılan ve tek-

rarlanan değişmez bir düzen hüküm sürer. Yenilik zorlamasına karşı "hep aynılık" öne sürülür.

Oluşsallık, alakadar olmak veya fırlatılmış ya da celp edilmiş olmak gibi deyişlerde ifade bulan bir pasiflik içerir. Alakadar olmanın pasifliği, ilerlemenin aktifliğiyle karşıtlık içinde konumlandırılır. Heidegger bu pasifliği doğrudan dünyanın oluşsallıktan çıkarılmasına karşı öne sürer. Heidegger'in Şey'i de insanı "şeyleyen" bir şeye dönüştürdüğünden, onu bir pasifliğin içine yerleştirir. Şey, imalat sürecine tabi bir ürün değildir. İnsanlar karşısında bir özerkliği, hatta bir otoritesi vardır. İnsanın devralması ve itaat etmesi gereken, dünyanın ağırlığını temsil eder. İcap ettiren şey karşısında insan, kesin bir şey konumuna yükselme arzusundan feragat etmelidir.

Tanrı, insan müdahalesinden uzak, "yapılamayan" şeyi temsil eder. Mutlak koşul-suz (*Un-bedingt*) varlıktır.[9] Dünyayı oluşsallıktan çıkarmak onu bütünüyle tanrısız bırakır. Noksan zaman, Tanrısız zamandır. İnsanın koşullanmış (*Be-dingter*) bir şey, bir "ölümlü" olarak kalması gereklidir. Ölümün feshedilmesi bir cürüm, insani bir "desise"dir. Tanrı'nın feshedilmesiyle aynı şeydir nihayetinde. Heidegger bir *homo doloris*, bir ıstırap düşünürü olmuştur hep. Sadece bir *homo doloris* "ebedi olanın" kokusuna erişebilir. Heidegger ölümün feshedilmesinin *anthropos*'un sonu anlamına geleceğini, ölümsüzlük karşısında insanın kendini yeniden icat etmesi gerekeceğini de söyleyebilirdi pekâlâ.

Heidegger'in "Varlık"ının zamansal bir veçhesi vardır: "Kısa süreliğine bulunmak, sürüp gitmek, sürekli devam etmek... 'Varlık' kelimesinin eski anlamıdır."[10] Sadece Varlık bulunmaya izin verir çünkü o da bulunur ve sürüp gider. Demek ki acele ve hızlanma çağı Varlığın unutulmuşluğunun çağıdır. "Kıryolu" da sürekli

süremi ve yavaşlığı anımsatır: "Kalenin arkasında Aziz Martin Kilisesi'nin kulesi yükselir. Yavaşça, neredeyse duraksayarak, gecenin içinde saati haber veren on bir çan vuruşu duyulur."[11] "Duraksama", "bekleme" veya "sabır"[12] gibi zamansal ifadeler, hazır bulunan her şimdiden geri duran şeyle olumlu bir ilişki kurma amacı taşır. Bir mahrum kalma durumuna işaret etmezler. Daha çok, *daha azın çoğu* söz konusudur. Bekleme, belirli bir şey beklentisinde değildir. Duraksama da bir kararsızlık anlamına gelmez. Her tür kararlı müdahaleden geri duran şeyle kurulan ilişkidir. Yani, olumlu bir "kendini geri çeken şeye doğru çekilme" dir.[13] "Yapılamayan şey karşısındaki çekingenliğin yavaşlığı" ona can verir. Düşünür, "çok güçlü hava akımından korunmaya çalışmak" yerine, "bu çekimin akımında" sabırla beklemelidir.

"Noksan zaman" kokusu olmayan zamandır. Uzun süreler boyunca sağlam bağlantılar üreten bir süremin eksikliğini çeker. Aşırı ölçüde kullanır Heidegger "uzun" veya "yavaş" ifadelerini. "Gelecektekiler", "hesaplanamaz olanın yavaş emarelerini",[14] "beklenti dolu bir sabır kararlılığı" içinde, "yavaş ilerleme cesareti gösteren",[15] "yavaş, bağlılık içindeki" hakikat[16] kurucularıdır.

Meşe odununun kokusu da uzun ve yavaş olanın kokusunu temsil eder. Bir "anlam" tesis eden "kıryolu", "sonsuz" olanın kokusuyla kaplıdır. Heidegger'in "anlamı" teleolojik değildir, hatta perspektifli bile değildir. Gerçekleştirmesi gereken bir hedefi veya amacı yoktur. Bir yönü yoktur. Anlatısal ya da doğrusal bir yapısı yoktur. Varlığa dönüşerek derinleşen, adeta *daireler çizen* bir anlam söz konusudur. Heidegger'in düşüncesi kararlı bir biçimde anlamdan varlığa dönüşü tamamlar. Hızlanma sadece bir hedef söz konusu olduğunda anlamlıdır. Bir yönü olmayan, kendi içinde salınan veya kendini yerine getirmiş bir şey, yani bir teleo-

loji veya bir süreç olmayan bir şey hızlanma baskısı uygulamayacaktır.

Heidegger'in Tanrısı "sonsuz olanı", "kalan ve Yüce olan şeyin gizemini" korur. Fırlatılmışlık ve oluşsallık insanın Tanrı'yla ilişkisinin belirleyici nitelikleridir. Her insani "desise", insanın Tanrı'nın dilini duymasını güçleştirir. Tanrı'nın sesi, "neredeyse Tanrı'nın sesiyle bir tutulan bugünün aygıtlarının" gürültüsünde boğulur.[17] Tanrı, teknik aygıtlar kapatıldığında ortaya çıkan "sessizliği" arar. Hızlanan aygıtlar zamanı, dünyayı ve şeyleri kendi zamanlarından koparır. Heidegger'in düşüncesi nihayetinde tekrar ve yeniden üretimden imalat ve üretime, fırlatılmışlık ve oluşsallıktan özgürlük ve kendini öne sürmeye dönüşe karşı çıkar. Tanrı, bir anlam ve düzen yapısının üzerine ebedi geçerlilik damgasını basan mercidir. Tekrarı ve özdeşliği temsil eder. Değişim ve farklılık tanrısı diye bir şey yoktur. Tanrı zamana istikrar verir. Hızlanmanın nedeninin izi Tanrı'nın ölümüne kadar sürülebilir. Dünyanın insan eliyle oluşsallıktan çıkarıldığı her durumu zamansallıktan çıkarma takip eder. Dünya sahih zamanına bırakıldığında, *durakaldığında*, Heidegger'e göre "kıryolunun tesellisi" Tanrı'nın dili olarak duyulacaktır. Şeyler bir kez daha "eski menşein" ağırlığında durduklarında Tanrı tekrar Tanrı olacaktır. Dünyanın ve şeylerin sahih zamanı aracılığıyla Tanrı kendini yavaşlığın Tanrısı, anayurdun Tanrısı olarak açığa vuracaktır.

Heidegger'in geç döneminde, insanın çok önemli ilerlemeler sayesinde aştığı arkaik-modernlik öncesi koşulları, romantik bir yüceltimle geri çağırdığına şüphe yok. "Zemin üzerinde durma" ve "anayurt" teolojisinin yol açtığı haklı şüpheler bir yana, uzun ve yavaş şeyleri ele alırken söylediklerine kulak vermeli. İşlerlik içindeki bir bakışa saklı kalan, sadece uzun ve derin düşünceli bir bakışla erişilebilecek olaylar, formlar ve salınımlar, ince, ge-

çici, gösterişsiz, ufak, havada süzülen veya kendini geri çeken, şiddetli bir müdahaleden sakınan şeyler var gerçekten.

Heidegger başka bir zamana, çalışma ve emeğin zamanı[18] olmayan bir zamana, uzun ve yavaş şeylerin zamanına, bulunmayı mümkün kılan bir zamana doğru ilerler. Çalışma nihayetinde tahakkümü ve tümüyle içine almayı hedefler. Şeylere olan mesafeyi yok eder. Derin düşünen bakış ise şeyleri *esirger*. Kendi alanları veya görkemleri içinde bırakır. Dostane bir pratiktir. Heidegger'in şu sözleri sağduyulu bir bilgeliğin ifadesinden çok daha fazlasıdır: "Vazgeçmek almaz. Vazgeçmek verir. Basit olanın tüketilmesi imkânsız gücünü bahşeder."[19] Derin düşünceli bakış, mesafenin bertaraf edilmesinden, tümüyle içine almaktan feragat ettiği ölçüde çilecidir. Heidegger bu noktada Adorno'ya yaklaşır. "...o uzun, düşünceli ve dalgın bakışta, nesneye yönelen ihtiras her zaman bir kırılmaya uğramıştır. Hakikatin verdiği sevincin kaynağı, şiddetsiz bir seyrediş ve düşünüştür ve bakan kişinin nesneyi tümüyle kendi içine almadığını varsayar."[20] Uzun ve derin düşünceli bakış şeylere yakınlığını kaybetmeden onlarla arasındaki mesafeyi korumayı öğrenmeye çalışır. Bu tür bakışın mekânsal formülü "mesafeli yakınlık"tır.[21]

DERİN CAN SIKINTISI

Günün tarihini bile unuttuğumuz:
Ne zamanlardı ama.
Zaman oydu işte.
Bazılarında cehennemin,
Bazılarında cennetin kapısına kadar gittiğimiz
Rüyaların birbirini kovaladığı
Günlerdi:
Ne zamanlardı ama.
Zaman oydu işte...

PETER HANDKE

DEVRİMİN tam ortasında, altüst edici, dramatik olayların tam ortasında, Büchner'in karakteri Danton derin bir can sıkıntısına kapılır: "CAMILLE: Acele et, Danton, kaybedecek zamanımız yok. DANTON [giyinmektedir]: Ama zaman bizi kaybediyor. Ne sıkıcı iş, her gün önce gömleğini giy, pantolonu üzerine çek, akşam yatağa gir, sabah sürünerek yataktan çık, bir ayağını diğerinin önüne atıp dur; ve bir şeylerin değişeceğine dair tek bir emare yok." Öznesini kararlılıkla eyleme geçen bireyin oluşturduğu devrim zamanına, paradoksal bir biçimde, derin bir can sıkıntısı musallat olur. Özgür öznenin eyleme geçme kararlılığı, vaadini yerine getiren bir zaman deneyimini mümkün kılan yoğun bağlayıcı ener-

jileri serbest bırakmamaktadır belli ki. Camille eski günleri özlemle anmaktadır: "Akıl sağlığı denen şu sıradan sabit fikirlerin hepsi dayanılmaz derecede can sıkıcı. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olduğunu hayal edebilen kişi yeryüzündeki en mutlu insandı."

Derin can sıkıntısı olaysız bir zamanda baş göstermez. Olaydan yana epey zengin olan ama sürem ve tekrar koşullarından çıkmış devrim zamanı sıkıntıya özellikle müsaittir. En önemsiz tekrar bile monotonluk olarak algılanır. Can sıkıntısı kararlı eylemin antitezi değildir. Aksine, ikisi birbirini içerir. Aktif eyleme geçme kararlılığıdır can sıkıntısını daha da derinleştiren. Böylece devrimci Danton, yoğun eylemlerin tam ortasında, zamanın kendisini terk ettiğini düşünür. Bu esaslı zaman yoksunluğu zamanın kaybından değil, "zamanın bizi kaybediyor olduğu" gerçeğinden ileri gelir. Zamanın kendisinin içi boşalır. Ya da zaman, şeyleri bir araya toplayarak bağlayan çekim kuvvetinden yoksun kalmıştır. Can sıkıntısı nihayetinde, *zamanın boşluğundan* kaynaklanır. Zaman artık vaadini yerine getirmez. Eyleyen öznenin özgürlüğü zamansal bir çekim kuvveti üretmeye yetmez. Eyleme geçme itkisi yeni bir nesneye bağlanmadığında, can sıkıntısına yol açan içi boş bir zaman aralığı ortaya çıkar. Vaadini yerine getirmiş zamanın çok renkli ya da olaylarla dolu olması gerekli değildir. Bir sürem zamanıdır o. Tekrar, tekrar olarak algılanmaz bu noktada. Tekrar, ancak süremin çökmesinden sonra tematik ve sorunlu bir hal alır. Dolayısıyla, her gündelik tekrar devrimci Danton'un canını sıkar.

Heidegger 1929/30 tarihli derslerinde, bugüne bir haletiruhiye kazandıran (*be-stimmen*), "bizi başından sonuna kadar düzenleyen" temel haletiruhiyeyi soruşturur.[1] İlk etapta yeni bir özbelirlenime (*Selbstbestimmung*) yönelik hararetli bir çaba tespit ettiğine inanır. "Bugünün insanı", kendisine bir rol, bir anlam, bir

değer bulmaya gayret eder, der. Heidegger insanın kendisi için bir anlam bulma yolundaki bu aşırı gayreti derin bir can sıkıntısının belirtisi olarak yorumlar: "Neden artık kendimiz için bir anlam, yani özsel bir varoluş imkânı bulamıyoruz?... *Nihayetinde, Dasein'ın uçurumlarındaki derin bir can sıkıntısı sessiz sedasız, bir sis gibi bir ileri bir geri mi hareket ediyor yoksa*?"[2] Heidegger derin can sıkıntısını zamanımızın alameti olarak yorumlar. Bu can sıkıntısı varolanların kendini bütünüyle geri çekmesine dayandırılır. Varolanların kendilerini bütünüyle geri çekmesiyle "bütün içinde bir boşluk" kalmıştır geriye.[3] Dasein varlıklarla anlamlı bir ilişki kuramaz. Mutlak bir kayıtsızlıktan mustariptir. Dikkatini hiçbir şeyde tutamaz. Bütün "yapma ve yaptırma imkânları" ondan kaçar. "Bütündeki noksanlık" işte bu noktada oluşur.[4] Varolanın kendini bütünde geri çektiği yerde, zamanın da içi boşalır. Can sıkıntısı zaman algısında da radikal bir değişikliğe yol açar: "Bütün varolanlar istisnasız her bakımdan kendini geri çeker; bakışımızı yönelttiğimiz her yerdeki her varolan ... geri dönüp baktığımız her anda olmuş olan, oluşmuş olan ve geçmiş olan olarak gördüğümüz her varolan ... maksatlı olarak, gelecekte olacak bir varolan olarak baktığımız her şey ..."[5] Varolana doğru bu üç bakış zamansal bir bağlama tercüme edilmiştir: Geçmiş (geri dönüp bakma), şimdi (bakışını yöneltme) ve gelecek (maksatlı bakış). Derin can sıkıntısı durumunda, Dasein varlıklarla zamansal bir irtibat (*Bezug*) kuramaz. Ama anlam irtibattır. Böylece derin can sıkıntısı mutlak bir anlam boşluğu olarak deneyimlenir. Zamanın boşluğundan ileri gelir. Varlıklara zamansal bir perspektiften bakmak mümkün olmadığında zamanın şekli bozulur ya da yığılır. Zamanın anlamlı görünmesine izin verecek türden bir zamansal eklemlenme yoktur.

Varolanların bütünüyle esirgenmesi (*Versagen*) Heidegger'e göre aynı zamanda bir "söylemedir" (*Sagen*). Bütün yapma ve yap-

tırma imkânlarının derin can sıkıntısına batarak yok olması, Dasein'ın sahip olabileceği ama tam da "kişi için can sıkıcı olduğundan" geliştirilmeden kalmış bütün imkânların "ağır ağır farkına varılmasına" yol açar.[6] Esirgemedeki "bildirme" (*Ansagen*), Dasein'ı *kendini* açık seçik kavramaya davet eden bir "çağrı" (*Anrufen*) olarak vuku bulur. "Bununla birlikte, Dasein'ın kendini özgürleştirmesi, Dasein kendi *kapalılığını açma kararlılığı* gösterdiğinde gerçekleşebilir sadece ... Fakat Dasein, varolanların tam ortasında bulunduğu ölçüde ... ancak şimdi ve burada, kendisinin seçilmiş esas imkânlarında eyleme geçme kararlılığı gösterdiğinde kendi kapalılığını açabilir. ... Dasein'ın kendi kapalılığını kendine açma kararlılığı ... içinde bulunulan andır (*Augenblick*)."[7] Kurtarıcı nitelikteki içinde bulunulan an, "kapalılığı açma kararlılığının bakışıdır",[8] "şimdi ve burada eyleme geçerek" kendi kapalılığını açmaya kararlı Dasein'ın bakışıdır. Dasein'ın sahih bir biçimde kendini kavrayacağı eylemle kapalılığı açma kararlılığında derin can sıkıntısını yok etme gücünü görür Heidegger. 1929/30 derslerinde Heidegger eyleme geçme kararlılığının varlığın boşluğunu, hatta zamanın boşluğunu bertaraf edebileceğini varsayar. *Tam da* eyleme yapılan vurgunun, aktif eyleme geçme kararlılığının, hatta *initium* özgürlüğünün zamanın boşluğunun, yani zamanın artık yerine getirilmiş bir sürem tesis edememesinin sorumlusu olduğunu henüz kavramamıştır.

1929/30 derslerinde, Almancada "çok zamanı olmanın" "sıla hasreti çekmek" anlamına geldiğini, derin can sıkıntısının vatan özlemi çekmek olduğunu işaret etmiştir etmesine.[9] Ama bu derslerde can sıkıntısıyla vatan özlemi arasında varsayılan yakın ilişkiyi daha yakından incelememiştir. Eyleme geçme kararlılığı olan Dasein'ın öznelliğinin bir vatan kuramayacağını, aksine tam da vatanın sonu anlamına geldiğini henüz kavramamıştır.

Otuz yıl sonra, derin can sıkıntısı ile vatan özlemi arasındaki yakınlık bir kez daha dikkatini çeker: "O, (yani vatan) hâlâ var ve bizi alakadar ediyor, ama *aranan vatan olarak*. Çünkü bizi her gün tuhaf ve yabancı şeylerdeki alışılmadık, kışkırtıcı, büyüleyici unsurlara kapılarak zamanımızı harcamaya sevk eden şey de nadiren dikkatimizi yönelttiğimiz o derin can sıkıntısı haletiruhiyesidir. Dahası: –zaman harcama bağımlılığı şeklindeki– bu derin can sıkıntısı gizli kalmış, kabul edilmemiş, bir yana itilmiş ama yine de kaçınılmaz vatan özlemi: gizli sıla hasretidir."[10]

Zaman uzun süren ve yavaş olan şeyleri, süremi kaybeder. Zaman dikkatin uzun süre bir şeye bağlanmasını sağlayamadığı içindir ki etkili ve tahrik edici unsurlar aracılığıyla aşılması gereken içi boş aralıklar ortaya çıkar. Böylece can sıkıntısına "şaşırtıcı şeylere, ya doğrudan ya da başka yollardan sürükleyip götüren ve etkileyen şeylere düşkünlük" eşlik eder. Yerine getirilmiş sürem "sürekli yaratıcı bir şeylerle meşguliyetin yol açtığı huzursuzluğa"[11] yenik düşer. Heidegger eyleme geçme kararlılığını derin can sıkıntısıyla yan yana getirmez artık. "Kapalılığı açma kararlılığıyla" bakışın uzun ve yavaş şeyleri, zamanın güzel kokulu uzunluğunu göremeyecek kadar miyop olduğunu, tam da abartılı bir önem atfedilen öznelliğin derin bir can sıkıntısına neden olduğunu, daha fazla Benliğin değil, daha fazla Dünyanın, daha fazla edimin değil, daha fazla bulunmanın can sıkıntısının efsununu kırabileceğini anlamıştır.

Can sıkıntısı özneyle dünya arasında, özgürlükle oluşsallık arasında, eylemle varlık arasında giderek daha da açılan boşluğa hükmeder. Eyleme geçme kararlılığı içindeki Dasein sarmalanmış veya dahil edilmiş olma hissine aşina değildir. Kendiliğin zamanı olarak içinde bulunulan ânın "görünen ucu", "vatanın" genişliği ve enginliğinden, ikamet edecek ve bulunulacak bir me-

kândan yoksundur. Heidegger'in "vatanı", eyleyen özneden önce gelen, insanın kendini *bıraktığı* ve eyleyen aktif kendiliği her zaman içine alan yeri belirtir. Eyleme geçme kararlılığı Dasein'ın öznelliği önceleyen yerden uzaklaşmasına yol açar. Derin can sıkıntısı bu yer kaybından kaynaklanır.

Geç dönem Heidegger'de eylem vurgusu, dünyayla kurulan tamamen farklı bir ilişki olan "itidal" lehine geri alınır. İtidal eyleme geçme kararlılığının tam zıddı bir hareket, hatta ona karşıt bir huzurdur.[12] İtidal, "dünyada tamamen farklı bir şekilde ikamet etme imkânı" sunar.[13] "Tereddüt", "çekingenlik" veya "metanet" gibi kavramlar da eylem vurgusuna karşı ifadelerdir. Derin can sıkıntısının nihai sorumlusu, tamamına eyleme geçme kararlılığının hükmettiği bir yaşamdır. Aşırı eylemliliğin, derin düşüncenin her biçiminden yoksun bir *vita activa*'nın arka yüzüdür. Zorlamalı bir aktivizm can sıkıntısını ayakta tutar. Derin can sıkıntısının efsunu, *vita activa*'nın *vita contemplativa*'yı eleştirel kutbuna dahil etmesiyle ve tekrar onun emrine girmesiyle kırılabilir ancak.

VITA CONTEMPLATIVA

1. Boş Zamanın Kısa Bir Tarihi

Bir evimiz var, bir çocuğumuz kadınım!
İşimiz de var, senin ve benim,
güneşimiz, yağmurumuz var ve rüzgâr.
Tek bir şeyimiz eksik,
kuşlar kadar özgür olabilmek için: O da zaman.

RICHARD DEHMEL, İŞÇİ

HEIDEGGER'in Aristoteles üzerine derslerinden birini şu sözlerle açtığı söylenir: "Aristoteles doğdu, çalıştı ve öldü."[1] Heidegger' in Aristoteles'in yaşamını çalışma olarak nitelemesi şaşırtıcıdır. Bir filozofun yaşamının –bir *bios theoretikos* olarak– çalışmayla hiç ilişkili olmadığını bilmesi gerekir çünkü. Aristoteles'e göre felsefe yapma işi –*theorein*– varlığını boş zamana (*schole*) borçludur. Yunanca *schole*'nin bugünkü anlamıyla "aylaklık" veya "boş zamanla" hemen hiç ilgisi yoktur. Zorlama ve gereklilik, zahmet ve kaygı içermeyen bir özgürlük durumudur *schole*. Çalışma ise insanı özgürlüksüz kılar, çünkü yaşam gereksinimleri-

nin baskısına tabidir. Boş zamandan farklı olarak kendi içinde sükût etmez çünkü faydalı ve gerekli şeyler üretmek zorundadır. Aristoteles yaşamı, boş olmayan (*a-scholia*) zaman ve boş zaman (*schole*), yani dinlenmemeye ve dinlenmeye ayrılan zaman olmak üzere ikiye ayırır. Dinlenme-me (*Un-Ruhe*), özgürlük-süzlük (*Un-Freiheit*) olarak çalışma boş zamana tabi kılınmalıdır. Aristoteles eylemler (*prakta*) konusunda da güzel ve asil olanı faydalı ve gerekli olanın, yani çalışmanın dışında konumlandırır. [2] Sadece gereksinim bize çalışmayı dayatır; dolayısıyla çalışma *gerek*-lidir. Buna karşın boş zaman, hayatın gereksinimlerinin ötesinde kalan, zorlama ve kaygıdan muaf bir alan açar Aristoteles'e göre. İnsan varoluşunun özünde kaygı değil boş zaman vardır. Düşünümsel bir dinlenmenin mutlak önceliği vardır. Bütün eylemlerin bu dinlenme hedefi akılda tutularak sürdürülmesi ve ona dönmesi gerekir.

Aristoteles *özgür* insanın üç yaşam tarzı (*bioi*) arasında ayrım yapar: haz arayışındaki yaşam (*hedone*), polis'te güzel ve soylu edimler üreten yaşam (*bios politikos*) ve hakikati düşünmeye (*bios theoretikos*) adanmış yaşam.[3] Bunların üçü de yaşamın temel ihtiyaçlarından ve zaruretlerinden azadedir. Para kazanmaya adanmış bir yaşam ise zorunlu niteliği nedeniyle hor görülür. *Bios politikos* da birlikte yaşamın düzenlenmesiyle ilgili değildir, çünkü bu düzenleme uğraşı da gerekli ve faydalı şeylere ilişkindir. *Bios politikos* haysiyet ve erdem peşindedir. Resim yapma ve çizme gibi becerilerin edinilmesi gerekir, çünkü fiziksel güzellik üzerine düşünme yetisini teşvik ederler.[4] Mutluluğun en yüce biçimi, derin düşünceyle güzel şeylerde bulunmaktan, yani *theoria* adı verilen eylemden kaynaklanır. Zamansal boyutu süremdir. Dayanıklı ve değişmez şeylere, tamamen kendi içinde sükût eden şeylere doğru döner. İnsanı tanrılara yakınlaştıran tek şey hakikate adanmış düşüncedir, erdemli veya ferasetli olmak değil.

Çalışma yaşamın temel ihtiyaçlarıyla bağlantılıdır. Kendi içinde bir amaç değil araç, hatta zorunlu bir araçtır, gereksinimleri tersyüz eden bir yaşama-aracıdır (*Lebens-mittel*). Dolayısıyla, özgür bir adama layık değildir çalışmak. Soylu bir aileden gelen biri ihtiyaçlarını karşılamak için çalışmak zorunda bırakılsa, bunu gizlemek zorunda kalacaktır. Çalışma onun özgürlüğünü elinden alır. Boş zaman bütün kaygılardan, ihtiyaçlardan, zaruretlerden muaf olma durumudur. Bir insan ancak bu durumda insan olur. Antik boş zaman mefhumu bugün bizim erişimimize açık olmayan, hatta tarafımızdan kavranabilir olmayan bir *Dasein* tasarımında temellenmiştir; biz tamamen çalışma, etkililik ve üretkenlik tarafından massedilmiş bir dünyada yaşıyoruz. Antik boş zaman kültürü, şimdi içinde bulunduğumuzdan tamamen farklı bir dünyaya, Heidegger'de olduğu gibi kaygının insan Dasein'ının temel özelliğini teşkil etmediği bir dünyaya işaret eder. Heidegger'in Aristoteles'in yaşamı hakkındaki beyanının temelindeki çalışma kavramı tarihte çok daha sonra ortaya çıkmıştır. Heidegger aslında şöyle söylemeliydi: "Aristoteles doğdu, çalış*madı* ve öldü."

Schola olan boş zaman çalışmanın *ve* eylemsizliğin dışına düşer. Özel bir yetenektir ve belli bir eğitim gerektirir. Bir "gevşeme" veya "kendini kapama" uygulaması değildir. *Theorein* olarak, hakikati derin düşünceyle temaşa etme olarak düşünmenin temeli boş zamandır.[5] Aziz Augustinus da boş zamanı (*otium*) edilgen ataletten şöyle ayırır: "Boş zamanda tembel bir eylemsizlik değil, hakikatin araştırılması ve keşfedilmesi mutluluk vermelidir."[6] Boş zaman yetisine sahip olmamak tam da bir atalet simgesidir. Boş zaman tembel bir eylemsizliğin komşusu değil, tam tersidir. Dağılmaya değil, toplanmaya hizmet eder. Bulunmak duyuların bir araya toplanmasını şart koşar.

Ortaçağda *vita contempletiva, vita activa* karşısındaki üstünlüğünü koruyordu. Aquinas şöyle yazmıştır: "*Vita contempletiva simpliciter melior est quam activa* / Derin düşünce yaşamı doğası gereği aktif yaşamdan üstündür."[7] Meşhur *ora et labora* buyruğu emeğin derin düşünceye üstünlüğünü ifade etmez. Ortaçağda *vita activa* hâlâ *vita contempletiva* ile birlikte telkin ediliyordu. Çalışmaya anlamını veren şey derin düşünceydi. Gün duayla başlardı. Dualarla biterdi. Dualar güne bir ritim verirdi. Kutlama günlerine tamamen farklı bir önem atfedilirdi. Bunlar çalışma yapılmayan günler değildi. Dua edilen ve boş zamanın değerlendirildiği günler olarak önem kazanıyorlardı. Ortaçağ takvimi sadece günleri saymaya yaramazdı. Daha çok, kutlama günlerinin anlatının dinlenme noktalarını temsil ettiği bir hikâyeyi temel alırdı. Bunlar, zamanın basitçe geçmesini engelleyen anlatı bağları sunan, zaman içindeki sabit noktalardır. Kutlama günleri zamanı yapılandıran ve ona ritim veren zamansal kesitlerdir. Bir hikâyenin kesitleri işlevi görür, zamanın ve zamanın geçişinin anlamlı görünmesini sağlarlar. Bir hikâyenin her kesiti bir anlatı kesitini tamamlar ve bu geçici tamamlanma anlatının bir sonraki aşaması için hazırlıktır. Zamansal kesitler bir anlatı çerçevesinin bütünü içinde anlamlı geçişler oluşturur. Umut etme zamanı, haz alma zamanı ve veda etme zamanı birbirinin içine geçer.

Çalışmaya yönelik tutum Ortaçağ'ın sonunda bir değişimden geçer. Örneğin Thomas More'un ütopyası herkesin çalıştığı bir dünya tablosu sunmaktadır. Yeni bir toplum öngören devrimci projesi sınıf ayrımlarına karşıdır ve çalışmanın adaletli dağılımını önerir. Herkesin günde sadece altı saat çalışması gerekir. Çalışmadıkları sürede "ütopya insanları" kendilerini boş zamana ve derin düşünceye adar. Ama bu tasarıda çalışma tek başına daha değerli kılınmaz. Çalışma ilk olarak Reformasyon'da, yaşamın gereksinimlerini karşılamayı fazlasıyla aşan bir önem edinir. Onu

meşrulaştırıp değerini artıracak bir teolojik anlam bağlamına yerleştirilir. Luther'de bir hizmet olarak çalışma Tanrı'nın insanlara çağrısıyla ilişkilendirilir. Kalvincilikte çalışma kurtuluş ekonomisi bağlamında bir anlam edinir. Bir Kalvinci seçilmiş mi yoksa lanetlenmiş mi olduğundan emin olamaz. Böylece, tamamen kendi başına bırakılmış olan bireyin eylemlerine kaygı ve daimi bir tasa hükmeder. Sadece başarılı bir çalışma seçilmiş olmanın işareti kabul edilir. Kurtuluş kaygısı bireyi tam zamanlı bir çalışana dönüştürür. Ne var ki bu dur durak bilmeyen emek kurtuluşu sağlayamayacaktır. Yine de, kişinin seçilmiş olduğunu kendine telkin etme, böylece kaygıyı azaltma aracı olarak iş görür.

Kalvincilik eylemi ve kararlı eylemliliği vurgulayarak öne çıkarır: "Dindar bir inanan ya Kutsal Ruh'un kabı olduğunu ya da ilahi iradenin aleti olduğunu hissederek inayetinden emin olabilir. İlkinde dindar yaşam mistisizm ve duygusallığa, diğerinde ise çileci *eyleme* meyleder."[8] Bir Kalvinci kararlılıkla eyleyerek kurtuluşunu güvence altına alır. Kurtuluşu arayan kişi *vita contemplativa* aracılığıyla değil, *vita activa* aracılığıyla hedefine yaklaşabilir. Eyleme geçme kararlılığının mutlak bir değer mertebesine yükseltilmesiyle *vita contemplativa* kusurlu bir görünüme bürünür.

Protestanlığın dünyevi çileciliği, çalışmayı kurtuluşla bağlantılandırır. Çalışma Tanrı'nın şanına şan katar. Hayatın amacı haline gelir. Max Weber Pietist Zinzendorf'u (1700-1760) alıntılar: "Sadece yaşamak için çalışılmaz, çalışmak için de yaşanır ve yapılacak iş kalmadığında insan ya acı çeker ya da uyur."[9] Zamanı boşa harcamak en büyük günahtır. Uyku saatini gereksiz yere uzatmak da lanetlenir. Zaman ekonomisiyle kurtuluş ekonomisi iç içe geçer. Kalvinist Baxter şöyle yazar: "Zamana hürmet et ve zaman kaybetmemeye, altınını ve gümüş paralarını kaybetmemeye gös-

terdiğinden daha çok ihtimam göster. Boş eğlence, giyim kuşam, ziyafetler, boş laflar, faydasız arkadaşlar veya uyku, bunlardan biri seni zamanından alıkoyan ayartılara dönüşmesin diye tedbiri elden bırakma."[10] Max Weber Protestan çileciliğinin kapitalizmin ruhunu önceden şekillendirdiğini tespit eder. Bu çilecilik, sermayenin oluşumuna yol açacak bir biriktirme zorunluluğunda ifade bulmuştur. Kişinin şan ve şerefine yaslanarak servetinin keyfini çıkarması küçümsenir. Sadece, daha fazla kâr etmek için sürekli uğraşmak insanı dindar yapar: "Bu dünyevi Protestan çileciliği ... insanın sahip olduklarının *keyfini* serbestçe çıkarmasına kuvvetle karşı çıkmış, *tüketimi*, özellikle de lüks malların tüketimini kısıtlamıştır. Öte yandan, mal sahibi olmayı geleneksel etiğin getirdiği *kısıtlamalardan kurtarma* gibi bir psikolojik etkiye yol açmış, para kazanma gayretini meşrulaştırmakla kalmamış ... doğrudan Tanrı'nın buyruğu olarak kabul etmiş ve böylece onu bütün zincirlerinden kurtarmıştır."[11]

Sekülerleşme süreci kurtuluş ekonomisini ortadan kaldırmamıştır. Kurtuluş ekonomisi modern kapitalizmde yaşamaya devam ediyor. Neredeyse irrasyonel bir görünüm alan para kazanma hırsı sadece maddi bir açgözlülükle açıklanamaz. Birikim zorlantısı kurtuluş özleminde temellenir. Yatırım yapan kişi, spekülasyon yoluyla kurtuluşu hedefler. Kurtuluşun içeriği çok farklı şekiller alabilir. Donmuş zaman olan parayı sürekli biriktirerek sınırlı ömründen çok daha uzun bir süreye sahip olma arzusu bir yana, güç ve iktidar elde etme gayreti de serveti (*Vermögen*) artırma ve yığma itkisini ortaya çıkarır. Servet sözcüğü gayet açıklayıcıdır.* Sermaye şeklinde serveti artırmak insanın yapabileceklerinin kapsamını da genişletir. Marx'a göre para kadiri mutlaktır, çünkü oluşsallıktan çıkarmaya yol açar: Fırlatılmışlığı (*Geworfenheit*)

* *Vermögen* sözcüğü hem yeti, kapasite vb. hem de servet anlamında. –*ç.n.*

tasarlanmışlık (*Entworfenheit*) lehine geçersiz kılar. Para fiilen verili şeyin genel olarak geçersiz kılınmasını sağlar. Çirkinliği bile geçersiz kılar: "Para dolayısıyla bana gelen şey, para ödeyebileceğim, yani, paranın satın alabileceği şey, paranın sahibi olan, *ben kendimim.* Paranın gücü ne kadar büyükse, benim gücüm de o kadar büyüktür. Paranın özellikleri ve özündeki güçleri benim –paranın sahibinin– güçleridir. Ne *olduğum* ve neye *gücümün yettiği* demek ki benim bireyselliğim tarafından belirlenmemektedir. Ben *çirkinim* ama kendime dünyanın *en güzel* kadınını satın alabilirim. O halde *çirkin* değilim ben, çünkü çirkinliğin etkisi, itici gücü paraca sıfıra indirilmiştir.[12]

"Endüstri" sözcüğü Latincede çalışkanlık, gayret anlamına gelen *industria* ifadesinden türemiştir. İngilizce *industry* sözcüğü bugün de "çalışkanlık" ve "hamaratlık" anlamında kullanılır. Örneğin "Industrial School", "ıslahhane" anlamına gelir. Endüstriyelleşme sadece dünyanın mekanikleşmesi değildi, bir yandan da insanların terbiye edilmesine işaret ediyordu. Endüstriyelleşme çağında sadece makineler kurulmadı sisteme, insanların davranışını, hatta bedenlerini de zaman ve emek verimliliğine uygun şekle sokacak aygıtlar, dispozitifler* de tesis edildi. Philipp Peter Guden'in 1768 tarihli risalesinin başlığı bu açıdan tipiktir: "Polizey der Industrie, oder Abhandlung von den Mitteln, den Fleiß der Einwohner zu ermuntern / Endüstrinin Polisliği veya Mukimleri Çalışkanlığa Teşvik Etme Araçları Üzerine İnceleme".

Mekanikleşme olarak endüstriyelleşme süreciyle birlikte insan zamanı makinelerin zamanına yakınlaştı. Endüstriyel dispozitif,

* Michel Foucault "dispozitif" kavramını, bir toplumsal bünyede gücün uygulandığı çeşitli kurumsal, fiziksel ve idari mekanizmalar ve bilgi yapıları için, bunlar arasındaki ilişkiselliği kastederek kullanır. –*ed.n.*

insanı makinenin zaman ayarına göre şekillendirmekle yükümlü bir zaman ekonomisi buyruğudur. İnsan yaşamını mekanik çalışma süreciyle aynı hizaya getirir. Çalışmanın egemen olduğu bir yaşam, *vita contempletiva*'yla bütün bağları koparılmış bir *vita activa*'dır. İnsan derin düşünme yetisini tamamen kaybederse, yozlaşarak bir *animal laborans*'a, çalışan hayvana dönüşür. Mekanik çalışma süreciyle aynı hizaya gelen bir yaşam, çalışma sürecine tekrar bütün gücüyle dahil olmak için çalışmaya ara verilen dinlenme molalarına aşinadır sadece. Dolayısıyla "gevşeme" ve "kendini kapama" çalışmayı telafi edecek bir karşı ağırlık teşkil etmez. Bunlar çalışma süreciyle bütünleşir, çalışma yetisini tekrar tesis etme amacına hizmet ederler aslen.

Boş zaman ve tüketim toplumu adı verilen şey de çalışmada esaslı bir değişime yol açmaz. Çalışma buyruğundan muaf değildir. Bu durumda, çalışma baskısının kaynağı artık yaşam gereksinimleri değil, çalışmanın kendisidir. Hannah Arendt emekçiler toplumunun *telos*'unun insanları emeğin prangalarından özgürleştirmek olduğunu savunurken yanılıyordu.[13] Aksine, yaşamın gereksinimlerinden bağımsızlaşmış çalışmanın kendi içinde bir amaca dönüştüğü ve kendini bir mutlak olarak öne sürdüğü bir toplumdur. Çalışma öyle bir mutlaklaştırılır ki, çalışma saatleri dışında geriye kalan tek zaman "öldürülecek" zaman olur. Çalışmanın mutlaklaştırılması öteki yaşam formlarını ve tasarılarını bastırır. Zihni de çalışmaya zorlar. "Zihinsel emek" bir baskı formülüdür. Emek veren bir *zihin* bir çelişkidir.

Tüketim ve boş zaman toplumunun kendine özgü bir zamansallığı vardır. Verimlilikte muazzam bir artışın sonucu olan artı zamanın içi, geçici ve kısa süreli olaylar ve deneyimlerle doldurulur. Hiçbir şey zamanı kalıcı bir şekilde bağlamadığından, zamanın çok hızlı geçtiği ya da her şeyin hızlandığı izlenimi oluşur.

Tüketim ve sürem birbiriyle çelişir. Tüketim malları kalıcı değildir. Kurucu unsurları bozulmadır ve görünme ve bozulma döngüsünün süresi giderek kısalır. Kapitalist büyüme buyruğu, her şeyin giderek artan bir hızla üretilip tüketilmesine yol açar. Tüketme baskısı üretim sistemine içkindir. Ekonomik büyüme şeylerin hızla alınıp tüketilmesine bağlıdır. Ekonomi büyüme amacıyla örgütlendiği içindir ki, insanlar birdenbire şeylere önem vermeye başlasalar, onları çürümeye karşı korusalar ve kalıcılıklarını sağlasalar, tamamen durma noktasına gelir.

Tüketim toplumunda insan bulunmayı unutur. Tüketim malları derin düşünceli bir bulunmaya izin vermez. Yeni ürünlere ve ihtiyaçlara yer açmak için olabildiğince hızlı kullanılıp tüketilirler. Derin düşünceli bir bulunma ise kalıcı şeyleri şart koşar. Ama tüketme baskısı süremi ortadan kaldırır. Ancak hız düşürme denen süreç de bir sürem tesis etmez. Tüketim tutumu söz konusu olduğunda yavaş yemeğin *fast food*'dan bir farkı yoktur. Şeyler tüketilir – ne azı ne fazlası. Hızdaki azalma kendi başına şeylerin *varlığını* dönüştürmez. Esas sorun dayanıklı olan, kalıcı ve yavaş olan her şeyin tamamen ortadan kalkma ya da hayattan eksilme tehdidi altında olmasıdır. Heidegger'in *geç* döneminde "sadece çalışmak uğruna çalışmanın aptallığıyla" karşı karşıya getirdiği "tereddüt", "itidal", "çekingenlik", "bekleme" veya "metanet" gibi *vita contemplativa* formları aynı zamanda varlık kipleridir.[14] Bu kiplerin hepsi bir sürem deneyimini temel alır. Ama çalışma zamanının, hatta çalışma olarak zamanın süremi yoktur. Zamanı üretim için *tüketir.* Kalıcı ve yavaş olan şeyler ise kullanılıp atılmaya ve tüketilmeye direnir. Bir sürem tesis ederler. *Vita contempletiva* bir sürem pratiğidir. *Çalışma zamanını* kesintiye uğratarak *bir başka zaman* tesis eder.

2. Köle-Efendi Diyalektiği

> Ve gönül rahatlığıyla yaz: "Başlangıçta edim vardı!"
> Ama vurguyu doğru yere koymayı unutma:
> Başlangıçta edim vardı çünkü bütün üst seviye
> gelişimlerin kılavuzu tembellik istencidir.
>
> GEORG SIMMEL

MODERN ÇAĞDA çalışmanın mutlaklaşması, hatta yüceltilmesine yol açan değer değişimi oldukça karmaşık ve çokkatmanlı bir olgudur. Bu değer değişimi sadece dinle değil, iktidar ekonomisiyle de ilişkiliydi. Max Weber'in din sosyolojisinde iktidar mantığının bu boyutu ihmal edilmiştir. Emek, sermaye, iktidar, tahakküm ve kurtuluş arasındaki karşılıklı nedensel ilişkiler tamamen iç içe geçmiştir. Kurtuluş ekonomisi ve iktidar ekonomisi birbirine nüfuz eder.

İktidar ekonomisi açısından çalışmanın mutlaklaştırılması köle-efendi diyalektiğinin bir sonucu olarak tanımlanabilse de, bu diyalektiğin Hegel'deki halinden tamamen farklı bir şekilde anlatılması gerekir. Bilindiği gibi köle-efendi diyalektiğiyle Hegel, sonunda bir tarafın, efendisi olan diğer taraf için köle olarak *çalıştığı* bir ölüm kalım mücadelesini anlatır. Hegel'in tezine göre, gelecekteki kölenin diğer tarafın boyunduruğuna girmesinin nedeni ölüm korkusudur. Gelecekteki köle boyunduruğu ölüme tercih ederek hayata tutunurken, efendi salt yaşamaktan daha fazlasını arzular. Efendi iktidar ve özgürlük için uğraşır. Köleden farklı olarak, efendi salt yaşamı değil, kendini de bir mutlak olarak koyutlar. Ötekini bütünüyle olumsuzlayarak kendini mutlaklaştırır. Artık efendinin kölesi olan ötekiyse kendi kendiliğini, ikti-

darını daraltıyor olmaz çünkü efendinin boyunduruğu altına girmiştir. Efendi kendi kendiliğini köleye doğru genişletir ve köle de kendi benliğini efendinin benliğine terk eder. Böylece efendi kölede tamamen kendiyledir. Kendiliğin bu şekilde sağlanan sürekliliği efendinin iktidarını tesis eder.

İktidar diyalektiği olarak emek diyalektiği sadece hayatta kalabilmek için mecburen emek veren kölenin, tam da bu emeği üzerinden, kendini, özgürlük fikrini bulmasında gerçekleşir. Şeyler imal ederek emek veren köle, şeylere biçim verirken doğaya kendi damgasını vurur. İmal ettiği şeyler kölenin kendiliğinin şeklini almıştır. Böylece kendini doğada devam ettirir. İlk başta bir direnç olarak karşısına çıkan doğanın boyunduruğu altına girer. Sonra doğayı zapt ederek bu direnci kırar. Köleye, uğruna boyunduruğu altına girdiği salt hayatını idame ettirmekten tamamen farklı bir iktidar ve özgürlük tasarısı tebliğ eden tam da kendi emeğidir. Yani emeği onu "şekillendirir".* Emek bilincin şekillendiği ortamdır. Köleyi özgürleştirir. Ona, tarihin seyrinin bir noktasında artık geri durmayacağı sınıf mücadelesi aracılığıyla *gerçekleştirmek* zorunda olduğu bir özgürlük *fikri* tebliğ eder.

Hegel'in köle-efendi diyalektiği her şeyi sadece iktidar ve öznellik perspektiflerinden ele alır. En vahim zaafı da budur. Şeylerle kurulan ilişkiyi de sadece iktidar belirler. Köle emeği aracılığıyla şeylerin bağımsız varoluşuna hükmeder. Onların direncini *emeğiyle* ortadan kaldırır. Yararlanılması için işlemden geçirdiği (be-*arbeiten*) şeyler efendi tarafından tüketilir. Hem efendi hem de kölenin şeylerle kurduğu ilişki *yadsımadır*. Sadece emek değil tüketim de bağımsız varlığı *yadsır*. Ne var ki Hegel'in kö-

* *Bilden* fiili hem şekillendirmek ve oluşturmak hem de eğitmek anlamı taşıyor. –*ç.n.*

le-efendi diyalektiği emeğin çok önemli bir veçhesini tamamen gözden kaçırır. Köle, tam da şeylerin direnciyle karşı karşıya kalmasına neden olan zahmetli emeği tamamen üzerine alarak efendinin şeylerle farklı bir ilişki kurmasını mümkün kılar – bu ne tahakküm ilişkisidir ne de işleme ilişkisi. Böylece efendi iktidar veya olumsuzlamanın şeylerle tek olası ilişki olmadığının farkına varır.

Hegel'de emek merkezi bir konumdadır. "İlahi bilgiye vakıf olma" veya "oynama" değil, "olumsuzun emeği"dir[15] tinin davranış şekli. Hegel'in köle-efendi diyalektiğine Marksist bir yorum getiren Kojève de, emeğin eğitim ve tarihin esas ortamı olduğunu beyan eder: "İnsanın emekle (eğitim/kültür) yaratıcı bir şekilde yetiştirilmesi tarihi, yani insan *zamanını* üretir. Emek zamandır ..."[16] Aynı zamanda emek olmayan bir zaman yoktur. Emek zamandır. Emek bilinci şekillendirir ve tarihi ilerletir. Tarih, köleyle efendi arasındaki karşıtlık ortadan kalktığı anda sona erer.[17] Emek tarihin failidir. Böylece emekçi köle tarihsel ilerlemenin tek öznesi konumuna geçer. Bunun sonucunda, efendi de edilgen, üretken olmayan bir kendiyle-örtüşme halinde (*Übereinstimmung*) donar kalır. Köle tarihin tek eyleyen öznesi olduğundan, tarihin seyrini tek başına belirleyen de köledir. Gelişim aşamalarının tamamında bir *emekçi* olarak kalır. Emek tarihin hiçbir noktasında kendini aşmaz. Her zaman istisnasız aynı kalır. Ahlaki, iktisadi veya dini biçimler alan bir dispozitif olarak öne çıkar. Emekçi köle bu dispozitifi iktidar ilişkisini kendi lehine baş aşağı çevirmek için kullanır. Giderek yükselmesi de onu eninde sonunda baskın toplumsal dispozitife dönüştürür. Bu durumda, tarihin tamamına erdiği toplum da bir emek toplumudur – herkesin çalıştığı, hatta çalışmaktan başka bir şey yapmadığı bir toplum. Emeğin mutlaklaşması, tarihin son bulmasıyla birlikte *herkesin* emekçiye dönüşmesine yol açacaktır.

Aristoteles, özgür bir insanın tercih yapabileceği üç yaşam türü arasında ayrım yapmıştı. En yüksek yaşam biçimi derin düşünceye adanmış yaşam, *bios theoretikos*'tur. Özgür bir insan olan efendi bütün işi köleye devrettiğinden, şeylerin gösterdiği dirençle doğrudan karşı karşıya kalmaz. Bu özgürlük, dünyayla tamamen farklı, emeğin veya tahakkümün bir nesnesi olan dünya tarafından belirlenmeyen bir ilişki kurmasını sağlar. Şeylerle kurulan derin düşünceli ilişki emekten özgürleşmeyi varsayar. Aristoteles'e göre *vita contempletiva* ilahidir çünkü her tür baskıdan ve ilgiden bağımsızdır.

Marx emeğin mutlaklaştırılması konusunda Hegel'in düşüncesini tamamına erdirir. Marx'a göre insanı hayvandan ayıran şey düşünme değil emektir. İnsan *human rationale* değil, *animal laborans*'tır. İnsan *emektir.* Marx Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ni de emek perspektifinden ele alır: "Hegel'in *Fenomenolojisi*'nin ve nihai sonuçlarının –hareket ettiren ve üreten ilke olarak olumsuzluğun diyalektiği– büyüklüğü, Hegel'in ... *emeğin* özünü kavraması ve nesnel insanı, tam da gerçek olduğu için hakiki olan insanı *kendi* emeğinin bir sonucu olarak kavramasından ileri gelir... Hegel'in bakış açısı modern politik ekonominin bakış açısıdır."[18] Marx şöyle de diyebilirdi: *tin emektir*. Hegel'in tini, *tıpkı kölesi gibi*, emek zorunluluğunun baskısı altındadır. Boş zamanı veya derin düşünceye ayıracak vakti yoktur. Emeğin dispozitifi düşünmeyi de kapsar ve bir düşünce dispozitifi görünümü alır. Esas hedefi şeylere tahakküm etmek olduğundan, *emekçi* düşünce bir tahakküm düşüncesidir.

Köle, efendinin tahakkümünden özgürleşir ama bunun bedelini emeğin kölesi olarak öder. Herkes emeğin dispozitifine kapılır – efendi de köle de. Böylece *herkesin* emeğe köle olduğu bir toplum, yani bir çalışanlar toplumu ortaya çıkar. Her şeyin bir emek

olması gereklidir. Emeğe adanmamış bir zaman yoktur. Emek dispozitifi *zamanın kendisinin de emek vermesini* sağlar. Emek bütün eylemleri, güçleri kendisi için çalıştırır; kendini *tek* edim olarak sunar. Bütün eylem enerjileri emek tarafından tamamen massedildiğinden, emek dışındaki zamanı doldurabilecek yegâne şey de tekrar bütün gücüyle çalışmayı sağlayacak edilgen bir eğlence veya dinlencedir.

Emek toplumu nihayetinde bir baskı toplumudur. Emek özgür *kılmaz*. Emek dispozitifi yeni bir kölelik biçimi üretir. Bilinç çalışma dispozitifinin hükmünde kaldığı sürece bir özgürlük diyalektiği olan Hegelci köle-efendi diyalektiği özgür bir toplum ortaya çıkarmayacaktır. Bu nedenle Hegel'in bilinç oluşumunun diyalektik tarihini sonuna kadar izlemediği söylenebilir. Bilinç ancak, kendini emek buyruğundan da kurtarabilirse tamamen özgür olabiliecektir. Emek buyruğu, özgür insanın yaşam biçimlerini, yani boş zaman (*schole*) biçimlerini tamamen ortadan kaldırır. Aristoteles'e göre, tamamıyla dinlenmeye (*schole*) tabi kılınması gereken dinlenmeme (*a-scholia*) olarak eylem mutlaklaştırılır. Bugün dinlenme (*schole*) ve dinlenmeme (*ascholia*) arasındaki ilişki tamamen tersine çevrilmiştir. Dinlenme şimdi emek için gerekli olan bir dinlence veya gevşeme zamanıdır.

Hegel'e göre özgürlüğün tarihi olan tarih, insan emeğin kölesi olduğu sürece tamamına ermeyecektir. Emeğin tahakkümü özgürlüğü ortadan kaldırır. Köle ve efendi arasındaki karşıtlık *herkesin* emeğin kölesi olmasıyla ortadan kaldırılamaz. Köle kendini gerçekten *özgür* bir insana dönüştürdüğünde ortadan kaldırılabilir sadece. *Vita activa, vita contemplativa*'yı tamamen içermediği sürece, bir baskı düsturudur. Herhangi bir derin düşünce ânı içermeyen bir *vita activa*'nın içi boşalır ve telaş ve huzursuzluğa yol açan saf eyleme dönüşür. Simmel de tarihin bir "tam is-

tihdam" toplumunda değil, bir *boş zaman* toplumunda sonuna ulaşacağını savunur: "Enerji korunumu yasasına tabi olan kozmik güçler oyununun nihai bir hedefi vardır: Bilim insanları evrendeki bütün ısı farklılıklarının tek seferde dengeleneceğini, bütün atomların bir denge durumuna erişeceğini ve bütün enerjinin varolan her şeye eşit dağılacağını söylüyorlar. İşte bu noktada hareket dönemi sonlanacak, kozmik tembelliğin ebedi hükümdarlığı başlayacaktır. Bu hükümdarlık dünyevi şeyler düzeninin bizzat belirlediği nihai hedeftir; ve kozmosun nihai gelişim hedefi tin, duygu ve haz olduğundan, insanın en tembel anlarında tam anlamıyla bir mikrokozmosa dönüşerek bu hedefi önceden hayata geçirebiliyor olması, onun büyüklüğü ve haysiyetidir. Şimdi bu durumu bilinç düzeyine çıkarmış olan felsefe de *tarihindeki en uç noktaya* erişmiştir; dünyanın mutlak unsuru olarak tanıdığı şeyi ilk kez kendi içinde, bir ilke olarak temsil ettiğinden, kendi ödevini nihayet hakkıyla yerine getirmiştir ve bu noktadan sonra sadece sessiz kalabilir."[19]

Marx'ta emek merkezi önemdedir ama Marx'ın ütopyası emeğin yüceltilmesini temel almaz. Marx bile arada bir emekten özgürleşmeyi tasarlar: "Hem boş zaman hem daha üst düzey eylemler için ayrılmış zaman olan serbest zaman, sahibini doğal olarak farklı bir özneye dönüştürmüştür ve bu özne de başkalaşmış haliyle dolaysız üretim sürecine girer."[20] Emeğin sadece dünyayı değil emekçi özneyi de dönüştürdüğü gerçeği Hegel'deki en merkezi kavrayıştır. Böylece emek kölenin bilincini bir üst seviyeye çıkartarak salt hayvani bir yaşamdan kurtulmasına yol açar. Bununla birlikte Marx'ın insanın en temel niteliği olduğunu beyan ettiği emeğin üstünlüğü,[21] bu varlığın kendini gerçekten "farklı bir özneye", artık bir *emek zamanı* olmayan bir *serbest zaman* için ehliyete sahip bir özneye dönüştürme becerisini şüpheli hale getirir.

Marx'ın öznesi, menşei nedeniyle bir emek öznesi olarak kalır. Çalışmadığı zamanlarda bile, tamamen farklı bir eylemde bulunma yetisi yoktur. İşin dışında, en fazla bir tüketici olabilir. Emekçi ve tüketici birbirine bağlıdır. İkisi de zamanı *tüketir*. *Vita contemplativa*'ya erişimleri yoktur. Hannah Arendt de "Marx'ın düşüncesinin her aşamasında insanı bir *animal laborans* olarak tanımlaması ve sonra onu, bu en yüce ve en insani gücün artık gerekli olmadığı bir topluma yönlendirmesindeki" bariz çelişkiye işaret eder.[22] Marx'ın yabancılaşmış emek ile özgür emek arasında ayrıma gittiği ve çalışmadan özgürleşmenin sadece ilki için geçerli olduğu söylenerek yanıt verilebilir bu tespite. Ama bu haliyle emek, insanın kendisiyle ve dünyayla sadece çok dar bir ilişki kurmasına izin vermektedir. Emek sırasında veya emek aracılığıyla şekillendirilen bir özne, çalışmaktan özgür olduğu zamanlarda farklı bir dünya algısına ulaşmayacaktır.

Emekçi öznenin tek olası eyleminin şeyleri üretmek ve tüketmek olması, şeylerde derin düşünceyle bulunmanın tam karşıtıdır. Günümüz toplumu, bir emek öznesinden başka bir şey olamamış bir insanın, emek zamanı olmayan o serbest zamana ehliyeti olmadığının kanıtıdır tam anlamıyla. Verimlilikteki artış giderek daha çok serbest zaman üretir elbette. Ama bu serbest zaman ne daha yüce eylemler için ne de boş zaman olarak kullanılır. Aksine, ya çalışma sonrası dinlenmeye ya da eğlenmeye ayırılır. *Animal laborans* sadece molalara aşinadır, *derin düşünceli bir dinlenme* bilmez. Köle-efendi diyalektiği ancak emek âlemini de aştığında, *emeğin ötekisini* dikkate aldığında bir özgürlük diyalektiğine dönüşebilir.

3. *Vita Activa* ya da Etkin Yaşam

> Andante ... tutkulu ve yavaş bir ruhun temposu.
>
> FRIEDRICH NIETZSCHE

HANNAH ARENDT'in "*Vita activa*" yazısı giderek daha da köreldiğini düşündüğü "etkin yaşamın" ıslahına, hatta yeniden canlandırılmasına adanmıştır. Grek-Hıristiyan geleneğinde düşünüme verilen önceliğin "*vita activa*'nın saygınlığını kaybetmesinden" sorumlu olduğu gibi gayet sorunlu bir varsayımdan yola çıkar Arendt. *Vita contemplativa* önceliğinin *vita activa*'nın bütün biçimlerini faydalı ve zorunlu emeğe indirgediğini savunur: "Benim geleneğe itirazımın esas çıkış noktası, geleneksel hiyerarşide derin düşünceye tanınan önceliğin *vita activa* içindeki ayrımları ve eklemlenmeleri bulanıklaştırması veya bunları hiç hesaba katmaması; modern dönemde gelenekten kopuşun ve Marx ve Nietzsche'de hiyerarşik düzenin tersyüz edilmesinin de, görünürde öyle olmasa da, bu durumu esasen değiştirmemiş olmasıdır."[23] Arendt, *vita activa*'nın bu şekilde tesviye edilmesine, bu tesviyenin aldığı çeşitli şekillere ışık tutarak karşılık verir ve *vita activa* fenomenolojisinde eyleme kararlılığı içindeki yaşamı vurgular.

Derin düşünmeye verilen önceliğin *vita activa*'nın emeğe indirgenmesinden sorumlu olduğu varsayımı hatalıdır. Aksine, insan edimlerinin, tam da derin düşünce boyutunu tamamen kaybettiği için salt eyleme ve emeğe indirgendiği varsayımından yola çıkmak gerekir. Arendt derin düşünceyi bütün hareketlerin ve eylemlerin durdurulması olarak, herhangi bir *vita activa* biçiminin huzursuzluk olarak görünmesine yol açan edilgen bir huzur olarak sunar. Arendt'e göre ölümlü insanlar "bütün hareketlerini ve

eylemlerini durdurup tam bir durgunluğa eriştiklerinde" derin düşünmüş olurlar.[24] Hareketsizlik ruh kadar bedenle de ilişkilidir: "Hakikatin incelenmesi sırasında, ruhu ve bedeni harekete sevk eden her şeyin, konuşma ve akıl yürütmenin hem dışsal hem de içsel hareketlerinin durması zorunludur."[25] Arendt *vita contemplativa*'nın tam da *kendi içinde* durduğu için bir dinlenme biçimini temsil ettiğini göremez. Oysa kendi-içinde-duran şeyin hareketten veya eylemden muaf olması zorunlu değildir. Tanrı da kendi içinde durur. Ama bir yandan da salt edimdir (*actus purus*). Burada *kendi-içinde*, herhangi bir dışsal unsura bağımlılığın söz konusu olmadığı, kişinin *özgür* olduğu anlamına gelir sadece. Böylece Aristoteles tefekkür yaşamının (*bios theoretikos*) *etkin* bir yaşam olduğunu vurgular. *Theoria* olarak düşünmek, çalışma-eylemi veya çalışıyor-olmak (*en ergô einai*) anlamına gelen *energia*'dır. Aquinolı Tommasso da bu konuda Aristoteles'in izinden gider: "Dışsal bedensel hareketler, dışsal meşguliyetlerden bağımsız olduğu düşünülen *izlemenin* (*contemplatio*) durgunluğuyla karşıtlık içinde konumlandırılır. Buna karşın, *zihinsel* edimlerin hareketleri ise *izlemenin* durgunluğuna aittir."[26]

Arendt'in *vita activa* ıslahı öncelikle eyleme yönelir. Bu esnada eyleme bir kahramanlık vurgusu yükler. Eyleme geçmek, tamamen yeni bir şeye başlamaktır. Eyleme geçme kararlılığı olmayınca insan körelerek bir *homo laborans*'a dönüşür. Doğmuş olmak, fırlatılmış olmak değil, eyleme geçebilmektir. Arendt'in eyleme geçmeye atfettiği kahramanlık neredeyse mesihçi bir veçhe edinir: "Esas 'mucize', insanların doğması ve doğumlulukları sayesinde eyleme geçerek hayata geçirecekleri yeni başlangıçtır... İnsanın dünyada güven duyabilmesi ve dünya için umuda kapılması 'Müjde' adlı Noel ilahisinde en özlü ve isabetli ifadesini bulur: 'Bir çocuk doğdu bize...'"[27] Zamansal terimlere tercüme edildiğinde, eyleme geçmek zamanın en başından başlamasını

sağlamaktır. Eylemin özünde devrim bulunur. Devrim "gündelik hayatın otomatik seyrini" "kesintiye uğratır."[28] Tekrarın doğal zamanı açısından bakıldığında, yeni başlangıç bir "mucizedir". Eyleme geçmek tamamıyla insani bir "mucize gerçekleştirme yetisidir."[29] Arendt'in, gerçekten yeni bir şeyin ortaya çıkmasının eyleme geçmeye kararlı bir kahraman özneye bağlı olduğu varsayımı hatalıdır. Dünyayı ve kültürü oluşturan olaylar nadiren aktif eylemde bulunan bir öznenin bilinçli kararlarından kaynaklanır. Aksine, serbest zamanın, zorlamadan muaf bir oyunun veya serbest imgelemin ürünleridir bunlar.[30]

Arendt eylem vurgusunu, insanoğlunun *animal laborans* haline gelerek yozlaşmasına sahne olan tarihsel süreç ışığında geliştirir. Bu teze göre modern dönemde insan yaşamı bireysel eyleme yer açmayan bir kolektif yaşam süreci şeklini almıştır. İnsanlardan beklenen tek şey otomatik bir işlevselliktir, "tekil bireyin yaşamı türe hükmeden yaşam sürecine dalarak yok olmuştur sanki, vereceği tek aktif, bireysel karar kendini tamamen bırakmak, kişiliğinden el çekmek ... ve sonra bu "yatışmış" haliyle bir o kadar iyi ve düzgün işlemektir."[31] Emek tekil bireyi, bireysel edimlerin ve kararların ötesinde sürüp giden türün yaşam sürecine dahil eder.

Arendt *animal laborans*'ın edilgenliğine karşı eylem çağrısında bulunur. Etkin yaşam, bütün insani yetilerin canlandırılmasıyla ümit uyandırıcı bir şekilde başlayan modern çağı sonlandırmakla tehdit eden "en ölümcül, en kısır edilgenlikle"[32] karşı karşıya getirilir. Fakat Arendt *animal laborans*'ın edilgenliğinin etkin bir yaşamın tam karşıtı olmadığını, aksine tam da onun arka yüzü olduğunu gözden kaçırır. Bu açıdan bakıldığında, Arendt'in eyleme geçmekle özdeşleştirdiği etkin yaşam vurgusu *animal laborans*'ın edilgenliğine bir karşı güç teşkil etmez, çünkü etkin

olmak türün kolektif yaşam süreciyle tam bir uyum içindedir. Nietzsche "Etkin İnsanların Esas Defosu" başlıklı aforizmalarından birinde şöyle der: "Etkin insanlar genelde yüksek eylemlerden yoksundur – yani bireysel eylemlerden. Memur, işadamı, bilim adamı olarak, yani bir türün üyesi varlıklar olarak etkindirler ama tikel, tekil ve biricik insanlar olarak etkin değildirler; bu açıdan, tembeldirler... Etkin insanlar mekanizmanın aptallığıyla uyum içinde taş gibi yuvarlanır dururlar."[33]

Arendt modern yaşamın *vita contemplativa*'dan giderek uzaklaştığını kaydeder ama bu gelişme üzerinde fazla durmaz. *Vita contemplativa*'yı *vita activa*'nın bütün biçimlerinin salt emeğe tesviye edilmesinden sorumlu tutar. Modern yaşamın telaş ve huzursuzluğunun derin düşünme yetisinin kaybıyla ne kadar bağlantılı olduğunu gözden kaçırır. *Vita activa*'nın mutlaklaşması Arendt'in şikâyetçi olduğu "deneyim kaybı"na da katkıda bulunur. Katıksız eylem deneyimi cılızlaştırır. Hep aynı olanı devam ettirir. Durup ara verme becerisi olmayan kişinin tamamen başka olan herhangi bir şeye erişimi olamaz. Deneyim dönüştürür. Aynının tekrarını kesintiye uğratır. Daha etkin olmak, insanı deneyimlere açık kılmaz. Bunun için özgül bir edilgenlik türüne gerek vardır. Eylemde bulunan özne, eylemlerinden geri duran şeyi *dert edebilmelidir*: "İster bir şey olsun, ister insan veya bir tanrı, herhangi bir şeyi deneyimlemek o şeyin başımıza gelmesine, bizle buluşmasına, bize temas etmesine, bizi altüst etmesine ve dönüştürmesine izin vermektir."[34]

Arendt'in zamana yaklaşımı tamamıyla tahakkümün etkisindedir. Bariz bir eylem olan affetmek, zamanın en baştan başlamasına izin verebilmekten ileri gelen bir "güçtür". Eyleyen özneyi geçmişten, onu ebediyette sabitlemeye çalışan zamansal bir yükten özgürleştirir.[35] Vaat etmek geleceği öngörülemezliğe karşı

koruyarak onu hesaplanabilir ve mevcut kılar. Affetme ve vaadin gücüyle eyleyen özne zamana hükmeder. Eylemin tahakküm niteliği onu *vita activa*'nın diğer biçimleriyle, yani imal etme ve emekle derinden ilişkilendirir. "Müdahale etme"[36] vurgusu sadece eyleme değil, imal etmeye ve emeğe de içkindir.

Varlık etkin olmaya indirgenemez. Eylemenin kendisi bile, donarak salt emeğe dönüşmemek için duraklama anları içermelidir. Eylemenin nefesdönümünde bir dinginlik bulunur. Bir eylemde bulunurken duraklayan eylem öznesi, o tereddüt ânında, eyleme geçme kararının önünde uzanan ölçülemez uzamın farkına varır. Bir eylemin rastlantısallığı ancak tereddütle eylemden geri çekilme ânında kendini eylem öznesine gösterir. Tereddüt etmeyi bilmeyen bir eyleme geçme kararlılığı kördür. Ne kendi gölgesini görür ne de kendinin Başkasını. Tereddüt kendi içinde olumlu bir edim değildir elbette. Ama eylem açısından kurucu önemdedir. Eyleme geçmeyi emekten ayıran şey bir eylem fazlalığı değil, duraklama yetisidir. Tereddüt etmeyi bilmeyen kişi, bir emekçidir.

Arendt "*Vita activa*"nın sonuna doğru beklenmedik bir şekilde düşünceye başvurur. Düşüncenin, modern zamanlarda "*animal laborans*'ın zaferinden" sorumlu olan gelişmeden muhtemelen hemen hiç zarar görmediğini söyler. Dünyanın geleceği düşünceye değil, "eyleyen öznelerin iktidarına" bağlı olacaktır elbette. Yine de, düşünme de insanlığın geleceği açısından önemsiz değildir çünkü "etkin olma deneyiminin en saf haliyle ifade bulduğu", "en etkin" *vita activa* etkinliğidir. Ancak Arendt etkin olma deneyiminin en saf ifadesini düşüncede bulmasının nedenini netleştirmez. Düşünce ne bakımdan en etkin eylemden daha etkindir? Düşünmenin en etkin eylem olmasının nedeni tam da, en yükseklere çıkması ve en derinlere inmesi, bütün eylemler ara-

sında en ileri gitmeye cesaret etmesi ve derin düşünme olarak, en geniş alanı ve zamansal mesafeyi kendi içinde toplaması, yani, derin düşünceli olması değil midir?

Theoria olarak düşünme bir derin düşünme eylemidir. *Vita contemplativa*'nın bir tezahürüdür. Arendt onu paradoksal bir biçimde etkinlik açısından *vita activa*'nın diğer eylemlerini aşan bir eylem düzeyine çıkarır. Aristoteles'e göre, düşünme eyleminin tanrısal olmasının nedeni kendini her eylemden muaf tutması, yani derin düşünme eylemi olmasıdır: "Biz en çok tanrıların bahtlı, mutlu olduklarını kabul ederiz. Öyleyse onlara hangi eylemleri yakıştırmak gerekiyor? Acaba adil eylemleri mi? ... Acaba yiğitçe [eylemleri mi onlara yakıştıracağız?] Güzel olduğu için korkutucu işler yapıp, tehlikelere mi girerler? ... İmdi, bir canlı olarak eylemek çekilip alındığında geriye *theoria*'dan başka ne kalır? Dolayısıyla tanrının etkinliği, madem mutluluk bakımından farklı, olsa olsa bir *theoria* etkinliği olur."[37]

Arendt kitabını Cicero'nun "De Re Publica"da atıfta bulunduğu bir Cato beyanıyla bitirir: "İnsan dışarıdan bakıldığında hiçbir şey yapmıyormuş gibi göründüğü zaman en etkin halindedir, tek başınalığı içinde kendiyle yalnız olduğu zaman, en az yalnız olduğu zamandır."[38] Bu beyan, aslen *vita contemplativa*'ya ilişkindir. Arendt onu bir *vita activa* övgüsüne dönüştürür. Bu "yalnızlığın" bir yandan da *vita contemplativa*'ya adandığını, kolektif eyleme ve "eylemde bulunan öznelerin gücüne" büsbütün karşıt olduğunu gözden kaçırır. Bu alıntıyı izleyen pasajda Cicero okurlarından "forum"dan ve "kalabalıkların uğultusundan", tefekkür yaşamının yalnızlığına çekilmelerini talep eder. Böylece Cato'yu alıntıladıktan hemen sonra, *vita contemplativa*'yı övmüş olur. İnsanı, ilk etapta olması gerektiği şeye dönüştüren, etkin bir yaşam değil, sonsuz ve ilahi olana adanmış tefekkür yaşamıdır: "İnsanca

olan her şeye yukarıdan bakıp erdemden çok daha aşağı seviyede bulunduklarını görmek ve kendi düşüncesinde sadece sonsuz ve tanrısal meselelerle meşgul olmaktan daha yüce bir askeri komutanlık, memuriyet, krallık olabilir mi? Böyle bir adam, bütün diğer insanların da insan adını taşıdığı, ama kendilerine insan olmaları hasebiyle bahşedilmiş yetileri incelterek yeni bir biçime sokmuş olanların gerçek insanlar olduğu bilgisini içinde taşır." Arendt "*Vita activa*" yazısının sonuna doğru gayriihtiyari *vita contemplativa*'dan bahseder. İnsanın yozlaşarak *animal laborans*'a dönüşmesinden tam da derin düşünme yetisinin kaybının sorumlu olduğunu sonuna kadar gözden kaçırır.

4. *Vita Contemplativa*, ya da Derin Düşünce Yaşamı

> Hepiniz ey çetin çalışmayı ve hızlıyı, yeniyi
> ve yabancıyı sevenler – pek katlanamıyorsunuz
> kendinize; çalışkanlığınız kaçıştır, kendinizi unutma
> istemidir. Hayata daha çok inansaydınız, kendinizi
> âna daha az kaptırırdınız. Ama gücünüz yok
> beklemek için – tembellik için dahil.
>
> FRIEDRICH NIETZSCHE

ARENDT "*Vita activa*"da düşünmenin tarih boyunca az sayıda insanın imtiyazı olduğunu beyan eder. İşte tam da bu yüzden bugün de sayıları azalmamıştır.[39] Ancak bu tahminin tamamıyla isabetli olduğu söylenemez. Zaten her zaman sayıca az olan düşünürlerin günümüzde daha da azalmış olması, şimdiki zamana özgü bir durum olabilir. *Vita contemplativa*'nın *vita activa* lehine giderek daha da geri plana itilmiş olmasından düşünme büyük zarar görmüş olabilir; günümüze özgü hiperaktif huzursuzluğun,

telaşın ve tedirginliğin düşünmeye iyi gelmediği söylenebilir; düşünce, giderek artan zaman baskısı nedeniyle hep aynı şeyi üretiyor olabilir. Nietzsche bile yaşadığı dönemin büyük düşünürlerden yana yoksul olduğunu söylüyordu. Bu yoksulluğu da doğrudan "*vita contemplativa*'nın önemini yitirmesi ve ara sıra küçümsenmesi"yle, "normalde büyük Sağlık tanrıçasının maiyetinde olan çalışma ve çalışkanlığın bazen bir hastalık gibi şiddetlenmesiyle"[40] açıklıyordu. Düşünmeye zaman olmadığı ve düşüncede dinlenmeye yer olmadığından, aykırı düşüncelerden imtina edilir. Zamanla bu düşüncelerden nefret edilmeye başlanır. Genel huzursuzluk düşüncenin derinleşmesine, uzaklara uzanmayı göze almasına, gerçekten farklı bir şeye ulaşmaya çalışmasına izin vermez. Düşünce zamana dikte etmez, zaman düşünceye dikte eder. Böylece düşünceyi geçici ve süreksiz kılar. Düşünce sürekli bir şeyle iletişime geçmez artık. Fakat Nietzsche "derin düşüncenin dehasının etkili bir şekilde geri dönmesiyle" bu konudaki her şikâyetin kesileceğine inanmıştır.[41]

Kati anlamıyla düşünme, keyfi bir şekilde hızlandırılamaz. Hesap yapmaktan ya da salt anlama işinden farkı budur. Genelde dolambaçlı yollardan ilerler. Kant'ın keskin ve incelikli düşünceye "bir tür zihinsel lüks" demiş olmasının nedeni de budur.[42] Anlama sadece ihtiyaçları ve zorunlulukları bilir; zorunluluktan, hatta *doğrudan* olan her şeyden bir sapmayı ifade eden lüksle alakası yoktur. Hesaplamadan üstün olan düşünce, özel bir zamansallık ve uzamsallık içerir. Doğrusal bir hatta ilerlemez. Düşünme özgürdür çünkü yeri ve zamanı hesaplanamaz. Hesaplama doğrusal bir hatta ilerlerken düşünme genelde fasılalıdır. Dolayısıyla hesaplamanın yeri kesinlikle saptanabilir, ilkece hızlandırılabilir. Hesaplama etrafına da bakınmaz hiç. Dolambaçlı bir yola sapmanın ya da geri adım atmanın hiçbir anlamı yoktur hesaplamada. Bunlar, hesaplamanın etaplarını, yani işin etaplarını geciktirmekten

başka bir işe yaramazlar. Bugün düşünce, iş sürecine uyarlanmış durumdadır. Oysa *animal laborans*'ın düşünme yetisi yoktur. Kati anlamıyla düşünme için, derin derin düşünme için, iş olmayan bir şey zorunludur. Derin düşünme anlamına gelen *sinnen* sözcüğünün (eski Almancada *sinnan*) esas anlamı seyahate çıkmaktır (*Reisen*). Bu seyahatte izlenecek yol önceden hesaplanamaz veya süreksizdir. Hesaplayıcı düşünce ise *yolda* değildir.

İnsan sükûnet (*Ruhe*) sahibi olmayınca sükûnetli olan şeyi de göremez. *Vita activa*'yı mutlak bir değere dönüştürmek bir edim veya eylem olmayan her şeyi yaşamın dışına sürmektir. Genel zaman baskısı dolambaçlı olan, dolaylı olan her şeyi imha eder. Böylece dünya formlardan yana zayıflar. Her form, her figür bir dolambaçlı yoldur. Sadece çıplak bir formsuzluk dolaysızdır. Dil, içerdiği dolaylı unsurlardan arındırılırsa, bir çığlığa ya da bir emre dönüşür. Dostanelik ve nezaket de dolambaçlı ve dolaysız unsurları temel alır. Buna karşın şiddet dolaysızlığa meyleder. Yürümede herhangi bir tereddüt, duraksama olmazsa katılaşarak uygun adım ilerlemeye dönüşür. Zaman baskısı altında muğlak ve anlaşılmaz şeyler, silik, belirsiz, askıda olan şeyler, karmaşık veya çözümsüz şeyler hantal bir belirginliğe razı olacaklardır. Nietzsche çalışmanın telaşının "hareketlerin melodisine dikkat kesilen kulağı ve gözü" de ortadan kaldırdığını kaydeder. Bir melodi, dolambaçlı bir yoldur. Sadece tekdüze olan şeyler dolaysızdır. Düşünmeyi de bir melodi imler. Her tür dolambaçtan yoksun bir düşünme hesaplama haline gelerek yozlaşır.

Modern çağın başlangıcından bu yana, derin düşünce yaşamına zarar verecek şekilde giderek yoğunlaşan *vita activa*, modern hızlanma baskısına esaslı bir katkıda bulunmuştur. İnsanın bir *animal laborans* derekesine indirilmesi bu modern gelişmenin bir etkisi olarak yorumlanabilir. *Hem* emeğe *hem* eyleme yapılan

vurgu *vita activa*'nın modern çağdaki önceliğini temel alır. Ama emeği türün yaşamına edilgen bir katılım olarak yorumlayan Arendt'in emek ile eylem arasında yaptığı keskin ayrım da temelsizdir. Arendt'in eylem kavramı, insanı *animal laborans* derekesine indiren emek efsununu kıracak güce sahip değildir çünkü kati bir şekilde kullandığı emek kavramı da, emeğin mutlak değerinin türediği *vita activa* önceliğinden türetilmiştir. Daha önce çok kez vurgulandığı üzere, eyleme kararlılığı ile emek kararlılığı aynı soydan gelir. İnsanları emek zorlamasından özgürleştirme kapasitesi ancak *vita contemplativa*'nın yeniden canlandırılmasıyla elde edilebilir. Buna ek olarak, *animal laborans*, *animal rationale*'yle akrabadır. Katıksız anlama yetisini çalıştırmak da emektir. Ama insanın salt bir *animal*'den, hayvansal canlıdan fazlası olmasının nedeni de, sürem sahibi olan ama bir tür teşkil etmeyen şeylerle iletişim kurma yetisine sahip olmasıdır.

Heidegger'in *vita contemplativa*'ya pek ilgi göstermemiş olması tuhaftır. Onun için tek önemi, dünyevi-etken yaşam olan *vita activa*'yla tam bir karşıtlık içindeki tefekkür-manastır yaşamını ifade etmesidir. Derin düşünceyi rasyonel unsuruna, yani sınıflandırmaya, bir diğer deyişle analitik görmeye[43] indirger. Sonra da bakma anlamındaki inceleme ile ilişkilendirir.[44] Latincede *araştırma* ya da *inceleme* anlamına gelen *tractare*'den, uğraşmadan (*Trachten*) yola çıkarak ele alır. Heidegger'e göre "bir şeyle uğraşmak, bir şeye doğru çabalamak, onu kovuşturmak, onu temin etmek için izlemektir". Bu durumda bir bakış (*Betrachtung*) olarak düşünmek de "gerçeğin temin edici ve izleyici bir şekilde araştırılması"dır; gerçekliğe "tekinsiz bir şekilde müdahale eden bir bakıştır".[45] Yani bir *emektir*. Heidegger gizemciliğe yakınlığına rağmen derin düşüncenin gizemci boyutunu hiç ele almaz, *sevgi dolu bir dikkatle Tanrı'da bulunmak* olan gizemci boyutta derin düşünme, Heidegger'in ona atfettiği sınıflandırma ve temin

etme amacına yönelik değildir. *Unio mystica*'da, Tanrı ile nihai birleşmede, bütün bölme ve etrafını çevirme işlemleri tamamen ortadan kaldırılmıştır.

Aquinolu Tommasso'ya göre *vita contemplativa* insanı daha mükemmelleştiren bir yaşam formunu temsil eder: "*In vita contemplativa quaeritur contemplatio veritatis inquantum est perfectio hominis* / Tefekkür yaşamında, hakikati düşünmek insanın mükemmelleşmesidir."[46] Yaşam bütün derin düşünme anlarından mahrum kaldığında yoksullaşarak salt işe dönüşür. Derin düşünceyle bulunmak, *emek* olan zamanı kesintiye uğratır: "*Werc und gewerbe in der zit und bloz sin des selben* / İş ve eylem aynı şeydir."[47] *Vita contemplativa* zamanı yüceltir. Arendt'in savının aksine, Hıristiyan geleneğinde *vita contemplativa* tek taraflı değerlendirilmez. Aksine Usta Eckhart'ta zihnin hedefi *vita activa* ile *vita contemplativa* arasında dolayım yapmaktır. Gregor da şöyle yazar: "Şu bilinsin: İyi bir yaşam planı aktif bir yaşamdan derin düşünce yaşamına geçilmesini talep etse de, ruhun derin düşünce yaşamından aktif yaşama geçmesi de genelde faydalıdır çünkü insanın yüreğinde yakılmış olan derin düşünce alevi bütün mükemmelliğini aktif yaşama aktaracaktır. Yani aktif yaşam bizi derin düşünceye yöneltmelidir ama derin düşünce de kendi içimizde düşündüğümüz şeylerden yola çıkarak bizi eyleme geri çağırmalıdır."[48] Eylemsiz bir derin düşünce yaşamı kördür, derin düşüncesiz bir aktif yaşam ise boş.

Heidegger'in geç dönem felsefesinde derin düşünme haletiruhiyesi egemendir. "Kıryolu", tabiri caizse, bir *vita contemplativa*'dır. Bu kıryolundaki kişi bir yere gitmez, düşünerek orada bulunur. Heidegger'in Usta Eckhart'tan bahsetmesi tesadüfi değildir: "Kıryolunun çevresinde bulunan bütün büyüyen şeylerin enginliği dünyayı bahşeder. Eski okuma ve yaşama üstadı Eckehardt'ın

söylediği gibi, ancak onların dillerindeki konuşulmamış olanda Tanrı, Tanrı olur."[49] Eski okuma ve yaşama üstadından bahsederek *vita activa* ile *vita contemplativa* arasındaki zorunlu dolayımı işaret eder. Heidegger "düşünüp taşınmayı" veya "derin düşünmeyi", emek olan hesaplayıcı düşünceye kontrpuan olarak ileri sürer. "Bilim ve Düşünme"de şöyle yazar: "Yine de, derin düşünce fukaralığı bir zenginlik vaat eder; bu zenginliğin hazineleri, asla yanlış hesaplanmayacak faydasız şeyin parıltısında ışıldar."[50] Düşünüp taşınma, düşünme *iş yapmaya ara verdiğinde* başlar. Sadece duraklama ânında "eğitimin"[51] önünde uzanan alanı aşabilir.[52] Sadece düşünüp taşınma sayesindedir ki bir imge olmayan, bir fikir olmayan ama bunların görünmesine *izin*-veren şeye erişilebilir. "Sorgulamaya değer şey karşısındaki itidaliyle"[53] hızla ele geçirilmeye direnen yavaş ve uzun şeylere açar kendini. Bakışını emek için orada olan, el altında bulunan ve mevcut şeyin ötesine dikerek, görüş alanını genişletir. *El*, ele geçirme ediminde durduğunda, duraksadığında enginliğe varır. Böylece Heidegger, "her tür dokunuşa sonsuz mesafede kalan bir temasın yoğunlaşmış bir şekilde bulunduğu, dokunan elden" bahseder.[54] Sadece duraksama ânında el için ölçülmesi mümkün olmayan bir alan açılır. Duraksayan el "uzaklardan seslenen ve sessizlik onu getirdiği için, daha uzağa da seslenmeye devam eden bir çağrıda etrafı kaplar ve taşınır."[55] Sadece duraksamanın "tereddütlü geri adımı"nda, kendini emek sürecinin doğrusal ilerlemesine kapatan "sükûnet" duyulabilir. Sadece "geri adım"dır esas yürümeyi bildiren. Heidegger bu derin düşünceli *epoché*'ye (durma) tekrar tekrar döner: Kısa süre için durmak: sürüp gitmek, hareketsiz durmak, kendinde ve kendi içinde duraklamak, yani sükûnet içinde durmak demektir. Goethe çok güzel bir mısrada şöyle der: "Keman susar, dansçı durur."[56] Dansçı hareket etmeyi bıraktığı anda uzamın bütünlüğünün ayırdığına varır. Bu duraksama ânı, tamamen farklı bir dansın başlamasının koşuludur.

Şiddetli bir el koymadan sakınan "duran el" esirger (*schonend*). Bu sözcük, *schonen*, Orta Yüksek Almancada "dostane" anlamına gelen "*schône*" sözcüğünden türemiştir. Derin düşünceyle durmak da bir arkadaşlık pratiğidir. Müdahale etmek yerine olmasına, vaki olmasına izin verir ve mutabık olur. Derin düşünce boyutu eksik bir aktif yaşamda, esirgemenin arkadaşlığı da yoktur. Böyle bir yaşam hızlandırılmış üretim ve imhada ifade bulur. Zamanı *tüketir*. Çalışma baskısına tabi olmaya devam eden boş zamanda bile, zamanla kurulan ilişki farklı değildir. Şeyler imha edilir, zaman öldürülür. Derin düşünceyle bulunma ise zaman *verir*. Aktif olmaktan çok daha fazlası olan varlık biçimini *enginleştirir*. Yaşam derin düşünme kabiliyetini tekrar kazandığında zaman ve mekân, sürem ve enginliği de artar.

Bütün derin düşünce unsurları yaşamdan dışarı sürüldüğünde, yaşam ölümcül bir hiperaktiflikte son bulur. İnsan, kendi yapıp ettikleri içinde boğulur. *Vita contemplativa*'nın tekrar canlandırılması gereklidir, çünkü nefes almak için alan açar. Belki de zihin, ortaya çıkışını bir zaman fazlalığına, bir *otium*'a, hatta nefesin yavaşlamasına borçludur. Hem ruh hem nefes anlamına gelen *pneuma* tekrar yorumlanabilir. Nefesi kesilen kişi, ruhsuzdur. Emeğin demokratikleşmesinin ardından *otium*'un demokratikleşmesi gelmelidir ki emek herkesin köleleşmesine dönüşmesin. Nietzsche de şöyle yazar: "Huzur eksikliğinden dolayı uygarlığımız yeni bir barbarlığa doğru gidiyor. Aktif, yani huzursuz insanlar hiçbir çağda bu kadar revaçta değildi. Dolayısıyla, tefekkür unsurunu büyük ölçüde güçlendirmek için insanlığın karakterinde zorunlu değişiklikleri yapmak gerekiyor."[57]

—

NOTLAR

UYGUNSUZ ZAMAN

1. Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Kritische Gesamtausgabe, 6. Bölüm, 1. Cilt, Berlin, 1968, s. 14 (Türkçesi: *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Kültür Yay., 2011).
2. *A.g.y.*, s. 89.
3. Bkz. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1993, s. 384: "Sadece ölüm için serbest olmak Dasein'a bizatihi hedefi verecek ve varoluşunu kendi sonluluğuna dahil ediverecektir. Varoluşun bu şekilde kavranıp yakalanan sonluluğu, keyiflilik, hafife alma, saklanma gibi bize en yakın gelen imkânların sonsuz çokluğundan çekip çıkarır bizi ve Dasein'ı kaderinin basitliğine geri getirir" (Türkçesi: *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora, 2008, s. 407).
4. Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, *a.g.y.*, s. 89.
5. Bkz. *a.g.y.*, s. 126 vd.: "Umumi toplu taşıma araçları kullanılırken ya da haber araçlarından (gazete) yararlanılırken herkes herkes gibi olmaktadır... Biz de artık *herkes* gibi keyif alıp eğlenir oluruz. Herkes gibi sanat ve edebiyat okur, izler ve görüş beyan eder oluruz."
6. *A.g.y.*, s. 383.
7. *A.g.y.*, s. 386.
8. *A.g.y.*, s. 391.
9. Hartmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*'de (Frankfurt a.M., 2005) bu basit şemayı kullanıyor.
10. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis, 1998, s. 169-70.
11. Marcel Proust, *Kayıp Zamanın İzinde*, 1. Cilt, *Swann'ların Tarafı*, çev. Roza Hakmen, İstanbul: YKY, 2010, s. 9.
12. *A.g.y.*, s. 9-10.
13. *A.g.y.*, s. 8.
14. Hartmut Rosa, *Beschleunigung...*, *a.g.y.*, s. 474.

KOKUSUZ ZAMAN

1. Bkz. Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten,* Frankfurt a.M., 1979, s. 71: "Yıldızların güzergâhlarını fani insanlardan bağımsız çizmesi ama insanları etkilemesi, hatta belirlemesi gibi, 17. yüzyıldan itibaren siyasal devrim kavramı da çifte bir anlam üstlenmiştir: Devrimler, katılan insanları tamamen aşarak gelişir ama herkes devrimin kurallarına tabi olur."
2. Robespierre, *Œuvres complétes*, haz. M. Bouloiseau, Paris, 1958, IX, s. 495.
3. *Conversations-Lexikon der Gegenwart*, Leipzig, 1838, "Eisenbahnen" (Demiryolları) maddesi, c. 1, s. 1136.
4. Alıntılandığı yer: Reinhart Koselleck, *Zeitschichten, Studien zur Historik*, Frankfurt a.M., 2000, s. 192.
5. Georg Büchner, "Dantons Tod", *Werke und Briefe* içinde, Münih, 1965, s. 58.
6. Bkz. Jean Baudrillard: *Das Jahr 2000 findet nicht statt*, Berlin, 1990, s. 18: "Stereo sistemin icadından önce müzik sayılan şeyi duyamıyoruz artık ..., haberlerden ve medyadan önce tarih sayılan şeyi artık tasavvur edemiyoruz. Asli öz (müziğin, toplumsallığın, vs. özü), asli kavram (bilinçdışı, tarih...) ortadan kayboldu çünkü onları ilgili mükemmel modellerden ayırt etmek imkânsız ... Tarihin, teknik açıdan mükemmel bir enformasyona yüceltilmeden önce neye benzediğini artık bilemeyeceğiz."

TARİHİN HIZI

1. Jean Baudrillard, *Die Illusion des Endes oder Der Streik der Ereignisse*, Berlin, 1994, s. 9.
2. *A.g.y.*, s. 10.
3. Jean Baudrillard, *Das Jahr 2000 findet nicht statt*, *a.g.y.*, s. 11 vd.
4. Hartmut Rosa, *Beschleunigung...*, *a.g.y.*, s. 41.
5. *A.g.y.*, s. 153.
6. *A.g.y.*, s. 479.
7. Bkz. *a.g.y.*, s. 87. "*Durgunluk* deneyimleri, değişim ve eylem hızlarının giderek arttığı izlenimiyle aynı anda değil, bunların arka yüzündeki tamamlayıcı deneyimler olarak ortaya çıkar."
8. Hartmut Rosa, *Beschleunigung...*, *a.g.y.*, s. 78.
9. Bkz. Jochen Mecke, *Roman-Zeit. Zeitformen und Dekonstruktion des französischen Romans der Gegenwart*, Tübingen, 1990.
10. Michel Butor, *Der Zeitplan*, Fr. çev. H. Scheffel, Münih, 1960, s. 349.

UYGUN ADIM YÜRÜME ÇAĞINDAN DOLANIP DURMA ÇAĞINA

1. Zygmunt Bauman, *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen*, Hamburg, 1997, s. 140.
2. *A.g.y.*, s. 142.
3. *Conversations-Lexikon der Gegenwart*, *a.g.y.*, "Eisenbahnen", c. 1, s. 1136.
4. Zygmunt Baumann, *Flaneure, Spieler und Touristen*, *a.g.y.*, s. 153.
5. Hartmut Rosa: *Beschleunigung...*, *a.g.y.*, s. 157 vd.
6. *A.g.y.*, s. 328.
7. *A.g.y.*, s. 218.

GÜZEL KOKULU ZAMAN KRİSTALİ

1. Marcel Proust, *Kayıp Zamanın İzinde*, c. 2, "Yakalanan Zaman", *a.g.y.*, s. 2973.
2. *A.g.y.*, "Albertine Kayıp", s. 2560.
3. *A.g.y.*, s. 2725.
4. "Swann'ların Tarafı", *a.g.y.*, s. 49.
5. "Yakalanan Zaman", *a.g.y.*, s. 2957.
6. Proust benliğini saran mutluluk duygusunu şöyle açıklar: "Bu sefer bana mutluluk veren çeşitli izlenimleri birbiriyle karşılaştırarak bu mutluluğun sebebini tahmin etmeye başlamıştım; hepsinin ortak özelliği ... hem şimdiki anda hem de uzak bir geçmişte hissetmemdi; o kadar ki, geçmiş şimdiki zamana el koyuyor, hangisini yaşamakta olduğum konusunda beni tereddüde düşürüyordu", *a.g.y.*, s. 2956.
7. "Swann'ların Tarafı", *a.g.y.*, s. 91.
8. "Yakalanan Zaman", *a.g.y.*, s. 2955.
9. *A.g.y.*, s. 2974.
10. *A.g.y.*, s. 2958.
11. "Swann'ların Tarafı", *a.g.y.*, s. 51-52.
12. *A.g.y.*, s. 51.
13. Marshall McLuhan, *Understanding Media*, Düsseldorf/Viyana, 1968, s. 159.
14. "Yakalanan Zaman", *a.g.y.*, s. 2967.
15. *A.g.y.*, s. 3115.
16. *A.g.y.*, s. 2974 (çeviri değiştirildi).
17. *A.g.y.*, s. 2974.

MELEĞİN ZAMANI

1. Jean-François Lyotard, *Das Inhumane*, Viyana, 1989, s. 163.
2. *A.g.y.*
3. *A.g.y.*, s. 155.
4. *A.g.y.*, s. 153.
5. Jean-Francois Lyotard, *Postmoderne Moralitaeten*, Viyana, 1998, s. 207.
6. *A.g.y.*
7. *A.g.y.*, s. 209.
8. *A.g.y.*
9. Jean-Francois Lyotard, *Das Inhumane*, *a.g.y.*, s. 155.

GÜZEL KOKULU SAAT: ANTİK ÇİN'E KISA BİR SAPMA

1. *Ruyi*, "her şey istediğin gibi olsun" anlamına gelir. Sahibine şans, uzun bir ömür ve refah getirdiğine inanılan ahşap, yeşim taşı veya fildişinden yapılma işlemeli bir kral asasıdır.
2. Alıntılandığı yer: François Jullien, *Über das Fade - Eine Eloge*, Berlin, 1999, s. 81.
3. Uzakdoğu'nun bu zaman ölçme pratiğini Batı, Silvio A. Bedini'nin (Küratör, Makine ve İnşaat Mühendisi) eksiksiz belgesi sayesinde tanımıştır. Bkz. Silvio A. Bedini, "The Scent of Time. A Study of the Use of Fire and Incense for Time Measurement in Oriental Countries", *Transactions of The American Philosophical Society*, c. 53, böl. 5, 1963. Kapsamlı bir araştırmanın ürünü olan bu incelemeden belli ki McLuhan da haberdardı. Bkz. Marshall McLuhan, *Understanding Media, The Extensions of Men*, Londra, 1964, s. 145 vd.
4. Alıntılandığı yer: Silvio A. Bedini, *The Trail of Time, Time Measurement with Incence in East Asia*, Cambridge, 1994, s. 103.
5. *Kôan*, Zen ustasının öğrencilerine ruhsal alıştırma için verdiği, gayet veciz ve genelde muammalı sözlere verilen addır.
6. Bkz. Silvio A. Bedini, *The Trail of Time*, *a.g.y.*, Şekil 108.
7. Bkz. *a.g.y.*, Şekil 69.
8. Alıntılandığı yer: *a.g.y.*, s. 130.
9. Alıntılandığı yer: *a.g.y.*, s. 121.
10. Alıntılandığı yer: *a.g.y.*, s. 136.
11. Alıntılandığı yer: *a.g.y.*, s. 137.
12. Mumonkan, *Die Schranke ohne Tor. Meister Wu-men's Sammlung der achtundvierzig Kôan*, çev. ve tefsir H. Dumoulin, Mainz, 1975, s. 85.

DÜNYANIN HALKA DANSI

1. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, *a.g.y.*, s. 105.
2. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959, s. 169.
3. Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Gesamtausgabe, c. 4, Frankfurt a.M., 1981, s. 25.
4. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, *a.g.y.*, s. 347.
5. Martin Heidegger, *Die Grundbegriff e der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Gesamtausgabe, c. 29/30, Frankfurt a.M., 1983, s. 115.
6. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, Gesamtausgabe, c. 65, Frankfurt a.M., 1989, s. 121.
7. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, *a.g.y.*, s. 195.
8. Bkz. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, *a.g.y.*, s. 391: "En yakınındaki yenilikleri beklentilendirerek o [Herkes] eski olanı unutur... Gayrisahih tarihsel varoluş... 'geçmişin' tanınmaz hale gelmiş yadigârlarıyla dolup taşarak modernliği arayıp durmaktadır."
9. *A.g.y.*, s. 389.
10. *A.g.y.*, s. 390.
11. *A.g.y.*, s. 410.
12. Martin Heidegger, "Der Feldweg", *Aus der Erfahrung des Denkens* içinde, Gesamtausgabe, c. 13, Frankfurt a.M., 1983, s. 87-90, burası s. 90; Türkçesi: "Kıryolu", çev. Erdal Yıldız, Engin Yurt, *Kutadgubilig*, 30, 2016, s. 211-14.
13. Martin Heidegger, "Feldweg-Gespräche", Gesamtausgabe, c. 77, Frankfurt a.M., 1995, s. 4.
14. Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, *a.g.y.*, s. 221.
15. *A.g.y.*, s. 88, vurgu yazara ait.
16. Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, c. 7, Frankfurt a.M., 2000, s. 182.
17. Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, *a.g.y.*, s. 86.

MEŞE ODUNUNUN KOKUSU

1. Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, *a.g.y.*, s. 89.
2. *A.g.y.*, s. 153.
3. Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, *a.g.y.*, s. 179 vd.
4. Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, *a.g.y.*, s. 88.
5. Heidegger'in düşüncesinin kafiye, söyleyiş veya etimoloji gibi dile özgü unsurlara bağlı olması belli güçlüklere yol açar. Düşüncesine dil düze-

yinde yakından bakmak, ne kadar kırılgan olduğunu ve yapısöküme ne kadar yatkın olduğunu açığa çıkaracaktır. "Testi" örneği, özellikle dilsel vasıfları nedeniyle şeyin teorisini veya teolojisini izah etmeye, örneğin bir güğümden çok daha uygundur. Testi (*Krug*) sözcüğü telaffuz düzeyinde (sonunda bir süreksiz ünsüz harf ve ortasında bir dar yuvarlak ünlü harf var) güğüm (*Kanne*) sözcüğünde (bir geniş kalın ünlü ve özellikle de sonunda bir geniş ince ünlü var) bulunmayan bir kapalılık sergiler. *Krug* sözcüğü bu kapalı yapısıyla havayı tutar. Bunun dışında, *Kanne* (Lat. *Canna*, yani "kanal") sözcüğünün etimolojisi de *Krug*'dan farklı olarak bir dayanağa işaret etmez. Aksine, zımnen akma veya akıp gitme anlamlarını içerir. *Krug* sadece dil düzeyinde değil, şeklen de *Kanne*'den daha dar, daha kapalıdır. Bunun dışında, "dolu güğüm" (*volle Kanne*) gibi ifadeler sözcüğü Heidegger'in geç dönem felsefesinde büyük önem teşkil eden tefekkür sakinliği ve itidalinin izahı açısından elverişsiz kılar.

6. Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, *a.g.y.*, s. 153.
7. Martin Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt a.M., 1978, s. 191.
8. Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, *a.g.y.*, s. 89.
9. Heidegger'in Münih'te yaptığı (15 Haziran 1950) "Şey Üzerine" başlıklı konuşmasından hemen sonra *Zeit* gazetesinde yayımlanan bir makalede şöyle denmiştir: "Heidegger'in arkasındaki duvarda büyük bir çarmıh asılıydı. Salondaki seyircilerin perspektifinden bakıldığında Heidegger İsa'nın ayakları altında konuşuyormuş gibi görünüyordu."
10. Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Gesamtausgabe, c. 10, Frankfurt a.M., 1997, s. 186.
11. Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, *a.g.y.*, s. 90.
12. Levinas, Heidegger'den pek çok açıdan çok farklı olsa da, Başka metafiziği, Heidegger'in düşüncesinin karakteristik özelliği olan zaman deneyimini temel alır. Aynı zaman figürlerine başvurur: "Zamanın edilgen sentezi, sabır, beklenen bir hedef olmadan beklemektir, belirli beklentiler ve bu beklentilerin bir yakalama [*Ergreifen*] ve *önceden kavrama* ölçütüne göre karşılanması sonucunda uyuşuk bir hal almış bir beklemedir. Bekleme olarak zaman –edimlere karşılık gelen her tür pasiflikten daha pasif olan sabır– 'kavranamaz' şeyi bekler" (Emmanuel Levinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, Freiburg/Münih, 1985, s. 92 vd.). Bu kavranamaz şey, her tür temellükten, her tür göz önüne getirmeden geri duran bu *Başka* geleceğe yerleştirilir. "...gelecek yakalanmayan, habersiz gelen ve bizi ele geçiren şeydir. Gelecek Başka'dır" (Emmanuel Levinas, *Die Zeit und der Andere*, Hamburg, 1984, s. 48).
13. Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, Tübingen, 1984, s. 52.
14. Martin Heidegger, *Wegmarken*, *a.g.y.*, s. 106.

15. Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne "Andenken"*, Gesamtausgabe, c. 52, Frankfurt a.M., 1982, s. 171.
16. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie, a.g.y.*, s. 395.
17. Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens, a.g.y.*, s. 89.
18. Heidegger'in geç döneminde çalışma ve emek olumsuz bir tını kazanır. Heidegger "sadece kendisi için yapıldığında salt önemsiz şeyleri teşvik eden çalışmanın aptallığı"ndan bahseder (Martin Heidegger: *Aus der Erfahrung des Denkens, a.g.y.*, s. 89 vd.).
19. Martin Heidegger: *Aus der Erfahrung des Denkens, a.g.y.*, s. 90.
20. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia, a.g.y.*, s. 92.
21. *A.g.y.*

DERİN CAN SIKINTISI

1. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, a.g.y.*, s. 103.
2. *A.g.y.*, s. 115.
3. *A.g.y.*, s. 243.
4. *A.g.y.*, s. 244.
5. *A.g.y.*, s. 218.
6. *A.g.y.*, s. 212.
7. *A.g.y.*, s. 223 vd.
8. *A.g.y.*, s. 226.
9. *A.g.y.*, s. 120.
10. Martin Heidegger, *Ansprache zum Heimatabend. 700 Jahre Stadt Meßkirch*, Meßkirch, 1962, s. 13.
11. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie, a.g.y.*, s. 121.
12. Martin Heidegger, *Feldweg-Gespräche, a.g.y.*, s. 153.
13. Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen, s. 26.

VITA CONTEMPLATIVA

1. Bkz. Hannah Arendt / Martin Heidegger, *Briefe 1925-1975*, Frankfurt a.M., 2002, s. 184
2. Aristoteles, *Politik*, 1333a.
3. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1095b.
4. *A.g.y.*, 1338b.
5. Kant da "sağgörüyü" (*acumen*) zihnin özel duyarlılığını ve incelikliğini, gereksinimler düzeyinde iş gören akıl faaliyetlerinden ayrı tutar. Gereksinimi karşılamaya çalışan bir *çalışma* değil, "zihnin lüks tüketimidir" (Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Akad.-

Ausg., c. 7, s. 201). Zihin çalışma ve meşguliyetle tükenmez. "Çiçek verirken oyun oynar gibi, meyve verirken iş yaparmış gibi görünen" doğa gibi, "çiçek açar". Dolayısıyla bilgiler, herhangi bir zorlama olmadan oyun oynayan bir düşünmenin faydalı meyveleridir. Gereksinim ve çalışma tek başına bu meyveleri veremez.

6. Augustinus, *De civitate Dei*, 19, 19.
7. Thomas von Aquin, *Summa theologica II*, 2, 182.
8. Max Weber, *Gesammelte Aufsaetze zur Religionssoziologie*, c. 1, Tubingen, 1920, s. 108.
9. *A.g.y.*, s. 171.
10. Alıntılandığı yer, *a.g.y.*, s. 168.
11. *A.g.y.*, s. 190.
12. Karl Marx, Marx-Engels-Werke (MEW), c. 40, s. 564.
13. Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Münih, 1981, s. 14.
14. Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, *a.g.y.*, s. 89.
15. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke in zwanzig Baenden, yay. haz. E. Moldenhauer ve K. M. Michel, Frankfurt a.M., 1970, c. 3, s. 23.
16. Alexandre Kojève, *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens*, Frankfurt a.M., 1975, s. 71.
17. *A.g.y.*, s. 61.
18 Karl Marx, MEW, c. 40, s. 574.
19. Georg Simmel, "Metaphysik der Faulheit", *Jugend. Munchener illustrierte Wochenschrift fur Kunst und Leben* içinde, 5. Jahrgang, s. 20. Vurgu yazara ait.
20. Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, MEW, c. 42, s. 599.
21. *Alman İdeolojisi*'nde şöyle yazar: "Bu bireyleri hayvanlardan ayıran ilk tarihsel edim düşünmeleri değil, kendi gıdalarını üretmeleriydi" (Karl Marx, MEW, c. 5, s. 568).
22. Hannah Arendt, *Vita activa*, *a.g.y.*, s. 123.
23. Hannah Arendt, *Vita activa*, *a.g.y.*, s. 27. Arendt belli ki Nietzsche'nin de bir tefekkür dâhisi olduğunu gözden kaçırmıştır.
24. *A.g.y.*, s. 26.
25. *A.g.y.*, s. 25.
26. Thomas von Aquin, *Summa theologica II*, 2, 180, 6.
27. Hannah Arendt, *Vita activa*, *a.g.y.*, s. 317.
28. *A.g.y.*, s. 315.
29. *A.g.y.*, s. 316.
30. Nietzsche de eyleyen öznelerin *vis creativa* eksikliği çektiğini düşünür. Bir aforizmasında şöyle yazar: "Onun [yani üst insanın] bir ozan olarak

kesinlikle *vis contemplativa*'sı ve geri dönüp yapıtına bakma becerisi de vardır, ama bir yandan da, hem görünüşte hem de genel geçer inanışa göre, eyleyen insanda eksik olan *vis creativa*'ya sahiptir" (Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft,* Kritische Gesamtausgabe, 5. Bölüm, c. 2, Berlin 1973, s. 220).

31. Hannah Arendt, *Vita activa*, *a.g.y.*, s. 410.
32. *A.g.y.*, s. 411.
33. Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, I, Kritische Gesamtausgabe, 4. Bölüm, c. 2, Berlin 1967, s. 235.
34. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, *a.g.y.*, s. 159.
35. Hannah Arendt, *Vita activa*, *a.g.y.*, s. 303.
36. *A.g.y.*, s. 315.
37. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2012, 1178b.
38. Hannah Arendt, *Vita activa*, s. 415 ve Marcus Tullius Cicero, *De re publica*, 1.17., çev. W. Sontheimer.
39. Hannah Arendt, *Vita activa*, *a.g.y.*, s. 414.
40. Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, I, *a.g.y.*, s. 234 vd.
41. *A.g.y.*, s. 235.
42. Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Werke in 10 Baenden, yay. haz. W. Weischedel, Darmstadt, 1983, c. 10, s. 512.
43. Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, *a.g.y.*, s. 48.
44. Heidegger, argümandaki bu geçişi genelde olduğu gibi yine *dil-etimolojiye* başvurarak gerçekleştirir: *Contemplatio*'nun Almanca çevirisi: "Betrachtung/bakış"tır (*a.g.y.*).
45. *A.g.y.*, s. 49.
46. Thomas von Aquin, *Summa theologica*, II, 2, 180, 4.
47. Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, yay. haz. Josef Quint, c. 3, Die deutschen Werke, Stuttgart, 1976, s. 485.
48. Alıntılandığı yer: Alois M. Haas, "Die Beurteilung der *Vita contemplative* und *activa* in der Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts", *Arbeit Musse Meditation*, yay. haz. B. Vickers, Zürih, 1985, s. 109-31 içinde, burası s. 113.
49. Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, *a.g.y.*, s. 89.
50. Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, *a.g.y.*, s. 64 vd.
51. "'*Bilden*' sözcüğü ilk etapta bir model [*Vor-bild*] ileri sürmek, bir kural [*Vor-schrift*] getirmek demektir. O halde, verili eğilimleri şekillendirmek demektir. Eğitim insana, edimlerine şekil verirken faydalanacağı bir model sunar ... Derin düşünme ise bizi eğleşeceğimiz yere götürecek yola sokar" (Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, *a.g.y.*, s. 64).

52. Bkz. Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, *a.g.y.*, s. 63: "Bu şekilde anlaşılan derin düşünce aracılığıyla, bunu açıkça deneyimlemeden veya içyüzünü görmeden zaten uzun zamandır eğleştiğimiz yere kendi başımıza ulaşırız. Bu derin düşünmede, bizim edimlerimizi baştan sona ölçen mekânın ilk kez önümüzde açılacağı yere varırız."
53. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, *a.g.y.*, s. 104 vd.
54. Bkz. Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne "Andenken"*, *a.g.y.*, s. 171: "Çekingenlik içinde duraksamak, sabırlı olmaya kararlı bir şekilde beklemektir; duraksama uzun süre önce kararlaştırılmış bir yavaş olan şeylere cesaret edimidir, duraksamak sebat etmektir."
55. Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, *a.g.y.*, s. 186.
56. Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, I, *a.g.y.*, s. 236.
57. *A.g.y.*

Byung-Chul Han
Zamanın Kokusu

"Bugünün zaman krizi hızlanma olarak nitelendirilemez. Hızlanma çağı çoktan bitti. Bugün hızlanma olarak duyumsadığımız şey, zamansal dağılmanın semptomlarından sadece biri. Günümüzün zaman krizi, zamanda çeşitli aksaklıklara ve yanlış duyumlara yol açan bir diskroniden kaynaklanıyor. Zaman, düzenleyici bir ritmin eksikliğini çekiyor. Bu yüzden de ölçüsünü kaçırıyor. Diskroni, bu zamansal bozulma, zamanın adeta dönüp durmasına yol açıyor. Hayatın hızlandığı hissi, amaçsızca dönüp duran zamanın yol açtığı bir duygu aslında...

"Geleceğin temposu nasıl olacak? Hacılık veya uygun adım ilerleme çağı kesinlikle sona erdi. İnsanoğlu, kısa bir dolanıp durma döneminden sonra, bir yürüyüşçü olarak dönecek mi yeryüzüne? Yoksa yerçekimini ve çalışmanın bütün ağırlığını ardında bırakarak süzülmenin hafifliğini, boş zamanda süzülerek gezinmenin, bir başka deyişle, süzülen zamanın kokusunu keşfedecek mi?"

— Byung-Chul Han



Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-605-316-139-4

9 786053 161394

Metis Yayınları
www.metiskitap.com