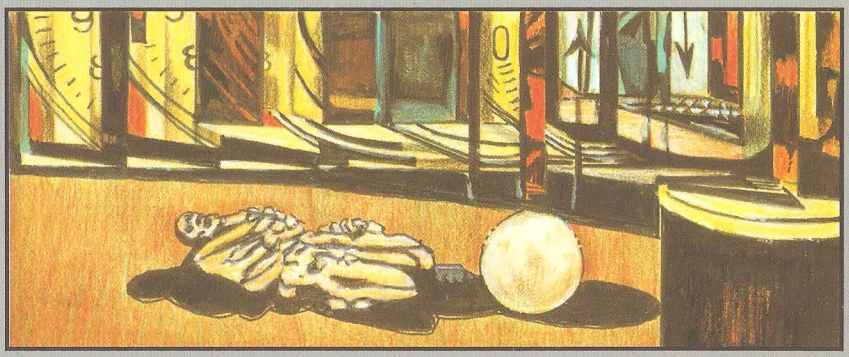
Ölüm ve Zaman

Emmanuel Lévinas



Fransızca'dan Çeviren: Nami Başer

AYRINTI

2. BASIM

EMMANUEL LÉVINAS

1906 yılında Litvanya'nın Kaunas kentinde dünyaya geldi. Anne ve babası Yahudiydi ve gençliğinde Kutsal Kitap'ı İbranice olarak okudu. Eğitimin ilk yıllarında Rusça öğrenmiş olsa da, Almancayı da akıcı bir biçimde konuşabiliyordu. Felsefe çalışmalarına 1923'te Strasbourg'da başladı. Burada Charles Blondel ve Maurice Blanchot ile tanıştı. 1928-1929'da Husserl'in son derslerini izledi ve onun *Logische Untersuchungen* [Mantık Araştırmaları] adlı eserinden etkilendi. Heidegger'in *Sein und Zeit*'ı [Varlık ve Zaman] ise üzerinde derin bir etki bıraktı. Lévinas, Husserl ile Heidegger'in düşüncelerinin ışığında geliştirdiği "öteki felsefesi"yle XX. yüzyılın ikinci yarısında büyük yankılar uyandırdı. Bu filozofların Lévinas üzerindeki etkileri *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* [1930; Husserl'in Görüngübiliminde Sezgi Kuramı], *De l'existence à l'existant* [1947; Varoluştan Varolana] ve *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [1949; Husserl ve Heidegger ile Varoluşu Keşfediş] adlı eserlerinde görülebilir. Ayrıca Husserl ve Heidegger'in yapıtlarından Fransızcaya yaptığı çeviriler de Lévinas'a Fransa'da nüfuz kazandırmıştır.

Lévinas'ın felsefesi II. Dünya Savaşı sırasındaki deneyimleriyle doğrudan bağlantılıdır. 1939'da Fransız ordusundaki subaylığı sırasında Rusça-Almanca çevirmeni olarak görev yaptı. 1940'ta savaş mahkûmu oldu ve subay olduğu için askeri bir çalışma kampına gönderildi. Eşi ve kızı onun dönüşüne dek bir Fransız manastırında saklanmayı başardı. Ancak ailesinden geriye kalan herkes öldürüldü. Heidegger'in nasyonal sosyalizme destek vermesi, Lévinas'ın ona duyduğu hayranlığı büyük ölçüde zedeledi.

Lévinas savaş sırasındaki mahkûmiyetinden sonra kariyerini, yönetici olarak atandığı Alliance Israélite Universelle'de sürdürdü. Savaş sonrası yıllarda Talmud bilgini Chouchani ile tanıştı ve birlikte çalıştı. Bu çalışmalar beş ciltlik Talmud yorumlarıyla sonuçlandı. Bunlardan sonuncusu olan *Nouvelles lectures Talmudiques* [Yeni Talmud Okumaları] ölümünden kısa bir süre sonra yayımlandı. Bu yapıtı kaleme aldığı sıralarda Lévinas, Colloque des Intellectuels Juifs de Langue Française ile yakın ilişkiler içindeydi. Talmud araştırmalarının büyük bölümü orada verdiği konferanslar sırasında başladı.

Lévinas kendi felsefesini, Heidegger'e ve genel olarak Batı düşüncesine daha eleştirel bir tutum içine girdiği 1950'lerin sonunda ve 1960'ların başında geliştirmeye başladı. İlk büyük yapıtı, *Totalité et Infini*'yi [Bütünlük ve Sonsuzluk] yayımlayarak kabul görmüş varlıkbilim kavramının ötesine geçmek istedi.

Totalité et Infini'yi yayımladığı 1960 yılında Poitiers'ye felsefe profesörü olarak atandı. Bunu 1967 yılında Paris-Nanterre'e atanması izledi. 1973'te Paris'te Sorbonne Üniversitesi'ne geçti. 1976'da emekli olsa da 1980 yılına dek ders vermeyi sürdürdü. İkinci büyük yapıtı, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence* [Varlıktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde] 1974'te yayımlandı.

Lévinas'ın yapıtlarından bazıları şöyle: *Quatre lectures Talmudiques* (1968), *Du sacré au saint* (1977), *Le Temps et l'Autre* (1980; *Zaman ve Başkası*, çev.: Özkan Gözel, Metis Yayınları, 2005), *L'au-delà du verset* (1982), *De Dieu qui vient à l'idée* (1982), *Difficile liberté* (1983), *Dieu, la mort et le temps* (1993), *Altérité et transcendance* (1995). Metin ve söyleşilerinden oluşan bir seçki, *Sonsuza Tanıklık* (Hazırlayanlar: Zeynep Direk & Erdem Gökyaran, Metis Yayınları, 2003) adıyla yayımlandı.

Ayrıntı: 488
İnceleme dizisi: 216

Ölüm ve Zaman
Emmanuel Lévinas

Kitabın Özgün Adı
La Mort et le Temps

Fransızcadan Çeviren
Nami Başer

Yayıma Hazırlayan
Melih Başaran

Düzelti
Alev Özgüner & Asaf Taneri

Éditions de l'Herne/1991
basımından çevrilmiştir.

© Éditions de l'Herne

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir

Kapak İllüstrasyonu
Asuman Ercan

Kapak Tasarımı
Arslan Kahraman

Kapak Düzeni
Gökçe Alper

Dizgi
Esin Tapan Yetiş

Baskı
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No.: 244 Topkapı/İstanbul
Tel.: (0212) 612 31 85
Sertifika No.: 12156

Birinci Basım 2006
İkinci Basım 2014
Baskı adedi *2000*

ISBN 978-975-539-483-1

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım Tic. San. ve Ltd. Şti.
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Cağaloğlu – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

Emmanuel Lévinas

Ölüm ve Zaman



İNCELEME DİZİSİ

ÖPÜŞME, GIDIKLANMA VE SIKILMA ÜZERİNE/*A. Phillips* ▰ İMKÂNSIZIN POLİTİKASI/*J.M. Besnier* ▰ GENÇLER İÇİN HAYAT BİLGİSİ EL KİTABI/*R. Vaneigem* ▰ EKOLOJİK BİR TOPLUMA DOĞRU/*M. Bookchin* ▰ İDEOLOJİ/*T. Eagleton* ▰ DÜZEN VE KALKINMA KÎSKACINDA TÜRKİYE/*A. İnsel* ▰ AMERİKA/*J. Baudrillard* ▰ POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ/*M. Featherstone* ▰ ERKEK AKIL/*G. Lloyd* ▰ BARBARLIK/*M. Henry* ▰ KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ/*R. Sennett* ▰ POPÜLER KÜLTÜRLER/*D. Rowe* ▰ BELİLEĞİNİ YİTİREN TOPLUM/*R.Jacoby* ▰ GÜLME/*H. Bergson* ▰ ÖLÜME KARŞI HAYAT/*N. O. Brown* ▰ SİVİL İTAATSİZLİK/*Der.: Y. Coşar* ▰ AHLAK ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*J. Nuttall* ▰ TÜKETİM TOPLUMU/*J. Baudrillard* ▰ EDEBİYAT VE KÖTÜLÜK/*G. Bataille* ▰ ÖLÜMCÜL HASTALIK UMUTSUZLUK/*S. Kierkegaard* ▰ ORTAK BİR ŞEYLERİ OLMAYANLARIN ORTAKLIĞI/*A. Lingis* ▰ VAKİT ÖLDÜRMEK/*P. Feyerabend* ▰ VATAN AŞKI/*M. Viroli* ▰ KİMLİK MEKÂNLARI/*D. Morley-K. Robins* ▰ DOSTLUK ÜZERİNE/*S. Lynch* ▰ KİŞİSEL İLİŞKİLER/*H. LaFollette* ▰ KADINLAR NEDEN YAZDIKLARI HER MEKTUBU GÖNDERMEZLER?/*D. Leader* ▰ DOKUNMA/*G. Josipovici* ▰ İTİRAF EDİLEMEYEN CEMAAT/*M. Blanchot* ▰ FLÖRT ÜZERİNE/*A. Phillips* ▰ FELSEFEYİ YAŞAMAK/*R. Billington* ▰ POLİTİK KAMERA/*M. Ryan-D. Kellner* ▰ CUMHURİYETÇİLİK/*P. Pettit* ▰ POSTMODERN TEORİ/*S. Best-D. Kellner* ▰ MARKSİZM VE AHLÂK/*S. Lukes* ▰ VAHŞETİ KAVRAMAK/*J.P. Reemtsma* ▰ SOSYOLOJİK DÜŞÜNMEK/*Z. Bauman* ▰ POSTMODERN ETİK/*Z. Bauman* ▰ TOPLUMSAL CİNSİYET VE İKTİDAR/*R.W. Connell* ▰ ÇOKKÜLTÜRLÜ YURTTAŞLIK/*W. Kymlicka* ▰ KARŞIDEVRİM VE İSYAN/*H. Marcuse* ▰ KUSURSUZ CİNAYET/*J. Baudrillard* ▰ TOPLUMUN McDONALDLAŞTIRILMASI/*G. Ritzer* ▰ KUSURSUZ NİHİLİST/*K.A. Pearson* ▰ HOŞGÖRÜ ÜZERİNE/*M. Walzer* ▰ 21. YÜZYIL ANARŞİZMİ/*Der.: J. Purkis & J. Bowen* ▰ MARX'IN ÖZGÜRLÜK ETİĞİ/*G. G. Brenkert* ▰ MEDYA VE GAZETECİLİKTE ETİK SORUNLARI/*Der.: A. Belsey & R. Chadwick* ▰ HAYATIN DEĞERİ/*J. Harris* ▰ POSTMODERNİZMİN YANILSAMALARI/*T. Eagleton* ▰ DÜNYAYI DEĞİŞTİRMEK ÜZERİNE/*M. Löwy* ▰ ÖKÜZÜN A'SI/*B. Sanders* ▰ TAHAYYÜL GÜCÜNÜ YENİDEN DÜŞÜNMEK/*Der.: G. Robinson & J. Rundell* ▰ TUTKULU SOSYOLOJİ/*A. Game & A. Netcalfe* ▰ EDEPSİZLİK, ANARŞİ VE GERÇEKLİK/*G. Sartwell* ▰ KENTSİZ KENTLEŞME/*M. Bookchin* ▰ YÖNTEME KARŞI/*P. Feyerabend* ▰ HAKİKAT OYUNLARI/*J. Forrester* ▰ TOPLUMLAR NASIL ANIMSAR?/*P. Connerton* ▰ ÖLME HAKKI/*S. İnceoğlu* ▰ ANARŞİZMİN BUGÜNÜ/*Der.: Hans-Jürgen Degen* ▰ MELANKOLİ KADINDIR/*D. Binkert* ▰ SİYAH 'AN'LAR I-II/*J. Baudrillard* ▰ MODERNİZM, EVRENSELLİK VE BİREY/*Ş. Benhabib* ▰ KÜLTÜREL EMPERYALİZM/*J. Tomlinson* ▰ GÖZÜN VİCDANI/*R. Sennett* ▰ KÜRESELLEŞME/*Z. Bauman* ▰ ETİĞE GİRİŞ/*A. Pieper* ▰ DUYGUÖTESİ TOPLUM/*S. Mestroviç* ▰ EDEBİYAT OLARAK HAYAT/*A. Nehamas* ▰ İMAJ/*K. Robins* ▰ MEKÂNLARI TÜKETMEK/*J. Urry* ▰ YAŞAMA SANATI/*G. Sartwell* ▰ ARZU ÇAĞI/*J. Kovel* ▰ KOLONYALİZM POSTKOLONYALİZM/*A. Loomba* ▰ KREŞTEKİ YABANI/*A. Phillips* ▰ ZAMAN ÜZERİNE/*N. Elias* ▰ TARİHİN YAPISÖKÜMÜ/*A. Munslow* ▰ FREUD SAVAŞLARI/*J. Forrester* ▰ ÖTEYE ADIM/*M. Blanchot* ▰ POSTYAPISALCI ANARŞİZMİN SİYASET FELSEFESİ/*T. May* ▰ ATEİZM/*R. Le Poidevin* ▰ AŞK İLİŞKİLERİ/*O.F. Kernberg* ▰ POSTMODERNLİK VE HOŞNUTSUZLUKLARI/*Z. Bauman* ▰ ÖLÜMLÜLÜK, ÖLÜMSÜZLÜK VE DİĞER HAYAT STRATEJİLERİ/*Z. Bauman* ▰ TOPLUM VE BİLİNÇDIŞI/*K. Leledakis* ▰ BÜYÜSÜ BOZULMUŞ DÜNYAYI BÜYÜLEMEK/*G. Ritzer* ▰ KAHKAHANIN ZAFERİ/*B. Sanders* ▰ EDEBİYATIN YARATILIŞI/*F. Dupont* ▰ PARÇALANMIŞ HAYAT/*Z. Bauman* ▰ KÜLTÜREL BELLEK/*J. Assmann* ▰ MARKSİZM VE DİL FELSEFESİ/*V. N. Vološinov* ▰ MARX'IN HAYALETLERİ/*J. Derrida* ▰ ERDEM PEŞİNDE/*A. MacIntyre* ▰ DEVLETİN YENİDEN ÜRETİMİ/*J. Stevens* ▰ ÇAĞDAŞ SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ/*B. Fay* ▰ KARNAVALDAN ROMANA/*M. Bakhtin* ▰ PİYASA/*J. O'Neill* ▰ ANNE: MELEK Mİ, YOSMA MI?/*E.V. Welldon* ▰ KUTSAL İNSAN/*G. Agamben* ▰ BİLİNÇALTINDA DEVLET/*R. Lourau* ▰ YAŞADIĞIMIZ SEFALET/*A. Gorz* ▰ YAŞAMA SANATI FELSEFESİ/*A. Nehamas* ▰ KORKU KÜLTÜRÜ/*F. Furedi* ▰ EĞİTİMDE ETİK/*F. Haynes* ▰ DUYGUSAL YAŞANTI/*D. Lupton* ▰ ELEŞTİREL TEORİ/*R. Geuss* ▰ AKTİVİSTİN EL KİTABI/*R. Shaw* ▰ KARAKTER AŞINMASI/*R. Sennett* ▰ MODERNLİK VE MÜPHEMLİK/*Z. Bauman* ▰ NIETZSCHE: BİR AHLÂK KARŞITININ ETİĞİ/*P. Berkowitz* ▰ KÜLTÜR, KİMLİK VE SİYASET/*Nafiz Tok* ▰ AYDINLANMIŞ ANARŞİ/*M. Kaufmann* ▰ MODA VE GÜNDEMLERİ/*D. Crane* ▰ BİLİM ETİĞİ/*D. Resnik* ▰ CEHENNEMİN TARİHİ/*A.K. Turner* ▰ ÖZGÜRLÜKLE KALKINMA/*A. Sen* ▰ KÜRESELLEŞME VE KÜLTÜR/*J. Tomlinson* ▰ SİYASAL İKTİSADIN ABC'Sİ/*R. Hahnel* ▰ ERKEN ÇÖKEN KARANLIK/*K.R. Jamison* ▰ MARX VE MAHDUMLARI/*J. Derrida* ▰ ADALET TUTKUSU/*R.C. Solomon* ▰ HACKER ETİĞİ/*P. Himanen* ▰ KÜLTÜR YORUMLARI/*Terry Eagleton* ▰ HAYVAN ÖZGÜRLEŞMESİ/*P. Singer* ▰ MODERNLİĞİN SOSYOLOJİSİ/*P. Wagner* ▰ DOĞRUYU SÖYLEMEK/*M. Foucault* ▰ SAYGI/*R. Sennett* ▰ KURBANSAL SUNU/*M. Başaran* ▰ FOUCAULT'NUN ÖZGÜRLÜK SERÜVENİ/*J. W. Bernauer* ▰ DELEUZE & GUATTARI/*P. Goodchild* ▰ İKTİDARIN PSİŞİK YAŞAMI/*J. Butler* ▰ ÇİKOLATANIN GERÇEK TARİHİ/*S.D. Coe & M.D. Coe* ▰ DEVRİMİN ZAMANI/*A. Negri* ▰ GEZEGENGESEL ÜTOPYA TARİHİ/*A. Mattelart* ▰ GÖÇ, KÜLTÜR, KİMLİK/*I. Chambers* ▰ ATEŞ VE SÖZ/*G.M. Ramirez* ▰ MİLLETLER VE MİLLİYETÇİLİK/*E.J. Hobsbawm* ▰ HOMO LUDENS/*J. Huizinga* ▰ MODERN DÜŞÜNCEDE KÖTÜLÜK/*S. Neiman* ▰ ÖLÜM VE ZAMAN/*E. Lévinas* ▰ GÖRÜNÜR DÜNYANIN EŞİĞİ/*K. Silverman* ▰ BAKUNIN'DEN LACAN'A/*S. Newman* ▰ ORTAÇAĞDA ENTELEKTÜELLER/*J. Le Goff* ▰ HAYAL KIRIKLIĞI/*Ian Craib* ▰ HAKİKAT VE HAKİKATLİLİK/*B. Williams* ▰ RUHUN YENİ HASTALIKLARI/*J. Kristeva* ▰ ŞİRKET/*J. Bakan* ▰ ALTKÜLTÜR/*C. Jenks* ▰ BİR AİLE CİNAYETİ/*M. Foucault* ▰ YENİ KAPİTALİZMİN KÜLTÜRÜ/*Richard Sennett* ▰ DİNİN GELECEĞİ/*Santiago Zabala* ▰ ZANAATKÂR/*Richard Sennett* ▰ MELEZLİĞE ÖVGÜ/*Michel Bourse* ▰ SERMAYE VE DİL/*Christian Marazzi* ▰ SAVAŞ OYUNLARI/*Roger Stahl* ▰ BİR İDEA OLARAK KOMÜNİZM/*Alain Badiou & Slavoj Žižek* ▰ NİHİLİZM/*Bülent Diken* ▰ MADDESİZ/André Gorz ▰ BİLGİNİN ARKEOLOJİSİ/M. Foucault ▰ TÜKETİM TOPLUMU, NEVROTİK KÜLTÜR ve DÖVÜŞ KULÜBÜ/H. Övünç Ongur ▰ ANTİKAPİTALİZM/*Jeremy Gilbert* ▰ ÇALIŞMAK SAĞLIĞA ZARARLIDIR/*Annie Thébaud-Mony* ▰ BERABER/*Richard Sennett* ▰ HAYATIN ANLAMI/*Terry Eagleton* ▰ DUYURU/*Michael Hardt-Antonio Negri* ▰ KÜRESELLEŞMENİN SONU MU?/*Arif Dirlik* ▰ İSYAN PAZARLANIYOR/ *Joseph Heathe-Andrew Potter* ▰ VAMPİRİN KÜLTÜR TARİHİ/ *Gülay Er Pasin* ▰ TUHAF ALAN / *Burcu Canar* ▰ ÜTOPYA / *Nilnur Tandaçgüneş* ▰ AKIL HASTALIĞI VE PSİKOLOJİ / *Michel Foucault* ▰ İŞLETME HASTALIĞINA TUTULMUŞ TOPLUM / *Vincent de Gaulejac* ▰ ETİN CİNSEL POLİTİKASI / *Carol J. Adams* ▰ TOPLUMLA YÜZLEŞME / *Zülküf Kara* ▰ iKomünizm/ *Colin Cremin*

İçindekiler

— Açıklama 7
— İlk Sorgulamalar 9
— Ölüm Üzerine Ne Biliyoruz? 15
— Başkasının Ölümü ve Benimkisi 21
— Zorunlu Bir Geçit: Heidegger 28
— *Dasein* Çözümlemesi 35
— *Dasein* ve Ölüm 41
— *Dasein*'ın Ölümü ve Bütünlüğü 47
— Zamanın Kaynağı Olarak Ölüm-İçin-Olmak 51
— Ölüm, Kaygı ve Korku 55
— Ölümden Yola Çıkılarak Düşünülen Zaman 59
— Heidegger'in berisinde: Bergson 64

— Kökten Soru: Heidegger'e Karşı Kant.....67
— Kant Okuması *(Devam)*..... *73*
— Yokluk Nasıl Düşünülür?.....78
— Hegel'in Yanıtı: Mantık Bilimi.....84
— *Büyük Mantık* Okuması *(Devam)*..... *90*
— *Mantık*'tan *Tinin Fenomenoloji*'sine.....94
— *Fenomenoloji*'nin Okunması *(Devam)*..... *100*
— Ölüm Skandalı Hegel'den Fink'e.....105
— Başka Bir Ölüm Düşüncesi: Bloch'tan Yola Çıkalım.....109
— Bloch Okuması *(Devam)*..... *115*
— Bloch Okuması *(Bir Sonuca Doğru)*..... *119*
— Zamandan Yola Çıkarak Ölümü Düşünmek.....125
— Sonuç: Yine Soru Sormak.....133
— Sonsöz: Jacques Rolland.....139
— Dizin.....153

Açıklama

Okunacak olan metin, Emmanuel Lévinas'ın 1975-1976 öğretim yılında vermiş olduğu bir derstir. Elinizdeki kitabın sonunda daha da geliştireceğim gibi, üç açıklayıcı not ya da notlar toplamı bu dersi anlamak için gerekli gibime geliyor. Her şeyden önce öğretim faaliyetinin önemli bir kısmını felsefe tarihi*'ne adamış olan Lévinas'ın hoca olarak bırakmış olduğu nadir izlerden biri yayımlanmış oluyor. Felsefe* tarihi*'nin hocanın derslerinde bu kadar yer tutması bence özellikle vurgulanması gereken bir durumdur; çünkü filozof olarak kendi eserlerinde geleneğe –buna, "bize aktarılan felsefe" adını verir– çok özel bir şekilde gönderme yapan yazar Husserl dışında bu göndermeleri sadece ima yoluyla yapar, çözümlemez.*

Bu derslerin tek ilgi çekici yanı bu değildir; bizce bu dersler filozofun kendisi tarafından kaleme alınmamış da olsa, düşünür olarak onun eserlerinin bir parçası sayılmalıdır. Zira burada yayımlanmış olan eserlerinde olduğundan daha geniş oranda kendisinden önce gelen büyük filozoflardan destek alıyorsa da, bu tutum kesinlikle kendine has bir düşünceyi geliştirmeye yöneliktir. Bu nedenle söz konusu olan, sadece felsefe tarihi değil, doğrudan doğruya felsefenin kendisidir; düşünür burada ölüm konusunu irdelemektedir. Birçok denemede ve yayımlanmış eserinde bu konu mevcutsa da, özel olarak ona adanmış bir yazının konusu olmamıştır. Aynı gözlemler, pek tabii ki temel bir sorun olan zaman için de geçerlidir.

Ders *niteliğini koruduğumuz bu metin, eserin geneli içerisinde belirli bir yere de oturtulmalıdır. Kısaca söyleyecek olursak* Totalité et Infini*'nin* [Bütünlük ve Sonsuzluk] *(1961) yayımlanmasından sonra gelen ve temel bir kitap olan* Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*'la* [Varlıktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde] *(1974) doruk noktasına ulaşan dönemde yer alır.*[1] *Dolayısıyla bu dersin, bu değişik yazıların doğrultusunda okunması gerekir.*

Jacques Rolland

1. Lévinas nasıl Husserl'in ilk okuru olduysa, Derrida da Levinas'ın ilk okuru olmuştur: Derinliği ve inceliği onu *Totalité et Infini*'nin yayımlanmasını takip eden yıllarda yeni bir dönemeç başladığını anlamaya götürmüştür. Kanıtı ya da göstergesi daha 1964'te *Revue de métaphysique et de morale* (No. 3 ve 4) dergisinde yayımlanan "Şiddet ve Metafizik-Emmanuel Lévinas'ın Düşüncesi Üzerine Deneme" adlı önemli incelemesinin ilk notunun son sözlerinde yatar. "Bu metin yazıldığında Lévinas'ın iki önemli metni yayımlanmış bulunuyordu, eylül 1963'te *Tijdschrift voor Filosofie* dergisinde yayımlanan, 'Başkasının İzi' ve 1964'te *Revue de métaphysique et de morale*'de (No. 3 ve 4) yayımlanan 'Mana ve Anlam'. Ne yazık ki burada onlara sadece küçük imalarda bulunabiliriz" (bkz. *L'Ecriture et la différence*, Paris, Le Seuil, 1967, s 117).

İlk Sorgulamalar

Cuma, 7 Kasım 1975

Her şeyden önce, burada söz konusu olan, zaman üzerine bir ders – zamanın *süresi* üzerine... Zamanın *süresi* sözcüğünün seçilmesinin birçok nedeni var:

– Bu seçim, "Bu nedir?" diye bir soru sormaktan kaçınmamızı sağlıyor. Heidegger, *Sein und Zeit*'tan [Varlık ve Zaman] önceki bir konferansında, aynı şekilde, "Zaman nedir?" diye bir soru sorulamayacağını, çünkü soruyu bu şekilde sorunca zamanı varlık olarak ele aldığımızı söylüyordu.

– Zamanın edilgenliği sabrın kendisidir, onda hiçbir eylem yer alamaz (bunu yönelimsel yaklaşımlara ters düştüğümü bilerek söylüyorum);

– Süre sözcüğü, akış, akım gibi sıvı bir şey düşündürüp zamanın ölçülebileceği olasılığını sunan sözcüklerden kurtulmamızı sağlar (ölçülen zaman, saatlerin zamanı asıl zaman değildir). *Zamansallaştırma* olarak *–Zeitigung–* süre sözcüğü ise bütün bu yanlış anlamaları ve zamanın kendisiyle zamanın *içinde* akan şeyin birbirlerine karıştırılmasını önler;

– Bu terim en çok da zamana, kendine özgü tarzını bağışlamayı amaçlar.

Zaman süresinde (bu sürecin anlamı belki de anlamlı olanın, her türlü anlamlılığın ve düşünülenin, insani olanın, son çözümlemede gönderildiği alan olan varlık-yokluk ikilisine gönderme yaparak anlaşılmamalıdır) ölüm öyle bir noktadır ki zaman bütün sabrını ondan alır; bu öyle bir bekleyiştir ki beklemeyi kendi yönelimselliğinden ayırır, –"sabır ve zamanın uzunluğu" der bu anlamda atasözü de– sabır burada edilgenliğin altını çizer. Böylece dersimizin yönü artık ortaya çıkmış oluyor: Zamanın sabrı olarak ölüm.

Ölümün zaman perspektifi içerisinde böylece araştırılması bir *Sein zum Tode** [ölüm için varlık] felsefesi değildir. Burada söz konusu olan varlığın ufku olarak, varlığın özü [*essance*][1]

* Levinas bu deyimle *Sein und Zeit* adlı yapıtında insanı tanımlamak için kullanan Heidegger'e gönderme yapıyor. (ç.n.)

1. Öz (*essence*) sözcüğünü *a* ile yazarak (*essance*) *varlık* sözcüğünün fiil anlamına gönderme yapıyoruz: Varolanlar'dan (*Seiendes*) ayrı görülen Varlık'ın (*Sein*) kendini gerçekleştirmesine... (*De Dieu qui vient à l'idée* [Düşünceye Gelen Tanrı], Paris, Vrin, 1982, s. 78). *Varlıktan başka türlü ya da özün ötesinde*'nin (La Haye, M. Nijhoff, 1974) başına koyduğumuz not gerek sözcük gerek de yazılış açısından bu kadar cesur değildi, ama düşünce aynıydı: "Bu söylemin anlaşılması için yapıt boyunca, hatta başlığında yinelediğimiz bir düşünceyi bu kitabın girişinde altını çizerek belirtelim. Öz burada *varolan*'dan farklı olan *varlık*'ı, Almancadaki *Seiendes*'ten farklı olan *Sein*'ı, skolastiğin *ens*'inden farklı olan Latincedeki *esse*'yi ifade etmektedir. Soyut eylem eki olan *antia* yada *entia*'dan gelen *ance*'ı koyarak *essance* [varlıklaş(tır)ma)] yazmaya cesaret edemedik (s. ıx). O yapıtta bir keresinde yabancılaştırmak için *essance* imlasını kullanarak da yazmıştık (s. 81). Ama bu sadece gariplik olsun diyeydi, çünkü söz konusu olan sadece biçimsel bir şeydi.

olarak zaman değildir. Demek ki Heidegger'in düşüncesinden ayrılıyoruz, ama bu ayrılmayı ona olan borcumuzu hatırlatarak yapıyoruz – günümüzün bütün çağdaş araştırmacıları ona bir şeyler borçludur ve bu borçluluktan da çoğunlukla pişmanlık duyarlar. Ama yokluğun karşısındaki varlığın bir eşdeğeri olarak konulan *Sein zum Tode* ölümü tam olarak zamanın içine yerleştirir gözükmese de, zamanı ve ölümü varlığa bağımlı olarak ele almayı reddetme düşüncesi de ebedi bir yaşam [varsayımı] gibi bir kolaylılığa da sapmamalıdır. Ölüm; geri döndürülemez olandır (bu konuda Jankélévitch'in kitabına[2] bakınız; daha ilk bölümlerden itibaren kendi ölümümü ölmek zorunda olduğumu bilmekteyimdir).

Ama ölümle birlikte neye açılıyoruz; yokluğa mı, yoksa bilinmeyene mi? Ölüm söz konusu olduğunda, olmak, varlık yokluk ikilemine indirgenebilir mi? –İşte burada sorulan soru budur. Çünkü ölümün bu ikileme indirgenmesi tersinden bir dogmatizmdir; zira pozitif bir dogmatizm olarak ruhun ölümsüzlüğü tatlı bir "halk afyonu" olarak görüldüğü için bütün bir kuşak ona kuşkuyla yaklaşıyordu.

Ölüm, ölmek ve onların önlenemez olasılıkları hakkında bütün söyleyebileceklerimiz, bütün düşünebileceklerimiz her şeyden önce ikinci elden bilgilerdir. Başkalarının söylediklerinden ya da ampirik [deneyimden gelen] bilgilerden ediniriz bunları. Bütün bildiklerimiz onlara ad veren dilden kaynaklanır, dile getirilen önermelerden oluşur: Orta malı laflar, atasözü haline gelmiş, şiirsel ya da dinsel deyimlerdir bunlar.

Bu bilgi bize başka insanların deneyim ve gözlemlerinden, onların ölmekte olan kişi olarak tutumlarından, ölümlerini bilir ve unutur tutumlarından gelir (burada ölümü unutma kendini eğlenceye verme değildir; eğlenceye indirgenemeyen bir ölümün unutulması vardır). Ölüm başkalarıyla ilişkiden soyutlanabilir mi? Ölümün *olumsuz* özelliği (yok oluş) öl-

2. Vladimir Jankélévitch, *La Mort,* Paris, Flammarion, 1966.

dürmeden nefret etmede ve bunu arzulamakta yatar. Ancak başkalarıyla ilişkide ölümü olumsuzluğu içerisinde düşünürüz.

Bu bilgi ya sıradandır ya da bilimsel: Ölüm varlıkların canlı görünmelerini sağlayan o ifadesel hareketlerin yok olmasıdır, – bu hareketler her zaman *yanıt* biçiminde olmuşlardır. Ölüm, her şeyden önce hareketlerin bu özerkliğini ve yüzlerini örten bu ifade gücünü ortadan kaldırmaya yönelir. Ölüm *yanıt yokluğu*'dur. Bu hareketler istemsiz kıpırdanmaları saklar, bilgilendirir. Ölmek örtülü olanı böylece çıplak hale getirir ve tıbbi incelemeye sunar.

Dilden ve başka insanların ölümünden yola çıkarak anlaşıldığı şekliyle ölmek, bu tür hareketlerin durmasına ve herhangi birinin bozulabilir herhangi bir şeye indirgenmesine verilen addır. Dönüşüm yoktur, sadece bir varlığın bitmesi, yok olması, aynı zamanda gösterge değeri taşıyan bütün hareketlerin durması vardır (Bkz. *Phaidon*, 117e-118a Sokrates'in ölümü). Bozulup dağılsa bile var olmaya devam eden maddenin ötesinde [ondan çok farklı bir şey olan] diğer bütün varlık tarzlarına egemen olan bir varlık tarzı (yüz) yok olur. Ölüm [sanki] bir mantık işlemi sonucunda olmaktan artık olmamaya bir geçiş olarak belirir. Bu işlem olumsuzlamadır.

Ama ölüm aynı zamanda gidiştir, vefattır. (Bu yola çıkış düşüncesinde de olumsuzluk vardır yine de.) Bilinmeyene gidiştir, dönüşü olmayan bir yola çıkıştır bu, "adres bırakmadan" gidiştir. Ölüm –başkasının ölümü– bu acıklı durumdan ayrı düşünülemez, en âlâsından bir heyecan, bir duygulanma durumudur. Burada, Sokrates'in ölümünün anıştırılmasıyla ilgili olarak *Phaidon*'un başına ve sonuna bakılabilir. Bu ölümde umut nedenleri bulanlar da vardır, ama kimileri de (Apollodoros ve "kadınlar") gereğinden fazla, haddinden fazla ağlarlar; sanki insanlık bu hadle aşılmamış, sanki ölümde zaten bir aşırılık yokmuş gibi. Sadece basit bir geçiş, bir gidiştir; ama yine de her türlü teselli gayretini boşa çıkaran bir duygulanma kaynağıdır.

Benim ölümle olan ilişkime gelince, bu, ikinci elden bilgiyle sınırlanmaz. Heidegger için (bkz. *Sein und Zeit*) bu en âlâsından bir kesinliktir. Ölümün bir *a priori*'liği vardır. Heidegger ölümün kesinliğinden o kadar emin olduğunu söyler ki bu kesinlikte her türlü kesinliğin kaynağını görerek, bu kesinliğin başkalarının ölüm deneyiminin kesinliğinden gelebileceğini kabul etmez.

Yine de ölümün kesinlik demek olduğu kesin değildir ve ölümün yok olma anlamına gelmesi de kesin değildir. *Benim* ölümle ilişkim başkalarının ölümünün bilgisinin duygusal ve düşüncesel yansımasından oluşur. Ama bu ilişki hiçbir ikinci elden deneyimle orantılı değildir. Bu yüzden ortaya şu sorun çıkar: Ölümle ilişkimiz, yaşamımıza vurmuş olduğu damganın biçimi, ölümün yaşadığımız zaman süresine yapmış olduğu etki, zamanda aniden patlak vermesi –ya da aniden zamandan çıkış olarak patlak vermesi–, bize korku ve kaygı duyduran bütün bu durum bir bilgi olarak ele alınabilir mi, bir deneyim, bir açımlama söz konusu olabilir mi?

Ölümü bir deneyime indirgeyememe, ölümle bir deneyim yaşamanın imkânsızlığı, ölümle yaşam arasındaki bir temassızlık deneyimi, yaralanmadan daha da edilgen bir duygulanım anlamına gelmez mi acaba? Sanki şokun ötesinde bir edilgenlik daha vardır. Mevcudiyetten daha etkileyici bir yarılma, en önselden daha önsel (*a priori*'den daha *a priori*) bir şeyler bulunmaktadır. Zamanın bir tarzı olarak ölümlülük, edilgen de olsa bir önceleme hareketi değildir. Bu tarz bir deneyime, yokluğun bir kavranışına indirgenemez. Ayrıca acele edip, korkunç olan sadece yokluktur diye düşünülmemelidir; aynı insanın varlıkta ayak direten bir varolan, korkunç olan ve korku duyulması gerekenin ne olduğu sorusu sorulmaksızın insanın var olmaya zorunlu bir varolan olarak düşünüldüğü bir felsefede olduğu gibi.

Burada ise ölüm, ölüm deneyiminden başka bir anlama gelir artık. Başkasının ölümünden kaynaklanır, başkasının ölümünde bizi ilgilendiren bir şeyden kaynaklanır. Deneyimi

olmayan bir ölüm söz konusuysa, üstelik bu ölüm yine de bizi korkutuyorsa, bu zamanın yapısının yönelimsel olmadığını, ileriye yönelik ve geriye yönelik bireşimlerden,* yani deneyimin tarzlarından oluşmadığını göstermez mi?

* Husserl fenomenolojisinde zamanı yaşayan bilinç gerilir ve bir yandan geleceğe atılarak, öte yandan hemen bir geçmiş oluşturup yaşadığı anı kaydedederek zamanı oluşturur. Burada Husserl'in kullandığı *protention* ve *rétention* kavramlarını geçici olarak Türkçeye ileriye ve geriye yönelik bireşim şeklinde çevirdik. Lévinas bu süreci deneyimin zamanı olarak kabul eder görünüyor. (ç.n.)

Ölüm Üzerine Ne Biliyoruz?

Cuma, 14 Kasım 1975

Ölüm üzerine ne biliyoruz, ölüm nedir? Deneyim açısından, bir davranışın, ifadeye dayalı hareketlerin ve bunların içinde yer alan, bunların sakladığı fizyolojik süreç ya da hareketlerin durmasıdır – ki bu hareketler aracılığıyla bir "şeyler" ya da daha iyisi *birisi* kendini gösteriyor, göstermekten de öte ifade ediyordur. Bu ifade göstermekten daha fazla bir şeydir, açıklamaktan daha fazlasıdır.

Daha önceden hastalık zaten, bu ifadeye dayalı hareketlerle biyolojik hareketler arasında bir mesafe getirmiştir; daha baştan tıbbi müdahaleye yapılan bir çağrıdır. İnsan yaşamı

fizyolojik hareketlerin üstlerinin örtülmesidir: Edeptir. Bir "saklamak", bir "giydirmek" söz konusudur ki bu aynı zamanda bir "çıplak bırakmak"tır, çünkü bu "toplumsallaşmak"tır (göstermek, giydirmek, bir araya gelmek arasında dereceli bir uyuşum vardır). Ölüm geriye dönüşü olmayan bir mesafedir: Biyolojik hareketler anlamın, ifadenin bağımlılığından çıkarlar artık. Ölüm bozulmadır, yanıt yokluğudur.

Davranışın bu ifade özelliği biyolojik varlığı giydirir, ama bir yandan da her türlü çıplaklığın ötesinde çıplak bırakır, nihayet ondan bir yüz sunar; birisinin, herhangi birinin benden başka bir benliğin, benden farklı birinin beni kendinde taşıyan bir birliğe bürünüp bana kendini artık kayıtsız olmayacağım bir biçimde sunmasını sağlar.

Ölen birisinin yüzü maskeye dönüşür. İfade yok olur. Benim olmayan ölümün deneyimi, *birisinin* ölümünün "deneyimi" olarak en başından beri biyolojik süreçlerin ötesindedir, birisi olarak benimle bağlantıya girer.

Bir şey olarak cevherleştirilen ruh, görüngübilimsel olarak bakıldığında şey haline getirilemeyen yüzde, ifadede kendini gösteren ve bu görünüşe çıkışta birisinin yapısını, verip verebileceğinin en uç noktasını barındıran özelliktir. Descartes, ruhun gemideki kaptan olarak tanımlanmasına karşı çıkmıştır, ama yine de onu bir cevher olarak ele almaktan geri kalmamış, Leibniz monad olarak görmüş, Platon ideaları seyreden ruh diye konumlamış, Spinoza düşüncenin bir tarzı olarak düşünmüştür; ama işte bu aslında görüngübilimsel* açıdan *yüz* olarak betimlenen şeydir. Eğer bu tecellinin mantığı izlenmezse ruh hep cevher olarak ele alınacaktır. Oysa burada, olmak ya da olmamak sorunundan başka bir sorun, ondan önce gelen bir sorun ortaya çıkar.

Herhangi birinin ölümü ilk bakışta görüldüğünün aksine deneyimlenebilen bir olay değildir (ölüm deneyle gözlemlenebilen bir olgu olarak alındığı takdirde ancak bir tümevarım

* Metinde fenomenolojik olarak deniyor. Tecelli sözcüğü kimi durumlarda fenomen karşılığı önerilebilir. (ç.n.)

onun evrenselliğini iddia edebilirdi); bu görünüş içerisinde kendini tüketmez.

Herhangi biri çıplaklığıyla –yüzüyle– kendini ifade ediyorsa bana çağrı yapma, benim sorumluluğum altına girme konumundadır; işte o andan başlayarak artık hep ona yanıt vermek durumundayımdır. Başkasının bütün jestleri bana hitap eden işaretlerdir. Yukarıda gündeme getirdiğimiz dereceli sıralama, kendini göstermek, ifade etmek ve bir araya gelip bağlantı kurmak, sonunda *bana emanet edilmek* olarak karşımıza çıkar. Kendini ifade eden başkası bana emanet edilmiştir (üstelik başkasına karşı [gerçek] bir borçlu olma durumu da yoktur –zira iade edilmesi gereken borç ödenemez, asla tam bir ödeşme olamaz). Başkası beni ona karşı duyduğum sorumluluk aracılığıyla birey haline getirmektedir. Başkasının ölümü benliğimin sorumlu kimliğinde beni yaralar – bu birbirinden değişik kimlik edinme davranışlarının basit bir tutarlılığından ibaret de değildir; dile getirilemeyecek sorumluluktan oluşmuştur. Benim başkasının ölümüyle ilişkim, başkasının ölümünden etkilenmem işte budur. Artık bana yanıt veremeyen birine bu ilişki içerisinde duyduğum şimdiden bir suçluluğa dönüşmüş saygıdır; ölümden artakalan birinin suçluluğudur bu.

Bu ilişki, yaşanan durumun kendisiyle çakışmadığı, kimliği olmadığı, sadece dış biçimlerde nesneleştiği için ikinci elden bir deneyime indirgenir. Bu varsayıma göre Aynı olanın kendisiyle çakışması her türlü anlamın kaynağıdır. Peki başkasıyla ilişki, hele onun ölümü başka bir anlam kaynağına geri götürülemez mi? Ölmek, başkasının ölmesi olarak benim Ben kimliğimi etkiler. Ben de aynı olanı kesintiye uğratmış olmakla anlam kazanır; benim Ben'imde Aynı'nın kesintiye uğratılmasıdır. Bu yüzden de başkasının ölümüyle ilişkim ne sadece ikinci elden bilgidir ne de ölümün ayrıcalıklı bir deneyimidir.

Sein und Zeit'ta Heidegger ölümü en âlâsından bir kesinlik, kesin bir olasılık olarak düşünmekte ve anlamını da yok olmakla sınırlamaktadır. *Gewissheit* –ölümde en kendine özgü

olan şeydir, yabancılaşmayandır, onda en kendine *eigentlich* [has] olandır. Ölümün *Gewissheit*'ı öylesine *Gewissheit*'tır ki her türlü *Gewissen*'in* kaynağıdır (bkz §52).

Burada şu soruyu soruyoruz: Acaba başkasının ölümüyle ilişkimiz, anlamını, duygulanım derinliğini başkasının ölümünden duyulan korkudan mı almaktadır? Bu korkuyu bir *conatus*** olarak değerlendirebilir miyiz, yani hep varlığımda kalma [ayak direme] sebatı olarak? Bu duygulanımı varlığımın üzerine çöken tehditle karşılaştırma yoluyla –bu tehdidi biricik duygulanım kaynağı olarak varsayarak– türetmek doğru mudur? Heidegger'e göre her türlü duygulanımın kaynağı kaygıdır, kaygı da varlık için kaygıya dönüşür (korku kaygıya bağlanır, onun sadece dönüşmüş şeklidir). Soru şudur o zaman: Korkulan şey bir başka şeyden mi türemedir? Ölümle ilişki zaman içerisinde yokluğun deneyimi olarak düşünülmüştür. Biz ise burada hem zamanın anlamı hem de ölümün anlamı için başka anlam boyutları aramaktayız.

Başkasının ölümüne bağlanan olumsuz durumu yok saymak söz konusu değil ([ölümden] nefret bile bir olumsuzluktur). Ama durum şu: Ölüm olayı içini doldurur gözüktüğü yönelimsellikten fazlasıdır, ondan taşar. Ve ölüm şaşırtıcı bir anlam içerir. Sanki yok olma sadece yoklukla sınırlı olmayan bir anlamı gündeme getiriyordur.

Ölümü önceden reddeden yüzün hareketliliğinin hareketsizleşmesidir ölüm; söylemle söylemi yadsıma arasındaki bir savaştır (bkz. *Phaidon*'da Sokrates'in ölümünün betimlenişi), bu savaş sırasında ölüm olumsuz gücünü onaylar (bkz. Sokrates'in son sözleri). Ölüm aynı zamanda iyileşme ve muktedir olamama durumudur; ölümün olmak ya da olmamak alternatifi içerisinde düşünülmesinden başka bir anlam boyutunu belirten bir ikircikliktir bu. İkirciklik: bilmece...

---

* Almancada *Gewissheit* kesinlik, *eigentlich* kendine özgü olan ve *Gewissen* de vicdan, ahlâki bilinç anlamına gelir. Hem *Gewissen*'in hem de *Gewissheit*'ın kökeninde *wissen*, bilmek fiili bulunur. (ç.n.)

** Ruhun yönelimi, temayül. (ç.n.)

Ölüm çıkıp gitmedir, vefattır, hedefi bilinmeyen bir olumsuzluktur. O zaman ölümü birtakım verilerden yola çıkarak değil de bir belirsizlik sorusu olarak ele almamız gerekmez mi? Dönüşü olmayan bir gidiş, verisi olmayan bir soru, salt bir soru işareti...

Phaidon'da varlığın her şeye muktedir olduğunun açıklanmaya çalışılması; bir tek Sokrates'in kendisinin mutlu olması, ölümün görünüşünün tahammül edilemez bir olay olarak ortaya çıkması –ya da sadece erkeklerin bu durumu kaldırabilmesi– hep başkasının ölümünün dramatik özelliğini vurgular. *Phaidon*'da bile ölüm krizdir, skandaldır; peki bu kriz bu skandal birinin maruz kaldığı yok olmaya indirgenebilir mi? *Phaidon*'da eksik olan biri vardır, o da Platon'dur. Kendisi taraf tutmaz, kendini olayın dışında tutar. Bu da ortaya ilave bir ikirciklik çıkarır.

Ölüm zamanın akışı içerisinde olmak ya da olmamak diyalektiğinden farklı bir şey değil midir? Sonluluk, olumsuzluk başkasının ölümünü tüketebilir mi? Son denilen şey ölümün sadece bir *anıdır* –bu anın öteki kutbu bilinç ya da kavrayış olarak görülmeyebilir, ama bu bir sorudur, sorun (problem) olarak kendini ortaya koyan bütün sorulardan ayrı bir soru.

Başkasının ölümüyle ilişki, dıştan bir ilişki olmasına karşın bir içsellik içermiştir (ama bu içsellik deneyime indirgenemez). *Benim kendi* ölümümle ilişkim başka türlü müdür peki? Felsefede kendi ölümümle ilişkim kaygı olarak belirtilmiştir ve bu da yokluğun kavranışına bağlanır. Demek ki benim kendi ölümümle ilgili olarak kavrayışın yapısı muhafaza edilmiştir. Yönelimsel bilinç Aynı'nın kimliğini muhafaza eder, kendi ölçüsüne göre düşünen düşüncedir; varolanın, verili olanın temsiliyeti modeli üzerinden düşünülen şeyin (*noema*) düşünce eylemiyle (*noesis*) bağlantısı olarak kavranır. Oysa ölümden etkilenme duygulanımdır, edilgenliktir, ölçüsüzlük tarafından etkilenmedir; mevcut olanın mevcut olmayan tarafından etkilenmesidir, kopuşa varıncaya kadar her türlü mahremiyetten daha mahrem olandır bu, her türlü *a priori*'den daha yaşlı bir

a posteriori sunar, deneyime geri götürülemeyecek kadar eski zamanlardaki unutulmuş ardışık zamansal sıra düzenine boyun eğer.

Her türlü deneyimden daha eski olan ölümle ilişki, varlığın ya da yokluğun görünümü değildir.

İnsanın sırrı onun yönelimsel bilinç edimlerinde yatmaz. İnsanın özü (*esse*) varlıkta ayak direme veya ruhun eğilimlerinde (*conatus*) değil, çıkarlarından vazgeçmede ve elveda diyebilmesindedir.

Ölüm: zamanın süresi tarafından talep edildiği şekliyle ölümlülük.

Başkasının Ölümü ve Benimkisi

Cuma, 21 Kasım 1975

Kendi ölümümüzle veya başkasının ölümüyle olsun ilişki biçiminin betimlenmesi sırasında garip birtakım önermelere gelip dayanılır. Bugün bunları derinleştirmemiz gerekecek.

Başkasının ölümüyle ilişkimiz başkasının ölümüyle ilgili bir *bilgi* değildir; ne de bu ölümün varlığı nasıl yok ettiğinin deneyimidir (genel kanı ölüm olayının bu yok oluşa indirgendiğine inanır). Bu sıra-dışı ilişkinin bilgisi olamaz. (Sırayı kavramak ve sıranın dışına koymak sıra-dışılıktır.) Bu yok oluş

görüngülerde kendini göstermez, bilinç de onunla çakışamaz (oysa bu iki özellik bilginin iki boyutudur). Başkasının ölümünden çıkarılabilecek arı bilgi (=yaşanmış olan, çakışma) o zamana kadar kendini ifade edebilen birinin tükenme (hareketsizleşme) *sürecinin* dış görünüşlerini kavrar ancak.

Sıra-dışılığı içerisinde ölümle ilişki –varlık ya da yokluk karşısında anlamı ne olursa olsun bir sıra-dışılıktır– ölüme derinliğini verir; ama ne bir görmedir söz konusu olan ne de bir hedefleme (ne Platon gibi varlık görülür ne Heidegger gibi yokluk hedeflenir), sadece heyecana dayalı bir ilişkidir bu. Daha önceden bilinen bir bilgiye dayalı olmayan, böyle bir bilginin duyarlılığımız ya da anlayış gücümüz üzerinde yapmış olabileceği yankıdan [*répercussion*] farklı bir heyecandır bu. Bu öyle bir heyecan, öyle bir harekettir ki *bilinmeyen*'in içerisinde oluşan bir rahatsızlıktır.

Heyecanın temelinde, Husserl'in sandığı gibi, temsiller yer almaz (Husserl heyecana anlamı sokan ilk kişidir, ama yine de heyecanı bir bilgi temeline yerleştirir). Ama Scheler'in istediği gibi de özellikle değerlere dayalı bir yönelimsellik tarafından canlandırılma da söz konusu değildir; böyle düşünerek Scheler, heyecana varlıkbilime özgü bir örtüleri kaldırma, bir açığa kayma özelliği bırakır. Scheler'de heyecan en başından beri bir değere eksenlidir, ama bir açığa koyma durumunu da korur, değerin açımlanışı olarak anlaşılır hep; bu yüzden de hâlâ varlıkbilim yapısını korur.

Burada (Michel Henry'nin *L'Essence de la manifestation*'da[1] [Belirişin Özü] gayet güzel gösterdiği gibi *yönelimsel olmayan bir duygusallık* söz konusudur. Yine de burada anlatılan heyecan durumu duyumcu ampirizmin sözünü ettiği duyumsal durumun eylemsizliğinden kökünden ayrıdır. Yönelimsel olmaması onun durağan bir durum olduğu anlamına gelmez.

Heyecanın rahatsızlığı ölümün yakınlığında tam da doğduğu yerde ortaya çıkan soru değil midir? Ölüme bir saygı olan bu heyecan soru haline dönüşmüştür, yani soru konumunda

1. Michel Henry, *L'Essence de la manifestation,* Paris, P.U.F., 1963, 2 cilt.

olarak içinde kendi yanıtının öğelerini içermeyen bir heyecandır. Soru, zamanı oluşturan o daha derin sonsuzluk ilişkisine eklemlenir (zaman burada sonsuzlukla ilişki olarak ele alınır). Başkasının ölümüyle heyecan ilişkisidir. Çekinme de, cesaret de vardır işin içinde, ama başkasına acıma ve dayanışmanın ötesinde – bilinmeyende başkasının sorumluluğunu almadır. Ama burada bilinmeyen sırası geldiğinde nesneleştirilip konu haline getirilmez, hedef olarak göz önüne alınmaz veya görülmez, ama bu sorgulama yanıta dönüştürülemez bir rahatsızlığın kendini sorgulamasıdır. Bu rahatsızlıkta yanıt kendini sadece sorgulayan ya da soru soranın sorumluluğuna indirger.

Başkası beni yakınım olarak ilgilendirmektedir. Her ölümde yakın olanın yakınlığı, ölümden artakalanın sorumluluğu kendini iyiden iyiye belirtir, yakın olana yaklaşmak bu durumu canlandırır ya da heyecanlandırır. Bu rahatsızlık konulaştırmak, yönelimsellik değildir, öyle bir havası olsa bile değildir. Bu öyle bir rahatsızlıktır ki her türlü görünüşe, her türlü görüngüye kapalıdır; sanki heyecan hiçbir ne'likle karşılaşmadan ölümün ucuna bu soruyla ulaşmakta ve bilinmeyeni sadece olumsuz olarak değil, ama bilmeyi gündeme getirmeyen bir yakınlık olarak kurmaktadır. Sorgulama sanki beliren biçimlerin ötesine, varlığın ve belirişin ötesine gitmekte ve bu yüzden de derinleşmektedir.

Burada heyecanın ne anlama geldiğiyle ilgili bir soru ortaya çıkar. Heidegger bunu bize kaygıda yoklukla karşılaşma olarak yorumlamayı öğretmiştir. *Phaidon* diyaloğunda bile Sokrates'in çabasında, heyecanın bu indirgenemez yanı kendini gösterir. Ölümün kendisinde varlığın muhteşemliğini görmeye bizi çağırma eğilimindedir bu diyalog (ölüm=her türlü örtüden sıyrılmış olmak, felsefeciye vaat edildiği gibi beliren ve Tanrısallığı ancak cismaniliğin bittiği anda parlayan varlık). Burada bile ölmekte olan Sokrates'in yaklaşımı duygusallığını yitirmez, oysa ölmek aracılığıyla kendini gösterecek varlığın kadrinin bilinmesi (Sokrates en sonunda ölümde görünür hale gelecektir) bilgiye dayalı akılcı bir söylem, bir teori

olma iddiasındadır. *Phaidon*'un bütün yönelimi budur: Teori ölüm kaygısından daha güçlüdür. Ama bu diyalogda bile heyecanın *aşırılığı* vardır: Apollodoros başkalarından daha fazla ağlamakta, ölçüyü kaçırmaktadır – üstelik kadınları kovalamak gerekir.

Bu duygusallığın bu gözyaşlarının anlamı nedir? Acele edip bu heyecanı yönelimsel bir edim olarak yorumlayarak, heyecanı yokluğa bir açılışa indirgememek gerekir – bu yoklukla bağıntısı açısından varlık da olabilir: Bu da varlıkbilim boyutuna açılmak demektir. Husserl'deki duygusallık-temsiliyet yakınlaşması nasıl eleştirildi ise, burada da her türlü duygusallığın yokluğun içine nüfuz etme olarak ele alınması, duygusallığın ancak varlığında sebat eden bir varolanda uyanması (*conatus*), *conatus*'un insanın insanlığını oluşturup oluşturmadığı, insanı insan yapan şeyin varlığa mecbur olup olmaması tartışılmalıdır. Bu da bizi kaçınılmaz olarak Heidegger'le bir hesaplaşmaya itecektir.

Eğer heyecan kaygıdan kaynaklanmıyorsa, heyecanın varlıkla ilgili anlamı sorgulanabilir, daha da ileri giderek bilincin yönelimselliğinin rolü de tartışmaya açılabilir. Belki de psişik yapının içyüzünün yönelimsellik olduğunu savunmak gerekmez.

Zaman varlığın sınırlandırılması değil, varlığın sonsuz olanla ilişkisidir. Ölüm yok olma değil, ama bu sonsuzlukla ilişkinin ya da zamanın kendini üretebileceği zorunlu sorgulamadır.

Ölümden *benim* ölümüm olarak söz edildiğinde aynı sorunlar ortaya çıkar. Kendi ölümümle ilişkim bilgi ya da deneyim anlamı –bu anlam bir ön bilgi ya da önsezi olsa bile– içermez. İnsan kendi yok oluşuna tanık olamaz, bunu bilemez (kaldı ki ölümün bir yok olma olduğunu bakalım bilebiliyor muyuz? Bunun nedeni sadece yokluğun konu haline getirilebilecek bir şey olmamasından değil (bkz. Epikuros: "Eğer sen burada isen ölüm yoktur; yok eğer ölüm buradaysa sen yoksun"). Ama ölme durumunun kendisinin bilinmemesi benim

ölümle ilişkimi oluşturur – bu bilinmezlik yine de bir ilişki yokluğu değildir. Bu ilişkiyi betimleyebilir miyiz?

Dilin ölüm adını verdiği şey –ki birinin sonu olarak algılanır– insanın kendine de aktarabileceği bir olabilirliktir. Bu aktarma mekanik değildir, kendi kendimle kurduğum entrikaya veya düğüme bağlıdır; sanki benliğim süregeldiği zaman uzunlamasına uzayıp gitmekteymiş gibi kendi süremin ipini gelip keser, bu ipte bir düğüm yapar bu aktarma.

Burada sergilenen zaman anlayışı ile ilgili olarak bir parantez gerekiyor:

Sonsuz olanla, içerilemez olanla, Ayrı olanla bir ilişki olarak zamanın süresi. Bu, Ayrı olanla bir kayıtsızlık ilişkisi değildir, öteki aynıya tamamen girmese de aynıdaki öteki olarak süreksizlik halinde sürer. Beklenmedik olana, ebedi olanın bir saygısı. Zaman aynı zamanda Aynı İçindeki Öteki ve Aynı ile beraber olamayan, eşzamanlı olamayan Öteki'dir. Zaman demek ki Aynı'nın Öteki tarafından endişeye uğratılması, Aynı'nın hiçbir zaman Öteki'yi içerememesi/anlayamamasıdır.

Bu aktarmanın keskinliği başkasının ölümünün taşıdığı anlamların bütününe ve bu ölümün aktarıldığı bağlama bağlı. Aktarma elbette ama rastgele yapılan bir aktarma değil, Ben'in kendi düğümüne (entrika), Ben'in özdeşleşmesine bağlı olarak gerçekleşen bir aktarma.

Ben'i özdeşliği, biricikliği içerisinde nasıl düşünebiliriz? Ya da Ben'in bu biricikliğini nasıl anlamak gerekir? Kimliği özdeş bir nesne olarak düşünebilir miyiz onu? (Nesnenin özdeşliği bilinç yönelimlerinin uyumu, birbirlerini teyit eden hedeflemeler değil midir?) Benlik kendi üzerinde düşünmede başkasını kendinde özümseyen özdeşleştirme olarak alınabilir mi? Bunun bedeli böylece oluşan bütünlükten ayırt edilmesinin mümkün olmaması değil midir artık? Bu her iki çözüm yolu da uygun değildir; bir üçüncüsü gerekmektedir.

Benlik –ya da benim tekilliğim içerisinde ben–, kavramın-

dan kaçan birisidir. Benliğin biricikliği ancak kaçışın mümkün olmadığı bir sorumluluğun, ödeşmiş olamayacağım bir sorumluluğun ortaya çıkmasıyla gerçekleşebilir. Benlik –her türlü borcun ötesindeki bir ödevde*– kendisinin başka biriyle yer değiştirebilmesinin imkânsızlığıyla kendine özdeştir. Bu aynı zamanda bir sabırdır ki hiçbir yüceltme [*assomption*] bu durumun edilgenliğini değiştiremez.

Eğer benliğin biricikliği bu sabırda yatıyorsa –anlamsızlık olasılığını da içeren bu riski alan bir sabır, keyfi olan bir şey ortaya çıktığında bile kendine borçlu kalan bir sabır–, o zaman borç olarak ödenemeyecek bir sabır mümkündür demektir. Sabrın soyluluğunu ya da saflığını gülünç kılan bir açık verme boyutuna gelen bir açıklık durumu gerekir bunun için. Eğer kaçınılmaz bir yükümlülük olarak sabrın bir anlamı varsa, bu anlam yeterliliğe dönüşür, altında bir nebze anlamsızlık barındırmıyorsa da kurumlaşır. Dolayısıyla benliğin egosunda bir anlamsızlık riski, bir delilik olması gerekir. Eğer böyle bir risk ortada olmasa o zaman sabır kemikleşirdi, edilgenliğini kaybederdi.

Sabrın edilgenliğine girebilecek her türlü etkin girişimi bertaraf edebilecek bir anlamsızlık olasılığı, anlam olmayan ölüme saygıdır; bir yere oturtulamaz, yeri saptanamaz, nesneye dönüştürülemez – düşünülemeyen, varlığından kuşku duyulamayan bir boyutun özelliğidir bu. Bilginin olmaması, ölümün anlamsızlığı, ölümün anlamsızlığına saygı, işte benliğin biricikliğine, biricikliğinin düğümüne (entrikasına) gereken de budur. Bu bilgi eksikliği deneyim alanında ölümümün gününü bilmemem şeklinde ortaya çıkar– o zaman benlik sanki ebediyet elindeymiş gibi karşılıksız çekler dağıtmaya başlar. Ve bu cehalet, bu aldırmazlık bir düşüş olarak ya da kendinden kaçma olarak yorumlanmamalıdır.

Ölüm, kendine özgü bir olay olarak betimlenmeye izin vermek yerine, anlamsızlığıyla bizi ilgilendirir. Zamanla (bizim sonsuzlukla ilişkimizle) ilgili noktası sadece bir soru işareti-

* Fransızcada "borç" (*dette*) ve ahlâki "ödev" (*devoir*) kavramları aynı kökenden gelmektedir. (ç.n.)

dir: Hiçbir yanıtın mümkün olmadığı bir yere açılırız onunla. Daha baştan varlığın ötesiyle bir ilişki tarzı olan bir soru işareti.

Yukarıda ileri sürdüğümüz önermeler birtakım varsayımlara dayanır, şu anda da bunları açıklığa kavuşturmalıyız:

– Eğer ölüm deneyimlenemiyorsa, ölümün bir yönelimsellik olarak yorumlanması sorgulanmalıdır.

– Kendi ölümümle olsun, başkasının ölümüyle olsun ilişkilerimizde hissettiğimiz duygulanmalar, bu ilişkileri Ayrı olanla ve de hiçbir ortak ölçüye gelmeyenle bir ilişkiye yerleştirir, hiçbir anımsama veya hiçbir önceden hissetme bunları bir eşzamanlılık içerisinde toparlayamaz.

– Bu ilişkinin bağrında ölümle ilişki başkasının karşısında sorgula(n)ma olarak, onun ölçüsüzlüğü karşısında sorgula(n)ma olarak ortaya çıktığı noktada ölümle zaman ilişkisini araştırıyoruz.

– Husserl'de zamanın dantelasını ören yönelimsellik psişik yapının en temel özü değildir.

– İnsan özü temelinde *conatus* değildir, başkası tarafından rehin alınmadır.

Duygulanımın kökenleri hiçlik kaygısı anlamında kaygıda değildir.

Bütün bunlar zamanın ölümle sıkı bir ilişkisinin olduğunu başka bir tarzda teyit eden Heidegger'le bir diyalog içerisinde yeniden ele alınmalıdır.

Zorunlu Bir Geçit: Heidegger

Cuma, 28 Kasım 1975

Ölüm: Problemin ortaya konma şeklinde değil de durdurak bilmeksizin endişe vermesiyle sorudur. Endişe: Durulmamış olandır. Endişe artık bilincin yönelimselliğinin bir tarzı değildir: Tam tersine artık yönelimsel bilinç endişenin kendi üzerinde duramamasının bir tarzıdır. Bu sorgulamayla ortaya çıkan heyecan hemen varlık-yokluk çiftiyle yorumlanmamalıdır. Bu düşünceye göre insanın varlığında *conatus* vardır, ölüm ona bir tehdit gibi iner, her türlü duygusallığın kaynağı da kaygıdır.

Burada *conatus*'tan daha insan olan bir insanı öneriyoruz: Sürekli uyanıklık durumunda tutulan, herhangi bir şeye dikkat durumunda değil de nöbet halinde olan – başkasının özümsenemez başkalığı tarafından kendi için [*pour soi*] kimliğinde uyandırılan, kendinin Aynı durumuyla sarhoşluk içinde olanın durmaksızın bu durumdan ayılması... Uyanış içinde bir uyanış olarak düşünülmeli bu uyanış: Uyanıklığın kendisi bir durum olmuştur – bu yüzden de bu uyanıklıktan da uyanılması gerekir. Uyanıklık yinelenmektedir. Başkasının ölçüsüzlüğü ya da sonsuzluğu tarafından uyanılmaktadır.

Bu uyanık tutulma durumu somut olarak ve altını çizerek düşünülürse başkası için sorumluluktur – rehin alınmış birinin sorumluluğudur bu. Hiç durmayan bir uyanma: Başkasına *borcumuz* olmamalıdır. Sonsuzlukla uyanılmıştır, ama somut olarak sorumluluğa bir çağrı kılığına bürünmüştür bu durum. Buradan da edilgenlik oluşur: Hiçbir zaman sakin bir şekilde ben kendim için [*pour-moi*] olamam.

Bu edilgenlik ya da bu sabır zamanın uzadığı kadar uzar gider. Zaman sonsuza bir tür saygı olacaktır; ama sonsuzu hiçbir zaman ne tam içerebilir ne tam anlayabilir. Bu "hiçbir zaman" zamanın süresi, daima olacaktır (böyle bir edilgenlik, rehin edilgenliği örgütlü bir toplumda, bir devlette vs var olamaz).

Bu öyle bir uyanıştır ki orada bilinmez olan ya da ölümün anlamsızlığı herhangi bir sabır erdemine gelip yerleşmeyi önler ve de orada korkulan şey benlikle sonsuzluk arasında bir oransızlık olarak Allah önünde olma ya da allahaısmarladık (elveda) birdenbire belirir.

Bu sözler bir yerde ölüm ile zamanın ilişkisinin bir düşünülüş tarzıdır. Bu ilişki, başka bir anlayışla, ama üst düzeyde bir tutarlılık ve güçle Heidegger tarafından ortaya konulmuştur. Bu sorunun sorulduğu bağlamı, önce incelemek gerekir, bunlar *Sein und Zeit*'ın 1'den 44'e kadar olan paragraflarıdır (Heidegger'in son yazılarında ölümden o kadar söz edilmemektedir). Bu yapıtın ilk bölümü bu filozofun yenilediği bir

soruyu gündeme getirmektedir; bu da varlığın *fiil* olarak anlamı üzerinde duran temel varlıkbilimdir. Heidegger, böylelikle, varlığın fiili anlamını varolandan farklılığında uyandırmıştır (varolan varlığın isim haline gelmiş/tözselleşmiş anlamındadır, gösterilebilecek, konu edinilebilecek bir şeydir; gramer olarak da bir ad veya ad haline gelmiş, töz kazanmış [*substantif*] olandır).[1]

Varlık fiil olarak herhangi bir varlıkbilim olmadan insanlar tarafından açıkça anlaşılmaktadır. Varlıkbilimden önce anlaşıldığı şekliyle tam olarak hakkı verilmemektedir, bir soru sorun olarak ortada kalmaktadır. Demek ki varlığın varlıkbilimden önceki anlaşılmasında, varlık sorusu vardır, bu sorunun da bir ön yanıtı bulunmaktadır. Demek ki varlığın anlamına varlığı anlayan, varlığı sorgulayan, varlık konusunda kendisine soru soran bir varlık olarak insandan yola çıkarak yaklaşmak gerekir. Ama varlık üzerine soru sormak varolanlardan herhangi biri üzerine sıradan bir soru sormak demek değildir. Bu sorgulama insanın psikolojik bir özelliği değildir, tam tersine insanın özüne ilişkin olacaktır (ama bu özü Spinoza'daki özsel ilinek olarak düşünmemeliyiz). Bu soru insanın varlık olma biçiminin kendisi olarak özüdür. İnsanın en öz yüklemi belli bir tarzda var olmaktır.

İnsanın var olma tarzı, varlık mesleğini icra etmesi, varlık serüvenini sürdürmesi, onun fiili olarak var olmasıdır ve var olmak fiilinin anlamı üzerindeki sorgulaması da budur. Böyle bir sorgulama bir temsiliyet değildir – varlık serüvenini sürdürmek, var olmak zorunda olmaktır: Anlaşılması gereken bir varlıkla karışmak değil, bu varlığın olasılıklarını kavramaktır.

Varlık ve bunun anlamı insan için o kadar önemlidir ki bu insanın temel meselesidir. Sorun konusu edilenle sorgulama arasındaki ilişki biricik ilişkidir; kendine özgü bir meselesi, bir benimkiliği olmaktır: *Jemeinigkeit*.* Sorgulamayla sorgula-

1. Bkz. *Autrement qu'être*, s. 49-55.

* Heidegger benlik yerine "her seferinde benimki olan"dan söz eder. (ç.n.)

nan arasındaki bu yakın ilişki, ilk defa bu kadar tutarlı olarak, Benlik'in varlıkbilimden "tümdengelim" yoluyla çıkartılmasını sağlar, kişisel olan varlıktan "türetilmiştir". Bkz. paragraf 9: *Dasein*'ın* bir *Jemeinigkeit*'ı vardır, bir *Jemeinigkeit*'ı olduğu için bir Ben'dir. Bu benimkilik durumu varlık tarafından içerilmeyi sağlar, somut olarak da varlığa muktedir olmak anlamına gelir.[2]

İnsanın en kendine özgü meselesi (bunu, her ne kadar *Sein und Zeit*'ta yer almasa da *Sache*** anlamında kullanıyoruz) gerçekleştirilmesi, yapılması, sürdürülmesi gereken varlık olduğuna göre, insanın özü de var olmak zorunda olmaktır. Demek ki sorgulayarak var olacaktır, sorgulayacaktır. Kendi varlığıyla kavradığı varlık arasında bir mesafe olmalıdır: Bu yüzden de [yerinden fırlamış] bir var-oluş [*ek-sistence*] olacaktır.

İnsan öyle bir varlıktır ki varlığının kendisinde varlığı sorun konusudur, kendi varlığını kavramak zorundadır. Bu yüzden de [varolanlar arasında] herhangi bir varolan olarak değil *Dasein* olarak belirlenir. Varlığı anlamak varlığa zorunlu olmak demektir. Demek ki kendi varlığı ve anlaşılacak olan varlık neredeyse aynı varlıktır (bkz. *Lettre sur l'humanisme* [Hümanizm Üzerine Mektup]).

Bu benimkilik, bu varlığını gerçekleştirmeye zorunlu olmak, kendinin önünde kavranılması, var edilmesi gereken bir olasılık taşımak nedir, bunu incelemeye geçelim. Bu varoluşu betimlemek demek varlık üzerine kendi kendini sorgulamayı betimlemek demektir. Ya da tersine insanın insanlığını varoluştan, *Dasein*'dan yola çıkarak betimlemek demek tam tamına insanın varlık üzerine sorgulamasını betimlemek demektir.

---

* Heidegger insan sözcüğü yerine, onu sadece konumuyla belirleyen bu deyime başvurur. Varlığın bahşettiği ancak varoluşunun çözümlenişiyle belirlenen bir konum, bir tarzdır bu. (ç.n.)

2. Bkz. *De Dieu qui vient à l'idée,* s. 81-82.

** Şey, mesele, konu, Heidegger'e göre Yunancadaki pragma'nın karşılığıdır. (ç.n.)

Sein und Zeit'ta, "*Dasein* öyle bir varlıktır ki onun varlığında kendi varlığı söz konusudur" formülü cazibe taşıyordu, bu tanım *conatus* anlamına geliyordu. Ama aslında *conatus,* bu varolanın varlığa katlanma zorunluluğunun derecesinden çıkartılmıştı. Burada herhangi bir varoluşçuluk söz konusu değildir. Burada insan varlığa katlanmak zorunda bırakıldığı için ilginçtir –ve varlığa katlanma zorunluluğu onun sorgulamasıdır. *Conatus* varlığa itaatın ölçüsünü vermekte, insanın yükümlü olduğu "varlığın hizmetindeki varlık"ın bütünlüğünü sağlamaktadır. (*Hümanizm Üzerine Mektup*"). Varlık meselesi o kadar onun kendi meselesidir ki bu varlığa anlam vermek de onun kendi meselesidir.

İnsan aynı zamanda (*Da*) [orası/orada/ora/oralı] olandır.* Çünkü varlığı böyle yükümlülüğüne alma insanın soyut değil somut bir özelliğidir. Ora [*Da*] dünyada ora olmanın biçimidir, bu da varlık üzerine sorgulamayla gerçekleşir. Varlığın anlamı üzerine araştırma Aristoteles ile aynı tarzda ortaya çıkmamaktadır. Gerçi Aristoteles gibi Heidegger de hayretten söz açar (bkz. *Metafizik* A2). Ama Aristoteles için hayret cehaletinin bilincinde olmak demektir: Bilgi benim bilmek istediğimden ileri gelir. *Sorge* [kaygı] ile soru sorma arasında tam bir ayrım vardır, bilgiye çıkarsızca gidilir. Heidegger'de ise aynı şey söz konusu olamaz.

Sein und Zeit şöyle de okunabilir: Temel varlıkbilimin sorusuna yanıt verebilmek gerekir; bunun için *Dasein*'ın *da*'sını varlıkla meşgul olan bir varolan olarak açıklamak gerekir ve varlık sorusunu sorabilmek için önce bu konuya açıklık getirilmelidir. *Dasein*'ın bir analitiği bu nedenle gündeme getirilmiştir. Aslında insan *Dasein*'ının varlığı mesele etmesi, sorgulaması, bu sorgulamayı yüklenmesi, varlığın kendisinin özelliğidir: Varlığın özelliği kendisini sorgulamaktır. *Dasein*'ın analitiği demek ki varlığın betimlenişi için atılmış bir adımdır.

* *Da* sözcüğünde bütün bu anlamlar vardır. Heidegger bu terimin varlık anlamına gelen *Sein* ile birleşince ortaya çıkan *Dasein* sözcüğünün Fransızcaya "orada olmak" olarak çevrilmesini eleştirmiş ve "İmkânsız bir Fransızcayla söylemem gerekirse, ora olmak diyebiliriz" diye bir açıklamada bulunmuştur. (ç.n.)

Sein und Zeit varlıkbilimin bir hazırlanışı değildir, daha baştan varlıkbilimin kendi içinde atılmış bir adımdır.

Varlığın ilk özelliği daha baştan sorgulanmış olmaktır. Kendisi de sonlu demektir, sorgulanmış, karşı gelinmiştir. Sorgulanmış, yani hep var olmak zorunda kalmış, [kendisi] olmak zorunda kalan bir varolan sayesinde onu kendine özgü kılmak zorunda bırakan, *sich zu ereignen* bir varlık olmak. Sorgulanmış olmak *Ereignis** olmak demektir (Fransa'da 30'larda *eigentlich*** sahici diye çevrildiği için bu anlaşılmamıştır). Şöyle bir soru sorabiliriz bu durumda: Fiil olarak varlık acaba kendini kendine özgü olana bırakmak mı demektir, olay olmak ve böylece insani ve kişisel olanı ortaya çıkarmak mıdır bu? (Paragraf 9'a bakarsanız bütün varlık tarzları, hatta *uneigentlich* olanlar bile *eigentlich*'tir [kendine özgü kılıcı].)

Sein und Zeit'ta Heidegger, varlığın orada-olan'da anlaşılmış, kendine özgü kılınmış olduğunun somut olarak ne anlama geldiğini açıklığa kavuşturur. Bu fenomenolojik çözümleme şu formülle son bulur: Orada-olmak kaygılanılması [özen gösterilmesi] gereken şeylerin yakınında olarak dünyada olmaktır. Bir yandan kaygı, öte yandan da varoluşa özgü kategoriler buradan kaynaklanır. Kaygının yapısı *nasıl* sorusuna uyar, *ne* sorusuna değil. Varoluş kategorileri bir tek formülde toparlanır: Daha işin başında ve daima dünyada kendinin önünde olmak (=şeylerin yakınlığında). Problem burada ortaya çıkar: Bu varoluş kategorileri bir bütünlük oluştururlar mı, kaynaktan gelen bir tamlık içerirler mi?

"Daha baştan ve daima dünyada olmak olarak kendi önünde olmak" formülünde zamansallığa dair öğeler bulunur. "Şimdiden ve daima", "önünde" ve "yakınlığında"... Burada

* *Ereignis:* Günlük Almancada "olay" anlamına gelmekle birlikte burada "sahiplenme" veya "kendine özgü kılma" anlamlarında anlaşılmaktadır. (ç.n.)

** *Eigen*: Has, özgü, aidiyet altında olan, mal mülk. Husserl'in fenomenolojik araştırmalarında bilincin boş ve dolu olma durumları *eigen* ve *uneigen* diye belirlenmiş ve *eigen* aynı zamanda sahici anlamına geldiği için, Husserl'in *eigen* bilinci yeğlediği düşünülmüştür. Fenomenolojiyi yöntem olarak benimseyen Heidegger için de aynı tartışma söz konusu olmuştur. (ç.n.)

zamansallığı işin içine akan zamanı, anların akışını gündeme getirmeden betimleme girişimi vardır. Bu kaygı kökensel zamanı, akan bir ırmak olarak tanımlanamayacak bir zamanı arama kaygısıdır.

Sein und Zeit'tan önce verdiği bir konferansta Heidegger, "Zaman nedir?" sorusunu sormanın imkânsızlığını dile getiriyordu. Eğer böyle bir soru sorulursa yanıt daha baştan hazırdır: Varolan bir şey. O sorunun yerine bir başkası ikame edilir: Zaman *kimdir*? Aristoteles'in bu konudaki düşüncelerini yeniden ele alarak ("Zaman hareketin sayısıdır"), zamana onu ölçerek ulaştığımızdan yakınıyordu, ona ilkel bir aracılıkla, ancak saatler aracılığıyla ölçerek ulaşıyorduk. Artık bu "şimdiden ve daima", "yakınlığında", "önünde" gibi deyimlerle zamana onu ölçmekten başka türlü bir tarzda ulaşma çabası ortaya çıkıyor. Heidegger ölçülebilir zamanı kaynaktaki zamandan tümdengelim yoluyla çıkartacaktır.

*Dasein** Çözümlemesi

Cuma, 5 Aralık 1975

Bu derslerde şimdiye kadar gün ışığına çıkan düşüncelerle, aynı konuda bilim alanında yapılan araştırmalar arasındaki ilişki nedir?

Doğa ve doğal bilim kavramları, bilimin içerisindeki tutarlılıkları ne olursa olsun bilim ötesinden, somut insanlar arası ilişkileri anlama, anlamlandırma çabasından ileri gelir. Bilim hiçbir zaman bu anlama, bu anlamlandırmaya, bu kendi başı-

* Ora(*da*) olan: Yukarıda belirtilen ikircikliğin daha iyi belirtilebilmesi için, *Dasein* sözcüğünü çevirmemiz gereken yerlerde onu Türkçede bu tür bir imla ile karşılamaya karar verdik. (ç.n.)

na açıklığa kavuşturulması gereken anlam ufkuna dayalı altyapının yankıları olmadan çalışmaz.

Nesnelliğe dönüştürülen şey ölüm ve yaşam ise, bu anlam ufuklarının dökümünü yapmak önemlidir; bunlar insanın ölümle ilişkilerinde olduğu gibi ölümün insan zamanı üzerine yapmış olduğu etkide, ölümün hep açık uçlu olasılığında yapmış olduğu etkide, saati bilinmeyenin kaçınılmaz zorunluluğunda bulunur. Bu karşılıklı belirlemeyi kabullenmek, insanın sadece ete kemiğe bürünmüş ya da bireyselleşmiş bir evrensel akıl olmadığını, kendine özgü bir düğüm, entrika içerdiğini, varlık tavrının yeni bir anlama büründüğü ya da burada anlam olarak çözülmeye uğradığı bir kırılma olduğunu kabullenmek gerekir; ki bu kırılma olmaksızın, nesnel olan sinsi bir şekilde Husserl'in deyimiyle "anlam kayması"yla tehdit edecektir.

"Anlam olarak çözülme": İnsanın aniden ortaya çıkması belki varlık destanının birinin ötekiyle ilişkisinde (etik alanda) kırılmasıdır; bu varlığın üzerinde bir basamak üste çıkma değil de varlıkta ayak diremenin (*conatus*) bozulmaya uğradığı karşılıksız verme [*gratuité*] durumudur.

Kimi konulara açıklık getirelim:

– Zaman kendi bekleyişi içerisinde, hedefte bir beklenen olmadan, beklenti kendi yönelimselliğinde yutulmuşçasına, sadece sabır olarak ya da salt bir edilgenlik olarak, herhangi bir yüceltme [*assomption*] olmaksızın saf bir maruz kalma olarak (oysa acı çekmede [kendi üstüne alma, üstlenme anlamında] bir yüceltme de vardır) ele alınmalıdır. Hiçbir içerikle eşitlenemeyen [kavramda] yüceltme sürecinden geçmez. Sonsuz olan [hiçbir kavram altında] yüceltilemeyince, kaygı ortaya çıkar: Kendi ölçüsüne eşit bir isteme olan yönelimselliğin istemesinin araya girmediği bir ilişki söz konusudur. Böylece asla istediğini elde edemeyen saygı ortaya çıkabilir. Sabrın *asla* [yeterli değil] dediği, zaman açısından *daima* olarak kalacaktır.

– Kaygı içinde bir saygıdır bu ve bu yüzden de aynı zamanda uyanıştır; komşuya onun için duyduğumuz sorumluluktaki

uyanış olarak uyanışın ortaya çıkmasıdır. Bu sorumluluktan kaçınılamaz: Bir diğeri için sorumlulukta yeri doldurulmaz olan beni tanımlar, ve de sadece beni. Bu öyle bir uyanıştır ki uyanıklık durumundan tatmin olmaz ve ayakta uyumaz.

– Doğalcı kavramların da bir fenomenolojisi gerekmektedir; bu yüzden Heidegger'in geliştirdiği şeye bir göz atmalıyız (alıştırma yapma ve not etme için olsa da).

Önceki ders, *Dasein* çözümlemesinin varlıkbilim sorunu açısından anlamını göstermeye çalışıyordu.

Bu sadece bir ön hazırlık sorunu değildi. Varlık *Dasein* aracılığıyla soruya dönüşür ve sorgulanan varlık fiil olarak varlığın *konumu*'dur, kendi destanını ve kahramanlığını gerçekleştirme tarzıdır. Sorgulanmakta olan varlık bu *essance* [varlıklaş(tır)ma] için özsel niteliktedir. *Dasein*'ın *Da*'sı hem sorudur hem de fiil olarak varlığın daha baştan anlaşılmasıdır, temeli olmayan bir temeldir ve kaygının yapısının açıklanması sırasında aydınlatılır.

İnsan varoluşundaki (ya da *Da-sein*) *Da* üç yapı özelliğiyle tanımlanabilir: *kendi önünde olmak* (tasarı), *daha baştan ve daima dünyada olmak* (olumsallık), *yakınlığında olma* olarak dünyada olmak (şeylerin yakınlığında olmak, dünyanın içerisinde rastlanılan şeylerin yakınlığında olmak).

Bu kaygının yapısıdır, burada sadece *Dasein*'da yer alan ilişkilerden yola çıkarak betimlenen bir zamansallığa gönderme vardır.

Zaman { tasarı – gelecek
daha baştan ve daima – geçmiş
yakınlığında – şimdiki zaman

(Bu yapı Heidegger tarafından aynı hamleyle *Ursprung*'dan [kaynaktan] bir sıçrama olarak oluşan, en başından itibaren *kaynakta beraberlik* olarak sunulmaktadır. Ardışık zamansallığın paradoksal eşzamanlığı.)

Varlık sorunu varlığın anlaşılması anlamına gelir ve Aristoteles'in *Metafizik* A2'de sözünü ettiği çıkar içermeyen bir

bilgi değildir (tanrılara layık bir çıkarsızlık). *Dasein* çözümlemesi, varlık sözcüğünün fiil anlamına, nereden geldiği belli olmayan, ancak bilmeye meraklı bir insanlık tarafından herhangi bir yaklaşım değildir. Bu antropoloji varlık macerasının kendini sürdürme tarzını ortaya çıkarır, yeryüzünde temellendirilmiş bir olayın verdiği emniyete [ya da] kendini zorla kabul ettiren mutlak veya Tanrısal bir ilkenin hikmetine bağlı değildir (bu açıdan "mutlak" sözcüğünün *Sein und Zeit*'ın hiçbir yerinde ortaya çıkmadığını belirtelim). Ama işte orada varlığın kendi kendine oynadığı sahneden söz açılır, sürdürülen bu macera risklere kendini teslim etmiş gibi gözükür, kendini böyle sorgulamasının içerdiği risklerde *Dasein* kendi meselesini bulur, öyle ki buradan kendi *benimkiliğini* çıkarır (bu hem "benimki"liğin hem de her türlü "sahiplenme"nin olasılığıdır). Bu varlık macerası sanki macera içinde bir maceradır (kırılganlık). Varlık burada kendini en uç bir cömertlik içerisinde verir, bu aşırı bir bedavalık, aşırı bir çıkarsızlıktır. Bu "Sokrates öncesi" varlıkta epey Hıristiyan erdemin de bulunduğunu ayırt etmek gerekir (cömertlik, edep, alçakgönüllük vs). Heidegger bu yapıların ya da bu erdemlerin varlığın ta kendisinde yer aldığını iddia eder. *Tek sorun şudur:* Bu etik anlam vermeler, varlıktan bir kopuş anlamında daha baştan insanı varsaymakta değiller midir?

Kaygının yapısı *orada* olan olarak varlığın anlaşılmasını hep şeylerden yola çıkarak onlarla karşılaşmayla anlamayı gerektirir. Heidegger'de bu, bütün sıradanlığıyla günlük yaşantıdır; günlerin gecelerin, "işler ve günlerin" birbirlerini izlediği en sıradan tarzıyla yaşantı, meşguliyetler ve eğlencelerle dolu (Puşkin'in dediği gibi bitmez tükenmez akşam yemekleri dizisi) yaşantı. Bu varoluş tarzı yaşantının kendisi sanılır. Bu varlık tarzı, bu günlük yaşantı Heidegger için, kendime özgüye, benimki olana, sahiciliğe (dolayısıyla anlayışa ve sorgulamaya) [tümüyle] yabancı olmayan bir olasılıktır. Ondan türer, ona gönderme yapar ve bu ilk atlamayı (bu sıçramayı), bu varlık sorununa doğru varoluşun *Ursprung*'dan fışkırmasını anlaşılmaz kılar.

Sein und Zeit'ta çözümleme gündelik yaşantıdan yola çıkarak yapılır; her ne kadar kendime özgü olandan türemiş olsa da benim olmayan bu varoluştan yola çıkılır. Kaygı yapılarının bu ortak kökeni gündelik olanın eşzamanlılığına dahil olmayan herhangi bir şeyde bulunulabilir mi?

Eğer gündelik olan, *Dasein*'a anlam verme ayrıcalığını ele geçirirse, *Dasein*'ı varlık görevi, kavranması gereken bir olasılık olarak tanımlayan tasarı ve kendi –önünde olma– yapısını anlamamız mümkün olmayacaktır. Gündelik zamanda benliğin birliği ancak her yaşantının zamanı akıp gidince ortaya çıkar: *Dasein* ancak ve ancak vefat ilanında tamamına erer: "En sonunda kendi başına olduğunda ebediyet onu değiştirir." Bütünlük ancak kişi kişi olmaktan çıkınca sağlanmış olacaktır. Heidegger bu konuda şöyle yazar: "*Dasein*'ın yapısal bütünlüğünün tamlığını oluşturan kaygıya, varlıkbilimsel anlamıma uygun olarak, bu varolanın olası bir tam-varlığı itici gelir."[1]

Kaygının ilksel anı, kendi-önünde-olmak, *Dasein*'ın göz-önünde-bulunması anlamına gelmez mi? (Bu, kendini-göz-önünde-bulundurma değil midir?) Kendi sonunu göz önünde bulundurması ölçüsünde *kendi varlık olabilirliği*'ne gönderme yapar; hâlâ yaşarken, önünde bir şey olmasa bile, varlığı yine de kendi önünde olmakla belirlenir. Umutsuzluk bile, umut olmaması bile, varlığın kendi olasılıkları karşısında almış olduğu kendine özgü bir tarzdır. Aynı biçimde her şeye hazır olması, kendi geleceğine karşı mesafe koymaması, yanılsama içinde bulunmaması, yine de kendi-önünde bir varlık olması anlamına gelir.

Kaygı betimlenirken bütünlük dışlanır. "Böylece kaygının bu yapısal anı, hiçbir muğlaklığa yer vermeyecek bir biçimde, *Dasein*'ın içinde bir fazlalık, kendi olabilirliği içerisinde henüz etkin hale gelmemiş bir şey olduğuna işaret eder."[2] Demek ki kaygının yapısında *Dasein*'ın sürekli bir kapalı olamama hali vardır. Bütünlük olmaması *Dasein*; ın "dışarısı" anlamına gelir.

1. Heidegger, *Être et Temps*, çev.: Emmanuel Martineau (bu derslerden sonra yayımlanmış olmasına karşın yine de bu yayın seçilmiştir), Paris, Authentica, 1985 (satış dışı yayın), paragraf 46, s. 176 (Almanca metnin 236. sayfası).
2. A.g.y.

Bu mesafenin ortadan kalkması, mesafe olmaması *Dasein*'ın yok olması demektir. *Dasein*'ın yapısında bütünü yakalayamama vardır. Her zaman için olasılık dünyasında olan bir varlık için tam olma imkânsızlığıdır bu.

Ama Heidegger burada *Dasein*'ı sadece elimiz altında hazır bulunan bir gerçeklik (*Vorhandenes*) olarak mı incelediğini sorar. Oysa söz konusu olan *Dasein*'dır. O zaman şöyle sormalıyız: *Dasein için* bütün olmak ne anlama gelir?

Olduğu haliyle aldığımızda *Dasein*'da bir şeyler eksiktir, varlığın kendisine ait olan bir şeyin eksikliğidir bu ve bu eksiklik ölümdür. Demek ki ancak ölümle belirli bir ilişki içerisinde zaman mümkün olacaktır. Bu zamana göre bütünün imkânı sorunu ortaya çıkar.

Aynı zamanda iki soru ortaya çıkar:

– O zaman "sahici" zaman ne demektir?

– Bütünlük mümkün müdür?

Gelecek derste bu iki sorunu inceleyeceğiz: *Dasein*'ın kendisini bir bütün olarak nasıl düşünebiliriz? Bu acaba bizi sahici bir zamanı düşünmeye götürebilir mi?

Dasein ve Ölüm

Cuma, 12 Aralık 1975

Zamanın sıradan bir düşünülüşü vardır; buna göre ölüm, zamanın kesintisiz akışı içerisinde bir varlığın süresinin bitmesidir, *sonu*'dur. Ölüm şeylerin mahvoluşudur. Heidegger'in katkısı, muğlak olmayan bir biçimde son anlamı ilişkilendirilmiş olan ölümden yola çıkarak zamanın kendisini bu yok oluştan başlayarak yeniden düşünmek, böylece sıradan ölüm ve zaman anlayışlarının yerine felsefi kavramlar koymak olacaktır. Bu kavramların Heidegger'deki karşılıklarını burada bunun için açıkladık. Ölüm bize göre bir yok olmaya indirgenmese de, *Phaidon*'da olduğu gibi ari bir varlığın su-

nulması olmasa da, bir Heidegger okumasından geçme zorunluluğu vardır. Ölümün bir çağrıda bulunur göründüğü, varlık ve yokluk alternatifinin dışında duran, verisi olmayan, sanki bir dışlama tarzına sahip bu imkânsız ve zor düşünceye veya kaygıya sıkı sıkıya yapışmak, ona elde veri olmadan sorulmuş bir soru misali yaklaşmak ve ona katlanmak gerekir.

Heidegger için antropoloji sorunu temel değildir. İnsan varoluşuna kendisi için eğilmez Heidegger. İnsan onun düşüncesinde varlık destanının sorgulanması olarak ortaya çıkar ancak. *Varlık* insanda sorudur ve insan gereklidir, çünkü varlık onda sorgulamadır. İnsan varlığın bir varoluş tarzıdır. *Dasein* varlığın kendisinin soru olması olgusudur.

Heidegger'in ölüme yaklaşım tarzı tamamen varlıkbilimden ileri gelir. İnsanın ölümünün anlamı bu varlığın destanından itibaren yönlendirilir. O andan itibaren Heidegger *ora(da) olma* çözümlemesinin varlığın sorgulanması olarak yürütülmesinin *esse*'yi, kendine özgü anlamı içinde varlığı, başka herhangi bir varolandan türeme yoluyla bozulmuş olmayacak şekilde geliştirdiğinden emin olmak ister (özgü kavramı "sahici" diye çevrilmiştir; o zaman özgüdeki "kendine mal etme" –*eigentlich*– özelliği kalkmaktadır).

Bu kökenselliğin ölçütünü ora(da) olmanın varlık sorununu sahiplenmesinden başka nerde bulabiliriz ki? Heidegger'in sonradan *Ereignis* adını vereceği durum burada sahiplenme sözcüğündeki özgüleştirme anlamında ortaya çıkmaktadır. Varlık meselesinin ora(da) olmaya kendini dayattığı durum öyle bir noktaya gelir ki birisi birinci şahısta bu mesele benim meselemdir der. Böylece kendine özgü olan bir sırçamayla benimkilik olarak ortaya çıkar, bu kendine özgü sorgulamaya sahip çıkarak sorgulamadaki bu varlık sorunu benliğin sorgulamasına dönüşür (*Zeit und Sein*'daki *Ereignis, Sein und Zeit*'ta daha baştan bulunur). Varlık sorununun bu yüceltilmesinin bir sonu [ereği] olması, böylece ölümün en bana özgü şey olarak ortaya çıkması sonradan Heidegger'in çözümlemelerini oluşturacaktır. Kendine özgünün ortaya çıkmasında daha baştan ölüm kendini haber vermektedir.

Bu sahiplenme, bu *Ereignis*, bu var olmak zorunda olma içinde kendine özgü kılma sürecinin kökensel olanı ortaya çıkarması, burada kaynakla birleşme, bu sıçramadan ortaya çıkar; burada varlıkla ilişki *Dasein*'ın kendine özgü olanla ilişkisidir – *Dasein* kendine en özgü anlamında orada kendi etrafında toplanır. En kendine özgü olanla sonradan türeyen arasındaki ayrılık da buradan ileri gelir.

Sein und Zeit'ın 1'den 44'e kadar olan paragraflarında, bütün *Da* çözümlemesi (kavrayış olan varlığın sorgulanması) kaygı olarak bu benimkiliğin varsaydığı varlık biçimlerinden yola çıkarak gerçekleştirilmiştir. *Da* gündelik olan içerisinde çözümlenmiştir. Ora(da) olma bu paragraflarda kendisini sahiplenme çabasında değil, yabancılaşmasında göstermiş; ve varlık görevinden kaçarken, türeme içinde inkâr edilemez bağlanmasından uzaklaşırken ele alınmıştır.

Ora(da) olma böyle betimlendiği takdirde kendi varlığının anlamı sorusuna çağrılması mümkün olur mu? Tersinden yola çıkarsak, *Dasein* bir bütün olarak böyle toparlanınca –eğer böyle bir toparlanma söz konusu olabilirse– var olmak zorunda olma ve de kendi önünde olma yapılarını kaybetmez mi? Böylece varoluşunu da (var olmak zorunda olmak) kaybetmiş olmayacak mıdır? Sanki bir vitrinde gibi kendini teşhir etmiş olmayacak mıdır? (Maldiney[1] *Vorhandeinheit*'ı böyle çevirir.)

Toparlanıp sonuna ve ereklerine varırsa ora(da) olmanın varlığı yaşantısının saatleri bir kere katedildikten sonra ölü olmayacak mıdır, neredeyse bir şeye dönüşmeyecek, müze portresi gibi görünmeyecek midir?

Dasein'da var oldukça bir şeyler hep eksik olacaktır – bu eksik de onun olabileceği ve haline gelebileceği şeydir. Bu eksikliğe sonun kendisi de dahildir; ama dünyada olmanın sonu ölümdür. Dünyada olmanın sonu ölüm olmakla birlikte en azından bir kerecik olsun *Dasein*'ın bir bütün olabilirliği sorusu ortaya atılabilmelidir. Ölümle ilişkisi içerisinde *Dasein* bir bütün olacaktır.

1. Bkz. H. Maldiney, *Regard, parole, espace*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1973.

Buradan şu soruyu sorabiliriz? Sona yönelmiş olmak hâlâ kendi kendisiyle bir mesafe olarak düşünülebilir mi? Biyografinin ötesinde bir bütün olarak ora(da) olmanın bir anlamı olabilir mi? Bir kişinin bütün olması mümkün müdür?

Ancak ölümle ilişki olarak zaman başka türlü düşünülürse, sadece basitçe anların akışı ya da akım olarak düşünülmezse, bu çıkmaz durum aşılabilir. Zaman kavramını başka türlü düşünmek gerekir.

"Nasıl olup da *Dasein* bütünlük olarak, kendine özgü serüvenini sürdürme olarak kavranabilir?" sorusu *Sein und Zeit* sistematiği içerisinde varlığı sorgulama olarak düşünmeyi sağlar; ve de öyle bir zaman süresine ya da zamansallığa gelinir ki, bir bütünlük olarak kendilik [*ipséité*] zamansal tarihi yüzünden dağılmaya uğramaz, bu bütünlük zamansal yaşantı dışında bir şeyin bütünlüğü anlamına da gelmez (kişi nedir sorusu işte budur zaten. Biyografi ya da biyografisine eşlik eden töz olarak iki çözüm yolu da burada reddedilmiştir).

Burada *Dasein*'ın kendiliği insanın ora(da) olması tarafından varlık sorunu olarak sahiplenilmesinden yola çıkarak bir imkânın sahiplenilmesinin sahiciliğini taşır – burada bu sahiplenme en kendine özgü olandır, en durdurulamaz en önlenemezdir: Ölümdür. Kendinin önünde olmak olarak ölüm işte bu sahiplenme ya da ölümle karşılaşmadır, burada *Dasein*'ın kendiliği tamdır. *Dasein* böylece kendine özgü olan olacak ya da kendine özgü olarak düşünülecektir – kaygılandığı varlığındaki varlık kaygısı yokluğa adanmıştır. Bunun sonucunda aynı zamanda varlık için varlığın önünde kaygı duyar (bu korkutan yokluk aynı zamanda istenilen yokluktur da). Hem önünde olmaktan hem için olmaktan duyulan bir kaygı: Kendisi *için* kaygılanılan şey aynı zamanda *önünde* kaygı duyulandır – oysa [olgusal] korkuda sadece köpek'*ten* ve *kendim için* korkmaktayımdır (bkz § 30).

Böylece insan varlığının ve ora(da) olmasının bütünlüğü herhangi bir biçimde ötekinin müdahalesi olmadan sadece *Dasein*' da dünyada olma olarak araştırılır. Ölümün anlamı en

başından beri, dünyada olmanın sonu olarak, yok oluş olarak belirlenir. Fenomenden bilmece özelliği silinmiştir.[2] Zamanın süreci ya da zamansallık kaba anlayışıyla (akış) karıştırılmasa da kendinin önünde olmak olarak, önkavrayışta da soru olan var olmak zorunluluğunda olmak olarak yorumlanır: Burada soruyla birlikte veri de verilmiştir. Demek ki bir uçtan diğerine varlıkbilim, varlık ve yokluğun anlaşılması her türlü anlamın kaynağı olarak kalır. Sonsuz hiçbir şekilde bu çözümlemede yer almaz. Sonsuz, belki zamanın uzayıp gitmesi, sabır, ardışık zamansallık gibi kavramları düşünceye yakınlaştırmıştır. Kant'tan bu yana felsefe sonsuzluğu olmayan sonluluktur.

Ölüm fenomeninde sonu ve yokluğu okumamanın imkânı yoktur. Ama bu cansız bir nesnenin ya da herhangi bir canlının yok edilmesiyle, bir taş erozyonuyla, su buharlaşmasıyla örtüşmez; çünkü bu durumlarda bütün maddi şeylerin yok edilmesinden sonra yok oluşun kendisi daima bir öncesi ve sonrası olan bir zaman dilimine yerleştirilir; aynı zamansal çizgi üzerinde, aynı tezahürde, aynı dünyada yer alırlar. Ölümün sonu bir mekanizmanın ya da bir biçimin tahribatıyla örtüşebilir mi – ya da acaba insanın ölümü söz konusu olduğunda bir anlam fazlalığı mı bizi kaygılandırır, yoksa bir anlam eksikliği mi? İnsanın ölümünden yola çıkarak her türlü canlının ölümü anlaşılabilir belki (burada da yok olmaya göre bir anlam fazlalığı ya da eksikliği söz konusu olabilir).

Geri dönüşü olmayan bir yola çıkışın, bir vefatın, bir skandalın iki anlamlılığı var hep bu sonda ("nasıl olur da ölmüş olabilir?") – ortada yanıt yok, benim sorumluluğum var. Bu yola çıkışa herhangi bir karşılama yeri sunamam. Bu öyle bir dışlanma ki bir olumsuzlamadan farklı bir şey –varlık yokluk çelişkisini dışlıyor çünkü–, bir tür dışlanmış üçüncü (ama asla hedef alınacak bir dünya değil): Sorunun kendisinin bir baş-

2. Burada Lévinas'ın önemli bir denemesinin başlığı hatırlatılabilir: "Énigme et phénomène" (1965), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* içinde, Paris, Vrin, 1967 (2. baskı).

kaldırması, bu asla varlık kiplerinden türemez, en âlâsından yanıtı olmayan bir sorudur ve bu soruya her soru kendi sorgulama tarzını ödünç alarak katılır.

Burada kalmak ve kendini bir problem olarak ortaya koymayan bu paradoksal soruya düşünce yoluyla katlanmak gerekir. Ölümden ve zamandan söz açmak için bu soruya inatla sarılmak gerekir ve böyle bir para-doks her mümkün olduğunda öte dünyaya ilişkin herhangi bir bilgiye dayanmayan bütün anlamlarının dökümünü yapmak gerekir.

Bu öyle bir sonsuzluktur ki sonlu olan onu kendinden çıkartamaz, ama onu düşünür.

Ölümün ele geçirdiği yaşantımız anlamını ilk olarak acaba bu heyecana mı borçludur (kaygı)? Yoksa bu heyecan yanıt imkânı olmayan bu sorudan mı gelmektedir? Bu sorulara katlanmak gerekir: Bu son, yokluğuyla mı zamanımıza damgasını vuruyor, bu kaygı gerçek bir ölüm heyecanı mıdır, zaman acaba süre anlamını bu sondan mı ödünç almaktadır, yoksa sorgulama yanıtı olmayan bir bilinmezden mi ileri gelmektedir?

Dasein'ın Ölümü ve Bütünlüğü

Cuma, 19 Aralık 1975

Ardında verisi olmayan soru anlamında bir ölümün yerleşmiş olduğu ölüm fenomeni, Kantçı hiçbir kategorinin bilişsel [doksik] tarzına indirgenemez. Ölümden söz etmek için bulunması gereken soru konumunun yanında ve ötesinde bu imkânsızın mümkün olabileceği zamanı düşünebilmek gerekir. Öte dünya üzerinde herhangi bir öğretiye dayanmayan bir tutumdur bu – tam tersine ancak buradan yola çıkarak "öte dünya üzerine bilgiler"in bir anlamı olabilir. Zaman, süresinde ve kendi ardışıklığında bilinmez olana bir saygı olarak alınmalıdır.

Bütünlük olarak ora(da) olmanın deneyimi öteki insanın ölümünde de verilemez mi, diye Heidegger kendi kendine sorar: Ötekinin ölümünün bana verilmiş olma avantajı vardır; oysa benim kendi ölümüm bu konuda benim edinebileceğim deneyimin benden alınmasıdır. Ama ölümü böyle ötekinden yola çıkarak anlamak benim kendi ölümüm konusunda karşılaştığım aynı zorluklarla karşılaşır. Ötekinin ölümü tam bir bitiştir ve *Dasein*'ın bütünlüğünün deneyimine *Dasein* olarak ulaşmayı sağlamaz (sanki deneyim bize verilebilecek en derin şeymiş gibi görülür burada her şey).

Ötekinin ölümünden bu dolambaçlı geçişin, bir çıkmaza götürse de araştırma için olumlu bir yanı vardır: Bu dolambaç içerisinde sanki ölüm deneyimini herkesin başına gelen bir şeyde bulmayı düşünür gibiyizdir. *Ama o zaman kendine özgü ölüm güme gider.* Bu durumda ölümde en kendine özgü imkânı göremeyiz. Herkese kendine en özgü imkânı olarak uymaz o zaman. Mümkün bir ikamenin olmadığı bir imkân olarak gözükür. Hiç kuşkusuz "*für ein Anderen in den Tod gehen*" ["bir başkası için ölüme gidilebilir"] ama yine de "*dem Anderen sein Sterben abnehmen*"[1] ["hiç kimsenin ölümünü başkasından çalması"] mümkün değildir. Benimki olmanın varlıkbilimsel yapısı, *Jemeinigkeit* ölümde ortaya çıkar.

(Sempati ve acıma, öteki için acı çekmek ya da onun için "bin ölümü" göze almak; bütün bunların mümkün olabilmesi için diğeriyle daha kökten bir ikame gerekir. Ötekinin acısını ya da sonunu sanki bunun sorumlusu/suçlusu bizmişiz gibi benimsemeli. Uç bir yakınlık. Suçlu olarak ölünün ardından yaşamak. Bu anlamda öteki için kurban olmak ötekinin ölümüyle başka bir ilişki ortaya çıkartacaktır: Öyle bir sorumluluktur ki bu belki de niçin öldüğümüze açıklık getirecektir. Fazladan yaşamanın suçluluğunda ötekinin ölümü benim

1. Heidegger, *Être et Temps*, § 47, s. 178: "*Hiç kimse başkasının ölümünü ondan alamaz.* Şüphesiz 'bir başkası için ölüme gidilebilir', ama bu asla şu anlama gelmez: '*belirli bir meseleye ilişkin olarak,* başkası için kendini kurban vermek. Bu durumda, böyle bir ölme hiçbir şekilde başkasının ölümünün ondan çekip alındığı anlamına gelemez" (Almanca metinde s. 240).

meselemdir. Ölümüm ötekinin ölümünde benim *payımdır* ve kendi ölümümde de benim payıma düşen/kabahatım olan bu ölümü ölmekteyimdir. Ötekinin ölümü benim varlıkbilimsel işlevimin benimkilik anından ibaret değildir sadece.)

Nihayetinde, ancak, benim kendi *Dasein*'ım açısından ölüm varoluşal anlamına ihanet etmeden düşünülebilir. Heidegger ora(da) olma kavramını birtakım türemiş kavram grubundan (son ve bütünlük) giderek ayırmaktadır; böylece sonun *Dasein* düzeninde düşünülebileceğini, *Vorhandenes** dışında ele alınılabileceğini göstermeye çalışmaktadır, son nasıl kendi ora(da) olma tarzı içinde düşünülebilir, böyle bir bitiş nasıl bir bütün oluşturabilir, bu bütün nasıl kendi etrafında toparlanabilir, bunu araştırmaktadır.

1- *Dasein*'ın kendi kendine bir mesafesi vardır (bu *Ausstand,* dışarıda bulundurulan bir varlık gibidir – elden çıkarılmış para örneğindeki gibi).

2- Sona ermesi, sonuna ulaşması artık ora(da) olmaması anlamına gelir (*Dasein*'ın yapısının ortadan kalkması).

3- Çözümlemenin sonucu: Sonuna gelme *Dasein*'ın en kesintisiz, en başkasına devredilemez özelliğidir.

Heidegger'in orijinal olduğu nokta kendi-önünde-olma düşüncesini bir dışarıdaki malvarlığı (para örneği) şeklinde ele almayı da sorgulamasıdır. Varolanın toparlanması olarak *Dasein*'ın oluşumu bir arada bulunan parçaların yan yana bitiştirilmesiyle oluşmamıştır. *Dasein* öyle yapılanmıştır ki onun "henüz olmadığı" şey ona aittir ama yine de daha olmamıştır. "Çıkarılmış" olan, "dışarıda olan", "başka yerde olan" para gibi değildir o. Ama ayın dolunay olması için kendinde eksik olan dörtte birlik kısmı da değildir (zaten eksik değildir o, ancak algılanmamaktadır).

O zaman onu organik bir oluşum olarak mı, meyveye özgü olgunluk modeli üzerinden mi düşünmeliyiz? Heideggger bu benzerliğe karşı çıkmaz: Meyve olgunlaşacaktır, daha olgun değildir, hamdır, ama yine de şimdiden olgunluk ona aittir.

* Elimiz altında hazır bulunan, var olan. (ç.n.)

Dasein'ın bütün olmamasının nedeni bu henüz olmayandır; *Dasein* onu olmak zorundadır, tıpkı meyvenin olgunlaşmak zorunda olduğu gibi. Ama ölüm olgunluk değildir. Olgunlaşmakta olan meyvenin oluşması oluşumun ötesinde bulunan ölüm değildir. *Dasein* ölürken meyvenin olgunlaştığı zamanki gibi bütün imkânlarını tüketmemiştir. Öldüğü zaman imkânları onun *elinden alınmıştır*. Sona ermek demek kendini gerçekleştirmek demek değildir. Ölümün sona erdirmesi de yılların sayısını beklemez.

O zaman ölümün *Dasein*'ın sonu olmasını hangi anlamda anlamak gerekir. Ölümün sona erdirme durumu, ne bir tamamına erme, ne bir tam yok oluş, ne de bir tür yağmurun durması, bir eserin bitirilmesi, bir borcun ödenmesi olarak ele alınabilir. *Dasein* için bitme, sona erme bir varlığın son noktası değil de varlığı içerisinde bu sona erdirmeyi üstlenme tarzıdır. Söz konusu olan bir el koyma, kaçırma değildir, ölüm *Dasein*'ın üstlendiği (*übernimmt*) bir imkândır. "*Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist*": "Ölüm *Dasein*'ın var olmasıyla üstlendiği bir varlık tarzıdır."[2] Ölüm, bu ilerdeki daha olmamış bir gelecekteki günlerin, gecelerin, dakikaların, saniyelerin sıra sıra art arda gelmesinde değil de, tam tersine varoluşun olma zorunluluğundan yola çıkılarak düşünülmelidir. "*Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben*": "Bir insan dünyaya gelir gelmez artık ölmek için yeteri kadar ihtiyardır."[3] Olmak zorunda olmak ölmek zorunda olmaktır. Ölüm zamanda bir yerde değildir, ama zaman kökensel bir şekilde, *zu sein* [olmak], yani *zu sterben* [ölmek] içindir.

Eğer ölüm *Dasein*'ı nihayetine erdiriyorsa *Eigentlichkeit* [kendine özgülük] ve bütünlük beraberdir demektir. Her türlü şeyleştirmenin dışına çıkarak, burada bütün olanla kendine özgü olanın kesişmesini görüyoruz. Ölüm bir varlık tarzıdır ve bu varlık tarzından itibaren henüz olmayan ortaya çıkmaktadır.

2. A.g.y. § 48, s. 182 (Almanca metin, s. 245).
3. *Der Ackermann aus Böhmen*'den alıntı; Heidegger, a.g.y.

Zamanın Kaynağı Olarak Ölüm-İçin-Olmak

Cuma, 9 Ocak 1976

Son olarak olduğu kadar soru olarak da ölüm, işte araştırmamızın doğrultusu. Deneyimin pozitifliğine, tezahürün fenomenliğine, anlayışa, verilerin kavranışına, sadece zihnimde değil, her türlü pozitifin pozitifliğini onaylayan belirişlere ilişkin olarak sorgulama nasıl karara varır [kesinti oluşturur], bu araştırılacaktır. Evrene gönderme yapan inancın –*doxa*'nın– kökten dönüşümünü, bunun soruya dönüşmesini, bu sorunun bir yargı tarzı olarak değil de yargının ötesinde bir soru olarak alınmasını, problem konumuna sahip olmadan sorulmasını sorgulamalıyız. Başkasına dönüş bu soruyla olu-

şur (her soru talep ve duadır). Başkasına dönme, soru sorduğu ölçüde, teorik ya da kanıya dayanan düşünceyi de içerir (teorik düşünce bu boyutu hesaba katmasa da ruhun kendi kendisiyle diyaloğu ötekinin sorgulaması dolayısıyla mümkün olmaz mı?). Başkasına dönme onunla ortaklık yapmak için değildir, bu dönme sorularında varoluşun önce gelen sorusunu sormaz (varoluş sorudan önde gelmez).

Sonun işaret ettiği ölüm, ölümün bütün erimini ancak başkası için sorumluluğa dönüşürse layıkıyla tartabilir – bu sorumluluk aracılığıyla insan aslında kendi kendisini gerçekleştirir: Başkasına devredilemeyecek kesintisiz bu sorumluluk aracılığıyla insan kendini gerçekleştirir. Başkasının ölümünden, bu ölümün içine kendim de dahil olacak biçimde sorumluyum. Daha kabul edilebilir bir cümleyle şöyle de diyebiliriz. "Başkasından ölümlü olduğu ölçüde sorumluyum." Başkasının ölümü ilk ölümdür.

Bu ilişkiden yola çıkarak, başkasının ölümüne bu saygıdan, sonsuzla bir ilişki olan bu sorgulamadan yola çıkarak zamanın kendini ortaya koyması gerekecektir. Ölümün bir deneyimini arayan ve ölümün sonunu hiçlik olarak gören Heidegger'in ötesine gitmeliyiz. Ölümün hiçliğinin *Dasein*'da etkili olma biçimine yokluğun ötesinden hiçbir şey katmaksızın...

Heidegger ora(da) olmayı, yani insanı, yani varlığın sorgulamada olmasını kavramak istemektedir. Sadece bir cephesiyle değil, bütünlüğü içerisinde onu almak istemektedir (özellikle de *Dasein*'ı gündelik yaşantısında kayboluşunda almak istemez). Kendine sahipken, kendine özgüyken, *eigentlich* olduğunda onu kavramak istemektedir. Ve bu kendini sahiplenme ölüm-için-olmak ya da ölmek zorunda olma, ölesiye olma olarak ortaya çıkacaktır (delicesine severken akıldışı bir noktaya varmayı göze almamız gibi).

Ölmek *Dasein* için varlığın sonuna erişmek değildir, varlığının her anında sonun yakınında olmak demektir. Ölüm bir an değildir, ama *Dasein*'ın üstlendiği "olmak zorunda olmak" formülünün "ölmek zorunda olmak" anlamına geldiği bir

varlık tarzıdır. Ölüm, daha gerçekleşmemiş bir gelecekte değil, tersine zamanın olmak zorunda olmanın ölmek zorunda olmak anlamına gelmesinden itibaren kökensel bir tarzda düşünülmelidir. *Dasein* var oldukça nasıl hep bir "henüz değil" ise, aynı zamanda hep kendi kendisinin sonudur. Kendi kendisinin sonudur ya da kendi kendisinin sonuna mecburdur (*être à...*): Olmak filinin böylece geçişli anlamı da olduğunu görüyoruz (olmak fiilinin bu geçişli anlamı Heidegger'in en büyük buluşudur).

Ölümlü varlığın varlık tarzı zamandır ve demek ki ölüm-için-varlığın çözümlenmesi yeni bir zaman anlayışı için kaynak sağlayacaktır. Ölüm-için-varlığın geleceği olarak zaman: Gelecek burada sadece ölümüne varlığın bu eşsiz ilişkisi tarafından kendinin dışında olarak bütün olma, kendine özgü olma olarak tanımlanmıştır.

Ölümden anlaşılması gereken son, *Dasein*'ın artık her şeyin ucuna geldiği anlamına gelmez; bu, varolanın son için varlık olduğunu, bu varolanda olay olanın sona doğru gitmek olduğunu belirtir. Enerji ya da varlığa muktedir olma'nın ta kendisi daha baştan kendi sonunun muktedirliğidir. Burada yeni ve indirgenemez bir ilişki vardır: Dışarıda kalanla olan bir mesafeye indirgenmez ve bir olgunlaşmadan epey farklıdır.

Olgunlaşmadan farklı bir ölüm-için-varlık ne demektir peki? Kökensel olarak, gelecek ölümün ivediliğidir. Ölümle ilişki ora(da) olmanın kendine özgü tarzı olan kaygının biçimsel yapısı şeklinde düşünülür (burada varolan varlığını olmak zorundadır). Bu varlık tarzı üç yapıda formüllenir: Kendi önünde olmak, daha baştan ve daima dünyada olmak (olgusallık), şeylerin yakınlığında olmak (onların yanında dünya unutulur). *Sein zum Tode*'de bu üç yapı nasıl birleşebilir?

Son için olmak, henüz olmayandır; ama bu henüz olmayana ora(da) olma onu ivedilik olarak *kabul ederek* gönderme yapar. Onu temsil etmez, onu göz önünde bulundurmaz ve bu kabul bir bekleme de değildir. Bu biraz Husserl'in ileriye yönelik bireşimine [*protention*] benzer, ama işin içinde teh-

dit boyutu da vardır. Heidegger burada bir muktedirlikten söz açar. Ben içkin bir iktidara muktedirim. Oysa ölüm kesintisiz olan, *Dasein*'ın kendisinin üstlenmesi gereken bir imkândır. Burada ben kendime özgü olan bir muktedirliğe sahibim (Heidegger için iktidar sözcüğü ölüme de uygulanabilir). Ölüm ile birlikte *Dasein* kendisine en özgü olan bir imkânın ivediliğine doğru ileriye doğru atılıyordur. Ölüm-için-olmakta içkin imkân dünyada olmanın kendisinin bu dünyada olmak tarafından tehdit edildiği, ama ölümüne tehdit edildiği varlığı kapsar. İvediliğin *Dasein*'ı ilgilendirdiği muktedirlik tarzı artık orada olmama olasılığı, imkânıdır. *Dasein* için ölüm-için-olmak kendinin önünde olmaktır. Burada öyle bir imkân vardır ki her *Dasein* bunu kendi hesabına muktedir kılar.

Bu en uç aşılamaz imkân yok olmanın ivediliğidir: Ölüm ora(da) olmanın kökten imkânsızlığının imkânıdır. Bu yüzden ivediliği bir ayrıcalık kazanır, bu ivediliği muktedir kılmam açısından ayrıcalık kazanır: Bu kesilmez, başka her şeyi dışlayan, aşılmaz özelliğinin belirlediği bir imkânı muktedir kılmaktır. Ölümle imkân olarak ilişki istisnai bir *-e olmak,* istisnai, ayrıcalıklı bir *için olmak*'tır.

Oysa böyle bir ilişki ancak *Dasein*'ın varlığını olmak zorunda kalması ve böylece kendi-önünde-olma yapısı aracılığıyla mümkündür. Kendi-önünde-varlık ölüm-için-olmakta somuttur.

Aynı biçimde olgusallık ve şeylerin yakınlığında olmak ölüm-için-olmak tarafından içerilir. Benimkilikte içerilen kendiliğindeki [*ipséité*] *Dasein* ancak ölümlü olarak mümkündür. Ölümsüz bir kişi zaten terimlerde bir çelişki olacaktır.

Ölüm, Kaygı ve Korku

Cuma, 16 Ocak 1976

Zaman ve ölüm, bu konular varolanın varlığının anlamının araştırılmasına tabidir, bu araştırma bir kâşif merakından gelmez, insanın özüyle, *esse*'si, varlığıyla ilgilidir. Varlık olarak var olmak zaten sorgulamada olmaktır. Bu sorgulama öz, insanın insanlığı olarak ora(da) olmaya eşdeğerdir; insan da varlığı sorgulanan öze eşdeğer bir varolandır. Bu sorgulama aynı zamanda varlığın bir ön-anlaşılmasıdır ve onu üstlenme tarzında gerçekleşir; bir yandan *Dasein* içerisinde üstlenme, öte yandan da en karşı gelinemez tarzda zorla kendini dayatma; öyle ki en sonunda kendime özgü benimki olur. Bu karşı

gelinemez sıfatının en yüksek derecesi aynı zamanda benimkilik anlamına da gelir, bu yüzden sorgulama halinde varlık aynı zamanda bir kendilik meselesidir. Bu üstlenme insanın olmak zorunda olmasıdır; varolma olarak ora(da) olmak olarak açıklanır; bu da dünyada olmak olarak açıklığa kavuşur, nihayet kaygı olarak açığa kavuşur ve de üçlü bir yapıda çözümlenir: kendinin önünde olmak (kendi dışına çıkış olarak varoluş – *ek-sistence*), daha baştan ve daïma dünyada olmak (olgusallık), şeylerin yakınlığında olmak (dağılma ya da şeyler dünyasına düşüş).

Buradan itibaren Heidegger, çözümlemenin ortaya çıkardığı bu değişik anların bütünlüğünü veya tamlığını yeniden bulmak ister. Ve işte *Dasein*'ın bu yapılarını bir arada düşünmek kaygısında zaman ve ölüm gibi konuları buluruz. İnsan varlığının bütünlüğü, doğumundan ölümüne yaşamı değil midir? Dolayısıyla bu, içini doldurduğu zaman değil midir? Ve bu doldurduğu zaman akan zamanların toplamı değil midir? Zamanın bitişini damgalayan ölüm *Dasein*'ın bütünlüğü, *Dasein*'ın en kendine özgü hali midir? Yoksa burada yine kaba kavramlar mı kullandık? (Yani sahici olmayan ve *Dasein*'a özgü olmayan tarzda geliştirilen kavramlar mıdır bunlar?)

Gösterdiğimiz gibi ölmeyi, zaman birimleri sırası sonundaki bir terim olarak alırsak ora(da) olmanın varoluşsal yapılarına tam olarak uymadığını görürüz – hatta bunlarla çelişkiye düşer. Böyle anlaşılan ölmede ora(da) olma yine "vitrinde olma" gerçekliği gibi yorumlanmıştır ve dünya içre herhangi sıradan bir varolanın varlık tarzına uyar. Bu yüzden ölümü, *Dasein*'ın sonunu yeniden düşünme çabası varoluşsal yapısından itibaren yeniden ele alınır. Ölüm bu durumda günlerden, gecelerden yapılmış bir sürenin bitmesi değil, ama hep açık kalan bir *imkân*'dır. Hep açık duran bu imkân en kendine özgü imkândır, başkasından kendini ayrı tutar, kendini yalıtır, aşılmaz ve uç bir olanaktır. "En kendine özgü" benimkilikle ilgisini gösterir, bu ilişki onu olmak zorunda olmaktan kendiliğe götürür. Sonuna kadar düşünüldüğünde benimki

olan ölümlülüktür: Sadece benlik ölür ve ölümlü olan sadece ben'dir.

Bu "en kendine özgü" imkân *Dasein*'a tesadüfen de gelmiş değildir. *Daha baştan ve daima Dasein*'ın maruz kaldığı bir imkândır. Bu daha başından ve daima'ya bir *Stimmung* [ruh hali] tanıklık eder: Ölüme terk edilmiş varlık *Dasein*'ın bunun açıkça bilincinde olmamasına karşın daha baştan dünyada olma'ya aittir. Daha baştan geçmiş olan bu geçmiş kendini kaygıda ortaya çıkarır.

Kaygı bir heyecandır; ve Heidegger'de heyecanın daima iki yönelimi vardır: bir *için* ve bir *-den*. Köpek*ten* korkuyorum ve kendim *için* korkuyorum. Oysa kaygıda bu iki durum kesişir. Kaygı, ölüm-için-olan bir varlık için ölüm kaygısıdır. Olmaya muktedirlik bir ölüm tehlikesiyle karşı karşıyadır, ama olmaya muktedir olma tam da tehdit edendir.

Bu heyecan, yaşantıyı bitirme korkusu değildir; varlığa fırlatılmış olarak *Dasein*'ın sona doğru var olmasının açıklığıdır. *Dasein* olmak zorundadır, ama olmak zorunda olmak ölmek zorunda olmaktır. Olgusallık böylece yeniden bulunmuştur. Ama düşüş anını da yeniden buluruz: Gündelik yaşantıyı belirleyen ölümün bilinmemesi ölüm için olmanın bir tarzıdır, bu kaygıyla bir ilişkisi olan bir kaçıştır. *Dasein* var oldukça ölür aslında; ama hep kaçış, düşüş halinde ölür. Şeylerin yakınlığında durarak ölümden kaçılır ve gündelik yaşantının meselelerinden yola çıkarak kendini yorumlar insan.

Heidegger böylece ora(da) olmanın ölüm-için-varlık tarafından kökenden belirlendiğini gösterir. Çözümlemesini daha da ileriye götürür: Ölümden kaçma olan gündelik yaşantıdan yola çıkar ve bu durumun bile gerçekte ölümün bir kabullenilmesi olduğunu ortaya çıkarır. Bu kaçış ölümü düşünürken bir rahatlama içine düşülmesinden daha kendine özgü bir ölüm-için-varlıktır.

Ölüm-için-varlık gündelik yaşantıda kendini nasıl gösterir? Kendilik kaçışta yok olmamıştır çünkü öyle olsa ora(da) olma bile ortadan kalkardı; ama kendilik kendini kaybetme'de

vardır (bu kendini kaybetme de zaten bir kendi olma, bir benimkiliktir): Herhangi biri olur insan (*das Man*). Herhangi biri olmak benimkilik olmadan mümkün olamaz ve bu onun bir dönüşümüdür.

Soru o zaman daha büyük bir yoğunlukla ele alınır: Herhangi biri ya da kendine özgü olanın kendine özgü olmaktan çıktığı durum hâlâ bir ölüm-için-varlık mıdır? Heidegger şöyle yanıtlar: Kaçmak, kendinde ölümü gizlemek, ölüm-için-varlığın nesnel yanını içeren eksik bir tarzdır. İnsan bu durumda *gevezelik* eder, ve gevezeliği (*Gerede*) bir kendini unutma, bir ölümden kaçma, ölüm-için-olma yorumudur. Bu kaçışı tanımlayan özel bir duygulanım vardır: korkuya indirgenmiş bir kaygı. Kaygı korkuya dönüşür. Ölüm, ölüm *olgu*'suna indirgenir. Ölünür, ama ortada şahıs olarak ölen yoktur. Başkaları ölür, ama bu dünya içre bir olaydır (Heidegger için ötekinin ölümü de dünya içre bir olaydır). Ölüm, olabilen, ama şu an için henüz gelmemiş olandır. İnsanlar ölür, ama ben değil, henüz değil. Bu muğlak bir ölümdür. Benimkiliği içerisinde ölme yansız, kamusal bir olay, adi bir vaka olur. Ona bir nesne gerçekliği vererek *das Man*'ın ölümü ölümün daima bir olanaklılık olmasını ortadan kaldırır. Sanki ölümden kaçınmak mümkünmüş gibi insan kendini avutur. Kamu yaşantısı bir zevksizlik örneği olarak gördüğü ölümle rahatsız edilmek istemez. Heidegger şöyle yazar: "Ölümün iç karartıcılığının kendini gün yüzüne çıkartmasının cesaretlendirilmesine insan izin vermez" – "*Das Man lässt den Mut zu Angst vor dem Tode nicht aufkommen.*"[1]

Gündelik duygulanımda söz konusu olan ruh hali (*Stimmung*) olay karşısında korku duyar. Ölümden kaçarken sıradan insan ölümün zorunluluğundan ve kesinliğinden söz eder, ama bu kesinlik sadece olgusal düzeydedir ve ölümle sahici ilişkinin *a priori* kesinliği öyle bir kesinliktir ki onun açısından bakıldığında bu ampirik kesinlik bir kaçıştır. Ölüm mutlaka kesin bir imkândır; her türlü imkânı mümkün kılan bir imkândır.

1. A.g.y. § 51, s. 187 (Almanca metinde s. 254).

Ölümden Yola Çıkılarak Düşünülen Zaman

Cuma, 23 Ocak 1976

Ölüm belirişin tersine döndürülmesidir. Belirişin tam tersine orada varlık sanki kendine döner, işaret eden kendine döner ve artık yanıt veremez. Fenomenolojiye ters bir harekettir. Ama ölümün kendisini bir son olarak mı düşünmeliyiz, varlığın mutlak olarak yok olması mıdır, kendini göstermesinin sonu mudur, pozitif bir veri olmadan sorgulanması mıdır, soru herhangi bir kanıya (*doxa*) gönderme yapmadan sorulabilir mi, yoksa bu soru da kanının değiştirilmiş bir şekli midir?

Ölüm son fenomenidir, aynı zamanda da fenomenin sonudur. Düşüncemizi sarsar, onu sorgulayıcı kılar, bu onun ge-

leceğiyle (Heidegger'de olduğu gibi kendi ölümüne ayrıcalık tanınıyorsa da) ilgili olduğu gibi şimdisiyle de ilgili olabilir. Sonluluk fenomeni olarak düşüncemizi, yaşantımız olarak düşünceyi, yani kendi kendine kendini gösteren, zaman içerisindeki ya da ardışık zamansallıkta gelen belirişi ilgilendirir.

Sorun bu sonun belirişin zamansallığı açısından ne olduğu ölümün zaman için ne olduğu sorusudur. Yaşantının kendisinin ölümlülüğü nedir? – Araştırmamızın gerçek sorunu budur, ölümün zaman için anlamı.

Heidegger için ölüm *benim* ölümüm anlamına gelir, bunun anlamı benim *yok olmam*'dır. Ona göre ölümle zaman arasındaki ilişkinin araştırılmasının nedeni, varlığın sorgulandığı *Dasein* çözümlemesinde, ora(da) olmanın tamlığı ve sahiciliği içerisinde kavranması ve betimlenmesidir. Ölümün öncelikli olarak ora(da) olmanın tamamına ermesi olmasıyla, onun aracılığıyla ora(da) olan varlık ya da varolan olarak insan bu ora(da) olmanın olayıdır, olduğunun bütünüdür, kendine özgü bir biçimde orada olandır.

Buradan yola çıkarak Heidegger, ölme durumunun *Dasein*'ın herhangi bir son anını belirleyen şey olmadığını gösterir; insanın kendi varlığını olma tarzıdır ölmek. Bu yüzden ölüm-için-olmak kavramı geliştirilmiştir. Artık ora(da) olmama imkânı karşısındaki özen; bu özen karşısında olmak, benim olduğum varlığa eklenen herhangi bir temaşayla karıştırılmamalıdır. Ölüm-için-olmak, benim olduğum varlığın ta kendisinden itibaren ölüme gönderme yapmaktır.

Ölme imkânıyla varoluşsal bir ilişki vardır. Bu ayrıcalıklı ya da indirgenemez ilişkiyi Heidegger, muktedir olma, kavrayabilme imkânı olarak ölme imkânının ayrıcalıklı özelliği olarak betimler. Bu imkân:

– En kendine özgü imkân – özgünün özgü olarak üretildiği imkândır;

– Kesintisiz imkân – buradan itibaren bu imkân benimdir ya da kendiliktir;

– Yalnızlaştırıcı imkân – bu en kendine özgü imkân başka insanlarla bütün ilişkileri keser;

– En uç imkân, bütün öbürlerini aşan ve yanında diğer bütün imkânların soluk kaldığı imkân – *Dasein*'ın bütün diğer imkânlardan sıyrıldığı, diğer bütün imkânların anlamsızlaştığı imkândır.

Bu imkânı mümkün kılan muktedirlik, *Dasein*'ın yapılarını kaygı olarak bir araya toplar. Kendinin önünde olmak artık dünyada olmama imkânına doğru fırlatılmış olmaktır. Ama öte yandan kaygı olgusallıkta olmak, seçmeden dünyada daima ve daha başından itibaren bulunmaktır. Ayrıca bu ölümüne olmak daha şimdiden düşmüşlüktür, daha şimdiden gündelik yaşantıda şeylerin yanında olmaktır; ölümden ayrılma imkânı vardır, teskin olunabilir; ölüm dünya içerisinde yer alan olay gibi görünür (başkasının ölümü).

Bu kaçış hareketinden yola çıkarak Heidegger yeni bir yaklaşım geliştirir, sonda olmanın başka bir özelliğini aydınlatır: ölümün kesinliği. Bu kesinlik, kesinlikten kaçan gündelik yaşamdan yola çıkarak betimlenir.

Gündelik yaşamın varlık tarzları arasında her şeyden önce gevezelik vardır. Bu gevezelik ölüm karşısındaki tutumu özetler: Ölünür, bu bir kere olacaktır ama henüz olmamıştır, şimdi değildir. Demek ki ölümün bir kesinliği vardır, ama bu sonraya bırakma sanki onun vahametini yatıştırmıştır. Gevezelikteki kesinlik ölümün sahici kesinliği değildir. Zira kesinlik öyle bir hakikat tarzıdır ki kendisi zaten bir keşiftir, bir örtüleri açmadır; *Dasein* ancak kendi üzerine açıksa burada açılan sahici bir şekilde açılmış olur. Oysa gündelik yaşamda *Dasein* kendi üzerine açık değildir. Kesinlik her şeyden önce *Dasein*'ın belli bir davranışıdır. Günlük yaşantıda *Dasein* kendine en özgü olan imkânın üzerini kapatır – demek ki hakikat içinde değildir. Ölüm karşısındaki kesinliği uygun bir kesinlik değildir, üstü örtülmüştür. Ölüm dünya içre bir olaydır; ölümle ilişkilendirilen kesinlik deneyim dünyasından kaynaklanır: Başkalarının göçüp gitmeleri olgusuyla kesişir.

Bu düşme tarzı içinde, acaba *Dasein* ölümün kesinliğinden kaçabilir mi? Acaba söylemi kesinlikten kaçınmasını sağlar mı? Ölümden kaçınır, ama bu kaçınma ölümle gerçek ilişkidir. Ölümden kaçma zorunluluğuna maruz kaldıkça ölüm kesinliğine tanıklık eder. *Ölümün önünden kaçması ölüme tanıklık etmesidir.*

Böylece ölümün tam bir nitelenişine ulaşılır artık. Ölüm kesindir ama bu şu anlama gelir: Daima mümkündür, her an mümkündür, ama onun "ne zaman" olacağı belirsizdir. Ölümün tam kavramı şöyle olacaktır: En kendine özgü imkân, aşılmaz, yalnızlaştırıcı, kesin, belirsiz imkân.

Ölüm için olmanın sahici tarzını göstermek gerekir artık. Ölüm imkânının sıradan bir muktedirlik olmadığını, diğerleri gibi bir iktidar olmadığını, çünkü hiçbir şey gerçekleştirmediğini göstermek gerekmektedir. Böyle bir imkânla ilişki ne anlama gelmektedir? Bu imkânı *imkân olarak* tutmak söz konusudur, onu gerçeğe dönüştürmeden tutmak gerekir. Diğer bütün imkânlarla ilişki kendini bu ilişkinin gerçekleşmesi şeklinde gösterir; bu sıra dışı imkânla birlikte *Vorlaufen* özelliği, yani önceden kavramak söz konusu olur. Bu ivediliğin önceden kavranması bu imkânın muhafaza edilmesinden ibarettir. Ölme imkânı gerçekleşmez (ve hiçbir şey gerçekleştirmez). Ölüm ölme anı değildir, ama mümkün olana mümkün olan olarak bağlanmaktır. Bu mümkün olanla istisnai bir ilişkidir, gerçekleşmesiyle sonuçlanmaz; mümkün olana sadece mümkün olan olarak bağlanmak olan bu biricik imkân ölmek-için-olmaktır. "İmkân olarak ölüm *Dasein*'a 'gerçekleştirilecek' hiçbir şey vermez; fiili gerçeklik olarak kendisinin *olabileceği* bir şey de yoktur ortada."[1]

Eğer varoluş varoluş imkânı karşısında alınan bir tavırsa ve eğer imkân karşısında varoluşunda tamsa, sadece ölüm-için-olabilir. Eğer olmak, olmak zorunda olmaksa bu ölüm-için-olmak demektir. Kendinin-önünde-olmak tam olarak ölüm-için-olmaktır (eğer ölüm-için-olmak kaldırılırsa aynı anda

1. A.g.y., § 53, s. 192 (Almanca metinde s. 292).

kendi-önünde-olmak da kaldırılmış olur ve o zaman *Dasein* artık bir bütünlük değildir). İşte insan bütünlüğü içerisinde böyle düşünülür, böylece *Dasein* her an bütündür: ölümle olan kendi ilişkisinde.

Bu betimlemede zamanın, bütün bu çözümlemeler boyunca zamanın uzayıp gitmesinden türetildiği görülür – ölçülebilir ve ölçülmüş zamanın berisinde kalır bu. Ölçülebilir zamanın kökensel zaman olmadığı görülür; gelecekle olan mümkün ilişkinin bir gerçeklik ilişkisi olmadığı; bu yüzden bir önceliği olduğu görülür: Böyle bir düşüncenin somut olarak nasıl düşünüldüğünü gösteren şey o halde ölüm çözümlemesidir. Ölüm aracılığıyla zaman vardır ve *Dasein* vardır.

Heidegger'in Berisinde: Bergson

Cuma, 30 Ocak 1976

Yok olma olarak ölüm ora(da) olmayı belirler. Doğumdan önce ve ölümden sonra sonsuza kadar uzanır gibi gözüken bir zamana gönderme yapar. Bu zaman hesaplanır ve günlük hayatta da hesaba katılır: Bu, gündelik olanın kendisidir. Bu zaman varlığın sürüp gittiği boyuttur. Bu varlığın *essance*'ının üretimi olacaktır. Heidegger için yok olma olarak ölüm ora(da) olmayı öylesine belirler ki gündelik yaşam bu ora(da) olmanın bir sonucu olur. Gündelik yaşamda ölümün nihai anının bir son olma durumu ölümlülükten ileri gelir. Demek ki çizgisel zamanın ardında daha derin kökensel bir zaman

vardır, bu zaman ancak ölümlülükten yola çıkarak anlaşılır; ölümlülük de mümkün olarak ele alınan bir imkâna muktedir olmadır, bu imkânın [bir kavram altında] yüceltilmesi onun imkânının muhtemel kalmasını da ortadan kaldırmaz.

Ora(da) olmak, olmak zorunluluğunun (*Zu-sein*) eklemlenme biçimidir, bu zorunluluk genel olarak varlığın sorgulandığını ve bir önanlamaya tabi olduğunu dile getirir. Oysa olmak zorunda kalmak kendi varlığıma bir imkân olarak bakmak ya da henüz olmamışlığını ele almaktır. Bu henüz olmayan çizgisel zamanın henüz olmayanı değildir. Bu henüz olmayan bir imkânın imkân olarak kalması karşısında var olmadır. Ölümüne olmak işte budur. Ölüme yaklaşmak demek gerçekleşmesine yaklaşmak değil, bu imkânın imkân özelliğinin en kendine özgü özellik olduğunu ortaya koymaktır. Ölmek bir gerçekleştirme değil, ama her türlü gerçekliğin yok olmasıdır. Burada eşsiz bir ilişki söz konusudur, öyle ki bu ilişkide olmak zorunda olmak ölmek zorunda olmaktır.

En kendine özgü imkânı gündeme getirerek ölmeye muktedirlik her türlü tasarının tasarlanacağı yerin anlamını önceden tasarlar: Gelecek. Böylece zaman konusunda niceliksel kavramlara başvurmadan bir yandan gelecek öte yandan da gündelik yaşantıdan daha kendine özgü bir biçimde bir zaman anlayışı şekillenir.

Bergson'da olduğu gibi burada da zamanın değişik düzeyleri olduğu düşüncesi ortaya atılır. Bütün Batı zamana ölçerek yaklaşır (zaman Aristoteles'in dediği gibi hareket sayısıdır). Bergson'a göre çizgisel zaman mekânlaştırmadır; bu madde üzerine eylemde bulunma amacıyla zamanın mekânsallaştırılmasıdır; bu da aklın eseridir. Kökensel zaman *süre* adını taşır; ki bu oluşumda her an bütün geçmişin yükünü taşır ve de geleceğe gebedir. Süre bir kendine inme olarak yaşanır. Her an oradadır, ve hiçbir şey kesin değildir; çünkü her an geçmişi yeniden yapılandırmaktadır.

Heidegger'de kökensel zaman, insanda kendini gerçekleştiren ora(da) olma zamanı, ora(da) olmanın sonluluğunu

dile getirir. Kaygıda gerçekleşir ve gündelik yaşantıda dağılır. Heidegger'de sonsuz zaman kökensel sonluluktan türetilir. Bergson için sonluluk ve aşılmaz ölüm süre içinde kaydedilmiş değildir. Ölüm enerji bozulmasında bulunur. Ölüm maddenin, aklın ve eylemin özelliğidir; [bu alan] Heidegger için *Vorhandenheit* olana kayıtlıdır. Buna karşın yaşam atılımdır, süreyi, yaşam atılımını ve yaratıcı özgürlüğü beraber düşünmek gerekir. "Bütün canlılar birbirine bağlıdır ve hepsi de aynı olağanüstü atılıma kendilerini bırakır. Hayvan dayanma noktasını bitkiden alır, insan hayvanlıkla at başı gider ve de bütün insanlık mekânda ve zamanda her birimizin yanından dörtnala geçen kocaman bir ordudur, önümüzdedir, arkamızdadır, bütün direnişleri aşabilecek olan *belki de hatta ölümü bile* yenebilecek olan, önüne geleni sürükleyen bir gidiştir bu."[1]

Hiçlik düşüncesi yanlış bir düşüncedir ve ölüm hiçlikle aynı şey değildir. İnsan[lık] o halde ölmeye zorunlu bir varlık biçimi değildir.

Ancak yaşam atılımı kavramı Bergson düşüncesinde süre anlayışının nihai noktası değildir. *Les Deux Sources de la morale et de la religion*'dan [Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı] önce *L'Évolution créatrice*'te [Yaratıcı Tekâmül] yaşam atılımı olarak düşünülen süre insanlar arası bir ilişki haline gelir. Süre bir insanın başka bir insanın içselliğine yollayabileceği bir çağrıya dönüşür. Maddenin ötesinde kahramanın ve azizin rolü budur; kahraman ve aziz ölümün artık bir anlamının olmadığı açık uçlu bir dine götürürler.

Bu zaman sempatisi varlığın varlık olarak bir dramı değildir. Söz konusu olan bir oluşum felsefesi de değildir, çünkü olmak zorunda olmak sürenin anlamını tüketmez. Heidegger için tam tersine mesele (*Sache*) varlıktır. Varlığın kendi yokluğuyla olan ilişkisi onun kendiliğidir. Olmaya mahkûm olmasındaki -a kendi varlığından yola çıkarak anlaşılır. Sorgulama onun varlık ediminin bir tarzıdır.

1. Bergson, *L'Évolution créatrice*, *Œuvres*, P.U.F., 1970, s. 724-725.

Kökten Soru: Heidegger'e Karşı Kant

Cuma, 6 Şubat 1976

Ölüm ve zaman kökten düşünüldüklerinde nihai anlamlarını sadece varlıkbilimde, yani varlığın varlık olarak düşünülmesinde mi bulmak zorundadırlar? Heidegger için bu böyle olmuştur. Onda ölüm ve zaman, olma olarak varlığın tarzları şeklinde düşünülmüştür. Ölüm dünyada olmanın sonudur ve bu son insanın ölüm-için-olmasından itibaren yorumlanır; bu da insanda özsel olarak soru halindeki varlığın önceden anlaşılmasıdır. Dünyada olmanın sonu olarak ölüm, ölümü kaygı olarak karakterize eder. Bu ölümü kaygıda edilgenlik olarak değil de cesaret olarak taşımak gerekir. Bu

ölüm-için-olmada ölüm olmaya zorunlu olunan olarak belirir, varlığı henüz olmayanda bulunur. Varlık destanından başka destan yoktur. Olmak sorgulanmada olmaktır; sorgulanmada olmak olmaya zorunlu olmaktır; olmaya zorunlu olmak ora(da) olmaktır; ora(da) olmak dünyada ölümüne olmak, mümküne atılmak ve atılırken de bütünlüğü içerisinde orada olma olmaktır – *Vorhandenes* olarak olmamaktır.

Buradan zamanın, kökensel zamanın bir nitelemesi ortaya çıkar ki gündelik yaşantı ona göre bir düşüştür; eğer [düşüş yerine] "değer yargısı" taşımayan bir sözcük kullanmak gerekirse bu bir sapmadır. Mümkün olduğu ölçüde kaygıya düşmek kökensel gelecektir (olmaya zorunlu olan), bu bir geçmişten gelen bir gelecektir; zira kaygı içinde şimdiden burada olanın daha baştan ve daimasını barındıran bir duygulanımdır. Bütün zaman yapısı ölümle ilişkiden çekip çıkarılmıştır ki bu da varlığın bir tarzıdır.

Ora(da) olmanın kendiliği bile kendi yokluğuna eş olan kendi varlığından itibaren kavranır. Kendilik kendi sonluluğundan ileri gelir. Varlığın bir tarzıdır (sadece ben varlık içinde olmakla kalmam, aynı zamanda insanın kiplikleri varlığın kiplikleridir). Bütün insanın varlıkbilime indirgenmesi söz konusudur. *Dasein*'ın ayrıcalığı kendisinin varlıkbilim açısından var olmasından kaynaklanır. İnsan neyse bütün kiplikleriyle dilbilgisi anlamında zarftır (belirteç): Bunlar özellik değil, varlığın kiplikleridir. İnsanın insanlığı varlığa dayanır (*Hümanizm Üzerine Mektup*'ta insan olmak, varlığın hizmetinde olmak, onun macerasına katılmak, varlığın çobanı, koruyucusu olmak demektir). İnsanın insanlığı tam anlamında ölüm kaygısına bağlanır. İnsanın zamanı bu ölümüne olmak demektir.

Burada kökten bir soru sorulmalıdır. Anlam daima varlık olayı mıdır? Varlık anlamın anlam doluluğu mudur? Anlamlı düzen olarak, akıl, anlam ya da akılcılık ya da kavranabilirlik, zihin olarak insanlık ya da insanın dile getirilişi olarak felsefe

acaba varlıkbilime indirgenebilir mi? Her türlü sorunun sorulma noktası, varlık ne anlama gelir sorusundan mı kaynaklanmaktadır? (Heidegger bunu onaylar: Onun için zaten başka soru yoktur, hatta bu soru onun için hemen ölüm kaygısına dönüşse bile bu böyledir.) Varlıkta söz konusu olan her şey varlığın kendisi midir? (Bu soruyu sormakla *Sein und Zeit*'ın ilk sayfalarına karşı gelmiş oluyoruz.) İnsanda sorgulanan her şey, varlık nedir sorunsalına mı dönüşmektedir? *Ya da* acaba bu sorunun ardında, daha sorgulayıcı bir soru yok mudur; öyle ki burada artık ölüm, kesinliğine rağmen, olmak ya da olmamak alternatifine indirgenmeyecektir. Ölüm sadece varlık entrikasının düğümünü bağlamaya mı yaramaktadır? Ölümün asıl anlamı başkalarının ölümünde değil midir, bu olay onu sadece varlığına indirgemekten çıkarmaz mı? Bu olduğumuz varlıkta en önemli şeyin bizim varlığımız olmadığı "şeyler" gerçekleşmemekte midir? Eğer insanlık varlığın hizmetinde olmakta kendini tüketmiyorsa varlık nedir sorusunun ardında, benim kendi ölümüm için kaygımın ardında, başkası için sorumluluğum yükselmemekte midir? (Bu sorumluluk, özellikle de benim ötekinin ölümü karşısında sorumluluğum, artakalan biri olarak sorumluğumdur.) İşte bu durumda, geleceğe atılmaktan başka bir zaman yorumuna gerek yok mudur?

İmdi felsefe tarihinde varlıkbilimin tüketmediği birtakım anlamlara tanıklık eden, hatta insanlığın kapsayıcı macerası olduğunu iddia eden varlıkbilimin kendisini sorgulayan bazı yönleri incelemek gerekir. Heidegger bizi felsefe tarihinde varlığın kendisinin öyküsünü aramaya alıştırdı; onun bütün yapıtı, metafiziği varlık tarihine dönüştürmekten ibarettir. Ama aslında varlığın destanı ne olursa olsun felsefe tarihi başka bir endişeye işaret etmez mi? Varlığın ötesi acaba varlık destanına mı kaydedilir? Varlığın varolana karşı aşkınlığı (Heidegger bu aşkınlığın anlamını uyandırmıştır) onu derinlemesine düşünmemizi sağlar mı? Tanrı tasası felsefede varlığın unutulması ve ilahiyata dayalı varlıkbilim içinde oradan oraya sürüklen-

mesi dışında bir anlama sahip değil midir? İlahiyata dayalı varlıkbilimin Tanrısı ölmüş olabilir ama tek Tanrı o mudur, Tanrı sözcüğünün başka anlamları yok mudur? (İnançlılar böyle düşüneceklerdir –bu adla kendilerini tanıtan ya da başkaları tarafından en azından öyle tanıtılanlar!–, imanı ilahiyata dayalı varlıkbilimden *daha düşünceli, daha uyanık, daha sarhoşluktan ayılmış* bulanlar...)

Her felsefi çabayı ilahiyata dayalı varlıkbilimin yanılgısına veya sürüklenişine indirgemek felsefe tarihinin sadece olası bir okumasıdır.[1]

Bu yüzden Kant felsefesi Heidegger tarafından varlığın sonluluğunun kökten sunumuna, Heidegger' in üzerinde ısrarla durduğu, *Saf Aklın Eleştirisi*'ne indirgenmiştir. Oysa Kant'ın felsefede sorulan dört sorusundan (Neyi bilebilirim? Ne yapmalıyım? Ne umut etme hakkına sahibim? İnsan nedir?) sonuncusu ilkini sonraki ikisinin yoğunluğuyla aşmaktadır. *Neyi bilebilirim* sorusu sonluluğa götürür; ama *ne yapmalıyım* ve *ne umut etme hakkına sahibim* soruları daha uzaklara, her halü kârda sonluluktan daha ileriye gider. Bu sorular varlığın anlaşılmasına indirgenemez, ama insanın göreviyle ve kurtuluşuyla ilgilidir.

İkinci soruda eğer biçimsel olarak anlayacak olursak varlığa gönderme yoktur. Anlamın varlığa gönderme yapmaksızın anlam kazanması, verili varlığın anlaşılmasına gerek duymaması *Saf Aklın Eleştirisi*'nin aşkın diyalektiğinin en büyük katkısıdır.

Fenomenin (verili varlık) oluşumunun koşulları arasında, mekân ve zamanın yanında, anlayışın kategorilere göre sentetik etkinliği bulunmaktadır. Kategoriler verili olanın oluşturucusudur: Bizim bilebileceğimiz, kategorilerin oluşturucusu olduğu verili varlıktır. Ama bir veri olabilmesi için gerçeğin

1. Bkz. *Autrement qu'être,* s. X: "Ancak *varlık tarafından bulaşmaya uğramamış bir Tanrıyı anlama,* varlığı metafizik veya ilahiyata dayalı varlıkbilim içinde düşmüş olabileceği *unutmadan çekip çıkarmak*'tan ne daha az önemli ne de daha az öncelikli bir insani olanaktır."

bütün'üne, asla verilmiş olmayan aşkın ideale de çağrı yapmak gerekir, bu ideal hiçbir varlık yüklemi almaz, ama onunla ilişkisi açısından deneyimin verili nesneleri tamamen belirlenmiş olarak düşünülür.

Bu aşkın ideal gereklidir, aklın bir kavramıdır, ama varlık olarak düşünülmesi aldatıcı olur. Onu varlık olarak düşünmek Tanrının varlığının kanıtını vermek demektir, ki bu da diyalektik yani çatışkıya götürücüdür. Aşkın ideal *somut* olarak düşünülmüştür ama Kant onda varlık bulunmasını reddeder, çünkü ona göre varlığın prototipi fenomendir. Bu anlamda Akıl'ın öyle ideleri vardır ki varlığın ötesine gider.

Verili varlığın her türlü geçerli anlamla sınırlı özelliğini vurgulayan bu konum Pratik Akıl tarafından yadsınır. Kant pratik alana geçerek sonluluğu sorgular. Öyle bir pratik anlam tarzı vardır ki varlığa teorik olarak ulaşmanın ötesindedir; reddedilemeyecek, ölüm sonrasının ölüm öncesi zamanının ölüm sonrasına yayıldığı bir zaman olarak düşünülemeyeceği, ölüm sonrasının kendine özgü taleplerinin olduğu bir anlama ulaşmaktır bu. Varlığa bilişsel tarzda ulaşmayla ilgisi yoktur bunun; pratik tamamen bağımsızdır. Bu durumda varlığın sonluluğunun içerdiği ölüm bir *problem*'e dönüşür. Zaman görece bir kavrama dönüşür.

Mutlulukla ahlâklılığın uzlaşması sorunu vardır ki, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin varlıkla ilgili hakikatleri ne olursa olsun sanki bu sorunun kendine özgü bir anlamı vardır. Kant böylece düşüncede varlık destanına indirgenmeden de anlamı olabilecek anlamlandırmalar olduğunu gösterir.

Teorik olarak zorunluluk dünyasına bağlı olmama rağmen, ahlâk yasasına saygı açısından özgürümdür. Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü, erdemle mutluluğun uyumunun düşünülebilir olması için Akıl tarafından talep edilir. Bu uyum varlık macerasından bağımsız ve hatta onun bize öğrettiklerine karşıdır. Kant hiç kuşkusuz sınırlı zamanın ötesinde zamanın bir uzantısı olduğunun düşünülmesi gerektiğini düşünmemektedir. "Yaşantının uzatılma"sını istememektedir. Ama

bir *umut* vardır, bir umuda ulaşılabilen bir dünya, anlamlı bir umuda özgü bir talep vardır. Ölümle belirlenen varoluşta, bu varlık destanında, bu destana girmeyen şeyler vardır, varlığa indirgenmeyen anlamlar vardır. Bu umudun teorik bir yanıtı yoktur, ama kendine özgü bir talep içerir. Bu umut zaman içerisinde yer alır, ama zamanın ötesine gider.

Kant'ın pratik felsefesinde ikinci ve üçüncü sorulara varlık ve verili olanın söz konusu olmadığı değişik yanıtlar vardır; bu yanıtlarda birinci sorunun terimlerine indirgenmeyen veri kendini gösterir (bu, Kant'ın Tanrının varlığını ve ruhun ölümsüzlüğünü kanıtladığı anlamına gelmez).

Kant'ın pratik felsefesi Heidegger'in yapmış olduğu indirgemenin zorunlu olmadığını gösterir. Buna göre felsefe tarihinde sonluluktan başka bir anlam da olabilir.[2]

2. Bu bölümü ve bundan sonrakini anlamak için *Autrement qu'être*'in 166 sayfası alıntılanabilir: "Bir felsefe sisteminden mimarisinin bütün ayrıntılarını ihmal ederek bir tek özellik alma hakkına sahip olsaydık (ki aslında Valéry'nin derin sözünün belirttiği gibi mimarlıkta ayrıntı yoktur ve bu felsefe için de geçerlidir, sadece ayrıntı yanlış çıkarımlarda bulunmayı önler) Kantçılığı düşünebilirdik: O insani olanda önce geldiği varsayılan, 'Onda olan nedir?' sorusunu sormadan, onu varlıkla ölçmeden, varlıkbilimler gibi ölüm ya da ölümsüzlüğe girmeden, bir anlam bulur. Ölümsüzlük ve ilahiyatın kategorik buyruğu belirleyememesi Kopernik devriminin yeniliğine sahiptir: Anlam varlık ya da yoklukla değil, tam tersine varlık anlamdan yola çıkılarak değerlendirilir."

Kant Okuması *(Devam)*

Cuma, 13 Şubat 1976

Heidegger'in düşüncesi kökensel zamansallığın betimlenişinde ve ölüm-için-varlığın çözümlemesinde bütün heybetine ulaşır. Zaman ve ölümün son çözümlemede gönderme yaptıkları şey varlığın anlamı, varlığın varlık olarak olması sorunudur – bu da varlıkbilimdir. Zamansallık geleceğe doğru bir kendinin dışına olma, vecittir; bu ilk vecittir. Bu, ölümü önceleyerek ona koşmaktır: Bu ölüme yönelme bir olanak olarak olanağa koşmaktır; olanağa yönelme kendinin önünde olmaktır, ora(da) olmaktır, olmak zorunda olmaktır, varlığın

anlamı üzerine bir önanlama geliştirmek ya da sorgulamaktır = sorgulanan varlık, varlıktır. Bu, *Sein und Zeit*'ın yoludur.

Demek ki varlık için varlığa indirgenen bütün insanlık macerası doğrultusunda anlamı olabilecek her şey, her türlü tasarı, her anlayış da aynı biçimde indirgenir; ve ölüm en son, en kesin, en özgü, en aşılmaz olasılık olur; ya da zaman spekülatif olarak varlık için varlık destanına, ölümüne varlığa dönüşür. Bu maceraya zaman boyutu eklenir, hatta zaman dışılık ya da ideal boyutu da buna katılır (daha Husserl'de ebedi ideallik bir tüm-zamansallığı içeriyordu).

Ebediyet yoktur; ebediyet çizgisel zaman gibi bu sonlu zamanın bir kipidir, kökensel zamandan sapmadır. Varlığın bu macerasına, biricikliği içerisindeki kişi, özgünlükten ibaret kendine özgülüğüyle kendiliğindeki kişi de dahildir.

Kökten soruyu sormak insanın insanlığı, anlam, varlığın varlık olarak entrikasına indirgenebilir mi diye sormaktır. Anlam bu varlık olayı mıdır? Varlıkta oluşan her tür entrika sadece varlık destanını mı açmaktadır (bu konuda Trakl çözümlemesine bakınız;[1] şiiri anlamak varlık düşüncesine gitmek mi demektir?). Bu kökten bir sorudur, kökten sorunun kendisidir, çünkü *Sein und Zeit*'ın temel önermelerini ilgilendirir.

Her türlü değer felsefesiyle Heidegger'in kendine özgü bir alayla mücadele etmesinde de onun her türlü soruyu varlığa indirgemesinin bir sonucunu görebiliriz. Burada söz konusu olan değerleri keşfetmek ya da onları yeniden iş başına getirmek değil, ama değerlere doğru gerilimde bir şeylerin düşünceye kendini gösterilebileceğini açıklamaktır. Geçen hafta Kant'ı bu nedenle okuduk. Kant'ta ölüm karşısındaki kaygımızı hafifletecek bir Tanrının varlığının kanıtını bulmak değildi söz konusu olan, öznelliğin ve fenomenin sonlu varlığının bağrında (*Saf Aklın Eleştirisi* bir sonluluk felsefesidir) akılcı bir umut, *a priori* bir umut olduğunu göstermekti. Kant

1. *Acheminement vers la Parole* [Söze doğru yola koyulma] içinde "La parole dans l'élément du poème" [şiir öğesinde söz]; çev.: Jean Beaufret, Wolfgang Brockmeier ve François Fédier, Paris, Gallimard, 1976, s. 39-83.

fazladan yaşama isteğine bir tatmin aramak yerine bambaşka bir anlam birleşmesine yol açıyordu. *A priori* umut sonlu akla içkindir; tıpkı ölümlülük gibi akılcı, anlamlı bir umuttur; varlıkta varlık olarak kendini gösteren ölümlülüğü yok saymaz (bu sonlu varlıktır), ama ölümsüzlük umudu ölüm-için-varlık türevlerine girmez, ora(da) olmanın kökensel zamanından da türetilemez. Burada bambaşka bir talep, akılcı bir talep vardır.

Bu anlam yönelimi Heidegger'e göre sonluluk varsayımı olan ölüm-için-varlığı yok saymaz. Kant'ın pratik felsefesinin büyük gücü buradadır: Umut aracılığıyla zamanın bir tür ötesini düşünebilmek; ama elbette bu öte zamanın uzantısında bir öte, *olan* ya da olabilecek olan bir öte değildir. Bu kökensel zamanın günlük yaşantıdaki bir türevi de değildir. Ama yine de akılcı bir umuttur; sonlu ya da sonsuz olan zamandan başka bir anlamı olan, sonlu zamana bir yalanlama getirmeyen, ama sanki sonlu zaman içerisinde başka bir kökensellik boyutuna açılan bir umuttur. Umutsuzluktaki bu umut ölümün yokluğunu bozmaz; ölüme varlığın yokluğundan çıkardığı anlamdan başka bir anlam sunar. Bu umut fazladan bir yaşam ihtiyacına yanıt vermez.

Sanki sonsuz olanla başka bir tür ilişki, bu ölüm ve yokluğun nihai bir yoğunluk olduğu ve sonsuzla ilişki için gerekli olan bu umuda anlam verir. Sanki insanın içinde ve ölüm-için-olmanın ardında bir ölümsüzlük umudu entrikası düğümlenmiştir, bu düğümlenme zamanın uzunluğuyla, ebediyetle ölçülmez; bu daima, içerisinde, ölüm-için-olmaktan *başka* bir zamansallık taşımaktadır. Bu entrikaya "umut" adı verilmiştir; ama bu, sözcüğün sıradan anlamında, zaman içerisinde bekleme anlamına gelmemektedir. Her türlü bilgiyle irfanla uzlaşmaz olan bir umuttur bu. Bu ilişkiye göre zaman ve ölüm başka bir anlam almaktadır.

Fenomenin varlığına sadece sonlu varlığın zaman ve mekânında teorik bir yaklaşımın, bizi sadece kategorilerle

bağlantılı olarak fenomenlere götüren –numene değil– bir yaklaşımın yanında, Kant bir de insan varoluşunu ya da akıl sahibi öznelliği ahlâki eylemle bağlantısı açısıdan inceler; bu bağlantılar hiçbir varlık bilgisi konusunu oluşturmaksızın açıklığa kavuşturulabilirler.

Ahlâk eylemi, kendi evrensel ilkesiyle iradenin belirlenmesiyle, yasaya uygun bir biçimde eylemde bulunan iradenin özgürlüğüyle açıklanır. Bu özgürlük Akıl'a, ilkenin evrenselliğine dayanır. Özgürlüğü içerisinde ahlâk eylemi her türlü Tanrısallık karşısında, her türlü öte karşısında bağımsızlık anlamına gelir (Kant Tanrısal olanı *özgür eylemden yola çıkarak* açıklar): Ödevin ahlâki yükümlülüğüyle *içten* bağlanmışızdır, der Kant. Tanrı ahlâk eylemi için gerekli değildir – tam tersine ahlâk eyleminden yola çıkarak onu betimleyebiliriz. Ahlâk eyleminin ötesinde bir *mutluluk*'u arzulayıp arzulamadığımızı bilmek gerekir.

Umut mutlulukla uyuşan bir erdemin akılcı özelliğinden ileri gelecektir. Mutluluk ancak bizi mutlu olmaya layık kılan şeyle uyuştuğu takdirde kabul edilebilir; öte yandan sadece ahlâklılık en yetkin iyi değildir. Dolayısıyla ne sadece mutluluk ne sadece erdem – ikisi de aklı yaralar. İyiliğin yetkin olması için, sadece mutluluğa layık olmayacak biçimde hareket etmemiş olan mutluluktan pay almayı umabilir olmalıdır. "Öbür hayatta" ölümden sonra (yaşamaktan başka olanda, varlıktan başka olanda) ancak bir Tanrı tarafından mümkün kılınacak erdemle mutluluk arasında bir uyuşum umudur bu. Ruh ölümsüzmüş gibi ve de Tanrı varmış gibi davranmalıdır. Bu her türlü bilgiye karşı bir umuttur, bununla birlikte yine de akılcı bir umuttur. Tanrının varlığını ve ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmek Akıl tarafından gerekli kılınmıştır, ama en yetkin iyilik sadece *umut* edilebilir.

Burada önemli nokta şudur: Umut, bir gün varması gerekeni beklemeye gönderme yapmaz. Bekleme bir bilgide içerilebilecek olana ulaşmadır. Burada, umut bir önbilgiden başka bir şeydir, daha fazla hayatta kalmak için bir arzudan başka bir

şeydir (Kant için, ölüm tanınabilecek olanın sınırıdır). Ama bu umut öznel bir nostalji de değildir. Öyle bir alanı işaretlemektedir ki, bu bir insan davranışından fazlasıdır ve varlıktan da azıdır. Ama şu soruyu sorabiliriz: Umut –herhangi bir insan davranışından daha fazla ve varlıktan daha az olan umut– varlıktan daha fazlası değil midir?

Zaman ölüme doğru gittiği gibi, ölümden sonrasına da uzanıp gitmez. Bilgi daima tanıdığının ölçüsündedir. *Ölçüsüz* bir şeyle ilişki umuttur. Umut o zaman bu zamansallık olarak çözümlenmelidir. Var olan bir şey olarak gösterilemeyecek ya da bir bilgiye göreceli olamayacak bir varlık fazlasıyla ilişkidir bu umut. Buradan yola çıkarak bir öznellik düşünülebilir, bu da gerçekleşemeyecek olanla ilişkilendirilebilir – bu romantik bir gerçekleştirilmezlik sevdası değildir: Varlığın üstünde ya da ötesinde bir düzendir bu.

Burada Kant'tan, varlıkla bir ilişki sonucu dikte edilen bir anlamdan başka bir ders çıkarılmalıdır. Bu göndermenin bir ahlâk içinden yapılması tesadüfi değildir –ilkenin evrenselliği yüzünden kendini akılcı olarak sunmaktadır–, varlığın ötesinde bir anlamı düşünme tarzının bir etikle ilişkilendirilmiş olması tesadüfi değildir.

Yokluk Nasıl Düşünülür?

Cuma, 20 Şubat 1976

Kant'ın postulatları zamanın sonrasında bir zamanı gündeme getirmez. Akılcı umut zaman içerisinde umut yokluğunun boşluğunu dolduracak birtakım olayların gelmesini beklemez. Husserl'de sezgi anlamla ilgili bir hedefin [*visée*] içini doldurur; sanki günün birinde umut edilen kendini tanıtacak gibidir. Kant için bu imkânsızdır: Zaman duyusallığın biçimini oluşturur ve anlayış gücü tarafından fenomenlerin nesnelliğinin kuruluşuyla ilişkilidir. Eğer akılcı umut gerçekleşecek olsa, eğer belirli bir an kendini bilgiye sunacak olsa, bu ölümsüzlüğün zamanda kendini gerçekleştirmesi, fenomen

olarak bilinmesi olurdu – ama mutlak ile böyle bir buluşma *Saf Aklın Eleştirisi* tarafından dışlanmıştır. Akılcı umut zaman içerisinde yer alan umutla karşılaştırma kabul etmez.

Ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrının varlığı varsayımları, duyan ve düşünen bir varlığın öznel eğilimlerinden çıkartılamayan bir umudu tanımlarlar Kant için; patolojik bir arzudan kaynaklanmamaktadırlar (patolojiyi Kantçı anlamda, duyulara bağımlı anlamında kullanıyoruz). Kant umudu bir varlık gayretinden (*conatus essendi*), bir ontolojik maceradan yola çıkarak meşru kılmaz – zihinde, akılda varolma'dan başka bir varlık olgusu vardır sanki. Mutlulukla erdemin uzlaşmasının akılcı umududur bu: Aşkın bir umuttur, ama aştığı zaman boyutunda değildir – sanki insanın akılcılığı varlığına bağlı olmasına (Heidegger'in *Dasein*'ında ise kendi varlığında kendi varlığı sorundur) ya da varlığa hizmete (varlığın "bekçisi" olmaya) indirgenemez. Burada ise varlıkta sebat bir akılcılığın hizmetindedir, bu akıl da erdemle mutluluğun bir uzlaşmasını talep etmektedir. Ne mutluluk ne erdem ne ödev varlığın kendi varlığına bağlanması anlamına gelmez, böyle de tanımlanmaz. Sadece *saf bir yokluk* alanına (bu alan verili varlığın ve zamanın dışına giden zamansal bir vecd değildir) olağanüstü bir anlam yansıtılmasından ileri gelen akılcı bir umuttur bu.

Not: Velev ki bir varlık macerası ya da bir varlık yayılması olarak ele alınan zaman vecdi, günlük zamansallıkta –varlık ufku ya da içinde bulunduğumuz boyut olarak zamanda– bile imkânsızlığın mümkünlüğün önceden hissedilmesi olarak anlaşılsın; velev ki bu zaman, olanla değil de *varamayacak olan*'la ilişkili olsun (beklemenin gereksiz olmasından değil de, *beklenilenin bekleme için çok büyük olmasından* ve de zamanın uzunluğunun içine aldığından daha fazla şeyi içine alan bir ilişki olmasından). Beklentiye dönüşen umut ve zamanın uzunluğu zaten daha baştan bir ilişkidir (olumsuz anlamda değil), fazladan bir şeyin kabulüdür. Bu akılcı umudun önemini gösteren Fink, bunun herhangi bir davranış olmadığını, ama

varlıktan *daha az* olduğunu söyler.[1] Bu durumda Fink için varlık nihai kavram olarak kalmaktadır ve *varlığın ötesi*'nden söz edemeyiz, çünkü bu mitoloji olacaktır.

Akılcı umut, ölüm-için-varlığın yaşantısında bilmezlikten gelinemeyecek olan saf yokluk alanına atılır, ama bu zamansallık içinde gerçekleşmez (duygulanımda, kaygıda ölümün olumsuz yanını silmek imkânsızdır). Ama bu saf yokluğu bilmek, ona eşitlenmek, onu içermek imkânsızdır; bu öyle bir alandır ki, onunla ilişki hiçbir açıdan bir upuygunluk ilişkisi değildir. Düşünülmesi imkânsız bir yokluktur bu. Düşünüldüğü zaman, söyler söylemez o sözü inkâr etmek gerekir, tırnak içerisinde mümkün bir "düşünülen" (*noema*) olarak ele almak gerekir onu.

Ölümden ileri gelen yokluğu bilmezlikten gelmek imkânsızdır, ama bilmek de imkânsızdır. Bu bilmezlikten gelememek, ölümün kendi boşluğunda *varlığımızdan başka* neyi sorun konusu ettiğini henüz gündeme getirmemektedir. Yokluktan daha olumsuz olan ölümün olumsuzluğunu, "hiçten daha az" olandaki baş dönmesini ve riski gündeme getirmemektedir. Ne düşünülen ne duyulan bir olumsuzluktur bu; bilmezlikten gelmenin imkânsız olduğu saf bir yokluktur ve bu tür yokluğun *erişilmezliği* Aristoteles'ten Bergson'a Batı düşüncesini belirlemiştir.

Sözgelişi Bergson, *L'Évolution créatrice*'te yokluk düşüncesinin bir eleştirisine soyunmuştur. "Mutlak bir yokluk düşüncesi her şeyin yok edilmesi olarak ele alındığı takdirde kendi kendini yok eden bir düşünce, bir sözde düşünce, sadece bir sözcüktür. Bir şeyi yok etmek onun yerine başka şey koymaksa eğer, bir şeyin yokluğunu düşünmek ancak başka bir şeyin canlandırılmasıyla mümkünse, son olarak da ilga etme ikame etme demekse 'her şeyin yok olması' düşüncesi dikdörtgen bir

1. Bkz. E. Fink, *Metaphysik und Tod* [Metafizik ve Ölüm], Stuttgart, W. Kohlhammer, 1969, s. 72.

çemberden daha da saçmadır."[2] Ölüme gelince, bu Bergson için enerji bozulması, entropi (bakınız XIX. yüzyılın fiziği), yetkin bir dengeye kavuşmuş, potansiyel farkı kalmamış madde demektir.

Heidegger'e göre ise, yokluğa bir ulaşma mümkündür, ama bu zihin yoluyla olmaz: Kaygı aracılığıyla ölüme ulaşabiliriz. Yokluk düşüncesinin çürütülmesi Heidegger tarafından çürütülmüştür: yokluğa onun deneyimini oluşturan kaygıda ulaşılır.

Fenomenoloji kendisinden başka olan bir şeye ulaşmanın yönelimsellik [*intentionalité*] yoluyla gerçekleşebileceğine inandığından yokluk düşüncesini mümkün kılar, bu ulaşım teorik olmayan tarzda da gerçekleşebilir (sözgelişi duygularda, edimlerde vs ortaya çıkar; bunlar sakin birtakım temsillere indirgenemez). Örneğin Scheler'de heyecan değere ulaşmayı sağlar. Benzer bir şekilde Heidegger'de elin etkinliği aracın araç olarak ortaya çıkmasını sağlar (Heidegger'de her teknik ortaya çıkarıcıdır, bulma, çıkarma biçimidir), aynı şekilde duygular da varlığın içinde bulunmanın tarzlarıdır (dünyada olmak dünyadan *etkilenmek*'tir): Dünyada olmamın ölçüsü duygulardır. Aynı şekilde, nesnesi olmayan kaygının nesnesi nesne olmayandır: yokluk. Heidegger tarafından betimlenen ölüm bir imkânı ortaya çıkarır; imkânsızlığın imkânını. Yokluk ölümde *düşünülebilir*. Heidegger'i ölümde kendine çeken şey ölüm aracılığıyla yokluğu düşünebilmesidir.

Ama acaba düşünce ve deneyim aracılığıyla yokluğa böylece ulaşmak mümkün müdür? Öznenin bir konumuna düşünce adını verdiğimize göre sorunun baş döndürücü özelliği ölüm düşüncesinden kaçmaz mı? Böylece ölümü düşünceden kaçırmaz mı? Düşünmek sadece yaşamak mıdır? Bu yaşamak yönelimsellik içeren yaşamak olsa bile. Yaşamın yönelimsellik içermesi kendi içerisinde bir temsile Husserl'de olduğu gibi (tezsel *doxa*) yer vermez mi? Husserl fenomenolojisinde temsile dayanmayan yönelimselliğe ayrılmış olan yer, bilgiden ile-

2. Bergson, a.g.y., *Œuvres*, s. 734.

ri gelmeyen bir anlamlılık sözü veriyordu ama bu söz tutulmadı. Duygu yüklü pratik yönelim, zevk ya da arzu, yönelimler olarak bir tavır alışı ortaya koyarlar; ve her tavır yüklem içeren bir önermeyle dile getirebilecek doksik bir tez barındırır: "*Her edim, ya da her edime karşılık gelen durum açık olsun kapalı olsun kendi içinde bir 'mantık' etmeni barındırır.*"[3] Her edim varlıkbilimseldir ve her düşünce sadece düşünce olarak anlamla bağıntılıdır. Ama yokluk *kendisine eşit olabilecek* bir düşüncede hiç düşünülmüş müdür?

Yokluğu düşünmenin bu imkânsızlığı Aristoteles'e kadar gider. Onun açısından yok olmayı kaygıda belirdiği uçta düşünmek mümkün değildir. Oluşumun devinim olduğu Aristoteles'te ölümün değişmesini düşünmek imkânsızdır. *Metabole* varlığın ölüme dönüşmesidir ve de Aristoteles, bu anlamda yokluk ve varlığın ayrı ayrı düşünülebileceğini varsaymaktadır. Ama onun çözümlemelerinde bozuşma, yokluğa geçiş hep türeme ile birlikte düşünülür. Türeme ve bozuşma başkalaşmadan ayrıdırlar ama aynı yapıya sahiptirler. Sanki Aristoteles yokluğu kendi içinde düşünmeyi reddetmektedir.

Böylece Aristoteles'te yokluk özün bir anı olarak, sonlu özün varlığına özgü olumsuzluk olarak düşünülür. *Henüz* olmamış olmak ya da *artık* olmamak Aristoteles için olumsuz olacaktır. Zamansal açıdan yokluk, *şimdiki* zamanın varlığın ölçüsü olmasından itibaren düşünülür. Yokluk eskidir, kullanılmıştır, zamanın bozmuş olduğudur; ama o zaman da varlık tarafından kuşatılmış, rahatsız edilmiş ve taşınmıştır (Bergson da böyle düşünür).

Saf yokluk, temelsizlik olarak ölümde, varlığın yokluğu düşüncesinden (yok olma'dan daha az yaralayan *vardır*'dan*) daha sivri, daha dramatik olarak duyumsanan ölümde, Avrupa düşüncesinin henüz düşünmediği bir yere geliyoruz.

3. Husserl, *İdées directrices pour une phénoménologie* [Bir fenomenoloji için yönlendirici düşünceler], çev.: Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, §117, s. 400, metinde altı çizili (Almanca metnin 244. sayfası).

* Anonim varlık olarak, *il y a* ("vardır"). (ç.n.)

Bozuşmayı, dönüşümü, çözülmeyi anlıyoruz. Biçimlerin değiştiğini, ama bir şeylerin kaldığını anlıyoruz. Ölüm bütün bunları kestirip atmaktadır, kavranılamaz, düşünceye direnen ve yine de reddedilmez, inkâr edilemez özelliğiyle ancak yaklaşık olarak konu edilebilen, düşünülemez – akıldışı olan işte burada başlar. Kaygıda bile, kaygı aracılığıyla bile, ölüm düşünülmez olarak kalır. Kaygıyı yaşamış olmak onu *düşünülür* kılmaz.

Yokluk Batı düşüncesine meydan okumuştur.

Hegel'in Yanıtı:
Mantık Bilimi

Cuma, 27 Şubat 1976

Ölümden ileri gelen yokluk inkâr edilemez, ama ölümle ilişkinin bir yokluk ilişkisi olarak ele alınması, Yunan felsefesinin özellikle de Aristoteles'in düşündüğü olumsuzluktan kökten farklı bir olumsuzluktur. Değişmeyi *metabole* olarak düşünerek yokluğun varlıktan yalıtıldığı düşünülebilir. Aristoteles'te aslında *metabole* bile başkalaşma tarzına uyar, yoklukta öyle bir varlık kalır ki yokluk saf bir yokluk olarak düşünülmez.

Düşünceye doğal gelen ve bilinilebilir olan, *çözülme* anlamında yokluktur; kimi biçimlerin gelip geçmelerine karşın bir şeylerin kaldığı bozulma tarzında yok olmadır. *Görece* yok olma kolaylıkla anlaşılabilir. İki Aristotelesçi modelde de (doğurma ve oluşturma) yokluktan varlığa geçişte *phusis* [doğa] ve araç gereç varsayılır. Doğurma bir oluştur; yokluktan varlığa geçiş değildir (tohum daha önceden ordadır).

Oysa ölümden ileri gelen bir yokluğu düşündüğümüz zaman bu yokluk *hiçbir şeye gebe değildir.* Kendine bir biçim arayan bir kaos değil, hiçbir varlığa gönderme yapmayan mutlak olarak belirlenime uğramamış yokluktur: Ölüm birinin ölümüdür ve birinin bir zamanlar olduğu şey ölmekte olan tarafından değil, fazladan yaşayan tarafından taşınır.

Aristoteles'te yoklukta varlıktan bir şeyler gizil güç olarak muhafaza edilir. Söz konusu olan hep aynıdır; bir varolan nasıl olur da başka bir varolana dönüşür. Bir varolanın maruz kaldığı ontik [olgusal varlığındaki] bozulma ve bunun kaynağı *essance*'ın yok olması ve kaynağından farklıdır. Ölümde insan sanki sadece telef olan bir varolan değilmiş gibidir, sanki insan bize son olayını, mahvolmayı –bilinmeyenin muğlaklığında bile olsa– sunmaktadır.

Başkasının ölümünde, ölüme maruz kalan yüzünde bir ne'likten başka bir ne'liğe geçiş değil de *geçme olayının kendisi*'nin belirdiği ölüm vardır (dil de zaten öyle der: "Göçüyor"). Kendine özgü yoğunluğu onun skandalıdır (her ölüm ilk ölümdür). Ölümde öldürme olarak düşünülmesi gereken bir şeyler vardır: Her ölüm cinayettir, erken gelir ve geride kalanın sorumluluğu vardır.

Aristoteles yokluğu böyle düşünmez. Ona göre ölüm dünyayı "yıkmaz": Dünya kalır.

Hegel bu konuda ne düşünmektedir? Bunu öğrenmek için *Büyük Mantık*'ın başını okumamız gerekir (Birinci Kitap, "Bir bilimin başlangıcı nasıl olmalıdır?" bölümü).

Ölümün yokluğunu tam saflığında düşünmenin imkânsızlığını belirtmek gerekir önce. Hegel, felsefenin başa yerleştirdiği bütün varolanları (*Seiende*) şöyle bir inceledikten sonra (su, *nous* vs) başlangıcın belirlenmiş bir şey olarak ele alınamayacağını söyler. Başlangıcı belirsizliğinde ve kendi dolayımsızlığında görmeliyiz. Felsefenin başlangıcı böylece başlangıç felsefesine dönüşür. Düşünce o zaman belirlemenin ne olduğunu anlayacak ve onu belirleyecektir: Bu belirsiz olana eklenebilecek olan değişik yüklemleri belirleyecektir.

O zaman saf varlıktan, boş ve belirsiz varlıktan başlamak gerekir. Başlangıca gereken bir şeye dönüşmek zorunda kalan yokluktur. "Henüz hiçbir şey yoktur ve bir şeyin olması gerekir. Başlangıç saf yokluk değildir, kendisinden bir şeyin çıkması gereken bir yokluktur; varlık zaten onda önceden içerilmiştir" diye yazar Hegel.[1] Böylece başlangıcın modeli kendini ne kadar boş ve saf olarak sunsa da yine de dünya içerisinde başlangıçtır; bu başlayan bir şeydir, bir şeydir ve genel olarak varlığın başlangıcı değildir. Varlık başlangıçta zaten vardır. Bu başlangıç varlıkla yokluk birliğidir; ya da aynı zamanda varlık ve varlık olmayandan oluşan bir yokluktur.

Daha başından böylece Aristoteles'inkine benzeyen bir durumla karşılaşırız: Bir yokluk vardır, ama bu yokluk varlığı beklemektedir, varlığı istemektedir ve varlığa geçiş halindedir. Bu durumda daha önceden orada bulunan birtakım varolanların düşünülüp düşünülmediği sorulabilir. Böyle düşünülünce, başlangıç bir şeyin başlangıcı değilse de, başlamakta *olan*'ın başlangıcıdır. Thales'te olduğu gibi suyun belirlenimine sahip değilse de herhangi bir şeyin yapısına sahiptir.

Başlangıç henüz yoktur, ama olmak üzeredir. Yokluktan uzaklaşan varlığı ya da yokluğu kendi karşıtı olarak (ortadan) kaldıran (*aufhebt*) varlığı içerir.[2] Varlık ve yokluk burada baş-

1. Hegel, *Science de la Logique* [Mantık bilimi] (1812 baskısı), çev.: Pierre-Jean Labarrière ve Gwendoline Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, s. 45 (Almanca metnin 12. sayfası).

2. Çevrilmez bir kavram olan *Aufhebung*'u Fransızcaya bilindiği gibi Derrida *relève*, kaldırma olarak çevirmiştir; bkz. "Le puits et la pyramide", *Marges*, Paris, Minuit, 1972.

langıcın kendisinden hareket ettiği ve başlangıcın hedeflediği olarak birbirlerinden ayrılır. Başlangıç bu ayırt edilen iki durumu içerir, onların ayrılmamış birliğidir.

Acaba burada gelişme anlamında bir oluşumla mutlak bir anlamında bir oluşum biribirlerine karıştırılmış olmuyor mu? Bu açıklamalarda görece bir oluşumla mutlak bir oluşum karıştırılmış değil mi? Hegel yanılgıya mı düşmüştür? – Sanki Hegel herhangi bir konuda yanılgıya düşebilirmiş gibi.

Hegel'in düşüncesi aslında çok daha köktencidir. Mutlak başlangıç sıradan algıya ait bir kavramdır: Düşünülünce varlığın yokluktan ayrılmadığı ortaya çıkar; onlar özdeştir ve birlikleri oluşumdur.

Aristoteles akılla kavranabilir her anlamın sabit bir ilk hareket ettiriciye kadar geri götürülmek zorunda olduğunu varsayar. Varlığın bu dinginliğinde her oluş nihai noktasına varır; bu yüzden mutlak yokluktan söz açmanın anlamı yoktur. Aristoteles'e göre şeylerin hareketinden yola çıkarak sabit olana geri dönülmelidir; oysa Hegel *varlığın içerisi*'ne hareketi dahil eder ve varlığı böylece tamamen harekete teslim eder. Bu anlamda, "Herakleitos'un bir tek sözü yoktur ki *Büyük Mantık*'ıma almamış olayım" diyebilecektir.[3]

Görece ortaya çıkışla mutlak ortaya çıkış arasındaki fark aslında varlığın sıradan, kaba bir şekilde kavranmasıdır. Hegel bu anlayışı bilinçle geri çevirmekle kalmaz, tersine de çevirir: Bize görece oluşan gibi gelen gerçekte sudür'dur, kaynaktır, yani *oluşum mutlaktır* ve de sonuç olarak bir öncesi düşünülemez.

Başlangıç düşünülecekse önce onun belirsizliğine, boşluğuna tahammül etmek gerekir. Bu çok zor bir çilekeşliktir, çünkü genellikle varlığın dolu dolu olduğu, güçlü olduğu yerlerden başlama alışkanlığımız vardır. Ama varlıkla ilgili olarak en başta söylenecek şey boş bir sözcüktür sadece, sadece "varlık"tır. Bu boşluk demek ki felsefenin başlangıcıdır. Makul bir düşünce tarafından düşünülen ilk şey varlıktır.

3. *Leçon sur l'histoire de la philosophie* [Felsefe tarihi üzerine dersler], çev.: P. Garniron, Paris, Vrin, 1971, cilt 1, s. 154 (H. Glockner baskısının 344. sayfası)

Ama varlığı nasıl düşünmeliyiz? En önemli söz burada söylenecektir.

Felsefe geleneği varlıkla yokluğu birbirinden ayırırdı. Platon ve Aristoteles için, oluşum dünyasında Elealılara [Parmenides Zenon okulu] özgü ayrım artık geçerli değildi: Saf yokluk yoktur. Ama bu ayrımdan tam vazgeçilmez: Şeyler "ikisinin arasında"dır, varlıkla yokluk arasında... Yokluğu *düşünmek* o zaman mümkün müdür? Zira Hegel her türlü mistik yaklaşımı geri çevirir. Yokluk *düşünülecektir*. Ve yokluğu düşünmek, varlıkla yokluğun özdeşliğini onaylamaktır.

Saf, belirsiz varlık, içeriksiz varlık boştur; onda görülecek bir şey yoktur, görü'nün [*intuition*] alanına girmez. Bu "boş ve saf görü eyleminin kendisidir.[4] O zaman saf varlıkta düşünülecek bir şey yoktur. Saf varlık aslında hiçbir şeydir, yokluktan ne fazladır ne eksik. Saf varlık yokluk gibidir. Bu andan itibaren varlık ve yokluk aynı yapıya sahiptir, özdeştir.

Ama nasıl olur da belirsiz olan kendi kendine özdeş olabilir? Gerçekte ancak bir içerik kendi kendisine özdeş olabilir. Aslında, "saf varlık saf yokluktur" önermesi özel bir özdeşlik planına sahiptir: Bu spekülatif bir özdeşliktir, *oluş*'la ilgilidir. Varlıkla yokluk oluşta özdeştir. Karşıtların birliği bir olgusal gerçek değildir, oluşta ortaya çıkmaktadır. Zıtların eşzamanda olması oluştur. Bu herhangi bir oluşum değildir, ama her düşünce bu oluşdadır ve bu oluş dışında düşünülemez.

> "*Saf varlık ve saf yokluk aynı şeydir*. Hakikat ne varlıkta ne yokluktadır ama varlığın yokluğa geçmesi değil de yokluğa geçmiş olması ve yokluğunda varlığa geçmiş olması durumudur." *Nich übergehtsondern übergegangen ist*: daha baştan ve daima: Varlık yoklukta düşünülmüştür, varlık daha baştan oluşumdur. "Ama hakikat onların biribirlerinden ayırt edilmeyiş durumu değil, mutlak bir biçimde farklı olmaları ve bununla birlikte aynı anda hemen her birinin karşıtında kaybolmasıdır. Hakikatleri demek ki birinin diğerinde hemen yok olmasıdır: *Oluş* budur; öyle bir hareket ki ikisi birbirinden ayrıdır, ama bu ayrılığın aracılığıyla hemen çözülmektedirler."[5]

4. Hegel, *Science de la logique*, s. 58 (Almanca metnin 22. sayfası)
5. Aynı yer, s. 59-60 (Almanca metnin 23. sayfası).

Oluşum böylece varlıkla yokluğun ayrılığı ve aynılığıdır.

Kendilerini kuşatan bir şey içerisine oluşum ve bozuşma geri dönerler. Mutlakta hiçbir şey kökten bir şekilde yeni değildir; yokluğa dönüşmeyen hiçbir şey kalmamaktadır. Mutlağın boşluğu kendinin dışında değildir, kendindedir. Yokluk varlık aracılığıyla koşuşturmaktadır.

Bütün bunlar ölümün ölçüsüne uyar mı diye sorabiliriz. İnsanın bildiği ölümde var olan bu devre dışılık bu mutlakta upuygun yerini bulur mu, bulmaz mı? Bu soru zaten Fink tarafından sorulmuştur.[6]

6. E. Fink, a.g.y., s. 159.

Büyük Mantık Okuması *(Devam)*

Cuma, 5 Mart 1976

Ölümde varlık sürecinden yalıtılmış yokluk, bu sürecin bir anı olmayan ölümdeki yokluk –hangi bilinmezliğe bağlı olursa olsun– Aristoteles'in ve *Mantık* adlı incelemesinde Hegel'in sözünü ettikleri yoklukla hiçbir ilişkisi olmayan bir yokluktur.

"Saf varlıkla saf yokluk aynıdırlar" diye okumuştuk geçen sefer. Bunlar birbirlerine özdeş olduklarına göre hakikat onların birbirlerinden ayırt edilmezliği değil, aynı olmayışlarıdır (özdeş oldukça ayrıdırlar), mutlak ayrılık içerirler, ama yine de mutlak bir şekilde ayrılmaz ve ayırt edilmezdirler ve ikisi de

hemen karşıtlarında yok olmaktadırlar. Hakikatleri, dolayısıyla, bu birbirleri içerisinde hemen yok olmalarıdır: Hakikatleri oluş'tur. Varlık ve yokluk oluş olmadan düşünülemez. "Demek ki hakikatleri ikisinin de ayrı oldukları, ama hemen çözülen bir ayrılık aracılığıyla bunu ifade edebilmeleridir." *Oluş demek bu ayrılığın birliğidir, mümkün olan ayrılığın en büyüğüdür, ama daha önceden tam bir özdeşlik olmuştur.* Varlığın yokluktan geldiğini, bunun mutlak bir oluş olduğunu düşünmek ya da varlığın ayrı ve ayrılmış bir yokluk olarak yokluğa gittiğini düşünmek yetersiz bir düşüncedir. Ayrılabilen bir yokluk yoktur.

Hegel, "WVarlık ve yokluğun temsiliyet içindeki karşıtlığı" ile ilgili düşüncelerinde şöyle yazar: "*Yokluk* bir şeye karşıt olarak düşünülür, ama herhangi bir şey belirli bir varlıktır, başka bir herhangi şeyden ayrılır; dolayısıyla herhangi bir şeyle karşı karşıya olan yokluk, herhangi bir şeyin yokluğu aynı zamanda belirlenmiş bir yokluktur. *Ama burada yokluk belirsiz sadeliği içerisinde ele alınmalıdır: Sadece kendiliğinde ve kendisi için yokluk.*"[1] Ama eğer yokluğu değil de varlık-olmayanı, herhangi bir şeyin yokluğunu değil de varlık-olmayanı varlıkla karşıtlaştırsak da bir şey değişmez, sonuç aynı kalırdı, zira "varlık-olmayan ilişkiyi içerir". İkisi de odur, varlık ve varlığın yadsınması. "Saf bir yokluk değildir, zaten oluşumda olan yokluktur."[2]

Bundan sonra Hegel, varlıkla yokluğun özdeşliğini ileri süren spekülatif düşünceye giden yolu gösterecektir. Felsefeyi başlattığı zaman Parmenides varlıkla yokluk arasındaki mutlak ayrılıkla başlar. Hegel için bu düşünce henüz soyuttur; Parmenides başlangıcın varlık olduğunu görmüştür ama varolmayanın da bir çeşit varlığını görmemiştir. "Budizm"e gelince o da yokluğu başlangıca koymaktadır. "Derin Herakleitos, bu tekyanlı ve basit soyutlamaya karşı oluşumun daha yüksek ve tam kavramını gündeme getirmiştir ve şöyle de-

1. Hegel, a.g.y., s. 60 (Almanca metinde s. 23).
2. Aynı yer.

miştir: Varlık yokluk kadar azdır (*das Sein ist so wenig als das Nichts*) ya da her şey *akar,* yani bu da şu anlama gelir: Her şey *oluşmaktadır.*"[3]

Hegel için bu varlık yokluk birliği Kutsal Kitap düşüncesidir ve Hegel'de bu Hıristiyan bir düşünce anlamına gelir. "Sonradan metafizik, bilhassa Hıristiyan metafizik yokluktan itibaren oluşuma girenin yokluk olduğu önerisini reddetti; sonra birden yokluktan varlığa bir geçişi kabul etti; bunu sadece temsil etmek için mi, yoksa sentetik bir öneri olarak mı ortaya attı, bu bilinmez, ama ne olursa olsun, varlıkla yokluğun birleştikleri bir noktayı, ayrılık durumlarının ortadan kalktığı bir noktayı yetkin olmazsa da dile getirmiştir."[4] Hâlâ soyut olsa da, hâlâ canlandırma düzeyinde kalsa da *ex nihilo* [yokluktan] yaratma spekülatif önermeyle uygunluk içinde olacaktır.

Oysa bu varlık-yokluk özdeşliği Akıl'ın bir düşüncesidir, spekülatiftir, anlayış gücünün ayrımlar koyan özelliğinin sonucu değildir. Bu özdeşlik, tanımlamalarla meşru kılınamaz: Her tanım spekülatif olanı varsayar, çözümlemedir, ayrımdır ve ayrılamaz olanın düşüncesini varsayar.

Varlıkla yokluk arasındaki hiçbir ayrılık adlandırılamaz; bir ayrılık bulmak imkânsızdır, çünkü bir ayrılık olsaydı varlık saf varlıktan başka şey olurdu: Bir özelliğe sahip bir şey ortaya çıkardı. Ayrılık onların kendilerinde taşıdıkları özelliklerinden kaynaklanmamaktadır. Demek ki ayrılık onları beraberce kuşatan şeydir. Ayrılık oluşta vardır ve de oluş bu ayırt etme aracılığıyla mümkündür.

Ama ölüm bu varlığa bağlı yokluğa eşdeğer midir? Oluşum fenomenler dünyasıdır, varlığın kendini göstermesidir. Oysa ölüm bu sürecin dışındadır: Tam bir yokluktur, varlığın görüngüye gelmesi için gerekli olmayan bir yokluktur. Saf bir soyutlama yoluyla elde edilmez; bir tür el koyma, kaçırma gibidir. Ölümde varlık soyutlanmaz – soyutlanması yapılan biz oluruz.

3. Aynı yer, s. 60 (Almanca metinde s. 24).
4. Aynı yer, s. 61 (Almanca metinde s. 25).

Başkasının ölümünde kaygılandıran, kendini haber veren ve bizi ilgilendiren, dehşete düşüren öyle bir yokluktur ki varlık ve yokluk mantığında yer almaz; bu yok olma bir skandaldır ve sorumluluk gibi ahlâki kavramlar sanki ilave gibi oraya sonradan eklenmez.

Ama Hegel'in *Tinin Fenomenolijisi*'nde başka bir ölüm kavramı yok mudur? Bunu gelecek sefer göreceğiz.

Mantık'tan *Tinin Fenomenoloji*'sine

Cuma, 12 Mart 1976

Düşünce, varlık, dünya, olumluluk aracılığıyla, inkâr edilemeyen sona yanıt verme imkânını sorgulamalıyız; bu başkasının ölümünde kayıtlı olan benim kendi zamanımın da içerdiği varlığın sona ermesi, yok olmadır; bu yok olma yokluğun ve bilinmezliğin muğlaklığına kayıtlıdır. Bu sadece kuramsal inanç söylemi tarzında, dünyaya, varlığa ve olana ulaşımımızı sağlayan *doxa* tarzında değildir.

Varlık düşüncesinde bu yokluk düşünülmüştür, ama saf bir yokluk olarak değil, yok olma ve ölümün bilinmemesi olarak değil, varlık düşüncesinin bir anı olarak düşünülmüştür. *Tinin*

Fenomenolojisi'nde bazı metinler, oluşumun yapısından ya da oluş düşüncesinden söz ederek değil de oluşumun amacından ve sonundan, bütün bunların içerdikleri skandal üzerinde durarak, bunun heyecan tarzında ifade edilişinin altını çizerek ölümü daha iyi gündeme getirmezler mi? Bu Heidegger'de kaygıdır ve burada ise ahlâk terimleriyle dile gelecektir (başkasının ölümünden sorumluluk, her yeni ölümün skandalı). Ölüme uygun düşecek olumlu bir düşünce aramamalıdır; ancak ölümün ölçüsünde ya da ölçüsüzlüğünde bir sorumluluk gerekir. Yanıt, ama sorumluluğa dayalı bir yanıt: bir dünyanın ölçülülüğünde değil de sonsuzluğun ölçüsüzlüğünde olan bir yanıt.

Fenomenoloji'nin ünlü sayfalarından birini ele alacağız bugün, ölüm burada sadece varlık düşüncesinde oynadığı rolle anılmaz. Jean Hyppolite çevirisinin ikinci cildinin 14. sayfasında yer alan bu bölümü en önce yerine oturtalım.

Tekil bilincin içerisinde, Hegel'e göre, başka tekil bilinçlerle zorunlu bir ilişki ortaya çıkar. Düşünüyorum, ancak düşüncemde başka düşüncelerle ilişki halindeysem mümkündür. Her tekil bilinç hem kendisi hem de başkaları için vardır. Kendisi için olabilmesi için başkaları için de olması gerekir. Kendisi olabilmek için her bilinç diğerinden tanınma bekler, aynı zamanda diğerini tanımalıdır; çünkü başkası aracılığıyla takdir edilme ancak o da takdir edilirse değer kazanır. Dolayımsız olanın aşılması böylece mümkündür (Hegel için her düşünce bilinçler arası bir düşüncedir; bilinçler arası bu ilişki bilinmedikçe düşünce kendisini dolayımsız zanneder; dolayımsız olan sadece *cogito*'dur).

Hegel'in tin adını verdiği şey, bilinçlerin bu karşılıklı takdirinin bu ilişkiler ve bu çatışmalarda muhafaza edilip aynı zamanda aşılmasıdır (*aufgehoben*). Dolayımsız olmayan evrensel bilinç budur. Ama bu evrensel bilinç başlangıçta dolayımsızdır. Tin demek ki kendine karşı çıkmadan önce bir tür doğa gibidir. Tinin bu dolayımsızlık aşamasına Hegel, *töz*

adını verir. Tin tözdür ve önünde *özne*'ye dönüşeceği bir yürüyüşü vardır.

Kendi tarihini kendisi yapmaya yönelmiş tözdür, "kendi tinsel içeriğini kendisi doğurmak" için gelişir. Özne haline gelecektir, Tin'in kendi kendisinin Bilgisi, yani mutlak düşünce, kendini bilen canlı hakikat haline gelecektir. Basitçe *var olan* Tin iken bu Tin'in kendisinin Bilgisi olacaktır.

Bu dolaysızca var olan zihin düzeyinde, töz olarak var olan zihin düzeyinde (kendini henüz sorgulamamış, henüz başka halklarla karşılaşmamış halk) Hegel için ölümle ilişki sorunu çıkacaktır. Dolaysızca var olan zihin bir tarih verisidir. Kendi kendilik kendi eylemine dolaysızca katılır. Kendiliğin kendini inkâr ettiği, kendine karşı geldiği bir yer yoktur. Somut olarak bu, etik bir doğanın (*ethos*=töre) olması demektir.

Hegel için bu tözde, bu dolaysız olan durumda yasaların evrenselliği ile tözün tekilliği arasında bir bölünme vardır, ayrıca bu tözün kendisi de tekil bilinçler arasında bir ilişki olarak ele alınmalıdır. Hegel buna, etik durumun insan yasası ve Tanrı yasası diye ikiye bölünmesi adını verir.

İnsan yasası kent, devlet yasalarından ibarettir ve bunun sonucunda insan yasası politik ve toplumsal yaşantıyı sürdürmek demektir. Bu varoluşun öbür yanı ne olabilir ki? Bu *aile*'dir, her şeyin karanlık kaynağına o gider. Böylece erkek öğe insan yasasını, ve kadın öğe de Tanrı, aynı zamanda da ocak yasasını temsil eder.

Kent yasası kamuya açıktır; herkes yasayı tanır, yasa da herkesin iradesini dile getirir. Bu insan yasasında insan kendi kendisini konumlandırır; kendi kendisinin kendi konumu, tarzıdır. Yasa içerisinde kendini düşünür ve artık ayrılmış olduğu karanlık yöne karşı gelir. Yasada güpegündüz kendi kendini yansıtır.

Ama aynı zamanda aile yasası da vardır. Bu iki yasa ayrıdır ve birbirlerini tamamlar. Tanrının yasası dolayımsız tözdür, bir düşünce operasyonu değildir. Kendi kendilerini düşünmemiş

olan ve Tanrı yasasından ayrılmış olan insan yasasını reddeden insanların varlığıdır.

Devlet barış zamanında çalışarak, savaş zamanında çatışarak egemenlik kurmuş bir halkın düzenidir. Bireyler kendi için varlıklarının bilincine devlette varırlar, çünkü devletin kendisinden sahip olduğu bilinç öyle bir güçtür ki herkes bundan yararlanır, herkes bu yasa tarafından tanınır. Yine de bu şekilde tanındıkları takdirde devletin içindeki birimler, yani aileler, bu emniyetten yararlanarak bütünden ayrılabilir, soyut hale gelebilirler. Bütünden ayrılanları ancak savaş yeniden toparlayabilir; o olmasa insanlar dolayımsız olana, mutlak soyuta, basit doğaya dönerlerdi. Savaş tam tersine bağımlılıklarının bilincini verir onlara; halk aşamasında savaş gereklidir. "Bu yalıtılmışlıkta kemikleşip kök salmalarına izin vermemek için, bütünün kopmasını önlemek ve tinin buharlaşmasını engellemek için hükümet arada bir onları savaş aracılığıyla içten sarsmalıdır; savaş aracılığıyla sıradanlaşan alışkanlıklarını bozmalı, bağımsızlık haklarını kaldırmalı, ve bireylere de bütünden ayrılıp kendi içlerine dalarak kendilerini dokunulmaz kılıp kendileri için yaşayan emniyet peşindeki insanlar olmamaları için, hükümet zorla kabul ettirdiği bu çalışmada onlara gerçek efendilerinin ölüm olduğunu hissettirmelidir."[1]

Burada ölüm Mutlak Efendi olarak ortaya çıkmaktadır.

Tin bir halkın bireyselliği olarak vardır, soyut olarak değil. Olumsuzlama burada iki biçimde kendini gösterir. Bir yandan halk özel bir halk olarak belirlidir (her belirleme bir olumsuzlamadır); öte yandan bir ikinci olumsuzlama vardır, o da bireyselliktir. Ve savaş doğayı aşan bu olumsuzluktur veya aileler için yine doğaya dönmeyi önleyen olasılıktır. Savaş ailelerin doğal varolmaya dönerek etik varolmadan uzaklaşmalarını engeller.

Devlet yasa koymadır; birçok kişinin bir araya gelerek ortak bir amaç için eylemde bulunmasıdır. Devlete Tanrısal yasa

1. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit* [Tinin Fenomenolojisi], çev.: Jean Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 2. cilt s. 23.

karşı gelir; kan ve cinsel ayrılık ilişkisiyle birbirlerine bağlı olan aile yasasıdır bu. Devletten ayrıdır, çünkü ortak olan üzerine dayanır, oysa devlet evrensel yasa aracılığıyla ortak olana doğru ilerler. Bu doğal birlikten, bu kan birliğinden yola çıkan Hegel, bunu aileyi Toprak tanrılarıyla ilişkilendirerek dile getirir (ailede toprak ve kan gizemciliği!). Devlet evrensele yükselerek kendinin bilincindeki Akıl'dan yola çıkar. Aile ise tersine doğal bir şeydir. İnsan yasasının kendinden ayrıldığı yaşamın toprak altıdır. Ama bu aynı anda *Tin*'in dolayımsız doğasıdır, dolayısıyla saf doğa değildir: Etik bir ilkesi vardır. Ocağın koruyucusu *penatlar* açısından ahlâk özellikleri içerir.

Ailenin etik zihniyeti ne anlama gelir ki o zaman? Ailenin ahlâklılığı devletinkinden ayrıdır. Devlet içerisinde yer alır ve devlet erdemlerinden bazılarını almıştır; çocukları yetiştirir, devlet için vatandaşlar hazırlar ve bu açıdan ailenin yok oluşu için de çalışmaktadır. Ama ailenin kendisine özgü bir etiği de vardır; dünyevi ahlâklılıktan yola çıkarak yeraltıyla ilişkiye girer; bu da *ölüleri gömmek* demektir.

Burada ölümle ilişki, daha doğrusu ölüyle ilişki gündeme gemektedir.

Hegel önce aileye özgü etik ilkeyi olumsuz olarak tanımlar. "İlk önce etik öğe evrensel olduğu için aile üyelerinin etik ilişkisi duyarlılığa ya da aşka dayanmaz."[2] Aileye özgü etik ilkeyi aşk, eğitim, ailenin herhangi bir üyesinin bir diğerine verdiği zorunlu olmayan hizmet belirlemez. Bir tekillik ile ilişki olmalıdır ve etik olması için bu ilişkinin içeriğinin evrensel olması gerekmektedir. "Etik eylem, sadece *bütüncül* bir tekil varlığa veya tekil varlığın kendisinin evrensel olan varlığına bağlıdır."[3]

O zaman Hegel çözüm yolunu verir. "Ebeveynin bütün varlığını kan bağıyla içeren eylem vatandaşla ilgili değildir, zira vatandaş aileye bağlı değildir, ilerde vatandaş olacak olan da aynı durumdadır, çünkü o da vatandaş olunca *bu tekil birey* olarak değeri olmayacaktır; bu eylemin nesnesi ve içeriği

2. A.g.y., s. 18.
3. A.g.y., s. 19.

aileye ait *bu* tekil varlıktır, ama evrensel bir öz olarak ele alınmış, duyarlı etkinliğinden, yani tekilliğinden çıkartılmıştır; bu eylem artık *canlı* olanla ilgili değil, *ölü* olanla ilgilidir, dağınık varoluşunun uzun sıralanmasının dışında nihai bir biçim altında toparlanması ve geçici yaşantının kaygısının dışında sade Evrensellik barışına yükselmesidir."[4]

Vatandaş olmadan evrensel bir öze sahip birisi varsa o da ölüdür. Ailenin gölgeyle ilişkisi açısından kendine özgü bir erdemi vardır. Ölülere karşı görev onları gömme görevidir ve ailenin kendine özgü erdemini bu gerçekleştirir. Gömme eylemi ölü olanla bir ilişkidir, ceset olanla değil.

4. Daha önce alıntılanan yer.

Fenomenoloji'nin Okunması *(Devam)*

Cuma, 19 Mart 1976

Hegel'de ölümle ve ölüyle ilişki, varlık ve yokluğa hiçbir gönderme yapmadan *Tinin Fenomenolojisi*'nin bir anıdır, yani bilincin tam bir kendine hâkimiyete ulaştığı, özgürlüğünün de mutlak bir düşünce olduğu bir devinim ve oluşum anıdır. Bu tarih düşüncenin oluşumu açısından ampirik bir tarih değildir, ama tarih olarak varan bir tarihtir, oluşum için gerekli olan eklemlemelerden geçen, kendini Mutlak'ın ya da somut olanın (hiçbir şeyden ayrı olamayanın) düşüncesi haline getiren tarihtir. Bu aşamalardan birinde dolayımsız Tin'den söz açılabileceği yerde, bu bilinç doğal bir etik olarak,

yasa veya *ethos* içeriği olan bir doğadır. Bu aşamada bilinç bu Tin'in deneyimi değil, ama dolayımsız Tin, töz ya da doğadır. Doğanın dolayımsızlığı olarak bu tözde yasaların evrenselliği ile tözün tekilliği arasında, kent ile aile arasında bir bölünme ortaya çıkar.

Bu aşamada insan yasası kamusal iken Tanrısal yasa nedir ya da aile yasası *yasa* olarak nedir? Eğer aile *etik* bir tözse, saf doğa değilse, etiği nasıl oluşmuştur? (Hegel için etik her zaman evrenseldir. Kişi her zaman yasanın evrenselliği açısından düşünülür; bu açıdan Hegel Kantçıdır. Birey olarak kişi Tin değildir ve etiği yoktur. Burada şu andaki araştırmamızda, kişi öteki bireydir ve her türlü evrensel buradan yola çıkacaktır. Ama Alman idealizminde kişi evrensel olandır.)

Aile doğal cemaattir, ama yine de ailenin içinde de evrensellik vardır. Ailenin özel etik değeri hangi öğededir acaba? Aile etiğinden söz açabilmek için istisnai bir kavram icat etmek gerekir.

Öyle bir tekillik gerekir ki aynı zamanda evrensel olsun. Geçen sefer gördüğümüz gibi Hegel'in yanıtı budur: "Bu eylem artık canlı olanla değil, ölü olanla ilgilidir." Ölüm içe kapanma, toplanma olarak anlaşılır burada. Kişinin kaderini gerçekleştirdiği bir evrenselliği vardır: Bu bir özdür. İnsan ölünce artık her şey nihayetine ermiş, tüketilmiştir.

Ölüyle olan ilişki ve ölümün evrenselliğiyle olan ilişki kesin özelliğini, gömmede bulur. Burada, ölümde zorunlu etik kavramına karşılık gelen bir şey vardır. Aile ölümle birlikte bir zamanlar bilinçli olan birinin şimdi maddeye dönüşmüş, ona tabi olmuş olmasını, maddenin biçimlenmiş, kendinin bilincine varmış bir varlığın efendisi haline gelmesini kabul edemez. Bu bilinçli varlığın maddeye bırakılmasına izin verilmez, çünkü insanın nihai varlığı, insanın nihai özelliği doğaya ait değildir. Bir zamanlar etkin olan birisine karşı aile bir dindarlık sergiler: Bir zamanlar bilinçli olan birisinin üzerinde doğanın görünürdeki egemenliğinin son bulması gerekir. "Kan bağı veya doğanın soyut hareketine bilincin hareketini

katarak onu tamamlar, doğanın eserini kesintiye uğratarak kan aracılığıyla ebeveyni yok olmaktan kurtarır; veya daha iyisi, bu yok olma, bu arı varlığa geçiş eğer zorunluysa, bu yok etme operasyonunu kendisi üstlenir. – Öyle olur ki *ölü* varlık, evrensel *varlık,* kendi içine dönmüş bir şey olur, o artık *kendisi-için–varlık*'tır, ya da arı tekillik güçsüz ve *tekil* olarak *evrensel bireysellik*'e yükseltilmiştir artık. Ölü, operasyon sırasında *varlık*'ını özgürleştirdiği için olumsuz birliğinden ayrıldığı için boş bir tekilliktir, sadece *başkası için edilgen bir varlık*'tır, her türlü aşağılık akıldışı bireyselliğin ve soyut maddenin kurbanı olmaya terk edilmiştir; bunların ilki sahip oldukları yaşam yüzünden, ikinciler ise olumsuz doğalarından ötürü artık ondan daha güçlüdürler. Bilinçdışı arzuların olduğu kadar soyut özün de onur kırıcı bu operasyonunu aile ölüden uzaklaştırır, onların yerine kendi operasyonunu koyar ve toprağın bağrındaki akrabayı yok olmayan temel bireysellikle birleştirir; diğerlerinin tersine, ölüyü egemen olan bir cemaatin ortağı yaparak, tekil maddenin güçlerini ve ölüye karşı gelip onu yok etmek isteyen aşağılık canlılığı kendi kontrolü altına alır."[1]

Akrabalar tarafından ölümün yok edilmesi vardır, sanki bir tamamına erdirme varmış gibi, bir çeşit geri dönüş, sanki toprağın altında dönülecek bir yer varmış da oraya geri dönülürmüş ve oradan gelinirmiş gibi yapılır (bu açıdan Tevrat'ta ölmek anlamında "atalarla birlikte yatmak" denildiğini hatırlayalım). Ölümde ana maddeye bir dönüş düşüncesi, fenomenolojik dünyanın *altında* yer alan bir yere gidiş düşüncesi vardır.

Cenaze merasimi yaparak ölü onurlandırılır, böylece anonim bir bozuşma önlenir. Böylece ölü canlı bir anıya dönüştürülür. Gömme ediminde canlıların ölülerle sıra dışı bir ilişkisi vardır. Gömme töreni, canlının, ölüyle sadece ölü olmasından yola çıkarak gerçekleştirdiği açık bir ilişkisidir. Burada artık ölüm sadece anlatılmamış, düşünülmüştür. Düşüncenin kav-

1. A.g.y., s. 21.

ramsal ilerleyişi içerisinde gerekli bir andır ve bu anlamda ölüm düşünülmüştür/düşüncedir.

Bütün bu açıklamalarda acaba fazladan bir ek yok mudur? Bir kere ölümün bölgesi toprakla özdeşleştirilmiştir, açıklamalarda da temelsiz bir nokta vardır; ölümün kanla ilişkisi. Ölüm bilmecesi *Mantık*'ta yokluğa indirgenmişti, o da varlıkla birlikte düşünülmüştü; burada Hegel bu bilmeceye daha yakından eğilir, ama arkada kalanların davranışından yola çıkarak ölümden söz etmektedir – her ne kadar bu konuda Hegel'inkinden daha az şeyleştirici bir düşünce olamasa da... Zira burada ölüm ne bir şey ne de bir kişidir, ancak bir *gölge*'dir.

Şimdi artık *Fenomenoloji*'nin gelişmesi içerisindeki sondan bir önceki yere, yani Din bölümüne gelebiliriz; ki doğal din, estetik din ve vahye dayalı din diye bölümlere ayrılmaktadır.

Dinde ölümün merkezi bir anlamı vardır. Estetik dinde trajedi sadece bir edebiyat türü değildir, bilincin kendini düşünmesinin, anlamasının bir tarzıdır. Hegel burada ölümde bir yeraltı kaderi, aldatıcı bir bilgiye kendilerini adamış olan varlıkların ortaya çıktığı, her türlü saf görünüşün aldatıcı olduğu bir kader görür. Bu, ölümün yeraltı gücünü oynadığı kaderin dönüşü, yani trajedidir.

Ölümün temeldeki karanlık ve örtülü yanı gösterme tarzı, görünüş dünyasını düşünceye sokar (mağara burada düşüncenin bir anıdır). Sembolik edim olarak kalan yine gömmedir; gömme işleminde kan akrabalığı olanlar ölüyü özgürce korurlar, onda daha bir gün önce varolanı, kendisinde olanı, kendiliğini ona geri verirler. Bu tür bir düşüncede ölüm sadece bir yokluk değil, aynı zamanda temele dönüştür. Ölümü böyle yorumlamak meşru mudur? Yukarıda andığımız Tevrat deyiminin de tanıklık ettiği gibi ölüm hiç kuşkusuz böyle *hissedilebilir*. Aynı şekilde Fink de ölüme mahkûm bir Japon'un sonsözünü anar: "Acı duymadan ve titremeden gi-

diyorum darağacına, çünkü annemin gülümseyen yüzünü görüyorum."[2]

Ama bu temel, son temel fikri, ölümün ve varlığın temelinin bir araya getirilmesi düşüncesi, yine de Hegel'de fenomenlere dayalı modelin kalıcı olduğunu gösterir. Aynı biçimde bu geri dönüşün ikinci özelliğinde de bu böyledir: Aynı kandan insanlar tarafından korunmaya alınma... Burada da temel öğeye dönüş varlığın temeline dönüş olarak yorumlandığında bir adım daha ileri gidilir.

2. E. Fink, a.g.y., s. 179.

Ölüm Skandalı
Hegel'den Fink'e

Cuma, 9 Nisan 1976

Aristoteles ve Hegel'de ölüm yokluktur; bütün sonlar gibi bu yokluk aynı zamanda bir başlangıçtır (çünkü son bir belirleme ve tanım içerir); sanki varlık döngüsel olarak kendi varlığını sürdürmektedir. Bozuşma bir doğmaya, doğma da bir bozuşmaya karşılık gelmektedir. Varolanların varlığında ölüm anlaşılmamaktadır.

Hegel'de yokluk zaten daha başlangıçtan ve daima varlıktır (bu önerme spekülatif bir önermedir, anlamı spekülatiftir): Öte yandan dolayımsız Tin'de ölüm kan öğesine dönüştür,

toprak öğesine dönüştür; ölü bunların ikisini birleştirir. Vefat etmiş olanın öğelerin sade varlığına dönüşü vardır, ama aynı zamanda fazladan yaşayanın bilinçli davranışıyla, onu gömmesiyle bilinçli varlığın onuruna bilinçli bir tavırla ölüyü doğal varlıktan kurtarması vardır. Cenaze töreni ölüyü canlı anıya dönüştürür; canlıların da böylece ölüyle bir ilişkileri vardır ve kendileri de bu anıyla etkilenip belirlenmiş olurlar.

Aynı mantıkla yola çıkarak Hegel, Din üzerine olan bölümde ölümün hâkimiyetini kaderin hâkimiyetiyle özdeşleştirir. Sadece bir edebiyat türü olmayan, bu anlamın oynandığı yer olan trajedide de ölümle ilişki görür. Gerçek olan gerçeklik konusundaki bilgisi aracılığıyla yok olmaya mahkûmdur: bilgi muğlaktır ve kahramanı mahva götürür.

Ölümü toprağın derinliklerine dönüş olarak yorumlamak meşru mudur? Toprak altı ölümün ölçülebileceği yer midir? Bu toprak altı, şeylerin bu *Urgrund*'u [kökensel temeli] nasıl düşünülebilir? Hegel bir sembolden dünya modelinin dışında kalmayan bir anlam çıkartmaz mı? Her şey canlının ölüyle ilişkisi üzerine ayarlanmış gibidir. Toprak akrabaların kan aracılığıyla gömmeyi gerçekleştirdikleri yerdir; toprak gerçeklik içerisinde özel bir yer tutar (Hegel buna unsurların bireyselliği adını vermektedir). Ama aynı zamanda toprak özel bir şey değil, şeylerden başka bir şeyin içinde barındığı öğedir. Şeyler katı, sıvı vs gibi öğelerden oluşur; öğe özelliklerini saklarlar, şey adı verilemeyecek düzenden ayrıldıkları nokta budur. Toprak ne bir şantiyedir, ne tarla ne de bir dağdır; temel bir yere, sabit bir temele gönderme yapmaktadır, bu toprak onunla tanımlanmaktadır. Bu yüzden şeylerin temeli varlığın temeli olarak ele alınmaktadır. Gömme dibe, toprağın dibine dönüş olarak ve toprağın dibi de varlığın dibi olarak yorumlanmaktadır. Öte yandan ailenin kendisi ayrılmadan önce birleştiren olarak görülmektedir. Ailenin üyeleriyle olan ilişkisi toprağın oluştuğu şeyle olan ilişkisiyle aynıdır: Akrabalar aralarında farklıdır, ama aynı kandan oldukları için o kadar da farklı değillerdir. Böylece görünür düzenden toprağın görü-

nür olmayan düzenine, şeylerin dibinden varlığın dibine geçiş vardır.

Böylece ölüm dünyada kendiliğin kendisi tarafından kavranması için gerekli bir an olarak düşünülmüştür. Hegel ölümü her zaman hayatta kalan kişinin davranışının yorumu içerisinde kalarak düşünmüştür. Dünyanın görünür, ölümün kavranabilir hale gelme anı.

Fink'te[1] ölümü ifade etmenin güçlüğü, ölümün kavranabilirliğinin ta kendisi olarak sunulmuştur. Ölümü, felsefe sükûnetin nedenini söylese de sükûnetle karşılamalıyız. Ölümü biliriz, ama onu düşünemeyiz; onu düşünemeden biliriz. Bu yüzden ölüm gerçek bir kesintidir ve bu yüzden onu sükûnetle karşılamalıyız.

Heidegger'de olduğu gibi Fink'te de, anlaşılabilirlik dile getirilebilirlikle, masalla, hikâye edilebilir olanla örtüşür. Dil varlığa aittir ve dünyada olmak anlamında anlaşılabilirliktir. Felsefe dünyadaki mevcudiyetimizin kendisini anlamasıdır, bu da dünya üzerinde eylemde bulunma ve anlama tarzıdır.

Fink dünyada olmanın değişik tarzlarını şöyle sıralar:

– Emek, ekonomi;

– Savaş, çatışma, güç istenci, kendini töz olarak kabul etme;

– Dünyayla ilişki olarak sunulan, ötekinin dünyadan yola çıkarak kavrandığı Eros;

– Oyun.

Bu etkinlikler varlığın anlaşılmasıdır ve bu kavrama da bir varlık tarzıdır. Bu kavrama dilde gerçekleşir ve dil kendine özgü tarzlarla kavrayışı öyküler (emek, savaş, aşk, oyun); bunlar varlıkta ve varlığın önünde davranışlardır.

Ölüm yokluğu dünya içre bir yapıya dönüştürülmeden dile getirilebilir mi? Ölüm varlık anlayışının bir kesintisini içermez mi? Sadece dünya içre bir yok olmanın özel bir durumu mudur? Her ölüm bir skandaldır, bir *ilk* ölümdür; ölüme özgü bir tür yoktur, der Fink, bu kavrama genel bir yaklaşım olamaz.

1. Bkz. E. Fink, a.g.y., s. 179-208.

Varlığın anlaşılması sanki sadece bir varolanmış gibi alınan varlık yapısının içine girer. *Dasein* bir varolandır, bir isimsidir. Varlığın anlaşılması olarak ele alınan insan bu anlayışın kategorileri içerisinde yer alır. İnsan bir varolan olarak bulur kendini, akıllı bir hayvan olarak.

Bu yüzden de ölümü sanki varolanla ilişkiliymiş gibi görme eğilimi vardır (Aristoteles, Hegel), oysa ölümün ucu ucuna düşünülebilen özelliği varlığın anlaşılmasıyla ilgilidir. Ölüm düşünüleni düşünülür haline getirenin sonudur ve bu yüzden de düşünülemez. Ölümün artık yokluk olduğu bile söylenemez, çünkü yokluk ve varlık kavrayışla ilgilidir.

Felsefe, varlığın anlaşılmasıdır, şeyleştirmeye karşıdır, insanın olmadığı ve onun saygınlığını oluşturan şeyi değerlendirir. Ama aslında değişik varlık kavrayışı tarzları içinde varlığın zaten varolan içinde ikamet etmesi söz konusudur. Dünyada dünyaya geliriz ve dünyada dünyadan gideriz. Dünyada en başından beri ve daima dünyevi olanın altına yerleşiriz. Bundan özgürleşme yoktur.

Olumsuz bir antropoloji aracılığıyla öznelliğe çekilme eğilimi, aşkın bir insan kavramı arayışı, varlıktan önceki bir düşüncenin araştırılması, basit bir yanlış ya da yolunu şaşırma değil, şu düşünceden önceki varlığın keşfi kadar kaçınılmaz bir araştırmadır.

Ölüm sorunu, insanı yokluğa tabi bir varolan olarak almazsak anlaşılmaz, varlığın anlayışı ona bağlıdır. Bu son, anlaşılabilirlikte modelini bulamaz.

Başka Bir Ölüm Düşüncesi: Bloch'tan Yola Çıkalım

Cuma, 23 Nisan 1976

Ölümün insanın yadsınması olarak ele alınması – Aristoteles'te, Hegel'de, Heidegger'de insan dünya bağlamında düşünülmüş, bunlar da varlık ve varlıkbilim kavramlarına götürmüştü. Biz varlıkbilimden yola çıkarak, ölümle yokluk arasında bir uyuşmazlık olduğu sonucuna varmış bulunuyoruz. Bu varlıkbilimde dünya anlamın yeri olarak beliriyor ve yokluk da varlıkla akrabalığı içerisinde düşünülüyordu.

Fink'te ölüm varlığın anlaşılmasının sonudur, varlıkla at başı giden yokluğun sonudur ve de varlığı veren olumsuzla-

manın olumsuzlaması ile çok fazla karıştırılmamalıdır. Varlığın ve yokluğun ötesinin düşünüldüğü bir anlam boyutunda bulunup bulunmadığımızı sormalıyız burada kendimize – burada düşüncenin başka bir boyutu bir anlam kazanmaktadır ve bu boyut Fink'in ima ettiği sessizlik değildir.

Heidegger'in ölüm çözümlemesinde ölümün ölüm-için-varlığa, *Dasein* yapısına, yani o kökendeki öznelliğe indirgenmesi şaşırtıcıdır; bu, insanın kendisini anladığı varlıkla hakiki ilişkisi olarak sunulmaktadır. Biraz abartarak şöyle diyebiliriz: Heidegger'de katil olmaktan korkma (Heidegger kuşkusuz bu kadarını demezdi) ölmekten korkmanın önüne geçmez. Ölümüne olmak *benim kendi* ölümüm için olmamdır. Ölümle yokluğun tam bir uyumu söz konusudur ve duygusallık da kökensel zamanın anlaşılmasına izin veren kaygı heyecanına indirgenmiştir. Sonlu varlığın olma tarzı bu kökensel zamandır. Zamansallık yoklukla olan ilişkisiyle tanımlanır. O andan başlayarak en derin arzu varlık arzusudur ve ölüm her zaman beklenmedik bir anda, erken gelendir. Ölüm benim varlık arzumun düzeyinde değildir; varlığım varlık arzumu karşılayamaz: çok kısa gelir. Saf *conatus* biçimciliğinde varoluş en büyük ödüldür. Bir tek değer vardır ve bu da varlık değeridir, sadece biçimsel bir değerdir bu, Heidegger'deki değerleri reddetme de buna dayanır.

Burada artık bir varlıkbilim anı olarak bu ölüm incelemesinden ayrılmayı öneriyoruz. Ölüm onda yokluktur. Zamansallık ise yokluk kaygısına asılı kalmıştır. Öyle bir düşünceye geliyoruz ki, burada anlam dünyaya bağlıdır hiç kuşkusuz, ama dünyanın anlamı derin bir şekilde başka insanlara aittir. Böyle bir durum bilginin ve kültürün bütününün toplumsal meşguliyetlerle canlandırıldığı ve varlıkla ilgili terminolojinin de başkasına yöneldiği bir felsefede söz konusu olur. Toplumsal ya da dini düşüncede bu böyledir sözgelimi.

Ölüm bireyin bitmesi ve yok olması olarak kalır, önüne geçilmez bir doğal zorunluluk olarak yorumlanır, ama her türlü

anlamın ve anlamsızlığın kaynağı değildir. Heyecanı bile var olmama olasılığı içindeki bir varlığın kaygısına indirgenemez ve zaman da ölüm-için-varlığa geri götürülemez. Kendi geleceği içindeki zaman ölüm-için-varlığa doğru gerilmiş sonluluğa kadar geri döndürülerek anlaşılmaz, ama başka bir anlama sahiptir, ölüm çözümlemesinde başka bir olasılık bulunur, işte Ernst Bloch'un felsefesinden yola çıkarak bundan söz açmak isteriz.

Bütün felsefe tarihinde zaman var olmayanın, değeri olmayanın işaretidir; ebediyet ise bunların karşısına yerleştirilir. Heidegger'de ebediyet yoktur, ama sonlu varoluşun trajik bir niteliği vardır ve zamanın ölüm-için-olmaktan başka anlamı yoktur. Zamanda temel bir hayal kırıklığı vardır. Toplumsal felsefede, sadece ilerleme düşüncesi aracılığıyla olsa bile, bu yokluğun ötesinden anlamını bulan bir zamansallık vardır en azından. Bloch'ta da ölüm ve zaman çözümlemelerinde bu olasılıklar belirir.

Bloch'ta olgunluk metinleri olsun, gençlik metinleri olsun, bir insancıllığı meşru kılar. "Biçimsel değil, gerçek olduğu için insancıllık ayakları üzerine basmaktadır" der. "İnsan gerçekten mümkün kılınan bir demokraside yerini bulur, demokrasi de insanca ikamet edilebilecek ilk yeri temsil eder." İnsan burada mutlak bir şekilde egemen olandır. "Doğru uygulanan Marksizm, eğer tehlikeli komşularından arındırılırsa, *humanity in action*'dur.* İnsanın *Heimat*'ına [vatan], varlığın insanın kendi eviyle çakıştığı yere doğru önlenemeyen ilerleyişidir. Bu yürüyüş önlenemez, çünkü varlığın yürüyüşüdür, insana özgü erekselliğinde düşünülen varlığın özünde kayıtlıdır.[1]

Bu devrimci harekete katılmaya insanları sevk etme insan sefaletinin anlamıdır. Hiç gereksinmesi olmayan kişileri acaba sosyalizme doğru ne götürdü? Tıka basa doymuş olanların sessizliğinde çarpan bilinç ya da ruh belki. Bu yüzden Bloch

* Eylem halinde insanlık. (ç.n.)

1. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* [Umut İlkesi], *Gesamtausgabe* içinde, 5. cilt, Frankfurt am Main, Suhrkampf, 1959, s 1608.

için, sefaletin ve komşumuzun nimetlerden uzak kalmasının manzarası ve bunun sonucunda doğan tutarlı ahlâk söylemi varlıkbilime özgüdür. İnsanın kendini gerçekleştirmesi varlığın hakikatte kendini gerçekleştirmesidir.

Şimdiye kadar belki de hiçbir düşünce toplamı, etik olanla varlıktan gelenin, dünya bitmedikçe birbirlerine ters düşen bu iki özelliğin birbirlerine böyle karıştığı, hangisinin diğerini yazdığının belirlenmediği bir yer olmamıştır. Varlığın bir yandan dünya ile, öte yandan insanlık ile arasındaki bu dayanışma, insan dayanışmasının nihai oluşumundan ayırt edilmez bir dayanışma olarak nasıl düşünülmüştür?

Tıpkı Michel Henry[2] gibi Bloch da Marksizmi, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin uzantısında, emeğin kategori saygınlığına ulaştığı bir felsefe olarak alır. Bloch için de hakikat araştırmasının yerine geçecek bir eylem önceliği yoktur. Herhangi bir iradeciliğin müdahalesi olmadan, varlığın hakikati emek tarafından koşullanmıştır, eylem varlığın kendini ortaya koymasının bir parçasıdır. Bu ancak varlığın anlaşılmasının yeni bir kavrayışının geliştirilmesiyle sağlanmıştır – bu kavram politika ya da ekonomiden önce Marx'ın felsefeye özgül katkısını oluşturur.

Varlığın anlaşılması tamamına ermemişliğinin tamamına ermesiyle örtüşür. Eyleme geçmeye hazır olan potansiyeldir o ve bu eylem de insanlıktır. Ama olasılığın belirlendiği nokta tinin elinde değildir. Eylem emektir. İnsanlığın vücut çalışmasının müdahalesi olmadan hiçbir şeye ulaşılmaz, hiçbir şey kendini göstermez.

Dünya bitmemiştir, çünkü emek bitmez. Ve dünya da bitmedikçe, insanlık dışı madde oldukça insan karanlıkta kalacaktır, bu onun olgusal olan yanıdır. Bu andan itibaren emek her zaman yabancılaştırıcıdır: Tamamına ermeyle birlikte varlık insanın vatanı (*heimat*) "evi" olacaktır, bunun öncesinde insan daima dünya ile karşıtlaşacaktır.

2. Bkz. M. Henry; *Marx*, Paris, Galimard, 1976, 2 cilt.

Yine de insanın emeği hakikatın aşkın koşuludur. Üretmek aynı zamanda *yapmak,* aynı zamanda *varlığı hakikati içerisinde sunmak*'tır. Bu üretim praksistir. Daha öncesinden emek olmayan arı bir teorik yan yoktur. Duyumların ortaya çıkışı bile bir emeği varsaymaktadır. Bundan itibaren insan emekçi olduğu ölçüde öznelliktir. O andan başlayarak insan varlığın bir bölgesi değildir, ama kendini varlık olarak gerçekleştirmesinin bir anıdır. Demek ki varlığın hakikati gizil güç olanın gücünün gerçekleşmesi veya tarihtir.

O halde zaman ne Heidegger'de olduğu gibi varlığın kendini sonundan itibaren izdüşüm yoluyla gerçekleştirmesidir ne de Platon'da olduğu gibi hiç kıpırdamayan ebediyetin hareketli bir hayalidir. Gerçekleştirme zamanıdır. Tam bir belirleme, her türlü gizil gücün gerçekleşmesi, teknik gerçeklikte yabancılaşmış insanın öznelliğini oluşturan olgusal karanlığının güncelleşmesidir. Tamamına ermemiş olanın güncelleşmesidir. Efendi-köle diye bir gerçekliğin olması bu tamamlanmamışlıktan ileri gelir.

Bu yüzden toplumsal kötülük varlıkta bir eksikliktir ve ilerleme varlığın ilerlemesi, onun tamamına ermesidir. Henüz olmayan yoktur, hiçbir yerde yoktur. Gelecek varmamış olandır, sanal olarak gerçek değildir, önceden yoktur. Bu yüzden zaman ciddiye alınmış olur. Geleceğe doğru atılım *ütopya*'yla bir ilişkidir, yoksa karanlık bir şimdiki zamandan yola çıkıp önceden belirlenen bir tarihin sonuna yürüyüş değildir.

Zaman saf umuttur. Hatta umudun doğduğu yerdir. Tamamına ermiş bir dünyanın umududur bu; insan ve insan emeği meta olmayacaktır artık orada. Bu umut ve bu ütopya olmadan varlığı gerçekleştiren etkinlik, yani insanlık ne başlayabilir ne de bilim ve gayretteki uzun sabrı içinde kendini devam ettirebilir.

Bloch için bu umut kültüre kaydedilir ya da daha doğrusu kültürün yabancılaşmış ve tamamına ermemiş dünyanın lanetinden kaçıp kurtulan bir yanına kayıtlıdır. Diyalektik maddeciliğin bir yorumu olarak kendini sunan bu felsefe insan yapı-

tının her biçimine üst düzeyde bir dikkatle eğilir, sempatiyle titreşen evrensel kültürün ince bir yorumundan yola çıkar. Kültürde tamamına ermiş bir dünya sınıf kavgasına rağmen *aradan görülür*, hatta bu kavgada cesaret kaynağı olur.

Bloch Okuması *(Devam)*

Cuma, 30 Nisan 1976

Bize aktarılan felsefe birtakım özdeşleştirmeler üzerine kurulmuştur:

– İnsani ölüm ile filozofların yokluk kavramının özdeşliği (ölüm burada oluşun bir anıdır);

– Felsefe ile varlıkbilim özdeşliği (varlık her türlü anlamlı düşüncenin ayrıcaklı başvurma yeridir);

– Varlık ile dünya özdeşliği;

– İnsan ile *Dasein* özdeşliği (insanın dünyadan yola çıkarak anlaşılması; ölmenin artık dünyada olmama olarak anlaşılması);

– Ölüm ile *benim* ölümümün kökensel özdeşliği (başkasının ölümünden sorumlu olma buradan türetilmiştir; yine de şunun altını çizmeliyiz, Platon'da haksızlık yapmak haksızlığa maruz kalmaktan daha vahim bir durumdur);

– Ölümle ilişki kurulan duygulanma ile benim var olma arzumun saflığının zedelenmesinin doğurduğu kaygının özdeşliği;

– Kökensel zaman ile ölüm-için-varlığın, zamanın ve sonluluğun özdeşliği;

– İnsanın sonluluğu ile mükemmelliğinin özdeşliği.

Din ve toplum düşüncesinde, bu eşitliklerin çoğu sarsılır, sadece felsefeyle varlıkbilimin özdeşliği ve her türlü anlaşılırlığın dünyevi olması koşulu muhafaza edilir (şunu görmek gerek, her anlayış göstermedir, dil göstericidir: Dil dile getirdiğine damgasını vurur).

Bloch tarafından yorumlanan Marksizmde, varlığın ve dünyanın anlamı, insanın kurtuluşuna, kendi haklarını kazanmasına ve özgürleşmesine bağlıdır. Bu varlıkbilimin etik bir yapısı vardır! Etik ile varlıkbilim arasındaki ikirciklik öyle ortaya çıkar ki insan kaygısı sadece insan bilimlerine özgü bir bilgi değildir, ama her türlü anlaşılabilirliği ve her türlü anlamı yönlendirir.

Kendi somutluğu içinde ele alındığında ölüm sadece varlığın olumsuzlanması değildir. Eğer orada bir şey kurtarılacaksa, ölüm zehirli etkisini kaybeder (bu "vaiz" dili tehlikesini göz ardı edemeyiz, bir ikiyüzlülük de olabilir işin içinde). Zamana gelince varlığın sonu gibi ele alınca çıkarılan anlamdan bambaşka bir tarzda ele alınmıştır. Bloch'ta emek zamanı ve henüz varmamış olarak gelecek zaman, hiçbir şekilde varmamış olan, bir tasarı biçiminde bile olmayan gelecek zaman ciddiye alınmıştır. Dünya tarihte tamamına ermemiştir, varlık henüz olmayandır. Son ütopyadır. *Praksis* tarihin sonuyla değil, bu sonun ütopik umuduyla mümkündür. Şimdiki zaman ve insanın bu tarihteki benliği ancak ütopyayla aydınlanan bir karanlık bölge içerir.

Umut tarihe gereklidir. Bloch için kültüre kayıtlıdır, varlığın tamamlanmamışlık lanetinden kaçan bir varlık anı olarak kültürdedir. Umutta bir ileriye atılma vardır, sanki dünya tamamına ermişçesine dünyadadır insan. Bu umut ileride gerçekleşecek olanın zorunluluğu anlamına gelmez. O ütopyadır. Bu mutlak bir bilgi değildir, ama Bloch'ta bulunmayan bir deyimi kullanırsak, bu mutlak bir ikamettir. *Heimat* ora(da) olma anlamına gelir.

Bu ütopya zamanı "kısa devre"ye sokar, ama aynı zamanda insani olanın ve emeğin bir etmenidir. Zamanın bu kısa devre edilmesi devrimci bilincin koşuludur. Umut ütopyası zamanın zamansallaştırılması, kavramın sabrıdır. Ütopya umudu olarak zaman ölümden yola çıkarak düşünülen zaman değildir. İlk kendi dışına çıkma [*extase*] burada ölüm değildir, ütopyadır. Ama yine de Bloch'un ütopyacılığıyla zamanın anlamını gelecekte bulan çağdaş filozoflar arasında benzerlik bulunur.

Bergson'da süre gelecek için özgürlüktür. Gelecek açıktır, bu yüzden geçmişin kesinliğini sorgulayıp her an yeni bir anlam verebiliriz (*Timaios*'un zamanından böylece koparız). *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*'nda süre yakınımızda olanla ilişkiye dayanır. İlkbahar dolu bir zamandır bu, bu yaşam ilkesi toplumsallık zamanı yakınımızda olana karşı cömertlik olur.

Heidegger'de geleceğin kendinin dışına çıkma tarzından yola çıkarak, başka bir zaman felsefesi vardır. Zaman, varolmaya adanmış insan varoluşunun sonluluğuna borçlu olduğu orijinalliği gelecekten kaynaklanan zamansallıkta bulur. Ölüm-için-olmak insana en özgü olandır, yokluğun ivedi oluşu kaygıda ortaya çıkar, insanın en sahici tarzı budur.

Ütopyanın yokluğu ölümün yokluğu değildir. Bloch'ta sahici geleceği açan ölüm değildir, tam tersine ölüm sahici gelecek içinde anlaşılmalıdır.

Ütopyanın geleceği henüz olmayanı umut olarak gerçekleştirmektir. Henüz kendine yabancı olan, henüz nesnellik kokan bir *Dass* olan insan öznenin, sadece varlık olgusu, sadece olduğu şey olan, tarihsel dünyada olgusal insanın umududur

bu. Olgusallığı içindeki dünyadan ayrılan, kendini göremeyen, kendisinin *Dasein* olabileceği yerden uzak olan tarihsel bir öznenin umududur bu. Bu öyle bir öznenin öznelliğidir ki kendine, varlık kaygısının gerginliğine dönmez – gelecekteki bir dünyaya ithaf anlamında bir öznelliktir bu.

Bloch için, ölüm kaygısı yapıtını bitirmeden, varlığını tamamlamadan ölmekten ileri gelir. Sadece tamamına ermemiş bir dünyada yapıtımızı bitirmemişlik izlenimimiz vardır. Bloch doğayla karşıtlaşan tekilliği içerisindeki öznelliğin karanlık çekirdeğini bilmezlikten gelmek istemez. Bergson'u ve yaşam atılım filozoflarını öznelliğin bu tekilliğini ihmal etmekle suçlar. İnsanın yapıtı tarihseldir, ama ütopyanın ölçüsüne ulaşamaz. Her yaşamda yenilgi vardır ve bu yenilginin melankolisi onun tamamına ermemiş varlıkta tutunma tarzıdır. Bu melankoli kaygıdan kaynaklanmaz. Tam tersine ölüm kaygısı bu tamamına ermemişliğin melankolisinin tarzıdır (bu kendini sevmenin yaralanması değildir). Ölme korkusu bir yapıtı yarım bırakmanın, yani yaşamamanın korkusudur.

Ama yine de gerçek ikamet anları imkânı vardır, öyle anların umududur ki bunlar "insanda ütopyanın görkeminin bilincine bir yer ayrılmıştır."[1] Ütopyanın ışığının öznelliğin karanlığına nüfuz ettiği bu ana Bloch *şaşırma* adını verir. Bu yüzden *Traces*'da yağmurun yağması gibi *yağan* şaşkınlığı anlatır – bu şaşkınlık, "varolan karşısında duyulan"[2] şaşkınlık değildir.

1. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, s. 1388.
2. E. Bloch, *Traces* [İzler], çev.: Hans Hildenbrand ve Pierre Quillet, Paris, Gallimard, 1968, s. 235-238.

Bloch Okuması *(Bir Sonuca Doğru)*

Cuma, 7 Mayıs 1976

Özne, saf varlık olgusunun karanlığı içerisinde gelecekteki bir dünya için, daha iyi bir dünya için eser verir. Demek ki eseri tarihseldir. Yakın gelecekte ütopya ancak kısmen başarı kazanabilir; demek ki her zaman bir yenilgidir ve bu yenilginin melankolisi insanın tarihsel oluşumuna uyma biçimidir. Heidegger'de olduğu gibi bu melankoli kaygıdan türememektedir. Tam tersine ölüm kaygısı bu melankolinin bir türüdür. Ölme korkusu bir eseri yarım bırakma korkusudur.

Gerçek bir gelecek için duyulan bu kaygı sadece bir uğraş verme ya da bir vakit geçirme tarzı değildir; Bloch bunu

öznenin karanlığının (*Dass-sein*) ütopik gelecekten gelen bir ışınla aydınlanmasını sağlayan ayrıcalıklı anları anarak gösterir. "Orada" der Bloch, "insanda ütopyanın görkeminin bilinci için bir yer ayrılmıştır"; bu "nüfuz etme"ye de *şaşkınlık* adını verir. Kültürün kendisi umut olarak yorumlanmalıdır (Bloch'ta "Kültür Devrimi" yoktur!).

Şaşkınlık şaşırtıcı olanın ne'liğine bağlı değildir, belirli bir andır. Onun ortaya çıkmasını kışkırtan şey sadece yüksek derecede anlamlı ilişkilerde bulunmaz; bir yaprağın rüzgâr tarafından sallanmasında, bir melodinin güzelliğinde, bir genç kızın yüzünde, bir çocuk gülümsemesinde, bir sözcükte de bulunur. O zaman soru ve yanıt olan şaşkınlık, bir ocak umudu, *Da*'nın dolu dolu kendini gerçekleştirdiği bir *Dasein*, sadece *dass* [ne] olmayan bir şaşkınlık araya girer.

Bu şaşkınlık anını anmak için Bloch, Knut Hamsun'a gönderme yapar ("yağmur yağıyor"un şaşkınlığıdır bu), Tolstoy'dan alıntı yapar (*Anna Karenina* ve *Savaş ve Barış*). *Savaş ve Barış*'ta Prens Andrea'nın, Austerlitz savaşında yaralandıktan sonra yukarıdaki ne mavi ne gri göğe, sadece yukarıdaki göğe baktığı an vardır. Bu göğün yüksekliği üzerinde duran Tolstoy şöyle yazar: "Napoléon'un gözlerinin içine bakan Prens Andréa büyüklüğün beyhudeliğini düşünüyordu, kimsenin anlamını anlamadığı yaşamın beyhudeliğiydi bu, ölümün daha da büyük beyhudeliğini düşünüyordu, ölümün de anlamını hiçbir canlı anlayamaz, ona nüfuz edemezdi."[1] Burada ölüm anlamını kaybeder, Prens Andrea'nın hissettiği varlıkla birliktelik uyumuyla karşılaştırıldığında boş yereydi.

Şaşırma soru konumuna sahip bir soru değildir ve burada ayrıca yanıt da vardır. Öznenin karanlığıyla ilgilidir bu soru, yanıt da umudun doluluğuyla vardır. Bloch bu şaşırmayı *ocak* kavramıyla anlatır, tamamına ermiş dünyanın önceden sezilmesidir bu, burada tekilliğin karanlığı yok olur.

1. Bkz. Tolstoï, *Guerre et Paix* [Savaş ve Barış] III. kitap, ikinci kısım, bölüm XXXVI.

Boş zaman tanımıyla da anlatır bunu bazen; bu sadece saf bir şekilde elde bulundurulan boş zamanı tamamına ermemiş veya kapitalist dünyanın sunduğu boş zamana karşı çıkarır; bu ne zamanın boşluğudur ("hüzünlü pazarlar") ne de sömürünün devamıdır (emek gücünün tekrar yapılandırılması). Bu boş zamanda varlık tamamen benimkidir; soruda varlığın yabancılığı ortadan kalkar; o kadar benimkidir ki, dünyada olanlar benim meselemdir. *Tua res agitur* [bu senin meselendir] formülü burada tam anlamını bulur. Bu "seninki"nin yoğunluğu her sahiplenmeden, her türlü mülkiyetten daha güçlüdür.

Tamamına eren ve başarılı bir dünyada kişisel olma tarzıdır bu, melankoli yoktur burada ve ölümün zehirli etkisini kaldıran da budur. Benlik artık insanla karşıtlaşmayan bir dünyanın aydınlığındaki benliktir. O zaman artık ölüm insana dokunamaz, çünkü insanlık bireyi zaten daha önceden terk etmiştir. Orada mutluluk olan bir varlık hüküm sürecektir.

İnsanın ikamet edebileceği bir yer ile varlık olarak varlık olayı arasındaki bağın oluşturulması aynı olaydır, aynı kendine sahip çıkmanın *Ereignis*'idir, *tua res agitur*'un ortaya çıkmasıdır. Bir sona ulaşmış olan varlığın bu belirişinde insanla varlık arasındaki karşıtlığın sonu, olgusallığın sonu vardır. Oluşum halindeki dünyanın, insanın maddeye *praksis* aracılığıyla biçimler kazandırdığı dünyanın biçim değiştirmesi, nesnel bir süreç olarak bu *praksis*'e o kadar içten, o kadar sahicilikle, o kadar özgün bir şekilde bağlıdır ki nesnellik aidiyet olur, kendini aşar, *tua res agitur*'un aidiyeti altına girer. Belki de sahiplenmenin kökensel yeri, şeylerin mülkiyeti olarak ortaya çıkmadan önce, burada bulunmaktadır.

Tua res agitur'dan yola çıkarak, ben kendi kendisiyle özdeşleşir. Bunun sonucunda eski Epikuros kuralı doğrulanır: Ölüm oraya geldiği zaman *sen* orada değilsindir; daha *sen* yoktur. İnsanlaşan dünyada, insana ölüm ulaşmaz. Her şey gerçekleşmiştir, her şey tamamına ermiştir, her şey dışarıda-

dır. Böylece tamamına erme ölüm sorununu çözer – ama ortadan kaldırmaz.

Bu görüşten aklımızda üç nokta kalmalı:

– İnsan için kimliğini muhafaza etmenin, Heidegger'in bize alıştırdığı gibi varlığında sebat etmekten, her türlü bağlanmanın en üst düzeyine ölümün darbesini vurduğu o *conatus*'ta ısrar etmekten başka bir yolu daha vardır: Burada tersine, insanın en başta gelen meşguliyeti kendi varlığı değildir;

– Varlık ve dünya, etik düzene, insan düzeyine, tamamına ermeye (sömürünün son bulmasına) bağlıdır – her ne kadar bu tamamına ermeden söz açarken Bloch, varlık ve varlıkbilim dilini kullansa da bu böyledir;

– Bloch, zamanı, yokluk düşüncesinden ayırarak ütopik tamamına ermeye bağlar. Zaman burada sadece yıkım değildir – tam tersine.

Bütün bunlarda artık ölümü zamandan yola çıkarak düşünmeye bir davet vardır, zamanı ölümden yola çıkarak düşünmeye değil. Bu ölümün önlenemezliğini yok saymaz, ama her türlü anlamın kaynağı olma ayrıcalığını ona bırakmaz. Heidegger'de, en azından *Sein und Zeit*'ta, ölümün unutulmasıyla ilgili her şey sahicilikten uzaktır, kendine özgülüğü yoktur, hatta ölümün dalgınlıkta unutulması bile yine ölüme gönderir. Burada tersine ölümün anlamı ölümde başlamaz. Bu bizi ölümü, ölümün *anlam*'ının bir anı olarak düşünmeye iter – bu anlam ölümden taşar. Ölümden taşmak ölümü aşmak ya da onu indirgemek değildir, bu taşkınlığın da bir anlamı vardır. "Aşk ölümden daha güçlüdür" gibi deyimlerin (*Neşideler Neşidesi* aynen şöyle der: "Ölüm kadar güçlü olan aşk") bir anlamı vardır.

Jankélévitch *La mort* [Ölüm] adlı kitabında şöyle deyimler kullanır: "Ölüm düşünceden daha güçlüdür. Düşünce ölüm-

den daha güçlüdür."[2] "Aşk, Özgürlük, Tanrı ölümden daha güçlüdür ama bunun tersi de geçerlidir."[3] Jankélévitch şunu da ekler: "Ölüm ve bilinç birbirlerine son sözü söylerler, bu söz her seferinde sondan bir öncekidir (bu da aynı kapıya çıkar). Bilinç ölüme galebe çalar, ölüm bilince. Düşünce tam bir yok olmanın bilincindedir ama bu yok olmaya yenik düşer, ama yine de onu düşünür. [...] Öldüğünü bilmektedir, düşünen bir sazdır, ama eklemeliyiz ki yine de ölmektedir. Ama işte yine başlangıç noktamıza dönmüş bulunuyoruz: Ölmektedir ama öldüğünü bilmektedir."[4] Bu arada Ionesco'dan alıntı yapar *Le Roi se meurt* [Kral Can Çekişiyor]: "Delice aşk varsa sende, yoğun bir şekilde, mutlak bir şekilde seviyorsan, ölüm uzaklaşır senden";[5] sonra da şu notu düşer: "İşte bu yüzden Diotima *Şölen*'de, aşk *athanasias eros*'tur, yani ölümsüzlük arzusudur der."[6]

Bu karşılıklı yok saymalar karşılıklı olarak kalıyorlar mı yoksa belirlenmesi gereken bir anlamları var mı? En güçlü olmasına rağmen ölüm, akışını durdurduğu zamana ihtiyaç duymaz mı? Ölümden güçlü aşk: Ayrıcalıklı bir formüldür.

Ölümün kendini gösterdiği duygusallığı sadece varlığım için kaygılanmadan farklı bir biçimde yorumlayan Bloch'un cesaretini örnek alarak zamanı ölüm-için-varlığa bağımlı kılmaya gene karşı geliyoruz. Heidegger'de ölüm kendi varlığımın bitişinin bilincinde kendini belirtir. Kaygı, olmak zorunda olduğum varlığımla ilişkili olarak anlaşılır. Bloch'a gelince o da ölme kaygısında varlıktakinden başka bir tehdit görmektedir. Sanki varlıkta varlıktan daha iyi ya da daha yüksek bir şey üretilmektedir. Varlık olayı Heidegger için en önemli olaydır. Burada ise varlık olayı insanın kendi ocağını bulduğu bir tamamına ermeye tabidir. Varlık bir anlamda varlık-

2. V. Jankélévitch, a.g.y., s. 383.
3. A.g.y., s. 389.
4. A.g.y., s. 383-384
5. E. Ionesco, *Le Roi se meurt*, Paris, Gallimard, 1963, s. 112; s. 390'dan alıntı.
6. V. Jankélévitch, a.g.y., s. 391, Platon'un deyimi *Şölen*'dedir, 207a.

tan daha fazlasını ya da daha iyisini veya varlıktan başka bir şeyi barındırmaktadır. Bloch için dünyanın tamamına ermesi ocak niteliğine sahiptir. Kaygı, ilk hedefi olan duygu açısından bakacak olursak yarım kalmış yapıtın melankolisidir. Bloch'ta en önemli olan ve bizim aklımızda tutmamız gereken şudur: Böyle bir heyecan ölümün önlenemezliğine hâkim olur, ölüm sadece varlığım üzerine bir tehditle belirlenmiş değildir ve yokluk işareti altında tüketilemeyen bir anlamı vardır.

Böylece "ölümden güçlü olan aşk"a geri dönüyoruz. Benim varlığımda kayıtlı ölümü itebilecek bir güç değildir söz konusu olan. Benim kendi varlığımın olmaması değildir kaygı verici olan; sevdiğimin, başkasının, benim kendi varlığımdan daha fazla sevdiğimin varlığıdır. Biraz içi boşalmış bir deyim kullanarak aşk dediğimiz şey, aslında başkasının ölümünün beni daha fazla etkilemesidir. Başkasının ölümü başkasının ölümünün verdiği heyecandır. Beni bekleyen ölümün kaygısı değil, benim ötekine gösterdiğim karşılama ölüme gönderme yapar.

Ölümle ötekinin yüzünde karşılaşırız.

Zamandan Yola Çıkarak Ölümü Düşünmek

Cuma, 14 Mayıs 1976

Ölümü zamandan yola çıkarak düşünmek –Heidegger'in yaptığı gibi zamanı ölümden yola çıkarak düşünmek değil– Bloch'un ütopyacılığının gözden geçirilmesi sonucu alınan davetlerden biri sadece. Öte yandan bu ütopyacılıktaki ölümü kabullenen heyecana verilen anlamdan yola çıkarak, bir sorgulama yapmak gerekir (başarısız bir yapıtın melankolisidir bu). Bize yakın olan birinin yakınlığında ortaya çıkan ölüm sorgulaması, paradoksal olarak benim onun ölümü karşısında sorumluluğumdur. Ölüm başkasının yüzüne açar bizi, bu aslında, "Öldürmeyeceksin" emrinin dile getirilmesi-

dir. Ölümün tam anlamını ima etmek için öldürme'den yola çıkmak gerekir.

Ölüm fenomenolojisinde daha önce sözü edilen özellikleri böylece bir daha buluruz. Ölümde kayıtlanan son her türlü kanıya dayalı tarzı aşar, kökensel soruya ulaşır; soru, konumu, tezi olmaksızın ortaya konulan saf bir sorudur; sadece soru sormanın başkaldırması olarak soru. Bu yüzden burada şöyle bir soru soruyoruz: Ölümün anlamını zamandan yola çıkarak sorabilir miyiz? Başkasıyla ilişkimiz olarak ardışık zamanda yer almaz mı bu anlam? Zamanı sonla ilişki olarak anlamak yerine Öteki'yle ilişki olarak anlayabilir miyiz?

Daha önceden bir sorunu ortaya koymak gerek. Zamanla ilgili olan akılla hiç bağdaşmadığına göre zamanın bir anlayışı var mıdır? Felsefe için kimlik hep Aynı olanın özdeşliğine dayandığına göre, anlaşılırlık hep Aynı olandan hoşlandığına, Aynı olanın değişmezliğindeki varlıktan hoşlandığına, Ayrı olanı hep Aynı içinde özümsediğine, her türlü başkalığı akıldışı olarak gördüğüne, anlayış gücü Ayrı'yı Aynı'ya dönüştürdüğüne göre nasıl olur da zamana bir anlam verebiliriz?

Hegel'de oluşun akılcılığının ne olduğunu düşünürken Aynı olanın bu akılcı ayrıcalığını, özneye ve rolüne verilen olumsuzluk gücüne rağmen koruduğunu söyleyebiliriz. Aynı'nın akılcılığının sürüp gittiği bir yapıda özdeş olanla özdeş olmayanın özdeşliğini düşünme olasılığı vardır. Kaygı, araştırma, arzu, soru çağrısı olmadan soru, başkasına hitap edilen dua olarak soru, bütün bunlar olumlu değerler arasında yer almaz; bütün bunlar bu değerlerin bir düşüşü ve hazmedilmeyecek bilgiler olarak yorumlanır. Bu pek rağbet görmeyen yoksunlukları başka ölçütlere göre de düşünebileceğimizi burada göstermek isteriz.

Ama bu yoksunluklar ve zamansal oluş, bizim artık alıştığımız anlayış tarzında, kendine mevcut bir şimdiki zamanda sabit olana ya da artık tamamlanmış olana, nihai terimini bulmuş olana gönderme yaparak anlaşılır. Terim canlı bir şimdiki zamandır, kendini sürekli kendine sunar ve yeniden can-

landırır, bir şimdiki zamanda bir arada tutulur, ele alınır. Bu yüzden zaman parçalara, anlara, benzer atomlara, noktalara, iğne uçlarına bölünür, orada o zaman saf "nerede" ve saf "ne zaman" şeklinde saf bir hacim içinde doğum ve tükeniş anları olarak vardırlar. Sürekli sabit olana gönderilirler.

Zaman ve zaman içerisinde süregiden varlık arasındaki karıştırma buradan kaynaklanır.

Husserl, en son anlaşılabilirliği zamansallığa, ideaların ebediliğini de zamansallığa bağlayan (ebediyet burada her yerde zamanın olmasıdır), her türlü varlığın ve her türlü anlamın oluşumunu şimdiki zamanda bulan Husserl, bu zamansallığı bir *akış* ya da duyulur niteliklerin cereyanı olarak betimler. Burada zamanın anlardan oluştuğu üzerine sessiz bir ön varsayım vardır. Zaman akan niteliklerin biçimidir, bunlar başkalaşarak akar, zamanın düzeninin içerisinde kimlikleri saptanabilir ne'lik akıntılarıdır bunlar. Zaman bu niteliklerin biçimi olsa da, biçimin kendisi özdeşliği oluşturmaz mı? Biçim kimliği anımsatır, içeriğin özdeşliğinin durumunu bildirir. Niteliklerin, duyumların biçimi ne'likler, veriler, bilgi öğeleri, zaman içerisindeki düzenleriyle ayırt edilebilen belirişler olarak yorumlanırlar. Anlar sanki şeylerden oluşmuşçasına geçer. Akarlar, ama yeniden tutulurlar [*retenu*] ya da "önceden tutulurlar" [*protenu*].

Bu açıklamalara egemen olan Aynılık kategorisi sorgulanmamıştır. Oluş, özdeş noktaların bir araya gelmesidir. Başkası yine de aynıdır, bir başka aynıdır, kendine özdeştir, bu düzenin içerisindeki yeriyle dışardan ayırt edilebilir. Zamanın anlaşılması kendine özdeş olan bir terim ile onun şimdiki zamandaki varlığı arasında bulunmaktadır. Aynı olanın her türlü başkalaşması, geriye ve ileriye yönelik bireşim yoluyla düzenlenen şimdiki zaman ortaklığında kendini yeniden aynı olarak bulacaktır. Terimlerin bu eşzamanlılık olasılığı, onların anlamlarının sınanmasıdır; terimlerin ayrılığını değil, anın durağanlığını güvence altına alır; zaman ve gerçek burada birbirlerine karışmaya devam eder. Sadece kendi ken-

dine gönderme yapan terimin aynılığı böylece güvence altına alınır.

Kaygı, zamanın durup dinlenme bilmemesi, bu çözümlemede dinmiş olur. Temsil ve şimdiki zamanda beraberliğin olasılığı bir düzen içindeki terimin (başlangıç olsun, son olsun) olasılığıdır; böylece kökensel ya da nihai olanın kavramı, sadece kendine gönderme yapan terim olasılığıdır. Dinlenme halinde olanın, olumlunun, yani varlığın akla-uygun oluşudur bu.

Zamanın nihai benzetmesi akış olacaktır. Bir sıvının akıntısı olmalıdır – nesneler dünyasından alınmıştır bu mecaz; oysa bu ifadenin kendisinin her türlü nesnelliğin kaynağını kavraması gerekmektedir. Zaman o halde her anın desteği olarak önceden varsayılmamış mıdır?

Şöyle varsayabiliriz: Akıntının akışı, şeylerin akışı ve hareketin kendisi bilincin akışından alınma mecazlardır ve esas anlamıyla akıntı ancak süregiden içerikle karıştırılmayacak olan zamanla ilgili olarak söylenebilir. Belki de Bergson'un süregiden içeriği önceleyen süreyle ilgili düşüncesi budur. Ama zamanı hep içerikten yola çıkarak düşünen Husserl için aynı şeyi düşünebilir miyiz? "Zamanın akıntısı başka bir zaman varsaymaz mı?" sorusuna Husserl olumsuz yanıt verir. Akıntı, esas olarak, bilincin betimleme biçiminin bir özelliği olarak kullanılmaktadır .

Heidegger'in zamanın kendi dışına çıkışını (vecdini) ölüm-için-olmaktan türetmesi, kendini her öncelemesini ırmakla karşılaştırmadan yapması, her türlü ırmak benzetmesinden spekülatif olarak daha iyidir.

Ama Aynı'nın özdeşliğine indirgenemeyen zamanı anlamak için akıntı imgesine bağlı kalmak zorunda mıyız? Zamanın durmaması, zamanın Aynı'nın özdeşliğinden ayrılması, akıntı imgesinin sürekli hareketliliğinden başka türlü dile getirilebilir mi? Bu soruya yanıt vermek için Aynı ile Ayrı'nın anlamlarını sadece niteliğe veya ne'liğe mi borçlu olduklarını sormak gerekir; yani zamanda verilmiş olan ve ayırt edilir

olana mı borçludurlar. Başka türlü söyleyecek olursak, dinlenme olamaması ya da zamanın kaygısı, herhangi bir ırmak ya da akıntı imgesi olamadan, bu tür terimlere başvurmadan, niteliksel olana ya da ayırt edilebilir olana bir şey borçlu olmaksızın sadece Aynı'nın Ayrı tarafından kaygıya sevk edilmesinden ileri gelmekte değil midir? Bu kaygı ayırt edilmez olarak kendini bulabilir, hiçbir nitelikle özdeşleşmez. Bu tür bir özdeşleşme özdeşleşmeden özdeşleşmedir; *ben* olarak özdeşleşmedir. Kendini konumlamadan içten özdeşleşmedir, belirmeden özdeşleşmedir. Belirmeden, bir ad almadan özdeşleşme.

Buna benzer bir durumu araştırmalarda ve oluşumlarda aralar gibi oluruz; bende eksiklik olarak bir yokluktan değil, ama nitelendirilemez olduğu için hiçbir şeyle örtüşmeyen, bu hiçbir şeyle bir şimdiki zaman oluşturmayan, bir şimdiki zamanda canlandırılamayan özelliktir bu. Hiçbir şimdiki zaman, terimden ve içerikten farklı olan bu nitelendirilemez olanla boy ölçüşemez. Sonsuz olduğu için bu nitelendirilemez olan üstelenilip benimsenemez de.

Zaman ve bütün zaman olayları (araştırma, sorgulama, arzu, vs) hep eksiklikleriyle açıklanır. Bu olaylarda onların boşluğunu, onların tamamlanmamışlığını içeriğin ötesine bir adım olarak, sonu söylenemeyecek sonsuzluk ile, içerilmeyen ile bir ilişki tarzı olarak düşünemez miyiz?

Sonsuz olanla ilişki temsil edilemez, dayanağı yoktur, bir nokta kadar bile yeri yoktur ki gösterilebilsin, birbirinin ardından gelenin eşzamanlı olarak anlaşıldığı kuşatıcılığın dışında kalır. Sonsuz olan yine de araştırma gerektirir, yokluğu saf bir yokluk değildir. Araştırma farklı olanla ilişki kesme olmayacaktır, tekil olanla ilişki olacaktır, kayıtsızlık olmayan içinde farklı olanla ilişki olacaktır, her türlü ortak ölçüyü dışlayacaktır, bu ortak ölçü cemaat, beraberce mevcudiyet olsa bile. Bir ilişki yine de kalacaktır, bu da art ardalığın zamanı olacaktır. Zaman sonsuzlukla ilişkinin kendisi olarak düşünülecektir. Araştırma ya da soru, herhangi bir sahiplenmenin

eksikliği olarak değil de, daha en başından sahiplenmenin ötesiyle, düşüncenin kendi içinde yırtıldığı ele geçirilemez olanla ilişki olacaktır.

Daima. Daima, kendi içinde bir yırtılmaya uğrayacaktır. Daima bu yırtılmanın nasılını açıklayacaktır. Zamanın bu daima olması, arzu ile arzulanan arasındaki orantısızlık aracılığıyla doğar – ve bu arzu düşünülenle düşünüşün (*noetiko-noematik*) arasındaki eşitlikte kalan yönelimsel bilincinin kesintiye uğraması olacaktır.

Araştırma yanı zamanda sorgulamadır, sorgulama veri üzerine her türlü sorudan önce gelir. Sonlu olanın *içinde* son*suz*luk. Sorgulayanın bölünmesi ya da sorgulanması. Zamansallık işte bu olacaktır.

Ama bu *içinde* ne anlama gelmektedir? Benliğimin başkası tarafından sorgulanması, bana bir kimlik bahşeden sorumluluğuma çağrıdır. Bu sorgulamada bilinçli özne kendinden kurtulur, bölünmüştür, ama bu bölünme eksiklikten değil, aşırılıktandır, aşkınlıktandır: Zamanın kaygısı burada uyanış olarak bulunmaktadır. Başkası tarafından bu yerinden edilme varlığın özünü tanımlayan kimliği sorgular. Aynı olanın dayanılması imkânsız bir Öteki tarafından yüreğimde bölünme oluşturması, benliğimdeki dinginliğe kaygı salması, herhangi bir zihinsel kavrama edimiyle terimlerin incelenmesine indirgenemez – rahatlığın bağrında oluşan bu kaygı, kimliklerindeki parlak ya da yanan aynılık noktalarına indirgenmiş değildir henüz, her türlü kaygıdan daha eski zamanda bulunan ebediyeti andıran bu rahatlıktan çıkış-uyanıştır, zamansallıktır.

Aynı olanın Ayrı olan tarafından bu kesintiye uğratılışını etik olarak düşünmek gereklidir. Aynı olanın kimliğinin bu sürekli geri dönüşü, her türlü tutkuya maruz kalıp acı çekmektir, kaçışı olmayan bir çağrının acısını çekmektir, acillikle baş edebilmek için temsiliyete kaçış mümkün olmaz. İsmin her türlü yalın halinden önce –i halinde olmak gerekir. İç kimlik sadece şu anlama gelir, bir dinginlik durumunda kalınması imkânsızdır. Bu daha en başından etiktir.

Bilinç içeriklerinin akışı olmaktan ziyade zaman Aynı olanın Öteki'ye doğru dönüşü, çevrilmesidir. Temsiliyetle özdeşleştirilemeyecek olan bu Öteki'ye dönüşte, ötekilik zamansal ardışık yapısını kıskançça muhafaza edecektir. Kaynağın yerinde, anımsanamayacak kadar eskinin oluşu gibi, zamanın erekselliğini (telosunu) oluşturan da sonsuzluktur. Bu ötekine dönüşte, çok yönlü bir entrika içinde, benim yakınım olan ötekinden sorumlu olur, onu yanıtlarım. Bu sorumluluk durup dinlenme bilmez, öyle acildir ki beni yerine bir başkası konulamaz ve biricik yapar.

Zamanın daiması, Ben'in Öteki ile özdeşleşmesini önler. Ben ve Öteki bir senteze giremez. Zaman ardışıktır. Atar [*diastol*]. Aynı olanda birlik oluşturulmaz, dünyada birliktelik olmaz, bu imkânsızlık yüzünden toprak ayaklarımın altından kayar.

Bu ayrılık "durup dinlenme" bilmez. Zaman art arda gelir. Bu imkânsızlığın bir sabrı vardır, bu sabır zamanın uzayıp gitmesidir, sabır olduğu gibi edilgenlik de olabilir; sabır, zamanı bir araya getirip, toparlanıp unutulmuş olanı anımsama da değildir. Zaman içerisinde öyle bir andır ki bu geri döndürülemez zamanın ardışıklığı karşısında hafızanın iktidarsızlığının altını çizer. Zamanın ardışıklığının altını çizen akıntı imgesinde zamandaki bu anın anımsanmasının imkânsızlığıdır bu.

Ayrılık bir mantık ayrılığı gibi ayrılmaz, bir kayıtsız olmama gibi, içerileyemeyenin arzusu gibi, sonsuzluk arzusu gibi ayrılır. Her türlü varlıkbilim ve yerleşmiş mantığa karşı imkânsızın gerçekliğini verir, orada Sonsuzluk beni eksi olanda bir artı gibi sorgular.

Kayıtsız olmama ya da "eğilim" olarak arzu erotik eğilimlerden farklıdır. Erotik olan bu sabırdaki sabırsızlıktır, sabırsızlığın kendisidir. Aynı olanın Öteki'ye dönüşü bağılı olan bir yönelimsellik değildir, çünkü yönelimsellik bağılı olduğu şey içinde emilir, verili olanla, kavranabilir olanla kendini eşza-

manlı hale getirir. Dönüş [*version*] bir şeye doğru yönelir, ama [yönelimsellikten, kasıttan, niyetten, zihnin kavramasının kuşatıcılığından...] başka türlü yönelir.

Sonsuzluk için kuşatıcılık yeterli olmayacaktır.

Sonuç: Yine Soru Sormak

Cuma, 21 Mayıs 1976

Zamanı, edilgen bir sentez olan yaşlanmanın insanı götürdüğü ölümden bağımsız bir şekilde düşünmek, zamanı ölümden ya da ölümün sondaki yokluk anlamına gelmesinden başka türlü betimlemek gerekir. Ölümü zamana göre düşünmeli, ancak onda zamanın bir tasarısını görmemeli. Ölümün anlamını düşünerek –onu etkisiz kılmak, onu meşrulaştırmak ya da ondan yola çıkarak ebedi hayat vaat etmek için değil de– insan macerasına verdiği anlamı, varlığın *essance*'ına ya da *essance*'ın ötesine yüklediği anlamı göstermeye çalışmak gerekir.

Ölüm bu dünyaya ait değildir. Her zaman bir skandaldır [kesitidir] ve bu anlamda her zaman dünyadan aşkındır. Olumsuzlamadan kaynaklanan yokluk her zaman olumsuzlamanın bir yönelimsellik içermesine bağlıdır ve bu hareketin yadsıdığı, geri çevirdiği, inkâr ettiği varlığın izini barındırır – oysa ölüm sorulmayan bir soruyu gündeme getirir, bilincin bir kipliği değildir bu, verisi olmayan bir sorudur. Bilgi olarak ele alınan her bilinç edimi inançtır, konumdur veya *doxa*'nın konumudur. Ölümün yokluğunun ortaya çıkardığı sorun saf bir soru işaretidir. Sadece bir soru işaretidir, ama bu işaret bir talep içerir (her soru taleptir, duadır). Ölümün yokluğunun gündeme getirdiği herhangi bir kanı değişimi değildir; psişik yapının bilinçten daha derinde bulunan bir katmanından, olayın kesintiye uğradığı bir olay yerinden ileri gelir – ve işte zamanı burada aramak gerekir.

Kendi kendine bir soru sorabilme imkânı, ruhun o ünlü kendi kendine diyaloğu, başkasıyla ilişki kurulmadıkça ve onun yüzünde soru işareti belirmedikçe mümkün olamaz.

Daha önceki derste değinmiştik: Zaman, *doxa*'sı olmayan bir psişik tarz olarak sürer, hiçbir zaman bir bilgi olmayan bir süreçtir, süreç karşısında bilincin o süreçten haberdar olmasına aldırmadan sürer, bilincin kendisi de süreçtir (sürenin bilinci bilincin süresidir), bu sürenin yine de bir anlamı vardır, hatta dinsel bir anlamdır bu, sonsuz olana bir saygıdır.

Bu sürenin anlamını ortaya koymak için, kıpırdamayan ebediyetin değişen bir hayali, akış, ölüm-için-olmak, varlık/yokluk oyunundan yola çıkarak düşünülen zaman gündeme getirilmemelidir. Akılcılığı ve anlamı (Husserl gibi) doldurma modelinden yola çıkarak değil (bu, bütün bir Akıl tarihi geleneğinin, *anlamlı* olanın tamamen *sahiplenilmiş* olduğuna inanılan bir modelin sonucudur, buna göre anlamlı olan kendini verir, fazlasıyla doyurur, memnun eder, kendisinden beklenene eşittir, tutulabilen ve içerilebilendir, bu da bir sonuç biçimindedir).

Bu ele geçirilebilen, anlaşılabilir sonucun akılcılığına karşın süre bizi sadece henüz olmayan, daha tamamlanmamış özelliğiyle kaygılandırır. Dünyanın sarsılmaz toprağına bağlı olan bir bilincin idealidir bu, gök kubbe altındaki yeryüzü. Kendi ölçüleri, ölçekleri içerisinde düşünen bir düşüncenin akılcılığıdır bu, her türlü araştırma, her türlü arzu, her türlü sorun ona göre sadece bir oluşumdur, henüz olmayanı, bir eksikliği belirtirler, memnun etmezler, yarım yamalak bilgiler verirler.

Araştırma, arzu, soru, bunlar yanıtın eksikliğini belirtirler; yani bir kimlik yetersizliği mi söz konusudur, yoksa düşünceyi *aşan* düşünceler midir bunlar? "Bunlar" işaret zamirini kullanarak burada düşünceye denk bir içerikten, bir düşünce bağılından söz etmeye hakkımız var mı acaba? Ya da düşüncenin bu ölçüsüzlükle olan ilişkisi hâlâ düşünce adını taşıyabilir mi?

Bilincin dışındalığında zaman varlıkbilimsel olayın bozulduğu yerde psişik aygıtın bir kipliği değil midir? Ya da her türlü varlıkbilimsel olaya karşıt olarak içerilmeyen ya da tümüyle öteki olan –ya da Tanrı– zaman içerisinde Aynı olanı etkileyebilir mi? Etkilemeden söz ederken bir yandan Öteki'nin Aynı'nın içine girmesinin imkânsızlığından söz ediyoruz (görünmenin, hedeflemenin imkânsızlığı), öte yandan da bu imkânsızlığın her türlü edilgenlikten daha edilgen bir edilgenlikte, yani üstlenilemeyen bir edilgenlikte bir şekilde bulunmakla ilgili değil midir diye soruyoruz. Acaba etkilenme sabırla bir şeye maruz kalmak değil midir diye soruyoruz, zamanın süresi adı verilen bir sabır – türü içinde biricik bir ilişki.

Sonsuz olan ya da Öteki, eğer sonlu olanda olsaydı özümsenmiş olurdu ya da hiç olmazsa temsil yoluyla özümsenmiş olurdu. Oysa zamanın süresi öne koyulan hiçbir edatın bitiremeyeceği ya da tanımlayamayacağı bir ilişkidir. Zamanının darbesini *alımlamak* imkânsızdır; zamanın darbesini almak, sonra da yine beklemek, almadan, üstlenmeden alımlamak, kendi aşkınlığında dışarda kalana katlanmak ve bununla birlikte ondan etkilenmek... Kendi aşkınlığında bir *bu* olmayanı,

bir terim, bir beklenen olmayanı beklemek gerekir. Beklenen olmaksızın bir bekleyiştir bu.

Sabırlı bir bekleyiş. Ölçüsüzlük, Allah-a ısmarladık [havale ettik] sabrı ve tahammülü, Allah-a ısmarlama [elveda] olarak bir zaman. Bekleneni olmayan bekleyiş, bir terimi olmayan ve hep Öteki'den Öteki'ye yollayan bir bekleyiş. Süre hep ordadır: akan ırmağın boyu olmayan zaman uzunluğu. Canlandırılmaz olana, *bu* denilemeyene, ama aldırışsız olunamayana saygı ilişkisi olarak zaman. Kayıtsızlık değil: kavramda yüceltmesi olmayan bir edilgenlikte kaygılı olma durumu.

Bu kayıtsız olmama durumu ya da kaygı, bu yüzden canlandırmadan, sahiplenmeden, temastan ve yanıttan sonsuzca fazla bir şeydir – yani varlıktan fazlasıdır. Bilgilerin, yanıtların ve sonuçların üretildiği bilinç talep karşısında yetersiz bir psişizm oluşturacaktır. Sonsuzluğa ancak arzu ve soru biçiminde düşünceler uygun düşeceklerdir. Zaman böylece *eksik* içinde sonsuzun *fazla*'sının patlamasına dönüşür – Descartes buna Sonsuzluk idesi diyordu. Sonsuzluğun "olma" biçimi zaman olacaktır böylece. Bu biçim sonsuz tahammül biçimidir – sabırdır.

Aynı-içinde-Öteki'yi, *içinde*'yi bir mevcudiyetten farklı bir şekilde anlayarak ilk kategori olarak düşünmeliyiz. Öteki başka bir Aynı olan değildir. *İçinde* bir özümseme anlamına gelmemektedir. Bu durumda Öteki Aynı'yı kaygılandırır, Aynı da Öteki'yi arzular ya da bekler. Aynı olan hareketsiz değildir, bütün kendi anlamı Aynı'nın kimliğine indergenemez. Aynı alabileceğinden daha fazlasını içerir; bu arzudur, araştırmadır, sabırdır ve zamanın uzunluğudur.

Nasıl olur da ölüm zaman içinde Aynı'nın Öteki'ye sabrı olarak, zaman boyunca gösterilen bir sabır olarak anlam kazanır? Bu sabır, bu rahatsızlık, bu yaralanma ya da bu sabrın ardışık zamanı hangi somut anlamı taşır? Zamanın zamansallığı gerçekten muğlaktır. Zamanın süresi genel bir görünüm [*synopsis*] içerisinde süreklilik olarak gösterebilir kendini; bu-

rada zamanın bir içselleştirilmesi söz konusudur (bu insana özgü bir kusur değildir: Bu sabrın kendisinin, bu sabırdaki sabrın kendisinin içerdiği bir sabırsızlığın temelden muğlak anlamlı olmasıdır). Anı ve özlem doğrultusunda zaman bir süreklilik olarak toparlanır, art ardalığını kaybeder. Aşkın tam algının [*aperception*] birliğine kendini sunar, bir akış birliğine kavuşur, ikamet edilen bir dünyada bir kişinin birliğidir bu. Böylece Husserl tarafından zaman bir içkinlik süreci olarak düşünülür.

Buradan itibaren başkasının yarası diğerinden gelmez mi? Ölümdeki yokluk komşumun yüzünün çıplaklığı değil midir? Yüzün çıplaklığı, "Cinayet işlemeyeceksin"de yatar. Komşunun yakınlığı onun ölümünden sorumlu olmamda değil midir? O zaman benim Sonsuzluk'la ilişkim bu sorumlulukta tersine döner. Öteki insanın yüzündeki ölüm, Aynı olanın etkilendiği ötekiliğin Aynı'nın kimliğini parçaladığı kendi içinde sorun olarak ortaya çıkardığı tarzdır.

Bu soru –ölüm sorusu– kendi yanıtını kendinde taşır: Bu benim başkasının ölümü karşısındaki sorumluluğumdur. Etik plana geçiş bu soruya yanıt oluşturan şeydir. Aynı olanın Sonsuz olana dönmesi ne bir görme ne bir hedefleme olmayıp *soru*'dur; aynı zamanda yanıt olan bu soru hiçbir şekilde ruhun kendi kendisiyle diyaloğu değildir. Soru da, dua da diyalogdan önce gelmez mi? Etik sorumluluk olarak soru, kaçışın imkânsızlığı olarak yanıtı da içinde barındırır.

Yine de Öteki'nin ölümlülüğünün ortaya koyduğu soruda Öteki ile ilişki onu organize eden törelerde aşkınlığını kaybederek toplumda bir sürekliliğe dönüşebilir, burada ben ve öteki aynı toplumsal yere aittirler. Başkası-için-olmak o zaman akılcı bir etkinlik olarak makul bir biçimde oluşur. Bunun sonucunda öznenin tözselliği küllerinden yeniden doğar. Öznellik de böylece dondurulmuş olmaz mı?

Öteki'ye belli bir koddan geçerek adanmışlığa işaret eden anlam içinde eğer saf bir delilikten söz edilebilirse, işte o zaman

bir edilgenlik mümkün olabilir. Bu saçmalık benim ölümüm, bir hiç için ölümümdür ki, sorumluluğumun ötekinin belli bir davranış kalıbı içerisinde özümsenmesi anlamına gelmesini önler. Benim kendi ölümlülüğüm, ölüme mahkûmiyetim, ölüm sırasının bende olması, olanaksızın olanağı değil, katıksız bir el koymadır, Öteki karşısındaki sorumluluğumun karşılıksız olmasını sağlayan şey bu saçmalıktır.

Sonsuz ile ilişki bir ölümlünün diğer bir ölümlüden duyduğu sorumluluktur. Aynı Tevrat'ta İbrahim'in Sodom için araya girmesinde olduğu gibi (*Tekvin,* XVIII, 28). İbrahim diğerlerinin ölümünden dehşete düşmüş ve araya girme sorumluluğunu almıştır. Ve işte o anda der ki: "Ben kendim de kül ve tozdan yapılmayım."

Sonsöz

Jacques Rolland

1. Ölüm, zaman. Bunlar konu değil; düşüncenin karşılaşmadan edemeyeceği sorulardır. Felsefenin tarihi boyunca durmadan sözünü ettiği, ama varlığını adlandırmayı unuttuğu sorular... Sokrates'in ölümüyle yazıya doğan Platon'dan, onun canlı sözünün bittiği yerden başlayıp ünlü baba katlini gerçekleştirmesinden bu yana, ilk soru ölümden ziyade ruhun ölümsüzlüğü olmuştur. Platon üstelik zamanın ne olduğunu her zaman en baştan bilmektedir: kımıltısız bir ebediyetin hareketli bir hayali.[1] Felsefe bu sorulara sanki hep aşinadır, ama

1. Bkz. *Timaios*, 37d.

onları hep uzakta tutmuştur ya da çok çabuk çözümlemiştir. Batı düşüncesinin tamamını toparlamak bir anlamda da aşmak iddiasında bulunan, Batı tarihini didik didik eden iki kişinin yapıtlarında bu sorular eşsiz bir güçle yeniden gündeme gelecektir: Hegel ve Heidegger.

Dolayısıyla Lévinas'ın bu soruları incelemek istediği zaman bu iki düşünüre yönelmesi şaşırtıcı değildir. Bu tutum okuduğunuz bu derslere, filozofun yayımlanmış öbür yapıtlarıyla karşılaştırılınca, çok özel bir yer verilmesini sağlar (çünkü ben bu dersin de yapıtın içinde yer aldığını öne sürüyorum). Burada felsefe tarihi her sayfada mevcuttur, ama hep arkada kalır ve çözümlemeden daha çok kendini göndermeler şeklinde sunar. *Autrement qu'être*'de bulunan şu garip cümleyi düşünelim. "Biricik öznelerin çokluğu, dolayımsızca duyular yoluyla karşılaşılan 'varolanlar', Tin'in o evrensel kendinin bilincinden kaynaklanmış olacaklardır: Bunlar, sanki yolunun üzerinde karşılaştığı ve topladığı toz parçaları ya da gerçekleştirdiği olumsuzluk çalışması yüzünden alnında biriken ter damlacıklarıdır; Sistemin Bütünlüğü içinde özümsenen, sadece sistemdeki konumlarına bağlı kimliklerinin önemli olduğu, unutulmuş anlardır bunlar." Hemen söz konusu olanın Hegel'le bir tartışma veya bir çatışma olduğunu anlarız – ama şunu da itiraf edelim ki Jena filozofundan söz etmenin veya genel olarak felsefede tartışmanın çok daha sıradan tarzları vardır.

Şaşırtıcı bir durumdur bu. Kaçınılmaz bir biçimde Heidegger sonrasında yer alan bizler için[2] – Husserl üzerine ilk Fransızca kitabı yayımlayan, Heidegger üzerine ilk özlü çalışmayı gerçekleştiren, Fransa'da Rosenzveig'ı tanıtan biri için

2. "Heidegger felsefe tarihinde varlığın kendi tarihini aramaya alıştırmıştır bizi: bütün yapıtı metafizik tarihini varlığın tarihine geri götürmektir" diyor Ders (bu arada şunu hatırlatalım ki Ders'in sayfaları belirtilmeyecektir). Bu nota Lévinas'ın başka bir sözü yanıt vermektedir: "Heidegger'in varlık düşüncesinde gerçekleşen metafizik yıkımın ne kadar radikal olursa olsun Batı toprağında yer aldığı ve bu düşüncenin bu toprağı döndürdüğü veya işlediği bir gerçektir." "De la signifiance du sens", *Heidegger et la question de Dieu* [Heidegger ve Tanrı sorunu], Paris, Grasset, 1980, s. 239.

daha da şaşırtıcıdır.[3] Ama bu son düşünüre gelince, Lévinas kendi düşüncesinin oluşumu için Buber'den bile önemli olduğunu hiç saklamamıştır. *Totalité et Infini*'nin önsözünde onun "bu kitapta alıntılanmasına gerek olmayacak kadar mevcut" olduğunu vurgulamıştır.[4] Sanki Lévinas'ta felsefe tarihi incelemeleriyle –ilk statüyü onlar alır– düşüncenin kendine özgü gelişmesi arasında bir ayrım vardır – düşünce eski felsefeleri hatırlatabilir, ama onlarla açık bir tartışmaya ya da gerçek bir diyaloğa girişemez (bu durumda sadece Husserl bir istisna oluşturacaktır). Aşağıdaki ifade bence bu tarz düşünmenin en açık bir dile getirilişidir: "Bir filozofun kendi konumunu Hegel'e göre ayarlaması, dokumacının *dokumadan önce aletini oraya yerleştirmeye* çalışmasına benzer"[5] Bu zaten önceden yapılan bir şeydir; yapıt sonra başlar. Belki Aristoteles bile A kitabını *Metafizik*'in metnine almayacaktı.

Bu dersle ilgili olarak belki de dikkat edilmesi gereken ilk şey budur. Kitaplarındaki düşünceyle bu derste dile gelen düşünce tam tamına aynı olsa bile –tam da *Autrement qu'être* adlı kitapta dile gelen düşünce olsa bile– ilk defa olarak büyük çağdaş düşünürlerle ve daha öncekilerle bir diyalog dokumaya soyunmuştur. Hepsinden önce de ağırlıklı olarak Heidegger söz konusu olacak, ama aynı zamanda Kant, Hegel, Bloch, Bergson ve birkaçı daha gündeme gelecektir. Hiç kuşkusuz bunun nedeni elimizdekinin bir ders olması. Bu da bence bu metnin yayımlanmasının bir başka ilginç nedeni (öğretime bu kadar geç gelen bir düşünürün öğretim faaliyeti ile ilgili belki de biricik izi); bu metnin ders özelliği korunduğuna göre –derslerin tarihleri verilir, dersten derse tekrarlar, bazen kısaltmalar, bazen özetler ve konunun genişletilmesi –bu yazı

3. Bkz. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* [Husserl fenomenolojisinde sezgi teorisi], 1930, "Martin Heidegger et l'ontologie" *Revue philosophique*, 1932, "Entre deux mondes" (Franz Rosenzweig'ın manevi biyografisi), *La Conscience juive*, Paris., P.U.F., 1963.

4. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Lahey, M. Nijhoff, 1961, s. xvı.

5. "Un langage qui nous est familier", *Cahiers de La nuit surveillée*, no. 3, 1984, s. 327, altını biz çizdik.

adamının sözünden umarım bir şeylerin derse geçtiğini gösterir.[6]

2. Bu diyalogda geliştirilen düşüncenin en önemli noktalarının ya da çıkışlarının altını çizerken aynı zamanda bu dersin Lévinas'ın düşüncesindeki yerini de belirtmeliyiz. Ama ondan da önce burada yürütülen meditasyonun –şu ya da bu kavramın derinleştirilmesi ya da bırakılmasıyla ortaya çıkan önlenemez aksan değişmelerinin ötesinde– Lévinas'ın düşüncesinin yarım yüzyıldan fazla süren kayda değer sürekliliğini ve bundan itibaren de birliğini ortaya koyduğunu belirtmeliyiz. Ders'in başlığını oluşturan iki terim konusunda bunu söyleyebiliriz: ölüm, zaman.

Bu düşünce macerasının ilk açılış darbesini oluşturan *De l'évasion* [Kaçış Üzerine] adlı 1936 tarihli küçük yazıda, zaman sorunu yoksa da, savaştan hemen sonraki ilk yazılarda da ölümden[7] sadece olumsuz olarak söz açılıyorsa da –bunlar *De l'existence à l'existant* [Varoluştan Varolona], *Le Temps et l'Autre* (Zaman ve Başkası)[8] adlı çalışmalardır– buradaki meditasyonun bağrında bu iki soru kendi başlarına ve de aralarındaki ilişkiler açısından ele alınacaktır. Bana öyle geliyor ki, o zamanlar nelerin düşünüldüğünü anlamak için ve bunların dersteki problematikten nasıl ayrıldığını ve aynı zamanda da nasıl onunla bağdaştığını tam olarak anlamak için 1946-1947 yıllarında Jean Wahl'ın Felsefe Koleji'nde verilen ve *Zaman ve Başkası* başlığıyla yayımlanan konferanslara geri dönmek gerekir.

6. Lévinas İlk olarak ders vermeye Poitiers Üniversitesi'nde 1961'de başlamıştır. Talmud dersleriyle ilgili olarak yayımlanmış değişik derlemelerde öğretim faaliyetinin bazı tanıklıklarına rastlanır elbette, ama bunlar felsefe öğretisi değildir.

7. "Arı varlığın deneyimi aynı zamanda iç karşıtlığının ve bunun sonucunda zorunlu olarak ortaya çıkan kaçışın deneyimidir. Yine de götürdüğü çıkış noktası ölüm değildir." (*De L'évasion* – benim notlarım ve gayretimle yayımlanmıştır), Montpellier, Fata Morgana, 1982, s 90.

8. İlki 1947'de Fontaine dergisi yayınlarında çıkmış, sonra Vrin yeniden yayımlamış, ikincisi *Le choix, le monde, l'existence* adlı derlemede önce 1948'de Arthaud yayınlarında, sonra da 1979'da Fata Morgana'da yayımlanmıştır: Ben bu son yayını kullanıyorum.

Ne başlıkta ne de başlangıç cümlesinde verilmiş olmasına rağmen –"Bu konferansların amacı zamanın yalıtılmış ve yalnız bir öznenin olayı değil de ötekiyle ilişkinin ta kendisi olduğu" (s. 17)– bu eserde ölüm önemli bir yer tutmaktadır. Temelde 1975-1976 derslerinde alacağı anlam daha o zamandan ortaya çıkmıştır. Eğer ölüm her zaman ve inkâr edilemeyecek bir biçimde yok olmak demekse aynı zamanda bilinmezliğiyle de derinlemesine özünü ortaya koymaktadır. Oysa "ölümün bilinmezliği insanın ölümle ilişkisinin ışık içerisinde yer alamayacağı anlamına gelmektedir"[9] ve sonucunda da, o halde "özne kendisinden gelmeyenle ilişkidedir" (s. 56). Işıkta olan ilişkilerden tamamen ayrı bir ilişkidir bu; çünkü ışık altında "aydınlanan nesne aynı zamanda karşılaşılan bir nesnedir, ama zaten aydınlandığı için de sanki bizden çıkıyormuş gibi karşılaşılır onunla" (s. 47). Tam tersine ölümle karşılaşma hiçbir şekilde bizden gelmeyenle karşılaşmadır. Böylece ölüm "öznenin edilgenliğini" ifşa eden, aynı zamanda "öznenin hâkim olamadığı bir olayı bildirir; öznenin o olay karşısında artık özne olamadığı bir olaydır bu" (s. 57). Bu açıdan ölüme *gizem* diyebiliriz (sonraları Lévinas *bilmece* sözcüğünü yeğleyecektir); bu terimle öyle bir şey kastedilmektedir ki (aslında en âlâsından nesne olmayandır bu), ele geçirilemez, kavranmaz, hatta önceden sezilmez bir şeydir bu. Böylece ölümün bilinmezliği ya da gizemiyle ilişki *başka* olanla ilişkidir. "Ölüme bu tür yaklaşma mutlak olarak başka olanla ilişkimizi belirtir, başkalığı geçici olarak taşıyan değil de [...] varoluşu bile

9.Bu ışık kavramına ilişkin olarak *De l'existence à l'existant*'ın 74-75. sayfalarındaki satırları burada alıntılayalım: "Platon'dan bu yana ister deneyim dünyasındaki güneşten, ister akılla kavranabilir dünyadaki güneşten kaynaklansın, ışık her türlü varlığın önkoşuludur. Akıldan kendilerini ayıran mesafe ne olursa olsun, düşünce, isteme, duygu, her şeyden önce deneyim, sezgi, açık görü ya da kendini oluşturmaya çalışan aydınlıktır. (...) Fizik, matematik açıklaması ne olursa olsun, evrenimizi dolduran ışık, fenomenolojik açıdan fenomenin, yani anlamın koşuludur: Bir yandan var olurken nesne aynı zamanda birisi için vardır, ona hazırlanmıştır, daha baştan bir içselliğe doğru eğilir ve tam olarak onda erimeden ona kendini verir. Dışardan gelen –ışıldayan– anlaşılmaktadır, yani bizden gelmektedir. Işık aracılığıyla nesneler bir dünya oluştururlar, yani bize aittirler. Mülkiyet dünyanın oluşturucusudur: Işıkla verilir ve kavranılır."

başkalıktan oluşan bir şey" (s. 63). Bu yüzden ölüm olaydır ve *kavranılamaz* olaydır, "hiçbir zaman şimdi değildir", kendini "ebediyen gelecekte" gösterir (s. 59). Zira "asla ele geçirilemez olan" –ölüm gibi, başkası gibi– "gelecektir". Başka türlü ya da tersine terimlerle söyleyecek olursak, "gelecek, ele geçirilemez olandır, bizim üzerimize birden tepeden düşen ve bizi ele geçirendir. Gelecek başkasıdır. Gelecekle ilişki, başkasıyla ilişkinin kendisidir" (s. 64).

Böylece olayda ya da ölümün gizeminde somutlaşan başkasıyla ilişki geleceği somut olarak düşünmemizi sağlar – sadece onu düşünmemizi sağlar. Ama bu gelecek, "ölümün verdiği gelecek, olayın geleceği *henüz zaman değildir*" (s. 68; altını biz çizdik). Böyle olması için, en azından kendisiyle şimdiki zaman arasında bir ilişkiye izin vermesi gerekmektedir (geleceğin şimdide mevcudiyeti ya da şimdinin geleceğe "adım atması"), oysa ölüm gizem ya da başkalık olarak kalınca tam da bu ortadan kalkmaktadır. Geleceği düşünmeye izin veren ölüm, zamanı düşünmek için yeterli olmamaktadır. Bunun için başka bir ilişki, başka bir durum gerekmektedir – sonradan Lévinas başka bir koşul [*circonstance*] diyecektir. Bu durum öyledir ki "olay varır, ama aynı zamanda özne onu bir şeyi bir nesneyi kabullendiği gibi kabullenmeyip onunla yüzleşir" (s. 67). Bu durum öyledir ki, ne bir bilinmeyen ele geçirilir ne de gelecek önceden sezilir, ama yine de öznenin şimdiki zamanlılığı ile olayın geleceği, özne bunu üstlenemese bile geleceği arasında bir ilişki oluşmuştur. "Bu durum" diye yazıyor Lévinas, "başkasıyla ilişkidir, başkasıyla yüz yüzeliktir, başkasını aynı zamanda veren ve aynı zamanda kaçıran bir yüzle karşılaşmadır" (s. 67). Ve bu durum, yani belirli bir başkasının genel olarak ötekinin yerine geçmesi sadece gelecek olandan zamana geçmeyi sağlar, orada gelecek zaman ve şimdiki zaman bir ilişkiye girebilirler ve girmelidirler (bu betimlemede geçmiş daha yerini almamıştır). "Gelecekle ilişki, şimdiki zamanda geleceğin varlığı yine başkasıyla yüz yüze olmakta yatar. Yüz yüzelik durumu zamanın *tamamına ermesi* olacaktır;

şimdiki zamanın geleceğe adımı bir tek öznenin değil, özneler arası ilişkinin sonucudur. *Zamanın koşulu* insanlar arası ilişkidedir ya da tarihtedir (s. 68-69; altını biz çizdik).

1946-1947 yılları konferanslarının temel sayfalarının kısa bir özeti (ve bu sayfalardan öncekileri ve sonrakileri gündeme getirmedik; öncekilerde öznenin doğuşu veya hipostazı, sonrakilerde ise model olarak ele alınan kadından yola çıkarak ötekinin ötekiliği düşünülüyordu) boş yere yapılmamıştır hiç kuşkusuz, çünkü 1975-1976 derslerine iyi bir giriş olarak ele alınılabilir. İki metni birbirinden ayıran otuz yıl içinde bazı çözümlemeler değiştiyse de, temel motifler aynı kalmıştır, her şeyden önce zamanla ölümün, ötekinin ötekiliğini içererek birbirlerine gönderme yapmaları daha da sağlamlaşmış ve derinleşmiştir.

3. Ders'e geri dönelim; bir açıklama ya da yorum yapmak için değil de, birtakım notlarla okumasını genişletmeye çalışalım. İlk not bu metnin yapısıyla ilgili: Bu yapıya dairesel diyebiliriz, çünkü sorunun terimlerini ortaya koymakla başlayıp (birinci bölüm: 7 Kasım'dan 21 Kasım'a kadar süren dersler), sorunun terimlerini ortaya koyup, sonra kimi felsefe eserlerinin okunmasına geçerek (ikinci kısım: 28 Kasım 1975'ten 7 Mayıs 1976'ya kadar süren dersler), birinci bölümdeki sorunları derinleştirerek yeniden ele alan bir meditasyonla biter. Bu üç bölüm için de ayrıca açıklamalar gerek. İlk önce şu var ki, sorunun birinci bölümdeki konumu hiç de tarafsız değildir, sorunu Lévinas düşüncesine özgü bir ufka yerleştirir (bu zaman açısından ölüm araştırması, der birinci ders, bir *Sein zum Tode* değildir. Dolayısıyla Heidegger'in düşüncesinden ayrılır.") – daha açık olmak gerekirse bu ufuk *Autrement qu'être* ile açılan bir ufuktur. Bu yüzden birinci bölüm geçmiş ya da çağdaş birtakım felsefi konumların dökümünü yapmakla kalmayacak, onları bu ilk sorgulamadan yola çıkarak sorgulayacak ve üçüncü bölümde bu sorgulama tekrar ele alınacaktır (işte zaten bu yüzden bu sayfaları sadece bir felsefe tarihine

indirgeyemeyiz, yapıtın ayrılmaz parçaları olarak ele alınmalıdırlar onlar da). İkinci kısım üzerine bir şey daha söyleyebiliriz – (burada şematik olarak yeniden yapılandırdığım) yapısı üzerinde durmalıyız, iki sütun üzerine, iki eleştiriye dayanan iki sunum üzerine yaslanır bunlar: Heidegger ve Hegel. Heidegger'in karşısına Kant yerleştirilir ve Hegel eleştirisi de Bloch'un olumlu bir şekilde gündeme getirilmesiyle sonuçlanır; Aristoteles, Husserl, Bergson, ya da Fink –bazen de başkaları!– sadece kenardan köşeden ve kısmi olarak anılır.

Bu dairesel yapının içinde söz konusu olan, ölümle zamanı birbirleriyle ilişkileriyle düşünmektir, o zaman da elbette Heidegger'e –bir yorumcunun, Lévinas'ın kendisinin Rosenzweig için bir gün "büyük çağdaş"[10] demesi gibi, "büyük karşıt" adını verdiği kişiye– dönmek gerekir; Heidegger'de "zamanın ve ölümün sıkı ilişkisi onaylanmıştır." Ama Lévinas hemen bu tutumu tersine çevirir ve ona karşı mesafe alır, kendisi "ölümü zamandan yola çıkarak düşünmeye" gayret eder, Heidegger gibi "zamanı ölümden yola çıkarak" düşünmez. Zamanla ölüm arasındaki başka türden bir ilişkiyi anlamak için bence Lévinas'ta düşünüldükleri şekliyle, bu iki kavramın bazı özelliklerinin altını çizmek gerekir.

Ölümü ele alırsak, filozof hiçbir şekilde ölümün son ve yokluk içerdiğini reddetmez, sadece gündeme getirilen yokluğun felsefe geleneklerinde yeterince düşünülüp düşünülmediğini sorgular. Yokluk olarak yokluk, "ölümün yokluğu gibi bir yokluk hiçbir şeye gebe değildir"; oysa her türlü varlıktan arınmış bir yokluk, her türlü varlıktan ayrılmış bir yokluk, saf bir yokluk daha düşünülmemiştir. Lévinas'ın bu ders boyunca kanıtlamak istediği de yokluğu doğum-bozuşma ikilisine yerleştiren Aristoteles'ten "saf varlıkla saf yokluğun aynı şey olduğunu" söyleyen Hegel'e kadar –her şeyin yok oluşu olarak

10. Kaynaklar sırasıyla şöyle: Richard A. Cohen, "La nan-in-différence dans la pensée d'Emmanuel Lévinas et de Franz Rosenzweig", *Cahiers de l'Herne*, no. 60 (1991), s. 343; E. Lévinas "Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne", *Cahiers de la Nuit surveillée*, no. 1 (1982), s. 68.

düşünülen bir yokluğun "dörtgen bir daire düşüncesi kadar saçma" olduğunu ileri süren Bergson'dan hiç bahsetmezsek eğer– yokluğun Batı düşüncesine meydan okumuş olduğudur; Batı ondaki hiçliği düşünememiştir.[11]

Heidegger'de bu tutum değişmiştir –Ders'te sadece *Être et temps* [Varlık ve Zaman] ele alındığına göre en azından bu eserde böyledir– kendine en has özelliği varlığı anlamak olan ora(da) olanın sonu olan yokluk Heidegger'de ölümdür. Ama bu saf yokluk bile –yine de önceden kendini belli eder– ölümün ölçüsüne ya da ölçüsüzlüğüne uymaz; sadece ölümün sınırsızlığını ve belirsizliğini, son, yokluk veya bitme olarak belirlemekte ve sınır çizmektedir. Peki ölümün hiçlikten başka bir şey olmadığı kesin bilgisi nerden gelmektedir ki? Ya da bu hiçlikte, ölümün yokluğunda bilinmez olan niye kale alınmamaktadır? Niye reddedilmektedir? ("Kendi kendime nasıl olup da ölümle ilişkimizin temel öğesi filozofların dikkatinden kaçtı diye soruyorum. Hiçbir şey bilmediğimiz ölüm yokluğundan değil de, mutlak bir şekilde bilinemez bir şeyin belirdiği bir durumdan yola çıkarak ölüm çözümlemesi yapmalıyız." *Zaman ve Başkası* (s. 58) içinde yer alan bu düşünce pek değiştirilmeden Ders'te de yer alabilir; belki de dile getirilişinde bir değişiklik yapılabilir, çünkü Derste ölümün yokluğu daha kesin bir şekilde gündeme getirilir. Öyle ki –işte bu da Lévinas'ın güçlü önerisidir– ölüm, gerektiği gibi düşünülmesi için "saf yokluktan" daha fazla yokluk talep eder: "*yoklukla bilinmezin muğlaklığı*" şeklinde bir yokluğu... Ölümün bu bilinmezi aracılığıyla –bir gizem ya da bir bilmecede olduğu gibi– ortaya çıkan muğlaklıkta, ölüm tarafından çizilen *soru işareti,* inkâr edilemeyecek bir biçimde ölümün oluşturduğu yok olmada, kaçınılmaz olarak yol açtığı yoklukta asılı kalır, ölümün yokluğuna karışır. Ve bu soru işareti aracılığıyla, hiçliğin yansızlığında, her ölümün barındırdığı saçmalık ve anlamsızlık boyutu da –heyecan da– işin işine girer, kaydolur.

11. Hegel ve Bergson'dan yapılan alıntılar Ders'te göndermelerle birlikte bulunur.

Lévinas'ın Heidegger'e karşı Kant'ı gündeme getirmesinin sebebi de tam olarak ölümün en üst düzeydeki belirsizlik olarak belirlenmesi, saf sorgulama ya da bilinmeyen *artı* yokluk olarak belirlenmesidir. Kant ne ölümü ne ölümün yokluğunu inkâr eder, ama Pratik Akıl'ın talebi gereği ruhun ölümsüzlüğünü varsayar. Ama dikkat edelim; burada iyi görülmesi gereken şudur: bu ölümsüzlük onaylanamaz –ama ret de edilemez (öyle olsa tersine çevirilen bir dogmatizm olurdu)– ama sadece umut edilebilir. O zaman söz konusu olan umut, olumluluk ile olumsuzluk arasında bir üçüncü-dışlanan koşul gibidir, ölümün inkâr edilemez yokluğunda bir *belki*'nin kaydedilmesini sağlar. Ama –altı çizilmesi gereken ve Ders'in en ayartıcı düşüncelerinden biri budur– bu belki yokluğun boşluğunu doldurmaz, ölümün keskinliğini de yumuşatmaz. Tam tersine: Hiçliği içindeki ölüme bir soru ekler –bu soruya belkiden başka yanıt yoktur– bu ölümü ağırlaştırır, bilmece özelliğini ona geri verir –bu özelliğe *Zaman ve Başkası* gizem diyordu– bilinmezlik *artı* yok olmadır ölüm.

Birçok kereler söyledim, Ders *Autrement qu'être* dönemine aittir, bu kitabın konusu öznenin öznelliğidir –oysa *Totalité et Infini* başkası ya da ötekinin ötekiliği üzerinde duruyordu. Demek ki bu kitabın açtığı düşünce ufkunda, üstelik de özneyle ilişkili olarak, öznenin öznelliği düşünüldüğü ölçüde zamanın kendisi de düşünülecektir. Oysa *Autrement qu'être* adlı kitapta kökten yeni olan bir şey varsa o da şudur: Özne artık, savaştan hemen sonra ortaya çıkan kendini hipostaz içinde fetheden "yalnız ve yalıtılmış" özne değildir, bu özneye daha önceki bölümlerde rastladık. Hep Aynı olan Benlik de değildir, "en âlâsından özdeşlik olan, özdeşleşmenin sonucunda ortaya çıkan, içeriği aynılık olan" bu özne *Totalité et Infini*'ye aittir.[12] Bu yalıtılmış özne ya da Benlik başkasının yüzünde başkalıkla karşılaşacaktır gerçi, ama özdeşlikle belirlendiklerinden, yalıtılmışlık ve benlikleri bu karşılaşmayla ne kadar etkilense ve

12. *Totalité et Infini*, s. 6.

karşı çıkılmış ve altüst olmuş olsa da bu etkilenme ikinci bir zamanda yer alacaktır: Öznenin ya da benliğin oluşumundan sonra gerçekleşecektir bu durum. Oysa burada tam tersine öznenin kimliği ona dışarıdan verilmektedir, biricikliği başkası tarafından ona bahşedilmektedir – öyle ki dışsallığın ve başkalığın öznelliğin *kurucusu* olduğunu anlamamız gerekir. "*Aynı*'nın kimliği "ben"liğine kendisine rağmen dışardan gelir, bu bir tür seçilme ya da bir ilham gibidir, bahşedilen biriciklik şeklindedir."[13] Bunun sonucunda insanın ya da psişik yapının en derin tabakası –Lévinas buna kaynaktan önceki öznellik adını verir– artık bilinç olarak ya da Aynı olarak değil de Aynı'*daki* Başkası olarak düşünülmelidir. Öznellik o halde daha baştan ve daima Öteki'ne açılan bu Aynılık'tır, *Zaman ve Başkası* içerisinde başvurulan çözümlemelerdeki sonuçlar burada geçerlidir, Aynı olan ne kavrayabilir, ne anlayabilir ne içerebilir ne de geleceğe atılabilir – daha baştan ve daima ona dönüktür ama hiçbir zaman ona tam ulaşamaz. "Dışardan gelen" kimlik gibi –*altta duran öznelliktir,* bu "evrenin ağırlığı onun sırtındadır, her şeyden sorumludur[14]"– daha baştan ve daima Dışarı'ya, Farklı Olan'a, hiçbir zaman ulaşamayacağına açıktır. Zamanın, Ders'e göre *daima*'sı ise bu *hiçbir zaman*'da anlaşılmalıdır. "Zamanın daima'sı arzuyla arzulanan arasındaki orantısızlığın ürünüdür." Geriye ve ileriye yönelik bireşim [*rétention* ve *protention*] aracılığıyla, bellek ve geleceğe atılma, tarih ve öngörü aracığıyla bu zaman hiç kuşkusuz bir eşzamanlılığa geri götürebilir, ama zamanın ilksel özelliği *artzamanlılıktır.* Bu da " kimliğin ayrışmasıdır, aynı olan burada aynı olanla tekrar buluşmaz",[15] bu açıdan da artzamanlılık, biraz önce açıkladığımız anlamında öznelliğe verilen bir başka addır. "Mümkün olduğu kadar has bir şekilde söylenen özne (çünkü *Söyleme*'nin temeli hiçbir zaman söylenmiş olamaz) zamanın *içinde* değildir, zamanın ardışıklığıdır[16] – demek ki

13. *Autrement qu'être*, s. 67.
14. A.g.y., s. 147.
15. A.g.y., s. 67.
16. A.g.y., s. 73.

arzuladığı başkasına göre hep *geç kalmış* olacaktır. Bu geç kalmada öznellik –kendine rağmen– ötekine sabır olarak ve en sonunda da edilgenlik olarak kendini sunar [*exposition*].

Ama "en âlâsından başkasının Öteki olduğunu" bize *Totalité et Infini* öğretmişti[17] – bu önerme *Autrement qu'être*'de ve bu derste de unutulmamıştır. Kökensel bir şekilde başkasına açık olan öznellik, o halde ötekiyle, komşuyla bir sorumluluk ilişkisine açılabilir –açılabilir fakat buna muktedir değildir–, buna yaklaşmak en çetin bir art ardalığı gerektirir. "Ne kadar yanıt verirsem o kadar sorumluyum; yükümlülüğümde olan komşuma ne kadar yaklaşırsam o kadar uzak düşerim. Bu edilgenliğin borcu gitgide çoğalır: Sonsuzluk sonsuzluğun gitgide sonsuzlaşmasıdır."[18] Bu kitaptaki güçlüklere daha fazla dalmadan, burada da tıpkı *Zaman ve Başkası*'nda olduğu gibi, her ne kadar başka terimlerle de olsa zaman kökensel olarak somut ötekiyle ilişkide üretilir denilebilir.

Ve böyle düşünülen zaman içerisinde ölüm iki kere gelip yerleşir. Önce ötekinin ölümü olarak (Ders, "Ölümdeki yokluk yakının yüzünün çıplaklığının ta kendisi değil midir?" diye sorar), somut bir tarzda, öznede aynı olan aynı olana erişemez, edilgen olarak ve karşılıksız bir şekilde ötekine teslim olur. Sonra da kendi ölümüm gündeme gelir, onun anlamsızlığı bu edilgenliğin bir yerde etkinliğe dönüşmemesini, bu kaygının rahata ermemesini sağlar, "güvence altına" alır. "Benim kendi ölümlülüğüm, ölüme mahkûmiyetim, ölüm sırasının bende olması, olanaksızın olanağı değil, katıksız bir el koymadır, öteki karşısındaki sorumluluğumun karşılıksız olmasını sağlayan şey bu saçmalıktır."[19]

17. *Totalité et Infini*, s. 9.

18. *Autrement qu'être*, s. 119.

19. Aynı içindeki Başkası'nın yürek atışıyla zamanın anlam kazanmasını –ya da bu yürek atışına *benzeyen* şeyi– en iyi Dostoyevski hayranlık verici bir biçimde *Suç ve Ceza*'da dile getirmiştir: Daha çok romanın birinci kısmında ve yapısında belirir bu. Bu bölümde Raskolnikov'un tasarısına doğru ilerlemesi anlatılırken –tefeci yaşlı kadının öldürülmesi– değişik kılıklarda Öteki ile karşılaşma sonsuzca yinelenir. Bu karşılaşmalar Raskolnikov'un tutumunu üretir ve anlatının

Bunlar sadece birkaç not; Açıklamaya çalışmıyorum, bazı temel özelliklerin altını çiziyorum sadece; zorluğunu görmezlikten gelemeyeceğim bir düşüncenin birkaç düğüm noktası bunlar. Ama bu zorluk aracılığıyla Lévinas, Heidegger'in yaptığı gibi "zamanı ölümden yola çıkarak değil" de, "ölümü zamandan yola çıkarak" düşünebilmiştir. Ölüm artık olasılığa dönüşen yokluk değildir, bilinmeyen ile yokluğun ikililiğidir – zaman artık varlığın ufku değildir, öznelliğin ötekiyle olan ilişkisindeki düğümüdür.

zamanını örer, daha derinlemesine olarak zamanı yazar, Aynı-içinde-Başkası'nın yürek atışı olarak yazar. Zamanı yazarken ya da anlamlandırırken, ölümü zamanın anlamının içine kaydeder, çünkü bu ilk bölüm cinayetle sonuçlanacaktır; ama bu kahramanın akılcı öldürme kastını aşacaktır. Bütün bu sorunları kitabımda, *Dostoïevski: la question de l'Autre*'da (Dostoyevski ve Öteki Sorunu] (Verdier, 1983) işledim. Okuyucuya referans göstermeye cüret ediyorum.

Dizin

A
Aristoteles 32, 34, 37, 65, 80, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 105, 108, 109, 141, 146,

B
Beaufret, Jean 74
Bergson, Henri 64, 65, 66, 80, 81, 82, 117, 118, 128, 141, 146, 147
Bloch, Ernst 109, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 141, 146
Brockmeier, Wolfgang 74
Buber, Martin 141

C
Cohen, Richard A. 146

D
Derrida, Jacques 8, 86
Descartes, René 16, 136

E
Epikuros 24, 121

F
Fink, Eugen 79, 80, 89, 103, 104, 105, 107, 109, 110, 146

H
Hamsun, Knut 120
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 84, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108,

109, 112, 126, 140, 141, 146, 147
Heidegger, Martin 9, 10, 11, 13, 17, 18, 22, 23, 24, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 45, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 60, 61, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 79, 81, 95, 107, 109, 110, 111, 113, 117, 119, 122, 123, 125, 128, 140, 141, 145, 146, 147, 148, 151
Henry, Michel 22, 112
Herakleitos 87, 91
Hildenbrand, Hans 118
Husserl, Edmund 7, 8, 14, 22, 24, 27, 33, 36, 45, 53, 74, 78, 81, 82, 127, 128, 134, 137, 140, 141, 146
Hyppolite, Jean 95, 97

I
Ionesco, Eugène 123

J
Jankélévitch, Vladimir 11, 122, 123
Jarczyk, Gwendoline 86

K
Kant, Emmanuel 45, 67, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 141, 146, 148

L
Labarrière, Pierre-Jean 86
Leibniz, Gottfried Wilhelm 16

M
Maldiney, Henri 43
Marx, Karl 112

P
Platon 16, 19, 22, 88, 113, 116, 123, 139, 143
Puşkin 38

Q
Quillet, Pierre 118

R
Ricœur, Paul 82
Rosenzweig, Franz 141, 146

S
Scheler, Max 22, 81
Sokrates 12, 18, 19, 23, 38, 139
Spinoza, Baruch 16, 30

T
Tolstoy 120
Trakl, Georg 74

W
Wahl, Jean 142


AYRINTI

Vincent de Gaulejac
İşletme Hastalığı

İnceleme/Çev. Özge Erbek/288 sayfa/ISBN 978-975-539-751-1

Otuz yılı aşkın bir süredir çalışmanın örgütlenmesinde esaslı bir dönüşüm yaşandı. Esneklik ilkesi ve ağ imgesi etrafında şekillenen yeni yönetim paradigması, risk iştahıyla ve müteşeb-bis ruhuyla sürekli beşeri sermayesini artıran bir işçi tipi oluşturmayı hedefliyor. Üstelik bu paradigma artık sadece işyerini ve çalışma yaşamını değil, benliğimizi, gündelik yaşamımızı ve toplumsal kurumları da biçimlendirmeye başladı. Fransa'nın saygın klinik sosyologlarından Vincent de Gaulejac, İşletme Hastalığına Tutulmuş Toplum'da "işletme ideolojisi" ve "yönetsel tahakküm" olarak kavramsallaştırdığı bu paradigmanın yarattığı bireysel ve toplumsal tahribatı ele alıyor.

İşletme, araçların, prosedürlerin, bilgi-iletişim araçlarının arkasında işleyen dünya görüşü ve inanç sistemi olarak bir yanılsamayı sürdürüyor; bir hâkimiyet projesini gizliyor. Bu ideolo-jinin temelinde, her şeyi ölçülebilir hale getirmeyi amaçlayan bir nesnelcilik, örgütü amaçları önceden tanımlanmış veri olarak kabul eden bir işlevselcilik, uzmanlığın tartışılmaz konumuna dayalı teknokratik bir araçsalcılık ve işçiyi firmanın etkinliği için bir insan kaynağı olarak gören bir faydacılık bulunmaktadır. Gaulejac'a göre, hızla yayılan ve son derece tehlikeli bir salgın hastalıkla karşı karşıyayız. Şayet haklıysa, doğru bir teşhis ve etkili bir tedavi için kaybedecek vakit yok demektir. Bu bağlamda, elinizdeki bu çalışma böylesi bir iyileşme girişimi için iyi bir başlangıç olacaktır.

Carol J. Adams
Etin Cinsel Politikası

İnceleme/Çev. Güray Tezcan & Mehmet Emin Boyacıoğlu/400 sayfa/ISBN 978-975-539-771-9

Her on yedi saniyede bir kadın tecavüze uğruyor. Her bir saniyede yüzlerce hayvan öldürülüyor. "Dayak yiyen kadınlar" gerçekliği her gün yüzümüze çarpılıyor ekranlardan ve gazete sayfalarından. Çiftliklerin esir ettiği, mezbahaların katlettiği hayvanlar "marketteki et"e indirgeniyor günümüzde. Etin hem protein için zorunlu olduğuna hem de gücün kaynağı olduğuna inanmamız için örülen mit, aslında erkeğin potansiyel şiddet eğilimiyle üstünlük kurmasına neden oluyor. Etçilleri yiyen etçiller, kafamızdaki iktidar piramidinde en üste yerleştiriliyor ve bu haliyle gündelik hayatımızın her köşesine sızıyor. Reklamların neredeyse tamamında eti yenen hayvanların kadınsı temsil edilmesi ve erkek zihninde seks yapılacak kadının et veya piliç görüntüsünde olması yapbozu kendiliğinden tamamlıyor.

İşte Carol J. Adams bu kitapta, yukarıda sayılan olguları ve genel olarak ataerki ile et tüketimi arasındaki diyalektiği çözümlüyor. Ona göre, erkeklik inşasının önemli bir parçası başka bedenleri denetim altında tutmaktır; et yemek de bunun önemli bir aşamasını oluşturur. "Et yemek, erkek iktidarının her öğünde yeniden ilan edilmesidir." Onun kuramıyla, pornoda veya sofrada (aslında erkeğin yazdığı tüm "metinlerde") parça parça tüketilen tüm adsızlar, "kayıp gönderge" olarak yeniden bedene kavuşuyor.

Bu kitap, kadın ve hayvanın tüm yönleriyle eş olduğunu savunmuyor; yalnızca şiddet ve tahakkümden beslenen erkek egemen kültürün yeri yurdu olmadığının, zayıf bulduğu her şeyi ve herkesi "erkek" tanımının dışına atarak alt edilecek bir öteki ilan ettiğinin, özneden nesneye indirgediğinin altını çiziyor. Yiyecek/giyecek başka bir şey yokmuşçasına, birtakım canlılara yaşarken kafesi, ölürken ise kan gölünü reva gördüğümüz sürece savaşları ve ayrımcılığı olumlayan eril şiddet kültürünün ve hiyerarşinin aramızdan ayrılmayacağını hatırlatıyor.

Bu kitapta ışık tutulan erkek şiddeti, kadın düşmanlığı, et yeme kültürü ve militarizm arasındaki bağlantılar, bugün de Carol J. Adams'ın yirmi yıl önce teşhis ettiği zamanki geçerliliğini koruyor.

J. M. Coetzee

Zülküf Kara
Toplumla Yüzleşme

İnceleme/144 sayfa/ISBN 978-975-539-773-3

Basit bir biyolojik doku transferi olmaktan öte kişilik ve toplumsal kimlikle de doğrudan ilişkili olan yüz nakli, yepyeni fiziki ve ruhsal deneyimleri de beraberinde getirir. Yüzün toplumsal karşılaşma tecrübesi, sosyolojik zemini, algı ve bilinç tecrübesi ise fenomenolojik zemini besler. Bir felsefi düşünüş olarak fenomenoloji, naklin öncesinde ve sonrasında yaşanan bireysel tecrübeleri "canlı beden", "bilinçli beden", "algılayan beden" üzerinden değerlendirirken; sosyoloji, toplumsal karşılaşmalarla bedeni yüz üzerinden canlandırmakta ve bedensel bilinci tetiklemektedir.

Fenomenolojik açıdan bedenin canlı ve bilinçli olduğu tezinden hareketle yürütülen bu çalışmada, yüzleri deforme olmuş insanların kişilik ve benliklerinde meydana gelen değişimlere eşlik eden toplumsal "büyük gözaltı"yla nasıl başa çıktıkları ve bedensel bir deformasyonun toplumsal bir etiketlemeye dönüştüğü rahatsızlıktan kurtulmak için ne tür bir "yüzleşme" imkânı aradıkları konu edilmiştir. Bu bağlamda şu gibi can alıcı soruları yanıtlamak gerekmektedir: Kartezyen felsefi anlayışın tersine, acaba biyolojik beden bilinç sahibi olabilir mi? Biyolojik bedenin "bilinçli hali" bedeni fenomenolojik düzeyde ele almayı olanaklı kılar mı? Eğer böyle bir bilinç söz konusu ise "canlı beden", hastalık hali durumunda maruz kaldığı toplumsal "gözetleme" biçimleriyle nasıl başa çıkmaktadır? Sosyal ve kültürel çevre, hastalıklı bedenden nasıl bir "hastarolü" beklemektedir? Nakille birlikte toplumla "yüzleşme" imkânı bulan kişinin öznel bedensel deneyimleri, bireysel ve toplumsal kimliğinde ne tür değişikliklere sebep olmaktadır? Bu değişiklikler çerçevesinde yüz nakliyle transfer edilen yalnızca doku nakli midir yoksa "kimlik parçacıkları" da mı nakil edilmektedir?

İnsandan insana yüz nakledilmesinin ancak bilimkurgu olarak hayal edilmesinden sonra bu naklin gerçekleşmiş olması toplumda hem bir şaşkınlık hem de tıbba karşı hayranlık uyandırmıştır. Öyle ki etiketli yüz, artık büyük medya gözetimi altında ölü bir bedendeki yüzle yer değiştirmektedir. Tıp artık etiketli yüzün yeni kurtarıcısı olarak oyuna dahil olmuştur. Böylece sakıncalı yüzler, plastik cerrahinin yardımıyla "normal" topluluğun içinde "görünmez" hale getirilmiştir.

Konunun asli unsurlarıyla bire bir görüşmeleri de içeren Toplumla "Yüzleşme" bu alanın öncü çalışması olma özelliğini taşıyor.

Zygmunt Bauman & David Lyon
Akışkan Gözetim

İnceleme/Çev. Elçin Yılmaz/160 sayfa/ISBN 978-975-539-782-5

Bugün hayatımızın her ayrıntısı hiçbir zaman olmadığı kadar çok yakından izleniyor, kaydediliyor; ve gözetim altındakiler genellikle gözetleyenlerle gönüllü bir işbirliği içinde. Londra'dan New York'a, Yeni Delhi'den İstanbul'a, bütün büyük kentlerde kameralar artık kamusal alanların alışıldık, itiraz edilmeyen parçası haline geldi. Uçağa bineceksiniz, bedeniniz boydan boya taranıp biyometrik kontrole tabi tutulur; arama motorları ve kredi kartı okuyucuları bütün alışkanlıklarımızı, ilgilerimizi ve tercihlerimizi kaydedip sessizce piyasanın hizmetine sokar.

Günümüzün akışkan modern dünyasında, günlük hayatımızın işleyişini esneklik ve hareketlilik belirliyor. Ulusal sınırları geçmek sıradan bir etkinlik haline gelirken, sosyal medya herkesin her an elinin altında. Günümüzün yurttaşları, işçileri ve tüketicileri durmadan hareket ediyor ve genellikle kesinlikten ve sınırlardan uzak yaşıyor. Ancak mekanın sabitlikten uzak ve zamanın sınırsız olduğu bu dünyada, hiçbir hareketimiz yok ki kaydedilmesin. Gözetim, modern hayatın bu akışkan doğasına uyum sağlayarak, hiçbir zaman olmadığı kadar hızlı bir şekilde, erişemediği hiçbir alan bırakmamak üzere yayılıyor.

Akışkan Gözetim'de, akışkan modern dünyayı en ince ayrıntısına kadar gözler önüne seren büyük kuramcı Zygmunt Bauman'la, gözetim ve kontrol mekanizmaları konularında dünyanın en önde gelen analistlerinden David Lyon bir araya geliyor ve çok hayati sorunları birlikte masaya yatırıyorlar. Her anımızın gözetlendiği karanlık bir gelecek mi bekliyor bizi? Özgürlüğe ve umuda yer kalmadı mı artık? Gündelik hayatın koşuşturması içinde kaybettiğimiz insan olma sorumluluğumuza nasıl sahip çıkabiliriz?

Akademik çevreler kadar genel okuru da ilgilendiren bu soruları, iktidar, teknoloji ve ahlak çerçevesinde irdeleyen iki büyük düşünür, bugün gözetlenmenin ve gözetlemenin ne anlama geldiğini anlatıyor bize.

Colin Cremin
iKomünizm

İnceleme/Çev. Aydın Çavdar/112 sayfa/ISBN 978-975-539-798-6

Tüketimle ilişkimiz hiç de kolay bir ilişki değil. Sadece bencil ve sığ olmakla değil, küresel ısınmanın da sorumlusu olmakla suçlanıyor artık tüketici. Çözüm olarak ise etik tüketimden ve kemer sıkmaktan bahsediliyor. Bir yanıyla tüketiciyi savunuyor iKomünizm, kemer sıkma politikalarına karşı çıkıyor, metaların parıltısını, bu parıltının sembolü i'yi alıp komünizme transfer ediyor, fetişi meta fetişizminden ayırıyor. Ama asıl olarak komünizmi savunuyor. Kapitalizmi daha iyi işler hale getirmekten başka bir işe yaramayan çeşitli yardım, onarım, teselli biçimlerinin içini dışına çıkarıyor.

Piyasa sistemini tek gerçek olarak kabul etmeyi, liberal parlamenter demokrasiyi tek yasal hükümet şekli olarak görmeyi, metaların hayatın her alanına saldırısını, insanın geri dönülmez şekilde bencilleştiğini reddetmeliyiz. Kısacası, içinde bulunduğumuz koşulları aşabilecek ve yeni bir tür bireyin filizlenebileceği yapısal temeli oluşturabilecek potansiyele sahibiz.
Bugünün Büyük Reddedişi aşırılıklara karşı bir savaştır; sadece bireyin kendi aşırılıklarına değil aynı zamanda sermayenin metotlarına, son kapitalizmin performans prensibine, bizi sonsuz bir uçuruma sürükleyen (bitmek bilmeyen kemer sıkmalara sebep olan) kurum ve kuruluşlara, tüketim şeklinin mantıksızlığına ve sermaye çağının dünyayı imha sürecine karşı bir savaştır.
Henüz başlangıç aşamasındayız, organize edilmeyi bekleyen, hatta liderlerini arayan kıvılcımlar halindeyiz; öğrenciler ve çalışanlar, hakları ve her şeyi elinden alınmışlar, şiddete maruz kalanlar ve sömürülenler tarafından ateşlenecek küresel mücadelenin kıvılcımlarıyız.