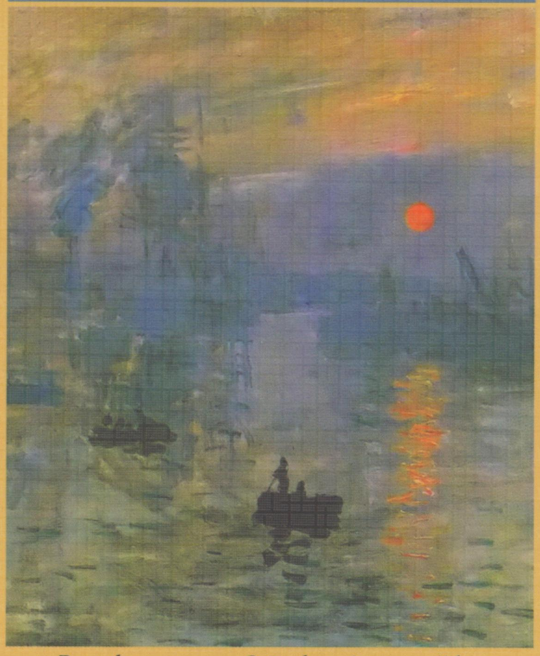
VAROLUŞÇULUK, FENOMENOLOJİ, ONTOLOJİ

BADIOU - CRITCHLEY - AGAMBEN - RANCIÈRE
ARENDT - VAYSSE - ROCKMORE - ADORNO
GADAMER - MARCUSE - LYOTARD



Derleyen : Güçlü Ateşoğlu

AYRINTI

FELSEFE

GÜÇLÜ ATEŞOĞLU

Lisans ve yüksek lisans eğitimini ODTÜ Felsefe Bölümü'nde aldı (1996-2003). Yüksek lisans tez konusu *Hegel Felsefesinde Öznelerarasılık ve Özgürlük Sorunu* idi. Aynı bölümde başladığı doktorasını, *Hegel Felsefesinde Metafizik* başlığıyla Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde tamamladı. *Selâhattin Hilâv'a Saygı* (2006), *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* (2006; 4. baskı: 2017), *Alman İdealizmi I: Fichte* (Eyüp Ali Kılıçaslan'la birlikte, 2006; 2. baskı: 2020), *Alman İdealizmi II: Hegel* (2013; 2. baskı: 2020), *Spinoza ile Karşılaşmalar* (Eylem Canaslan'la birlikte, 2015; 2. baskı: 2019), *Marx: Seçme Yazılar* (*Hayalet*, 2017) başlıklı kitapların yanı sıra elliyi aşkın kitabın da editörlüğünü üstlenen ve 41 baskı yapan Nigel Warburton'ın *Felsefenin Kısa Tarihi*'ni çeviren Ateşoğlu, 2010 yılından beri Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Öğretim Üyesi olarak çalışmalarını sürdürmektedir.

Ayrıntı: *1385*
Felsefe Dizisi: *29*
Çağdaş Felsefe Kitaplığı

Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji
Der. Güçlü Ateşoğlu

Dizi Editörü
Güçlü Ateşoğlu

Çevirenler
Savaş Yazıcı, Hakan Atay, Can Evren, Utku Özmakas, Çetin Balanuye, Metin Bal, Senem Kurtar, Evrim T. Somyürek, Kurtul Gülenç, Aşkın İ. Duru, Aydın Gelmez, Deniz Soysal, Soner Soysal

Yayıma Hazırlayan
Güçlü Ateşoğlu

Son Okuma
Selin Aktuyun

Kapak Fotoğrafı
Claude Monet Gün Doğumu

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Esin Tapan Yetiş

Baskı ve Cilt
Deren Matbaacılık Ambalaj San. ve Tic. Ltd. Şti.
Beylikdüzü OSB Mah. Orkide Cad. No: 9/Z
Merkez Köyü / Merkez Bucağı / Beylikdüzü / İstanbul
Tel.: (0212) 875 48 86-87
Fax: (0212) 875 48 88
Sertifika No.: 34011

Birinci Basım: *2020*
Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-605-314-440-3
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hocapaşa Mah. Dervişler Sok. Dirikoçlar İş Hanı
No: 1 Kat: 5 Sirkeci - İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

twitter.com/ayrintiyayinevi facebook.com/ayrintiyayinevi instagram.com/ayrintiyayinlari

Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji

Der. Güçlü Ateşoğlu



FELSEFE DİZİSİ

Özgürlük Üzerine Bir Deneme
Herbert Marcuse

Felsefeye Davet 1
Veysel Atayman

Kaygı Kavramı
Yasemin Akış

Mitostan Felsefeye
H. Attilla Erdemli

Frankfurt Okulu
Eleştiri, Toplum ve Bilim
Kurtul Gülenç

Spinoza ile Karşılaşmalar
Der. Güçlü Ateşoğlu & Eylem Canaslan

Hâlâ Hayalleri Olanlar İçin Felsefe
Wolfram Eilenberger

Akıllı Kişiler İçin Felsefe Rehberi
Roger Scruton

Spinoza'nın Sevinci Nereden Geliyor?
Reddedilemeyecek Bir Felsefi Teklif
Çetin Balanuye

İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine
F.W.J. von Schelling

Almanya'da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine
Heinrich Heine

Kuşkuculuk
Phyrrhonculuğun Ana Hatları-Mantıkçılara Karşı-Fizikçilere Karşı
Sextus Empiricus

Kant Felsefesinin Politik Evreni
Derleme, Çeviri ve Giriş
Hakan Çörekçioğlu

Aşkın Metafiziği
Arthur Schopenhauer

Aydınlanma, Devrim ve Romantizm
Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu 1790-1800
Frederick C. Beiser

Eleştirel Fragmanlar
Felsefi Aforizmalar
Friedrich Schlegel

Felsefi Masallar
Martin Cohen

Küçük İnsanlar, Büyük Sorular
Yarının ve Bugünün Büyükleri İçin 20 Felsefi Hikâye
Wolfram Eilenberger

Gölge Felsefe
Platon'un Mağarası ve Sinema
Nathan Andersen

Heidegger'in Nietzsche'si
Der. Sadık Erol Er & Volkan Ay

Güneş Ülkesi
Tommaso Campanella

Clara
Doğanın Tin Dünyasıyla Bağlantısı Üzerine Felsefi Bir Novella
Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling

Hegel'in Felsefesine Eleştirel Bir Giriş
Ivan Soll

Özne ve İktidar
Michel Foucault

İktidarın Gözü
Michel Foucault

Doğa Tasarımı
R.G. Collingwood

Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji

Der. Güçlü Ateşoğlu

İçindekiler

Önsöz 11
Sunuş 13
Çağdaş Felsefenin Macerasına Bir Ön-Hazırlık ya da
Geçmiş-Şimdi İlişkisinde Gelenek Kavramı Üzerine Düşünümler
Güçlü Ateşoğlu 27
Fransız Felsefesinin Macerası
Alain Badiou 52
Bir Felsefe Kurumu Nedir? ya da Adres/Hitap, Aktarma, Kayıt
Alain Badiou 64
Düşünmenin Kurumsal Biçimi Nedir?
Simon Critchley 73
Filozof Nedir?
Simon Critchley 88
Çağdaş Nedir?
Giorgio Agamben 93
Jacques Rancière'in Yöntemi Üzerine Birkaç Not
Jacques Rancière 104
Martin Heidegger'in Sekseninci Doğum Günü Vesilesiyle
Hannah Arendt 120
Heidegger ve Alman İdealizmi
Jean-Marie Vaysse 134

Hegel, Husserl ve Epistemolojik Fenomenoloji Üzerine
Tom Rockmore 154
Husserl ve İdealizm Problemi
Theodor W. Adorno 171
Yaşam-Dünyası Bilimi
Hans-Georg Gadamer 189
Sartre'ın Varoluşçuluğu
Herbert Marcuse 205
Varoluş ve Ölüm
Alain Badiou 237
Düşünce Bedensiz Sürebilir mi?
Jean-François Lyotard 250

Güzel gözlü annem Minnoş'a...

Önsöz

iğneyle kuyu kazıyoruz
zaman zaman...
iğneyle kuyular kazdığımız
o müthiş ve biricik zamanların
uzağına düşüyoruz, hatırlamıyoruz
hatırlayamadığımız gerçeğine bile uzağız
bir "başka" olarak duruyor.
işin kötüsü,
bir başka olarak durduğunun farkına bile
tesadüfen varıyoruz.
zaman ve varoluş...
hangisi güçlü?
...
hangisi eksik?
[Firarî]

Çağdaş felsefesinin macerasının almış olduğu seyir, birbirlerinden bütünüyle çok farklı güzergâhlar izlediği izlenimi verse de, hiçbir zaman tam anlamıyla ilişkisiz olamaz. Felsefede herhangi bir kavramı ele aldığımız vakit, onun haritası bizi tahayyül edemeyeceğimiz yerlere apansız götürebilir. Whitehead, tüm felsefe tarihinin Platon'a düşülmüş dipnotlardan ibaret olduğunu söylüyordu. Tüm çağdaş felsefenin Kant'a ve Hegel'e düşülmüş dipnotlar olduğunu söylemek de sanırım yanlış olmayacak.

Varoluşçuluk, fenomenoloji ve ontoloji üç önemli yönelimsellik düşünce ve eylem için. Kitapta yer alan metinlerde bunun aşikâr olduğu yerler var, bazense amaç örtük. Düşünmenin ya da felsefenin kurumsallığı dendiğinde eklektik gibi kaçabiliyor.

Gelgelelim, düşünmenin kurumsallığı, felsefenin kendini daha rahat hissedebildiği bir yerin mevcudiyeti arayışı, düşüncenin ontolojik-tarihsel zeminine dair bize bir şeyler söylüyor. Bu yüzden, üç temel çağdaş felsefe akımını ele alırken, onlara zemin olan ve günümüzde onları buluşturan problemli alanı da heybemize katmak istedik.

Düşünmenin "yönelimselliği", yöneldiklerini "içselleştirmesi" ve "bir başka zeminin imkânı", deneyimleyene değil ama deneyimi hakkıyla sunana ya da gösterene özsel olmazsa olmazlar. Günün batışını gözlemleyemeden uyuyan herkes, bu deneyimi yaşamış ve aşmış bir "ben ki bizdir"i gerektirir. Badiou'nun da dediği gibi, felsefe bizden bunu hep talep etti: Tarihsel ve entelektüel birliği sağlama çabası.

Bu çaba, düşünmenin bir haritasını çıkarma olarak görünürken, minör noktaların üzerinden geçerek –orada kalarak değil!– zemini oluşturmak temel belirleyicimiz olabilir. O zaman da farklı hatlar üzerinden gitmemiz, paradigmatik duruş noktalarının ilişkiselliğini sağlamamız gerekiyor. Çağdaş felsefenin macerasına belki de en önemli katkıyı yapmış Fransız felsefe geleneğinin "kavram"a, "varoluş"a ve "öznellik"e yapmış olduğu vurgu, ancak ve sadece kendisinden önce gelen ve bir buçuk yüzyıllık zamana yayılmış Alman filozoflarının felsefi yönelimleriyle açıklanabilir. Kaybedilmiş ya da unutulmuş yolun hatırlanması için bir kez daha "tersyüz edilmiş" bir şarkı sözünü hatırlamakta yarar var: "Minörler tükendi, majörlere yolculuk..."

G.A.
Nisan 2016 / Altunizâde

İkinci Baskı İçin Kısa Not: Üç yıl gibi kısa bir sürede baskısı tükenen kitabımızı tekrar yayımlarken "Çağdaş Felsefenin Macerası" altbaşlığını maceranın halihazırda sürmekte olduğu düşüncesiyle kaldırdık, metinde ufak tefek noktalara tekrar biçim verdik. Emeği geçen herkese sonsuz teşekkürlerimizi sunarken, keyifle okunmasını arzu ediyoruz.

G.A.
Ocak 2020 / Altunizâde

Sunuş

Elinizdeki bu kitap bir seçki kitabı olarak durmaktadır; ancak bu seçkinin başlığı modern felsefenin üç ana damarına dikkat çekmektedir: *Varoluşçuluk, Fenomenoloji ve Ontoloji.* İster bunların bazılarına taraf olunsun, ister karşı çıkılsın, bu üç alan her zaman yirminci yüzyılın felsefi düşüncesini belirleyen ve etkilerini yayan ve belki de sonunda etkisizleştirilen düşüncenin temellerini bulabileceğimiz disiplinlerdir. Daha çok son dönem filozoflarından yola çıkılmakta olsa da, Husserl'den Heidegger'e giden bir ilk yol bizi, bir yandan Eski Yunan felsefesiyle düşünmeye ve hesaplaşmaya doğru götüreceği gibi, aynı zamanda bir anlamda en sonunda Gilles Deleuze ile "Platonculuğun tersyüz edilmesi"ni beraberinde getirecektir.[1] "Bir sonraki yüzyılın Deleuzecü" olacağını söyleyen Foucault'nun şu âna gelen bu kehaneti dikkat çekicidir. Ancak burada, yüzyılımızı kuran düşüncelerin arkasında yatan büyük düşünürleri düşünmemek, yeni gelişmekte olan felsefi düşünceye bir bakıma haksızlık olacaktır; çünkü bunlar olmasaydı, arkasından gelen yirmi birinci yüzyılın düşüncesini bugün düşünmemiz de anlamamız da belki daha zor olacaktı.

Felsefe her zaman "müphem" bir anlama ve "kesinlik" tadına sahiptir. Merleau-Ponty'nin yazdığı gibi, "felsefe ne zaman müphem ile karşı karşıya kalsa bir eşanlama" başvurmuştur. Felsefeyi tehdit eden kesinliklerin bulanıklaşmasına karşı kesinlikleri ve eminlikleri kurmak genelde felsefenin vazifesi olarak görüldü. Bu anlamda bir iyi bir de kötü müphemlikten söz etmek gerekecektir: Pozitif felsefe yapanlar "mutlak bilgi"nin merkezine

1. Bkz. Ali Akay, *Tekil Düşünce*, Doğu Batı Yay., Ankara, 2016.

yerleşmeyi reddetmeye çalışsalar da, aslında bu bilgiyi ve bu bilginin mutlaklığını değil de, ileriye dönük bir şekilde bu bilginin *oluş*unu anlatmaya başlayacaklardır. Felsefe o halde bir oluş problematiğine bağlı olarak işlemektedir. Her ne kadar yirminci yüzyıl düşüncesinin başlarına dayanan bir modern felsefeye bakılmaya başlansa da, bunun sonrası değil ama bu temeller üzerinde yükselmeye başlayan başka bir düşünme tarzının *oluş*una doğru gidilecektir; çünkü felsefe, hangi açıdan bakarsa baksın, bir "hareket" meselesine doğru yüzünü dönmektedir. Bilgisizlikten bilgiye olduğu kadar, bilgiden de bilgisizliğe doğru giden hareketi takip eden bir düşünce mevcuttur her zaman. Düşüncenin kımıldaması, hareket etmesi Bergson'dan beri felsefenin baktığı yerlerden biridir. Bergson bize *sezgi*yi tamamen pozitif bir şekilde sunmaktadır. *Süre* kavramı, burada, sezgiye bağlı bir şekilde işleme sokulmaktadır. *Süre* kavramının Bergson tarafından bulunmasından itibaren geçmekte olan an, bölünmez bir şekilde geçen anı da saklamaya devam etmektedir; zaten Hegel'in Fransızcaya çevrilemeyen *Aufhebung* kavramı da, saklama ve aşma eylemini aynı anda yapmakta değil midir? O halde felsefi *süre* akışkan olmaktan çok, akan bir zamandır. Sıkıştırılması şarttır; yoksa bir yerde akıp gidecek olan bir zaman, bize asla geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek zaman ayrımını veremeyecektir. *Madde ve Bellek* kitabında Bergson, maddenin içinde belleğin bir imitasyonundan söz etmekte değil midir? Felsefede düşünce, bu anlamda bir ön-his gibidir. Yaşamı bilince bağlı olarak işlediğinde Bergson, bilinci evrende yayılan bir töz gibi ele almaktadır. O halde, organizma gibi bir işlemesi ve bireyselliği olmayan bu töz nasıl anlaşılacaktır? Burada Deleuze ve Guattari'nin felsefesi yardıma koşacaktır. Oluş bir gelecek değil, bir *involusyon* meselesidir. Bilinci bir tarafa bırakan Deleuze gibi Bergson da "kozmolojik bir düşünce"yle düşünmektedir. Bergson'da "kozmolojik bir faktör haline gelen bilinç" tanınamaz hale girmektedir. Bu, Bergson'da "Tanrı'nın ta kendisi" olarak önümüze çıkmaktadır. Halbuki Deleuze için "Tanrı, bir an sonra ne yapacağını bilmeyen bir süreç" gibi işlemektedir ve bu görüşü Whitehead'e dayandırmaktadır.[2]

2. *A.g.e.*

Modern felsefi düşünce yirminci yüzyılın ilk yarısından itibaren özellikle Almanya ve Fransa merkezli bir düşünce oldu. Yüzyılı açan bir bakıma Husserl'in fenomenolojisi olmuştur. Öznelliğin krizinin ardından gelen cevap Husserl ile Avrupa felsefesinin modern bakışını oluşturmuştur. Rasyonellik dışı ve öznellik sorunu Avrupa'nın kriziyle birlikte anılmaktadır. On dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyılın başı bu sorunlarla felsefi olarak hesaplaşmaktayken, bir yandan da modern felsefeyi kurmaktadır. Fenomenoloji, bir yandan psikolojizme diğer yandansa Anglosakson pragmatizmine karşıt olarak Kıta Avrupası'nın bir merhalesinde oluşmuştur.[3] Bilginin bilgisi üzerine düşünen bu felsefe, bir anlamda bilginin reddi üzerinden

3. Edmund Husserl psikolojizme karşı çıktığında, bilgi öznesi ile psikolojik özneyi özdeşleştirmekle işe başlar. 1859 yılında doğan Edmund Husserl, Yahudi bir aileden gelmektedir. Berlin ve Viyana'da bilim araştırmaları öğrenimi görmüştür. Doktorası için 1883'te "Varyasyonların Hesabı Teorisine Katkı" adlı bir matematik tezi savunmuştur. Husserl'in eseri elli yıla yayılmıştır. 1887'den itibaren ilk yayınlarını yapmıştır. *Sayı Kavramı Üzerine* adlı çalışma *habilitasyon* tezidir ve 1937 yılına kadar yayınlarını sürdürmüştür. Ölümünden sonra Belçikalı bir Fransisken papaz Husserl'in eserlerini Belçika'ya taşımıştır. Louvain Katolik Üniversitesi'nin yardımlarıyla *Husserl Arşivi* kurulmuştur. Ancak eserlerinin yayımlanması İkinci Dünya Savaşı sonrasına kalacaktır. İlk olarak 1913'te yayımlanan *Ideen I*'in ikinci ve üçüncü ciltleri 1952'de yayımlanabilmiştir. *Kartezyen Meditasyonlar* ise 1931'de yayımlanmıştır. Bu anlamda varoluşçuluk ile çağdaş olarak algılanmıştır. Matematik çalışmaları fenomenolojinin ilk merhalesini oluşturmuştur: 1891'de *Aritmetik Felsefesi*, 1900-1901'de *Mantık Araştırmaları*, 1905'ten sonra, *Zamanın Sırdaş Bilincinin Fenomenolojisi İçin Dersler* 1907'de, 1929'da da *Kartezyen Meditasyonlar*. Bu eserle transendental bir bilim olarak fenomenoloji ortaya konmuştur. 1929'da *Formel ve Transendental Mantık* yayımlanmıştır. İlk kısmı 1936'da yayımlanmış olan *Avrupa Bilimlerinin ve Transendental Fenomenolojinin Krizi* 1936'da tamamlanır. *Alter-ego*nun oluşumu transendental bir fenomenolojinin kurulmasında önemli bir yere sahiptir. *Transendental Ego* oluşturulan nesnelerin temel kaynağı olarak kabul edilmektedir. Bir anlamda başkaları için de mevcut olma üzerine kurulu olan bu transendental ego açılım nesnesidir aynı zamanda. Bir bakıma *inter-sübjektivite*nin oluşumudur bu. Her özne çoğullaşarak başka transendental öznelerin arasındaki ilişkileri ve sosyal vaziyetleri belirlemektedir. *Kartezyen Meditasyonlar* bu yüzden Husserl'e göre "hayatının en önemli eseri"dir: Bu, *redüksiyonun Kartezyen yolu* olarak adlandırılmaktadır. Öteki sorunu burada temel sorun olarak durmakta ve bir beden sosyolojisine yol açmaktadır. Son olarak *Deneyim ve Yargı* adlı çalışmasıyla Husserl mantığın bir "soykütüğü"nü çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu, bir tarih araştırmasına yaslanmıştır ve "zamansızlığın yüzü" burada belirginleşmektedir. Matematikten tarihe giden bu çizgide psikoloji ve sosyolojiyle hesaplaşmaksa, fenomenolojinin bütüncül olarak etkisini bize anlatmaktadır.

gelişmiştir. Belli bir Batı kültürünü ve tarihini askıya alan bu radikal bakış, düşünceyi bilginin dışına doğru taşımıştır. Geçmişten kalan bir kalıtıma ve bunun "dogmatizm"ine karşı çıkan Husserl, fenomenolojiden tarih-dışı bir düşünce ortaya çıkarmak istemiştir. Bu anlamda Fransa'da *Kartezyen* düşünce ne anlam taşımaktaysa, Avrupa için de fenomenoloji benzer bir kurucu anlam taşımaktadır. Kesin olmayan durumlarına karşı Husserl, mantığın bir meditasyon yolunu bulmuştur. Belirsizliğe ve kesin olmayana karşı bir düşünceyle, irrasyonalizmin üzerinden bir *logos* kurmak istemiştir. *Kartezyen* bir evrensel *mathesis* umudunu doğurmuştur. Husserl'in bu düşüncesi, Kant-sonrası bir düşünce olarak bir anlamda neo-Kartezyen olarak görülebilir. Metafizik bir sistemciliği aşmaya kalkan modern felsefenin bilimsel vazifesi yirminci yüzyıla damgasını vurmakla birlikte, eleştiriler birbiri ardına gelecektir. Fenomenoloji, bilimsel bilginin somut ve empirik bir bilimde ortaya çıkacağının farkındadır. Bu nedenle bilimsel bir düşünce üzerinden *logos*unu kurmuştur: Bilginin dolayımsız (*immédiate*) verilerine yaslanır. Kant'ın, bilginin şartlarının *a priori* olarak oluşacağı fikri, bir anlamda, başından beri önsel olanın çözümünü yargılayacağı düşüncesine dayanmaktadır.

Radikal görüşünde fenomenoloji, "fenomenler" araştırması olarak durmaktadır. Verili olanların araştırmada bilince geleceği düşüncesinden yola çıkar. Bunlar bilinçte kendilerini görünür kılar. Böylece, algılanan "şey"in veri olarak keşfedilmesi gerekecektir. Üzerine konuşulan ve araştırılan bu şey, *ego*yu fenomenlere bağlayan ilişkilerde belirtecektir. Husserl'e göre, *Kartezyen* düşüncenin "mum örneği"nde kalınabilir, felsefe bu örnekten uzaklaşmak zorunda değildir. Merleau-Ponty'nin vurgulamış olduğu gibi fenomenolojik olan *meditasyon*da, kritik bir anda "bilimin inkârı" gerekmektedir. Bir rengin açıklanması gerekmemektedir. Örneğe bakarsak, bir abajurun kırmızı olması kırmızı olduğunun izah edilmesini gerektirmez. Bu abajura bakınca kırmızı düşünmekten öteye giden başka bir izah gerekmemektedir. Onu, tersine rengi ve abajüru kendi frekanslarındaki bir titreşim, verilerin *yeğinliği* olarak düşünmek gerekmektedir; çünkü her zaman onu düşünmeden evvel

başka düşünülmeyen veya düşünülmesi daha oluşmamış bir *ön-refleksiyon* mevcut olacaktır.

Fenomenolojinin bir yandan bilime büyük bir güveni olmuştur; diğer yandansa, bu güvenilen bilim terk edilmek zorundadır. Bu şekilde Husserl, rasyonel bir düşünceyi oluşturmak üzere anti-rasyonel bir düşünceye yaslanmıştır. Bu durum fenomenolojiden irrasyonel bir düşünce doğurmuştur. Husserl'den Heidegger'e giden miras içinde bir mutasyon oluşmuştur. Her türlü bilimsel *tematizasyon*un evvelinde var olan bir veri araştırılabilecektir. Verinin bilinci böylece bir *intensiyonalite* olarak durmaktadır. Bu bilinç dünya ile örülecek olan bir bilinç olarak anlaşılmalıdır. Bu bilinç dış dünya ile bütünleşen ve aslında hiç olan bir bilince doğru giden paramparça bir bilinçtir. Buna göre, metafizik bir soru olan sosyal alanı bir nesne olarak ele almaktan çok "toplumda-olmak" bilincinin anlamını izah etmek daha doğrudur. Bu olguya bakmak gerekecektir. Durkheimci sosyolojinin sorunlarını da bu şekilde aşmayı deneyecektir. İnsan bilimlerinin yerini almak değil, araştırmanın yönünü değiştirip neticeleri seçip, problematiği ortaya koymak fenomenolojinin yeni bakışıdır.[4]

Husserl aynı zamanda modern felsefi düşünce içinde dil yetisini felsefenin merkezine çekenlerden birisidir. Algılama veya bilgi sorunlarından çok daha evvel, dil yetisi sorunları ön plana çıkmıştır.[5] Orijinal olduğu kadar *enigmatik* olan dil yetisi sorunları, Husserl için, fenomenolojinin sorgulamalarında ve araştırmalarında kendi refleksiyonun en ileri safhalarına taşınmıştır. Dil yetisi için, anlamlandırma formlarının evrensel bir gramer ve *eidetik* bir dil yetisine bağlı olduğu önermesi ileri sürülür. Husserl'in dil yetisi araştırmaları 1939 yılında fenome-

4. Fenomenoloji sosyal bilimlerin merkezinde yer almıştır. Psikolojizmin, sosyolojizmin ve tarihselciliğin krizlerinden yola çıkarak genel bir sosyal bilim teorisi ileri sürmüştür. Psikolojizm, gerçek bilginin koşullarını psişizme indirgediğinde; sosyolojizm, zemin bulduğu sosyal alanın içindekileri bilgiye indirgemeye kalktığında; tarihselcilik de bu ortamın göreliliğini ileri sürdüğünde, bilgi değer kaybetmeye başlamış ve bu da krize yol açmıştır. Bu görelilik teorisi Comte'un pozitivizminden, Schiller'in hümanizminden ve James'in pragmatizminden beri mevcuttur.

5. Maurice Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, Folio/Essais, Gallimard, Paris, 1953.

noloji ve dilbilim sorunlarını ele alan Pos'a önayak olmuştur. Husserl'in bu metinleri tekrar okunduğu vakit, diğer felsefi düşüncelere de bir işaret olarak göz kırpmaktadır. Buradaki yazı "konuşan egoya bir dönüş" olarak ele alınmıştır. Önceki anlamlarından, geçmişteki kullanım biçimlerinden daha evvel elde edilmiş olan kayıtlarından bağımsız bir şekilde, bilim insanı bu dili kullanmaya başladığında, açık seçik bir iletişime girmekte zorlanacaktır. Yaşayan bir cemaatle ilişkiye ve iletişime giren dil ancak iletilebilir hale gelmektedir, ve ancak bu şekilde konuşan kimse "dilin birliği"ni sağlayabilecektir. Bu, geçmişin anlamlandırmalarından bağımsız olarak bir sistem olarak kullanılmaya başlandığında mümkün olabilecek bir şeydir.[6] Böyle bakıldığında fenomenolojiyi, Avrupa modern düşüncesi olarak düşünmek lazımdır. *Krisis* adlı çalışmasında göstermiş olduğu gibi Husserl, Avrupa krizine bir çözüm bulmaya çalışmıştır. Heidegger'den Merleau-Ponty'e giden bir çizgide fenomonoloji kendisine varoluşçuluk alanında, Sartre'la bir yol bulmuştur.

1889 yılında postane idaresi müdürü bir memur babanın (Friedrich Heidegger) oğlu olarak dünyaya gelen Martin Heidegger, babasını 1924 yılında kaybettikten birkaç sene sonra yayımladığı *Varlık ve Zaman* (1927) kitabıyla parlayan bir filozoftur. Sorular sorarak, diyaloglarla işleyen düşüncesi varlık sorunu üzerine odaklanmıştır ve 1928'de artık meşhur bir düşünürdür. Almanya'da Konstanz'da, *Eklesia* seminerlerinden hocasına yazdığı mektupta Martin Heidegger, felsefenin "yeni başlayan, acemi" bir sorusu olduğunun altını çizmiştir[7]. Acemilik burada felsefenin başlangıç sorusu olarak varlık üzerine odaklanmaktadır. İddiasını rahatlıkla görebileceğimiz Heidegger, bir "acemi felsefesi olarak" başlangıç filozofudur. Bir başlangıç sorusu, Eski Yunan'da olduğu gibi, Heidegger'de de bir başlama meselesi olarak gözükmektedir. Başlangıç, bu anlamda, geleceğin geçmişi

6. Bu bize, yirminci yüzyılın başı ile sonu arasındaki dil sorunlarının ne kadar birbirinden uzak olduğunu göstermektedir. Deleuze, Guattari veya Foucault için dil yetisi, ne kadar istenirse istensin, iletişim nesnesi değildir. Dil, emir kipleriyle konuşur. Bkz. Deleuze ve Guattari, *Mille Plateaux*, Minuit Yay., "Postulat de la Linguistique" adlı bölüm, Paris, 1980. Bunu, Durkheim *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda benzer bir şekilde belirtmektedir.

7. Rüdiger Safranski, *Heidegger et son temps*, Grasset, Paris, 1994.

üzerine düşünmek anlamına gelmektedir. Şimdiki zamanın kalbinde uyanan bir filozof olarak zamana bakmaktadır, geçmekte olan zamanın eski ve yeni oluşuna. Burada bir sıçrama anlamına gelmektedir başlama: *Stimmung* bir tertibattır. Filozof bir şaşırma ânıyla karşı karşıya kaldığında düşünmeye başlayacaktır. Bir sıkıntı, bir bunalım anında düşünce, düşünmeye başlayacaktır. Bir zorlamadır, karşı karşıya gelinen bir zoraki durumdur felsefeye başlamak. Bir merak veya bir kendilik endişesidir. Böylece, Heidegger için, şaşırma anı olan tertibat, *Stimmung* hayatı düşünceye bağlayan andır. Bir gün derslerinde Aristoteles'e yoğunlaşır ve onun laflarını kullanır: "Doğmuş, çalışmış ve ölmüştür." Heidegger'in hayatı bu üç fiilden ibarettir. En büyük hayaliyse, hayata felsefeyle başlayıp kendi felsefesiyle ölmektir. Bu da, kendi şaşırma ânının tertibatıyla birlikte yok olmak anlamına gelmektedir. Varlık sorunu bir doğma (yaratma, doğurganlık), bir yaşama (çalışma) ve bir ölme (yok olma) üzerine kurulu bir şekilde düzenlenmiştir.[8] Şimdiki zamanda saklı olanı ortaya çıkarmak üzerine üzerindeki örtüleri kaldıran düşünce daha düşünmeye başlayamadığını haber ederek, düşüncenin daha düşünmeye başlanmayan, başlangıcı olan bir eylem olarak bir varlık sorunu olarak ortaya atılmaktadır. Kelimesi kelimesine varlık dünyaya "fırlatılmış, atılmıştır." Hayat bir ısrar sorunu olarak varlığı fırlatmıştır. Bu Heidegger'in tertibatıdır. Burada varlık kendisini bir "yük olarak" ortaya çıkarmıştır, yüklü bir varlık olarak gözükmektedir. *Oradaki-varlık* (*Dasein*) özgür bir şekilde kendi kendisine mi karar vermiştir dünyaya gelmek için? *Dasein* olmak için karar vermek mümkün olabilmekte midir? Heidegger, yazısında Batı felsefesinden mi, yoksa kendisinden mi bahsetmektedir? Konusu varlık olarak varoluştur. Başından beri varolan (*das seiende*) ile varolanın varlığını (*das sein das seienden*)birbirlerinden ayırmıştır. Varolan her zaman bütün varlıkları ve nesneleri kapsamaktadır: Tanrı gibi, her nesne ve her kimse hepsi vardır.

8. Antonin Artaud da şiiri için hatırlama değil, bir doğurganlık düşüncesinde olduğunu belirtmişti. Yaratı bir doğurganlıktır. Üçüncü Hint-Avrupa işlevine ait olarak işlemektedir. Bu Dumézil'in tezlerine aittir. Bkz. Georges Dumézil, *Mythes et Epopée*, Gallimard, Paris, 1968.

Husserl'in hocası ve Katolik bir papaz olan Franz Brentano Aristoteles uzmanıdır ve bir bakıma Husserl'in hocası olarak fenomenolojinin kurucularından birisi olarak da anılmaktadır. Onun sorusu, Tanrı'nın "varlık kipi"dir. Eğer Tanrı "varsa", "var" ne demektir? Tanrı insanların kafasındaki bir "ruh" mudur? Dış dünyada, onun cisimleşmesi olan Tanrı mevcut mudur? Bu soruları sorduğunda *intensiyonel nesneler* kavramına ulaşmıştır. Temsiller her zaman bir şeylerin temsilidir, sadece içe dönük formu olmayanların değil. Her zaman var olan bir şeyin bilincidirler. Böylece, Brentano birbirlerine karşıt olarak duran bir özne ve bir nesnenin arasındaki *intensiyonel nesneler* birbirlerinin aracıdırlar. Bu ilişki içinde Brentano varlığımızın Tanrı ile olan ilişkisini açıklamaktadır. Bu bakımdan "Tanrı vardır." Ama, Tanrı'nın var olduğu bizim empirik deneylerimiz sayesinde ispat edilebilecek bir şey değildir. Tanrı bilinci, genel fikirler üzerinden de gerçekleşemez. Bu şekilde Aristoteles'e dönerek Brentano, "Tanrı ile iman"ın aynı şey olmadığını düşünmektedir. İman bir eylem olarak mevcut olabilen bir şeydir, "bir yargı, bir algılama veya bir temsil olamaz." Aristoteles'e dayanarak genel yaradılışlar değil, tecrit edilmiş şeyler mevcuttur. Mesela aşk diye bir şey yoktur, ama aşka ait birçok özel öğe mevcuttur. Buna göre töz, genel bir fikir olarak mevcut olamaz, ama somut şeylerde mevcuttur. Her zaman hiyerarşi içinde birbirine bağlı ve ilişki içinde olan bir grup varlık gerekmektedir ki, bir töz fikrine ulaşabilelim. Franz Brentano için, bu anlamda, "Tanrı bir ayrıntıda gizlidir."[9] Heidegger için bu filozof, "şeylerin bir yol üzerinde durdukları" bir düşünür olarak durmaktadır. Brentano sayesinde Heidegger, bu sefer Husserl'i keşfeder. *Mantık Araştırmaları*, daha sonra Nazi döneminde gördüğü zaman kaldırım değiştireceği Husserl'in eseri olarak, Heidegger'in formasyon çalışmalarından biri olmuştur. Anlatılana göre bu eseri Heidegger, üniversite kütüphanesinden ödünç almış ve iki sene boyunca iade etmeyerek üzerinde çalışmıştır; tek başına tutku içinde bir dönem yaşamıştır bu kitapla. Yıllar sonra bu kitabın kendisinde bıraktığı etkiyi anlatmıştır etrafındakilere. "Sayfa aralarında ışık saçarak sayfa sayfa kapağına kadar ge-

9. Safranski, *a.g.e.*

len büyüsünden" söz etmiştir. Bu kitap sayesinde Heidegger, Husserl'in "psikolojik indirgemeye karşı mantığın meşruiyeti sayesinde büyük bir enerji saklandığı"nı görmüştür. Husserl yüzyılın başında Gordion düğümünü çözmüştür: Psişik eylem ile mantıksal içerik arasındaki gerilimin sonuna gelinmiştir. Yirminci yüzyılın başına gelindiğinde, bilim dünyasının, deneyciliğin, inşa hipotezlerinin yanında, "Bir şey nedir?" gibi metafizik bir sorunun anlamı kalmamış gibidir. Sonsuzluk fikriyle ne yapılacağı artık bilinmediğinden bir kenara bırakılmıştır. Heidegger varlık sorununa buradan girebilmiştir. Bu aynı zamanda, Nietzsche'nin de "avam düşüncesi" olarak gördüğü on dokuzuncu yüzyıl "soruşturma namusluluğu"dur.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında Sartre, varoluşçu felsefeyi bir hümanizmaya bağlamıştır.[10] 1946 yılında yayımlanan *Egzistansiyalizm Bir Hümanizmdir* adlı küçük kitap aslında Jacques Calmy ve Marc Beigbeder tarafından canlandırılan "Şimdi" Kulübü adlı bir oluşumun 1945 yılında örgütlediği bir konferansın metnidir. Konuşmada, basına da yansıdığı gibi, büyük bir gürültü kopup kavga çıkmış, Sartre zar zor salondan dışarıya çıkabilmiştir. Bundan sonra Simone de Beauvoir ile Jean-Paul Sartre bütün bir neslin sesi haline gelmişlerdir. Bu konferans ve bu konferansın Nagel Yayınları tarafından yayımlanan hali, savaş sonrasında Sartre'ın bir yandan Marksistlere, diğer yandan da Katoliklere verdiği bir cevap niteliğindedir. Aslında Sartre bu metinle sola yaklaşmaktadır, ama eleştiri üslûbu içinde kalmaktadır. En başından beri Hegel'e ait olan "tarihin yönü" meselesi bir tarafa bırakılmaktadır. İnsanın özgürlüğü o kadar kuvvetli bir şeydir ki, en kaba haliyle de olsa, gelecekte tarihin nasıl bir şekil alacağını kimse bugünden bilememektedir. Bu bakış varoluşçuluğu iyimserlikten uzaklaştırmaktadır. Tarih umutlu bir geleceğe açılmakta değildir. Gelecek komünizm, gelecek midir? Bu soru kapalı olarak durmaktadır. Sartre'a göre belki de asla gelmeyecektir. Kant'ın ahlakı da aynı şekilde Hegel gibi eleştiri yağmuruna tutulmuştur. Bir örnekle ele alır bu eleştiriyi Sartre: Genç bir adam, savaş sırasında, Direnişe katılacak mı? Daha

10. *Bkz. Jean-Paul Sartre, L'existentialisme est un humanisme*, Livre de poche, Nagel, Paris, 1946.

doğrusu Londra'daki de Gaullecü direnişçilere katılmakla evinde annesine bakmak arasında bir seçim yapmak zorundadır. İki durumda da ahlaki bir karar yoktur; çünkü *kendinde bir amaca* kendisini adayarak kurban haline dönüşmektedir. Annesini terk etmek, Londra'ya direnişe katılmak anlamına gelmektedir. Kavgadan kaçarsa da annesine bakabilecektir. Ödevler arasındaki çatışmada (ailevi vazife ile medeni vazife arasında) Kant bir cevap verememektedir. Başka bir deyişle, varoluşçu felsefeye göre insan tek başına karar vermektedir. Bu örnek Sartre için "aşağılık dönek" veya "alçak" teorisini ortaya çıkarmaktadır. Bazıları ciddiyetten, bazılarıysa determinist mazeretleriyle total özgürlüklerini terk etmektedirler. Sartre, "özgürlüklerini tam olarak kaybedenler" için "aşağılık dönek" tabirini kullanmaktadır. Diğerleri içinse, varoluşlarının gerekliliği üzerinden kendilerine bir meşruluk sağladıkları için "alçak" tabirini kullanır. Bu örnekten yola çıkarak kendi felsefesinin temelini kurmaktadır. Varoluş özden önce gelmektedir. Bu nedenle "İnsan özgür olmaya mahkûmdur." Tanrı'nın varlığı veya yokluğu bu açıdan bir şeyi değiştirmeyecektir. Sartre burada Heidegger'in *Hümanizma Üzerine Mektuplar* metnine gönderme yapmaktadır ve Derrida'nın da hatırlattığı gibi bu metinde Heidegger, Marx'a atıf yapar. Sartre bu metnin hemen başında felsefenin bir temaşa veya bir tefekkür olmadığını vurgulamaktadır;[11] çünkü temaşa sadece lüks bir burjuva felsefesi olabilmektedir. Burada Sartre, komünistlerin eleştirilerine bir cevap vermektedir (komünistler Descartes'ın *cogito*sunu eleştirmektedirler; çünkü kendi içine kapanmış biri, diğerleriyle bir dayanışma ilişkisine giremeyecektir). Sartre'ın insanı çirkin, korkunç olarak tanımlamasını eleştiren Katolikler ise onu, "yeni doğan bir çocuğun gözlerindeki umudu taşıyan gülüşünü görmediği"nden ötürü eleştirmektedirler; Sartre onlara şu şekilde cevap vermektedir:[12] Yerleşmiş iktidarlara karşı

11. Tuhaf bir şekilde Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin *Felsefe Nedir?* başlıklı metinde söyledikleri Sartre'ın meselesiyle benzerlikler taşımaktadır: Felsefe bir temaşa (*contemplation*) değildir.

12. Burada da Michel Foucault'nun yazıp da sonra imha ettiği metnini (Paul Veyne bunu anlatmıştır) düşünmeden geçemeyeceğiz; çünkü Foucault, insanın içindeki bütün aşağılıkları ve pislikleri, hainlik ve bencillikleri göstermiştir, ve bu açıdan Sartre'a yakınlaşmaktadır.

mücadele edilemez, kuvvete karşı mücadele edilemez, kendi imkânlarının, şartlarının altına inmemeli; her deneme bir felaketle sonuçlanacaktır, kaybedilecektir. Bütün yaşanan deneyler göstermektedir ki, insanlar hep aşağılık olmaya meyillidirler; ancak sağlam bedenler onları sağlam tutabilecektir, yoksa her yerde anarşi hüküm sürecektir. Her seferinde "bu insani" diyenler aslında oyalanmaktan başka bir şey yapmamaktadır. Burada Sartre, Heidegger'in ilginç bir şekilde "ateist" olduğunun altını çizmektedir. "Varoluşçuluk özgürlük demektir." Bireyin kendi seçimi ve kendi iradesiyle hayatını özgürce yaşamasıdır.

Varoluşçuluk, Fenomenoloji ve Ontoloji başlıklı bu kitap, modern felsefi düşüncenin temellerine doğru bir maceraya sürüklemekte okuyucuları. Sonunda, modern düşünce olarak adına "tekil düşünce" diye adlandıracağım modern Fransız düşüncesi, bir anlamda bazı yeni kavramlar üzerinden düşünmeye başlamıştır. Foucault'nun "arkeoloji"si ve "jenealoji"si ile Deleuze ve Guattari'nin *Felsefe Nedir?* başlıklı son kitaplarında geçen *içkinlik planı* gibi sorunlu bir çeviriye sahip olduğundan orijinal dilinde olduğu gibi kullanmayı tercih edeceğim *afekt*, *persept*, *konsept* ve *fonktif* kavramlarını düşündüğümüzde *yersiz-yurtsuzlaşmış* ve *yeniden-yerini-yurdunu-bulmuş* bir felsefe çıkmakta karşımıza. Deleuze'ün Bergson'dan ödünç aldığı çokluluk (*multiplicité*) Hegel ile hesaplaşma kavramı olarak kullanılmaktadır. Deleuze ve Guattari'nin düşüncesi ayrıksılığı, aykırılığı, heterojenliği gösterir ve yadsıma yerine olumlama ile işler: Diyalektik düşüncede yatan, yadsımak (inkârın inkârı) sözcüğündeki inkârın hastalıklı hali karşısında "olumlamak" sözcüğünü öne sürer. Söyleyecek yeni bir şeyi olmayanlar daima karşı çıkanlar ve yadsıyanlar olmuştur. Onlar yadsıdıkları fikirlerin karşıtlarını taklit ederler; diğer bir deyişle, diyalektik karşıtlığın öğretisini yerine getirmek isterler: A ile A olmayan arasındaki özdeşlik; A ile A olmayanın beraberce alınması ve A ile A olmayanın özdeşliği içinde beraberce yapılan hareket, yani "aşma" (*aufhebung*) Hegel'deki anlamıyla hem saklama ve kaldırma hem de geçip aşmadır.

Şimdiye kadar diyalektik düşüncenin kapitalist sistem çözümlemelerinde, kapitalizmin kendi iç çelişkileriyle bunalıma

girerek ortadan kalkacağı savunuldu. Marksistlerin üzerinde durduğu bu kriz, bugün aşılması zor gibi görünen bir hale gelmiştir. En savunulmaz halinde bile küllerinden doğan bir sistem çıkmaktadır ve bu çelişkilerle beslenen bir kapitalizmi bize göstermektedir. En az iki yüzyıldır izlenen, kapitalizmin daimi bunalımlar içinde yaşadığıdır. "Kapitalizm, zaten, bunalımlar sayesinde ayakta durmaktadır" dediğimizde, gerek Lucretius, gerek Spinoza, gerekse Nietzschevari bir şey söylemekten başka bir şey yapmamaktayız; yani kapitalizm, tıpkı psikanalizin yaptığı gibi, kendi bunalımlarını ve hastalıklı hallerini insanlara bulaştırarak yaşamını sürdürür. "Asla kimse çelişkiden ölmedi." Çelişki ve karşıtlık, modelin hem sürekliliğini sağlar, hem de bunalımlar (gerek bunalım devreleri ve A etapları, gerekse B etapları, yani rahatlama devreleri, kapitalizmin çevrimsel bunalımları vb.) sayesinde yaşamını sürdürür. İktidarlar asla kendi korkularını ve hastalıklı hallerini insanlara bulaştırmadan varlıklarını sürdüremezler. Onların hastalıklı insanlara ihtiyacı vardır; böylece bunalım genelleşir ve diyalektik aşmalarla yinelenir. Tekil düşünce bu anlamda yadsımanın değil, evetlemenin, yeni değerlerin olumluluğunun karakterini taşır. Modern olarak adlandırdığım yapısalcılık-sonrası Fransız düşüncesinde Hegel'in tümelliği bir yana bırakıldı, Nietzscheci bir yaklaşıma girildi ve bu sonuncunun ayrışık düşüncesinin *olumlandığı* bir düşünce ortaya çıkarıldı. Spinoza ve Bergson üzerinden Tarde öne çıkarılırken, Durkheim'ın Fransız düşüncesi olarak sunduğu ve Amerikan pragmatizminden de ayırdığı, *Kartezyen* düşünce de eleştiri konusu haline geldi.

Varlıkların karşıtlarının birliği ve çatışması yerine, varlıkların olumlu ayrıksılığı. Diyalektik sav, karşı-sav ve bireşim (sentez) olmak üzere üç devinimli bir oluşma yasası yerine, çokluk ve *çokluluğun* hâkim olduğu ayrışıkların oluşturduğu bir oluş, bir düzenlemede maddesel çelişki. Yineleme ve farklılık düşüncesinin tekilliği öne sürüldü. Bugün bu düşüncenin içinde yüzmekte ve diğer mücadele alanlarında yollar bulmaya çalışmaktayız. Postmodernlik bir şahitliktir, Lyotard'a göre. Bugün artık şahitlikten başka yapabileceğimiz başka bir şeyin kalmadığı gibi pesimist bir düşünceyi öne sürer.

Günümüzde başka bir iktidar biçimine doğru dönüp bakmaya başlayan Foucault'yla birlikte Deleuze, Guattari ve Foucault sonrası Agamben, Negri ve Hardt, toplumlarımızın "sanayi toplumları" olmaktan uzaklaşıp biyo-politik bir yapılanmadaki post-endüstriyel bir toplum haline girdiğini gösterdiler. Başka türlü de söylendiğinde, günümüz toplumları "şirket toplumları" olarak adlandırılabilir ve zaten siyaset yapma biçimleri bile şirket yönetme modelleri üzerinden düşünülmekte değil midir? Sadece ekonomik bir petrol krizi olarak göremeyeceğimiz 1973-1974 krizi, *transnasyonel* iktidar biçiminin Batı merkezli bir sermayeden uzaklaştığını göstermektedir. Küreselleşmenin adımları burada atılmıştır. Düşünce biyo-politikaya doğru bu anlamda bakmaya başlamıştır. Yaşam haklarının ön plana çıkmaya başladığı, iç savaş deneyimlerinin yaşandığı, insan hakları kavramının askıya alındığı ve hatta bugün yönetmekten aciz bir kapitalizmin hukuk devletiyle ilişkilerini askıya aldığı bir dönemden geçmekteyiz.

İktidar biyo-politik çağda özgür alanları ve özgür insanları işletmeye koyar; tıpkı sanayi devrinde insanın özgür olup emeğini satabilecek özgürlüğe kavuşması gibi bir özgürlük alanları işletilir. Bu nedenle, Foucault ve Deleuze gibi *tekil düşünce* filozoflarının dikkat çektikleri alan artık hukuk değil, yaşamın ta kendisidir. Hukuk, hukuki-politik bir iktidar biçimi haline gelmektedir. Yirminci yüzyıl soykırımlarında biyo-politikaların getirdiği soy-kıyımların nedeni bu tip iktidarlarda yatmaktadır. Biyo-iktidar için dirimsellik (vitalizm), yeni tip iktidarın nesnesi durumuna gelmiştir. Hukuki olan artık egemenlik rejimlerinin bir öznesidir. Hükümdar kendisine karşı gelen insanların yaşamını, canını, elinin altında tutar; çünkü hükümdarın hukuku çiğnenir. Ama (Nazilerin devrinde olduğu gibi) soykırımlarda eski öldürme hakkına dönüş söz konusu değildir; tam tersine, bir ırk adına, daha üstün kabul edilen bir halkın yaşam mekân ve şartları için, aşağı sayılan ırktakileri hukuki bir düşman olarak değil (esir almak söz konusu değil), zehirli mikrop bulaştıran, biyolojik bir tehlike olarak görülmesinde iktidar açığa çıkar. Bu iktidar biçimine karşı direniş, yaşamın kendisinin bir direnişidir. Bu iktidar politik nesne olarak yaşamı hedefler. Buradan

da anlaşılabileceği gibi, üstün insan yaşamın özgürleşmesi için mücadeledir. İnsanlar yaşamı hapsedebilmektedirler. Kendi yaşamlarını egemenlik altında tutup kendi özgürlüklerini vermektedirler, hatta çoğu kez teslim etmektedirler.

Bu kitap, bugün içinden çıkmakta olduğumuz bir alandan bakmaktadır. Bir o kadar da bu düşünürleri okumanın zamanıdır; hatta bazılarına yeniden dönmek sadece önemli değil, aynı zamanda elzemdir de. Modern düşüncenin ardındaki büyük felsefi bakışsa, bu kitabın ana konusu olarak, bugünün filozoflarınca olduğu kadar geçmiştekileri de bugüne taşımaktadır.

Ali Akay
15 Nisan 2016 / İstanbul

Güçlü Ateşoğlu

Çağdaş Felsefenin Macerasına Bir Ön-Hazırlık ya da Geçmiş-Şimdi İlişkisinde Gelenek Kavramı Üzerine Düşünümler

I

Uçaklar atlardan daha hızlı gider diye,
bu dünyanın daha iyiye gittiğini göstermez güzelim.
Ernst Hemingway, *Klimanjaro'nun Karları*

Collingwood, geçmiş olayların bir toplamı tarafından varolanın biriktirilmesi ve zenginleştirilmesinin zihin için deneyim, bilinç için hafıza/hatırlama, toplumsal bir bütünlük/birlik için gelenek, bilgi içinse tarih olarak adlandırıldığını söyler.[1]

Bunlar arasında gelenek, genel bir felsefi kategori olmamakla birlikte, özellikle Herder'in öğretisine bağlı olan ve ondan fazlasıyla etkilenen hermeneutik felsefe akımında revaçta olmuş ve halen olmayı da sürdüren bir kavramdır.[2] Antikçağ ile sonraki tarih çağları arasında kurulmaya çalışılan karşıtlık,

1. R.G. Collingwood, *The Principles of History and other writings in philosophy of history*, haz. W.H. Dray ve W.J. van der Dussen, Oxford University Press, Oxford ve New York, 2003, s. 131.

2. "Hermeneutik, kişinin gelenekle düşünceye dayalı bir diyaloğuyla beslenen eleştirel bir perspektifi gerektirir" (Walter Lamni, "Hegel, Heidegger, and Hermeneutical Experience", *Hegel, History, and Interpretation*, haz. Shaun Gallagher, State University of New York Press, Albany, 1997, s. 58).

Aydınlanma ve sonrasında gelişen kapitalizmle birlikte yerini Aydınlanma-gelenek ya da modernizm-gelenek karşıtlığına bırakmıştır. Aydınlanmayla birlikte –Rönesans'ta bile hiç olmadığı kadar– şimdi-geçmiş ilişkisindeki süreklilik kesintiye uğramış; geçmiş olayların ifade ettiği anlam düzlemi otoritelere baş eğme anlamına geldiği için yok sayılarak üzerinden geçilmiştir. "Kutsal şeylerin bilgisizliği daima, bir aşağı durum olarak kabul edilegelmiştir. Empirik olayların bilgisizliği, modern zamanlarda benzer bir statü kazandı. Bilgisizlik ve geleneksellik birbiriyle bağlantılı hale geldi; her ikisi de Avrupa'nın tiksinti duyduğu eski rejimin (*ancient regime*) bir parçası olarak görüldü."[3]

Eskiçağlarda kutsal olan ile olmayan arasındaki yarık, önemli ahlaki ve siyasi sonuçları olan bir özelliğe sahipti. Aynı zamanda kendisini onu saran ontolojik bütünlükten ayıramayan insan için yaşamın bütününü anlama ve kavrayabilme çabasına eşlik ediyordu. Yeniçağa kadar bizzat insan eylemlerini merkeze alarak ve bu eylemler çerçevesinde uzlaşıma dayalı olmayan bir etiko-siyasal düzlemin kendini hâkim kılışı karşısında kutsal olan ve kutsal olanda gelenekçe içerilmiş olan şey, insan ile varlık düzleminin her yerinde kesintisiz ve karşı konulamaz bir biçimde kendini açığa seriyordu.

İşte tam da böyle bir bütünsel insan-evren tablosunun ve de bilgi disiplinleri arasındaki köprülerin yıkılışıdır ki, değerler ve normlar manzumesinin tüm varlık alanlarına sirayet edişini ve onu tüm hücrelerinde ve dokularında belirleyişini sekteye uğratmıştır. Böyle bir noktada insanın elindeki tek mevcut güç, onu belli bir tarihsel noktaya karşı mesafeli bırakan şeyler ile varoluşunu kemiren tarihin yükü karşısında savunmasız bırakmayan şey olarak "burası ve şimdi"nin bakış açısıdır.

> ... Her ne kadar kuşku götürmez başka nedenler varsa da, modern bilimin büyük bölümünün, en azından daha sistematik ve teorik sosyal bilimlerin "burada ve şimdi" postülası bir hataya yol açtı. Zaman boyutu, sistemdeki değişkenlerin her birinin o sıradaki fonksiyonunu yerine getiren bir şey olarak vurgulamak suretiyle denge kavramıyla/

3. Edward Schils, "Gelenek", Çev. Hüsamettin Arslan, *Doğu Batı*, Sayı 25, Doğu Batı Yay., Ankara, 2003-4, s. 103.

anlayışıyla belirsizleştirilir. Bu değişkenlerin her birinin tarihi ne olursa olsun, tarihleri mevcut duruma yerleştirildi; rayiçteki kendi kendini-yeniden üretme mekanizmaları araştırılmadı.[4]

Gelenek karşısında moderniteyi yahut da Aydınlanmayı bir kopuş gibi nitelendirip geleneği bugünde hiç de etkisini sürdürmeyen bir varoluş düzlemi olarak düşündüğümüzde bile, karşılaştırmayı yapmış olduğumuz kavram ve terimlerin "salt şimdi"ye mal edilemeyecek olduğu ve tarihin derinliklerinden geldiği gerçeği, tutumumuzdaki hatalı yanı bize kolayca gösterecektir;[5] zira belli bir gelenekten bahsedebilmek, tarihsel olarak belirlenim kazanmış kavramların aynı zamanda bir aradılığını, sürekliliğini ya da dönüşümünü de hesaba katmak anlamına gelir. Böylelikle Sofistlerin kozmopolitizmi ile Stoanınkini Hıristiyanlıktakiyle karşılaştırabilir; evrensel tarih, akıl, ide, hümanite, özgürlük ve birey gibi kavramları birbirleriyle ilişkilendirebilir; tarihsel düzlemde ortaya çıkan benzer düşünce ve formlarla farklı içerikleri karşılaştırabilir, yardıma çağırabilir ya da yeniden yorumlayabiliriz. Burada kanımca önemli olan, felsefi kavramların bir kültüre katmış oldukları anlam ve değerin yüzyıllar boyunca sürebilmesi ve çelişkileri açığa çıkarmadaki başarısıdır, "tarihüstülüğü"dür. Geleneği gelenek yapan da işte budur.

"Gelenek olmasaydı", der Arendt, "zamanda iradi olmayan bir süreklilik olur, dolayısıyla insana göre ifade edersek ne bir geçmiş ne de bir gelecek kalırdı; olsa olsa dünyanın her zaman kendiyle bir ve aynı kalan değişmesinden ve dünyada yaşayan canlıların biyolojik döngüsünden söz edilebilirdi."[6] Burada ifade

4. *A.g.e.*, s. 106. Modern bilimin bu büyük bölümünün "denge" anlayışıyla analoji kuracak olursak, günümüz neoliberal iktisat teorilerinin, en genel anlamda süreç ve değişim kavramlarıyla değil de "istikrar" kavramı ve modelleriyle uğraşması hiç de şaşırtıcı değildir.

5. Arendt, Fransız Devrimi yandaşlarının yüzlerini antikiteye dönmelerindeki nedenin, "orada gelenek tarafından -ne âdetlerin ve kurumların geleneği tarafından ne de Batı düşüncesi ve kavrayışının büyük geleneği tarafından- kolayca aktarılmamış bir boyut keşfettikleri" olgusuna bağlı olduğunu söylemektedir (Hannah Arendt, *On Revolution*, Penguin Books, Middlesex; Victoria, 1973, s. 197).

6. Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., İstanbul, 1996, s. 16.

edildiği biçimiyle gelenek, doğal olmaklıktan belli bir anlamda ayrılmaya ve onun üzerinde salt insana özgü ve onun iradesine dayalı bir gerçekliğin kurulduğuna işaret eder. Demek ki gelenek, Aydınlanmanın önemli figürlerinin düşündüğü şekliyle tam anlamıyla doğal olan ve akla özgü olmayan bir nelik arz etmez. Gelenekten devralınan her şeyin doğal, kültürel varoluş karşısında olumsuz, dogmatik ve bilgisizlikle eş bir şey olmadığı böylelikle açık ve seçik bir hal kazanır. Arendt, Faulkner'i alıntılar: "... Geçmiş asla ölü değildir, hatta geçmiş bile değildir."[7] Dolayısıyla gelenek, geçmiş ile gelecek arasında düz çizgisel bir sürekliliğin olmaması sebebiyle, geçmişten gelip de bugünü etkileyen şeyin taşıyıcısıdır ve belli bir genellik arz etmesiyle bugündeki anlam dünyamızı şekillendirir. Kavramlar, değerler, âdetler ve normlar arasında ilişki kurabilmemizi sağlayan düşünüm-öncesi/önrekleftif (*pre-reflective*) bir zemindir, "imkânı veren"dir.

> ... Daima geçmiş ile gelecek arasında varolan o aralıkta yaşamını sürdüren insanın görüş açısından bakıldığında zamanda süreklilik yoktur, durmaksızın seyreden kesintisiz bir akış değildir zaman; "O"nun durduğu noktada, ortada bir yerde kopar; ve "O"nun bakış açısı, durduğu ve baktığı nokta, bizim anlamaya alıştığımız anlamda "burası" değil, insanın geçmiş ve geleceğe karşı bitmeyen savaş"ının", karşı koymaları"nın" zaman içinde yer tuttuğu bir yarıktır. Zamanın o kayıtsız akışının belli zaman kiplerine ayrılması, insanın zamana dahil olmasından ve kendi ayakları üzerinde durmasından ileri gelir.[8]

Bu noktada, zamana "dahil" olma ile zamana "karşı" olma arasında bir fark vardır. Birincisi, geçmiş yaşamlara dair pratikleri ve oluşturulmuş olan kurumların gücünü inkâr etmeyip onların şimdide bıraktığı izleri sürmeye çabalarken; diğeri ise, bu izleri silmeye, yapay ve soyut ilke ya da fikirlerle onların üzerinden aşmaya çabalar. Oysa o pratik ve kurumlar da insan iradesi ile emeğinin ürünüdürler ve belli bir dönemde kültür dünyasını oluşturmuş, halen de birer parçası olduğumuz toplumsal-tarihsel dünyaya özgü yapının bileşenlerindendirler. Bu durum hiçbir şekilde otonom bir varlık olmamızı engellemez.

7. *A.g.e.*, s. 23.
8. *A.g.e.*, s. 23.

Gelenek üzerinde gerçekleştirmeye çabaladığımız şeyler için bu nitelik önemlidir. Ama bütünüyle geçmişin getirdiği şeyi kendi parçamız olarak görmemek, toplumsal gerçekliği hiç de anlamadığımıza işaret eder. İnsan, geçmiş ile gelecek arasında yaşayan "ortada bir varlık" olarak bu ikisinin savaşımını kendinde sürekli olarak taşıyacak ve onu temsil edecektir; teori ise, bu noktada, bu savaşın son bulması için çabalayan en üst seviyedeki insan etkinliğidir.

"Kopuş", sükseli bir sözdür, her yerde ve her zaman ilgi görür. Geleneğin gücü ve insanın düşüncesi ve eylemi üzerindeki nüfûzuysa, hiçbir zaman insanın bu gelenek hakkındaki bilincine bağımlı olmamıştır; bir başka deyişle, geleneğin o belli belirsiz olan bütünselliği ile bu bütünsellik hakkındaki farkındalığımız birbirine tam anlamıyla tekabül etmez, aralarında bir denklik ilişkisi yoktur. Geçmişten gelen sürekli olarak bugünün bakış açısını aştığı ve gelecekte farklı şekillerde tekrar ve benzersiz bir biçimde görünebileceği ve ele alınabileceği gibi, geçmişe bakan şimdi de perspektifin, bu demektir ki yorumun sonsuzluğu ile karakterize olur. Geleneğin bütünselliğinin tam olarak farkında olunamayış, tam da bu nedenden dolayı kopuş ifadesi ve buna bağlı olan şimdinin cazibesi karşısında tutunamamaktadır. "... Geçmiş pratiklerin ve düzenlemelerin sürekliliği, açıklanması gerekli bir şey olarak ele alınmamıştır... İnançların, eylemlerin ve kurumların özelliği olarak geleneksellik, başka şeyler içinde eritilip yok edil[miştir]."[9]

Raymond Williams, gelenek kavramının etimolojik anlamını belirtirken şöyle der: "*Traditio* Roma hukukunda, özel bir mülk sahipliği devretme tarzıdır."[10] Geleneğin bu şekilde tanımlanması, onun illa da muhafazakârlığa ve ayrıcalıklı olmaya işaret eden bir kavram olduğunu göstermez. Ayrıcalıklı olma, mutlak ve kati anlamda zengin bir zümrenin ayrıcalığı da olmayabilir ayrıca. Belli inançlar, düşünme şekilleri ve dünya görüşleri de pekâlâ ayrıcalıklı bir hal alabilir, gelenekselleşebilir. Birçok yüzyılın üzerinde uzlaştığı, yahut daha sonra çatışmaya düştüğü,

9. Edward Schils, "Gelenek", s. 106, 108.
10. Raymond Williams, *Anahtar Sözcükler*, Çev. Savaş Kılıç, İletişim Yay., İstanbul, 2006, s. 115.

bununla beraber problem bilincini devraldığı ve diğer yüzyıla aktardığı gerçeği, belirli bir geleneğin olduğuna işaret etmektedir. Felsefe tarihinde böyle bir problem bilincinin gelenekselliğinden ve "geçmişin bugündeki sürekli etkisi"nden söz etmek, felsefe tarihinin birbirlerinden bütünüyle farklı ve yalıtık felsefelerden ve akımlardan oluşmadığını söylemek anlamına gelir. O halde problemin sürekliliğinin izini sürmek, bize olmazsa olmaz bir biçimde şimdi-geçmiş ilişkisini irdelememiz gerektiğini ve bu ilişkideki belirli türden bir ilerlemeyi, bu demektir ki teleolojiyi göstermektedir. Felsefî tarih de ancak bu şekilde yapılabilir. "... Hollandalı tarihçi Huizinga, tarihî düşünüş her zaman bir amaca hizmet eder (teleolojiktir) demiştir... Tarih, edinilmiş becerilerin kuşaktan kuşağa iletilmesi içinde bir ilerlemedir."[11]

Sosyal bilimler açısından geleneğin ve geçmiş olayların öneminin ortaya koyulması işi, modern zamanlar mevzubahis olduğunda, Giambattista Vico'ya kadar geri götürülebilir. Bilindiği üzere Vico, Bacon ve Descarteşçı paradigmaya karşı "yeni bir bilim" (*Scienza Nouva*), yeni bir öğreti geliştirmiş ve hakikat sorununu zihindeki tasarımlar arası ilişki sorununa dönüştüren bu paradigma karşısında, pratik olanın önceliği ilkesini gözeterek ve de insanın, en iyi, yarattığı ve ortaya koyduğu şeylerin bilgisine tam olarak vakıf olabileceğini belirterek, hakikat sorununu toplumsal ve tarihsel düzlemde ele almaya çalışmıştır. Burada önemli olan nokta, Vico'nun hakikat ölçütünü toplumsal-tarihsel bir dünyada, eş deyişle *mondo civile*de bulmak için toplumların içinde bulundukları çağlardaki sanat, din ve felsefelerine bakarak ve bunlar arasındaki ilişkiselliği ortaya koyarak onun bilgisine erişebileceğimizi iddia etmesidir.[12] Bu bağlamda, kendisini önceleyen İbn Haldun ve onda görülen, sonrasında Montesquieu ve Herder'de de yansımalarının izlerini kolaylıkla ayırt edebileceğimiz şey, "özneler-arasılık" (intersübjektivite) kavramıdır. Alman İdealist geleneğinde, özellikle Fichte ve Hegel'de bu kavramın enikonu

11. E.H. Carr, *Tarih Nedir*, Çev. Misket Gizem Gürtük, İletişim Yay., İstanbul, 2004, s. 122, 129.
12. Giambattista Vico, *Yeni Bilim*, Çev. Sema Önal Akkaş, Doğu Batı Yay., Ankara, 2007.

açımlanmaya çalışıldığını ve de belli bir sistematiklik çerçevesinde işlendiğini görürüz. Kişinin kendinden-menkûl, kendi içinde bağımsız bir nelik olmadığı, akılsal varlık olmaklığından önce belli bir dil ve kültür varlığı olduğunu bizlere söyleyen bu filozoflardan Herder ve Hegel'de geleneğin sarsıcı ve bir o kadar da olumlayıcı bir özelliği vardır. Gelenek kavramını en iyi tanımlayan kişilerin başında gelen Herder için o, "geçmişin şimdideki sürekli etkililiği"dir. "Süreklilik bilinci", Hegel'de tüm düşünce tarihine belli bir yönelimin ve duruş noktasının eşliğinde bakmayı gerektirmiştir. Burada anlaşılamayacak bir şey yoktur. Aristoteles'in, *Metafizik*'in ilk kitabında, kendisini önceleyen düşünürlerin devrettiği kavramların ve problemlerin nasıl evrildiğini ve kendisine kadar hangi biçimler altında geldiğini göstermiş olduğu gibi, Hegel de aklın gelişimine tarihsellik boyutunu katarak kendisine kadarki dönüşümü göstermiştir. Böylelikle felsefe tarihinin bizzat kendisi, felsefenin kendi gelişim sürecini ortaya koyar bir nitelik kazanmıştır. Burada konumuz açısından önemli olan nokta, geleneğin düşünce içerisindeki yerinin ve anlamının taşınarak aktarılıyor olmasıdır. Problem bilinci ve bunun evrenselliği tarih düzleminde ve onun eşliğinde ortaya koyulmaktadır; bir nevi geçmişte kalanın hakkı verilmiş ve unutuluşun boşluğundan kurtarılmıştır. Neden farklı kavramların ve anlamların bugüne kadar bu şekilde gelip de başka türlü gelmediği, belli bir duruş noktası ve amaç eşliğinde gösterilmeye çalışılmıştır.

Şimdinin duruş noktası, değer yargıları, amaçları ve hedefleri olmaksızın geçmişe bakmak imkânsızdır. Ama salt şimdiye takılıp kalmak ve belli bir mesafe bilincinin olmaması da sorunludur. Bu sorunlu yana neden olan ve geleneğin bugündeki etkisi ve gücünü azaltan şeyin ne olduğu bellidir.

> Bu, "şimdi"ye olan ilgideki artıştır. Doğaldır ki insanlar, kendi işlerini ve durumlarını içinde barındıran işlerin şimdiki durumuyla her zaman ilgilenegelmişlerdir. Zaten aksi de düşünülemezdi. Fakat çağdaşlığa, mekân bakımından yakın ve uzağa ilginin artışı, bireyin hayat müddetine ve onunla aynı zamanda gerçekleşen olaylara hedonistik yoğun güvenin sonucu olabilir; duyumsal hazlar karşısında büyüyen duyarlılığın, artan açıkgözlülüğün, çağdaş olayların okuryazarlık ve

refah, gazeteler, radyo, fotoğrafçılık ve televizyon aracılığıyla mümkün kılınan bilgisindeki genişlemenin de sonucu olabilir.[13]

Felsefi görüşler için de durum benzerdir. "Her felsefe mutlağı temsil etmek ve tek hakikat ölçütü olmak ister", diyordu Hegel. Bunu da felsefe tarihine bütünsel bir bakış geliştirerek yapıyordu. Böylelikle, her felsefe geçmiş felsefelerden "kopmak", gelenekçe temsil edilenden kendini ayırmak ve "şimdi"yi daha yetkin ve diğerlerinden bambaşka bir biçimde temsil etmek istemiştir. Her felsefenin süreçte bu amacı içerisinde barındırdığını söylemek önemlidir; ancak daha önemlisi, hakikati bir süreç içerisinde gösterme çabasına girişirken, gelenekten gelen tüm felsefelerin hakikati bir biçimde temsil ettiklerini ve birbirleriyle belli bir ilişkisellik içinde bütünleştiklerini söylemek ve bunu gösterebilmektir. Bacon ve Descartes'la başlayan ve Kant'a kadar devam eden mentalist-kartezyen gelenek, *theoria* ile *praxis* arasındaki ilişkiyi, bilen öznenin seyirsel-düşünsel etkinliğinin bir dışavurumuna indirgemiş ve de karşısındaki inceleme nesnesiyle baş başa kalmayı, içinde bulunulan nesnel yapıdan, eş deyişle ortamdan yalıtılarak teori üretmeyi amaç edinmiştir. Dolayısıyla düşünce, konu nesnesiyle ilişkisi sonucu ve belli bir süreçte onun bilgisine sahip olmaz; ilişkisellik ve bütünselliğe, akıl kategorileri olarak bilincin "içi"nde yer gösterilir. Böylelikle kategori ve kavramlara farklı bilgi disiplinleri içinde farklı anlamlar ve görevler tayin edilir. Hal böyle olunca da, *res gestae* olarak tarih, kurumların ve toplumsal oluşumların/örgütlenmelerin bir tarihi olarak açıklanamaz; zira bu oluşumları yaratıp gerçekleştiren ve yarattığı bu şeylerin bilgisi ile kendi bilincine varan bir insan değildir, bu felsefelerin konusu. Gelenek bir bilgi nesnesi olmaktan çıkar, kaygan ve de kaypak bir zemine sahip olduğu iddia edilerek yok sayılır.

"Mutlak anlamda şimdinin yandaşları" karşısında, "mutlak anlamda geçmiş takıntısı olanlar" da diğerlerine göre farklı bir refleks geliştirmezler. Onlar da karşıtlığın tek tarafında ve bütünsel ve ilişkisel olandan uzak bir konumda kalırlar. İlkinin meramı geleneğin otoritesinden kurtulmak ve "mutlak yeni"yi şimdide inşa etmekken, ikincisinin tek amacı, şimdinin geçmiş-

13. Edward Schils, "Gelenek", s. 109-10.

ten nasıl da farklılaşmadığını ve geçmişin değerler ve normlar manzumesinin bugün için de aynı olduğunu gösterebilmektir.

> Geleneğin her durumdaki eylemlere ve kararlara kılavuzluk için bütünüyle yeterli bir kılavuz olarak kabul edilmesi gerektiğini öne sürmek, gerçekleşmesi muhtemel olayların, doğanın cömertliğinin ve cimriliğinin, bireylerin önceden sahip olunmayan bir şeyi sınırsız elde etme çabalarının veya önceden sahip olunan bir şeyin kaybını sonu gelmez önleme çabalarının yüklediği zorunluluklara tezat teşkil eder.[14]

Bu görüş açısından bakıldığında, insan iradesinin ve özgürlüğünün bir şeyleri oluşturması, yeni baştan kurması ve geleceği bu temelde şekillendirmesinden bahsedemeyiz. Alışkanlığın rehaveti, ahlaki eylemde bulunmayı engeller ve dünya ve yaşam üzerindeki etkin oluş gücünü zayıflatır. "Yaşama karşı sorumlu oluş" olgusunu temellendiremez. Vicdan, sorumluluk, iyi niyet gibi tek başlarına düşünüldüğünde eksik anlama sahip olan fakat belli bir bağlamda düşünüldüğünde ete kemiğe bürünecek olan kavramların altını oyar.

"Restorasyon, gelenek ve alışkanlık gibi kavramların yardımı ve tarihsel gelişimin ağır olduğuna duyduğu inançla devrimin aktivist ruhuna karşı savaştı. Böyle düşünceler, insanları, doğal aklı tamamen yadsımaya ve faal olmaya temelde kötü gözle bakan mutlak bir ahlaki eylemsizliğe sevk edebilirdi."[15] Schmitt'in bu sözlerinde haklılık payı olduğu bir gerçek. Tarihsel gelişimin ağırkanlı olduğu, ilerleme düşüncesinin beraberinde yıkımı ve aklın araçsallığını getirmiş olduğu dönemlerde, gelenek, teamüller, muhafazakârlık gibi kavramların sürekli olarak birbirlerinin yerine geçmiş olduğu ya da birlikte telaffuz edildiği açık bir biçimde gözlenmektedir. Bunun son noktaya kadar götürülmesi, "gerçekten de entelektüel açıdan bilinçli her kararın irrasyonel reddi anlamına gel[mektedir]."[16] Bu noktada, gelenekle geleneğin otoritesini birbirinden ayırmak önemlidir. Birincisi şimdideki otonomiye, iradî olanın gelenekle birlikte ve

14. Edward Schils, "Gelenek", s. 127.
15. Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Yay., Ankara, 2002, s. 58.
16. *A.g.e.*, s. 58.

gelenek üzerinde yaratmış olduğu etkiye açıkken, ikincisiyse, "içinde tüm ineklerin kara olduğu bir gece" gibi onu zapturapt altına almaktadır.

> Kendi içinde gelenek, insan soyu için kaçınılmaz olan, doğanın mükemmel bir kurumudur. Ne var ki, hem siyaset hem de eğitimde düşünme yetisine engel oluşturup zihnin tüm ilerleyişini ve yeni zamanların ve olayların talep ettikleri tüm gelişimi önlediğinde, uluslar ve cemaatler için olduğu kadar bireyler için de zihni hakikaten uyuşturan bir yapı arz eder.[17]

Gelenekle geleneğin otoritesi arasında geliştirilmiş olan ayrım, geleneği gelenek yapan değerler, inançlar ve normlar içinde rasyonelliğe açık hiçbir şeyin olmadığı yönündeki düşüncenin reddiyesini ortaya koyar. Eğer geçmişte ortaya çıkan şeylerin akıldışı olduğunu söylersek, o zaman diliminde yaşamış ve iradî eylemleri sonucu bu şeyleri (kurumları, âdetleri, değerleri vs.) yaratmış olanların da hiçbir şekilde akla göre davranmadığını söylemiş oluruz. Aydınlanmanın kendi duruş noktasını bir *Anfang*, bir başlangıç olarak tanımlayıp geçmiş çağları akıldışı addetmesi bu duruma bir örnek oluşturur. Dolayısıyla bu durum, geçmiş bir zaman diliminde akılsal olan en ufak şeyi bile görememeyi ve tarihsel olayları nedenleriyle açıklayamamayı beraberinde getirir. Vicocu ve Hegelci anlamda felsefi tarih, bu tehlikeye karşı bizi uyarmaktadır.

II

Ebedî ve değişmez kanunların yürürlükte olduğu çağ, antikçağdır, geçmiştir. Tarih süreci bir yanma olayından ibarettir; matematiksel tabiat, sonsuz tabiatı yiyip bitiriyor.[18]
Friedrich von Hardenburg

Herder'in, geleneği, "geçmişin şimdideki sürekli etkililiği" olarak tanımladığını söylemiştim. Burada özde yatan düşünce,

17. J.G. von Herder, *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*, İng. Çev. F.E. Manuel, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1968, s. 164.
18. Friedrich von Hardenburg (Novalis), *Fragmanlar*, Çev. Battal Arvasi, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002, s. 39-40.

insanlığın bir evrensel tarihini yazma işine soyunan tüm filozoflar için aynı şeyi gerektirir; bu ise, Hegel açısından bakılacak olduğunda, felsefi tarihtir. Felsefi tarih, tarihsel olayları oldukları şekliyle, eş deyişle dış kabukta yer alanları bir araya getirerek değil, bu olayları nedenleriyle, bu demektir ki çekirdekte yer alan ve aktarılabilir özellikleriyle ele almayı gerektirir. Collingwood'un güzel ifadesiyle, Hegel için "... salt olaylar arasında hiçbir şey yoktur. Ama tarih eylemlerden oluşur ve eylemlerin bir içi bir de dışı vardır; dış yanında, eylemler uzaya ve zamana bağlı salt olaylardır ve başka türlü değildir; iç yanında, eylemler mantıksal bağlantılarla birbirine bağlı düşüncelerdir."[19] Bu düşünceye göre tarihsel bilgiyi oluşturan iki önemli unsur vardır: *A priori* bilgi ve empirik, deneysel bilgi. Biri diğeri olmadan her zaman yetersiz kalmaya mahkûmdur. Tarihten ne salt bir mantık çıkarmak ne de onu deneysel bilgiye indirgemek esas olmalıdır. Her ikisini de birlikte ele alan bir bilginin tarihsel bilgiye yakışır en yakın bilgi çeşidi olduğunu söylemek kanımca doğru olacaktır. "... [Hegel'in] görüşünde tarih, düşüncenin dışsal ifadeleri olan deneysel olaylardan oluşuyordu ve olayların ardındaki düşünceler –olayların kendisi değil– mantıksal olarak bağlantılı kavramlardan bir zincir oluşturuyordu. Artlarındaki düşüncelere değil de, yalnızca olaylara baktığınızda hiçbir zorunlu bağlantı görmezsiniz."[20]

Oysa böyle bir zorunlu bağlantı düşüncesi olmaksızın tarihe bakmanın, özellikle siyaset mevzubahis olduğunda nasıl da birbirlerinden kopuk düşünceleri yamalı bohça gibi yan yana getirmek anlamına geldiği yeterince açıktır. Bu durumda ya ekonomi, siyaset, felsefe vs. gibi alanların birbirleriyle ilişkiselliği tam olarak sağlanamaz, yahut da bir taraftan genelleştirmeler yapmanın tek bir felsefe yapma şeklinin tezahürü olduğu söylenerek bu durumdan kurtulmak istenirken, bir taraftan da sürekli olarak genelleştirmelerle felsefe tarihine bakılıp felsefe yapmanın en önemli karakterize edici unsuru olan "problem bilinci" elden kaçırılır. Tekrar Arendt'e dönelim:

19. R.G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, Çev. Kurtuluş Dinçer, Doğu Batı Yay., Ankara, 2013, s. 164.
20. *A.g.e.*, s. 164.

> ... Dünya tarihinin bütününü sürekli bir gelişme olarak gören ilk kişi Hegel'di ve bu muazzam başarıyı, kendisini otorite iddiası taşıyan geçmişin bütün sistemlerinin ve inançlarının dışında tutup, yalnızca tarihteki süreklilik ipine tutunarak sağlamıştı. Geleneğin ilk ikamesi, tarihsel sürekliliğin bu ipi oldu; bu yolladır ki her nasılsa bir arada varolabilmiş en ayrıksı değerlerin, en ihtilaflı düşüncelerin ve çatışma halindeki otoritelerin ezici yığını, geleneğin kendisini değil, geleneklerin otoritelerinin reddini amaçlayan, tek-doğrusal, diyalektik olarak tutarlı bir gelişmeye indirgenmiş oldu.[21]

Burada Arendt'in işaret ettiği şey, yukarıda yapmış olduğumuz gelenek ile geleneğin otoritesi arasındaki ayrıma ve bu ayrımın Hegel'in felsefi tarih anlayışındaki yerine ve önemine dir. Hegel'in ortaya atmış olduğu tarih teorisinin önemi şurada yatar: Tarihsel dünya görüşleri arasında belirlenim kazanmış olanları kavramın süzgecinden geçirip tarihsel belirlenim kazanmış olanlar arasındaki ilişkiselliği sergilemek. Diğer görüş ise, empirik olguları art arda sıralamakla tarihe özgü hakikatin ortaya çıkabileceğini düşünmektedir. Oysa Carr'ın da dediği gibi, tarihî olguyu diğer olgulardan ayırmamızı sağlayan bir başka şey olmalıdır ve bu da tarih araştırmasında ve bu araştırmanın her noktasında "tarih nedir?" sorusunu sorabilmekte, bu soru eşliğinde empirik malzemeye bakabilmekte yatar. Bu bir "artı-belirlenim"dir. Empirik bilgide yahut da fenomenal olanda kendini sergilemeyen bir "başka şey"i ortaya koyabilmek, geliştirebilmek ve inşa edebilmek anlamına gelir.

> ... Bir şeyler yolunda gitmemişti. Yolunda gitmeyen, somut olguların yorulmak bilmez ve sonsuz yığılışına tarihin temeli diye inanmaktı; olguların kendiliklerinden konuştukları ve gereğinden fazla olgu yıkma diye bir şey olmadığı inanışıydı; bu öylesine kuşkulanılmayan bir inanıştı ki, pek az tarihçi kendisine "Tarih nedir?" sorusunu sormayı gerekli buldu -bazıları bugün de hâlâ gereksiz saymaktadır.

On dokuzuncu yüzyılın olgular fetişizmi, bir belgeler fetişizmiyle tamamlanmış ve haklı kılınmıştır. Belgeler olgular tapınağındaki "kutsal sandıkta"ydı. Saygılı tarihçi onlara başı önünde yanaşıyor ve onlardan huşû dolu bir sesle söz ediyordu.[22]

21. Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 45.
22. E.H. Carr, *Tarih Nedir*, s. 19.

Geçmişin şimdideki sürekli etkililiği anlamındaki gelenekten, tabii ki geçmişte kalmış bir olgular yığını olarak bahsetmek yanlıştır. Onu "tarihî olgu" yapan bir şey vardır. Bu ise, Carr'a göre, şimdinin bakış açısından bakan kişilerin o geçmiş olgularda seçtiği şeylere ve yorumlara, yani seçim ve yoruma bağlıdır. Tarihçinin ödevi, Ranke'nin belirttiği üzere, "nasılsa öylece göstermek" değildir.[23] Kendi benliğini, değerlerini ve önyargılarını işin içine katmaksızın değerlendirme yapması ve tarihî olguyu ortaya koyması imkânsızdır. Benhabib, Gadamer'in konumuzla ilişkili bakış açısını sergilerken şunları söyler: "Tüm uygulamalar yorum içerir, tüm yorumlar da anlamayı. Bizler bir geleneği sürdürürken yalnızca geleneği uygulamayız, aynı zamanda gelenekle birlikte yorumlarız, gelenekle birlikte tanımlarız ve geleneği yeniden yorumlarız."[24] Böylelikle tarih üzerine düşünümümüzde/refleksiyonumuzda kurmak zorunda olduğumuz ilişki, geçmiş-şimdi ilişkisidir. İlişkinin birinci tarafı "her an baskısını duyduğumuz bir gerilim[ken,] ölü bir gerçek ya da soyutlama değil[ken; ikinci tarafı ise,] bu geçmişin "gelecek"e açılan bir kapısıdır, bir uğrağıdır."[25] Bu nedenle, toplum söz konusu olduğunda bireycilik nasıl da "çağdaş efsanelerin en yaygını"ysa,[26] geçmiş-şimdi ilişkisinde ilişkinin sadece bir yanını ön plana alma girişimleri de tarihsel düzlemde –başka bir kulvarda, ama aynı ölçüde de siyasi etkileri olan– bir başka efsanedir. Ne bireyi toplumdan tam olarak ayırabiliyor ne de bireyi ona tam anlamıyla bağımlı olarak görebiliyorsak, aynı şekilde şimdiyi de ne geçmişten bütünüyle ayırabilir ne de sadece ona bağlı ya da bağımlı olarak düşünebiliriz. Carr'ın dediği gibi, "... geçmiş, bizim için bugünün ışığında anlaşılabilir ve bugünü tümüyle ancak geçmişin ışığında anlayabiliriz."[27] İlki bizi bir tür belge toplayıcılığına doğru yöneltirken, ikincisi ise bilincin psişik yapısı içinde kalmaya ve bir tür psikolojizmin içine doğru düşmeye bizi itmektedir. Her ikisinin karşılıklı ilişkisi ve dahası

23. *A.g.e.*, s. 11.
24. Şeyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkılar*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1999, s. 183.
25. Selâhattin Hilâv, *Felsefe Yazıları*, YKY, İstanbul, 2003, s. 222.
26. E.H. Carr, *Tarih Nedir*, s. 39.
27. *A.g.e.*, s. 64.

bu ilişkiyi ontolojik olarak anlamlı kılacak olan geçmiş olayların nedenleriyle bilinmesi, bir başka deyişle geçmiş bir eylemin ardında yatan düşüncenin ortaya koyulması, tarih filozofu için özsel olacaktır. Hegel ve Collingwood için felsefenin ele aldığı tarihin bir "düşünce tarihi" olmasının anlamı burada yatar.[28]

> Düşünce edimleri, başlangıçta tarihin bir konusu, dolayısıyla da geçmişe ilişkin şeyler ve bizim gerçek varoluşumuzun dışında olarak görünür. Fakat gerçeklikte biz, tarih yoluyla ne isek oyuzdur; ya da daha tam bir şekilde söylenecek olursa, düşünce tarihinde son bulmuş olan şey yalnızca bir tarafta yer alırken, şimdide kalıcı bir biçimde sahip olduğumuz şeyse esas olarak tarihteki yerimize bağlıdır. Günümüz dünyasının bireyleri olarak bizlere ait olan öz-bilinçli aklın sahip olduğu şey birdenbire ortaya çıkmamıştır, ne de yalnızca şimdinin toprağında yetişmiştir. Bu sahip olduğumuz şey, daha önce mevcut/şimdi olan olarak, miras alınan şey ve emeğin ürünü olarak –insanların tüm geçmiş kuşaklarının emeği olarak– değerlendirilmelidir. Dışsal yaşamın sanatları gibi, becerilerdeki ve yeniliklerdeki birikim, toplumsal ve siyasi hayatın âdetleri ve düzenlemeleri de düşüncenin, kaygının ve ihtiyaçların, istek ve ıstırabın, yaratıcılığın, tarihte bizleri önceleyen tüm şeylere dair planların ve başarıların ürünleridir; aynı şekilde bilimde ve bilhassa felsefede, neysek o olduğumuz şeyi ortaya koyan geleneğe sahibizdir ki, bu gelenek, Herder'in belirlediği şekliyle, kutsal bir zincir gibi, geçici olmuş olan her şeyin içinden geçer ve böylelikle son bulur. Bunun sonucu olarak antikitede meydana getirilmiş olan şeyler bizler için korunur ve bizlere intikal eder.[29]

Böylelikle Hegel, geçmişle şimdi arasında, farklı şekillerde ortaya çıkmış olan değerler ve amaçlar arasındaki hakiki uzlaşmayı sergilemek istemektedir. Bu uzlaşmayı sergileme isteğindeki asıl sebep, Antik Yunan'ın birbirlerinden ayrılamayacak olan birey-toplum, özne-nesne ilişkisini, modern toplumların yalıtılmış ama bir o kadar da özgür bir kimlik kazanmış öznesiyle uyum içine getirebilmektir. Bu sayede ancak geçmişin şimdideki sürekli etkisi gösterilebilmiş ve yeniçağla birlikte birbirlerinden ayrılan

28. Bkz. R.G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 167 ve E.H. Carr, *Tarih Nedir*, s. 25-6.
29. G.W.F. Hegel, *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*, İng. Çev. E.S. Hardane ve F.H. Simson, Routledge and Kegan Paul, Londra; The Humanity Press, New York, 1974, s. 2.

felsefenin alt disiplinleri arasında bir uyum sergilenebilmiş olur. Walter Kaufmann'ın da dediği gibi, Hegel'in en temel problemlerinden biri, "felsefi uzlaşmazlık" problemidir:

> ...[B]u problemi basitçe göz ardı etmek ve kendi görüşleri için sebepler ortaya koymaktansa, bunu kendi felsefesinin tam da temeline koymuştur... 1800'de o, birçok yüzyılın kanaatlerinin ve inançlarının "boş aptallıklar ya da ahlaksızlık" olmadığına inanmıştır. Bu inancı büyük filozoflara dek genişleterek her birinin görmüş olduğu hakikati bulma göreviyle karşı karşıya kalmıştır. Eğer kişi sadece kendini önceleyenlerin tüm içgörülerini özetleyebilirse, daha önce ortaya çıkmış olan herhangi bir felsefeden daha üstün bir felsefeyi de geliştirebilmelidir.[30]

Aynı şekilde, düşünüm-öncesi/ön-reflektif (*pre-reflexive*) bir düzlem olması anlamında gelenek, her ne kadar bütünselliği muğlak gözükse ve çerçevelenemese de, hem şimdinin ifade ettiği şeyden hem de iyiden iyiye belli belirsiz bir neliğe sahip olan gelecekten çok daha fazla maddi bir gerçekliğe sahiptir. Bunu, en iyi, "bir cami, klasik Türk musikisinden bir beste, Bakî'nin bir gazeli ya da eski bir destan metni, kaybolmuş bir dünyanın organikliğinden kopup gelen birer varlık olduğu halde, [bizi], dolaysız ve kuşkuya yer vermeyecek biçimde etkile[diğinde]"[31] anlarız; öyle ki, geçmişin bu somut ve gözle görülür etkisi, hem şimdinin bir boyuttan yoksun oluşu ve gelip geçiciliğinden hem de avuntu, umut ve korkuların alanı olan geleceğin "elle tutulamayan olabilirliği"nden çok daha belirgindir.

> Yalnız benim için geçerli olmayan ve genellik taşıyan bu etki, (...) geçmişin, canlı ve nesnel olarak, "gelenek" olarak varoluşudur. Bu, aynı zamanda, sayısız insan emeğinin kristalleşmesi ve ürünü olan geçmişin, kendi özünde taşıdığı ve "şimdi"den "gelecek"e yönelen ve aşılmayı bekleyen eğilimidir; tarihî belirlenimidir... Sanatta olduğu gibi öteki yaratış ve etkinlik yani praksis alanlarında da, bu eğilimin hakkını vermiş olan toplumlarda, işte bundan ötürü, zaman bilinci, başka toplumlara oranla çok daha keskin ve belirgindir. Demek ki geçmiş, geleceğin bir parçası olması bakımından bizi tedirgin ediyor

30. Walter Kaufmann, *Hegel: A Reinterpretation*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1965, s. 64.
31. Selâhattin Hilâv, *Felsefe Yazıları*, s. 223.

> ve yükümlü kılıyor; bir bilinç ve görev yüklüyor bize... Bu görev, öteki alanlarda olduğu gibi, sanat yaratışında da, kalıcı ürünler verebilmek için eskiyle hesaplaşmanın zorunlu olması gerçeğinde dile geliyor. Eskinin ayıklanması, yaratıcı bir biçimde aşılması; geleneğin köklü bir değişikliğe uğratılarak yüksek bir düzeyde yeniden üretilmesi, bir yükümlülük olarak karşımıza çıkıyor. Geçmiş ve zaman, bir soyutlama ya da kuruntu değilse; geçmişin içeriğini oluşturan insan praksisi ve emeği bir anlam taşıyorsa, her alanda, bu güç hesaplaşmaya girişmek, kaçınılmaz bir ödev ve zorunluluktur.[32]

Hilâv'ın bu sözlerinden yola çıkarsak; Hegel felsefesinde gelenek kavramından söz edebilmek için geleneği sahiplenen ve yeniden kuran insani özgürlük anlayışını da ele almak, en azından bunların karşılıklı ilişkisini ortaya sermek gereklidir. Hegel için gelenek bir hedef değildir, bir başlangıçtır. Düşünüm-öncesi/ön-reflektif (*pre-reflective*) zorunlu bir aşamadır ve onun bilincine varma ve aşma da onu anlayıp kavrayarak, dahası onun bulunduğu zeminde gerçekleşecektir; bunun yerine, onu göz ardı ederek ya da yok sayarak değil. Bu duruş noktası, aynı zamanda kendinden öncekinin, üzerinde durduğun zeminin de "hakkının verilmesi"dir. Hegel, geleneği gerekçelendirerek ve ondaki aklî tarafı ortaya koyarak onun hakkını verir. "Hegel'in stratejisi, inanç ile düşünceyi, gelenek ile aklı, ya da gelenek ile özgürlüğü herhangi bir şekilde yan yana getirme girişimini reddeder. Geleneğe, hem bireylerde hem de toplumsal aşamada gerçekleşen gelişimsel bir süreçte özsel bir rol atfeder."[33]

Hegel'in önerdiği bu gelişimsel süreçte, geleneğin ilkin kişiye dışsal bir şey olarak göründüğünü söylemek doğru olmaz. Gelenek "somut dolaysızlık"tır. Dünyadaki somut varoluşumuzu oluşturan şeydir. Dünya üzerindeki etkinliğimize dışsal ve ona karşıt bir şey değil, tam tersine bizim bir parçamızdır. Dolayısıyla bizim onun karşısında ve ona rağmen aldığımız tavır, bütünüyle ona karşıt ve dışsal bir şey olamaz; hatta ona karşı olmak, aynı zamanda -gelenek bizim bir parçamız olduğu için- bir ölçüde kendimize karşı olmamız anlamına bile gelebilir. "... Başlangıçta

32. *A.g.e.*, s. 223.
33. T.A. Lewis, *Freedom and Tradition in Hegel*, University of Notre Dame Press, Indiana, 2005, s. 17.

geleneği biz, içinde onun pratiklerini ve temel öğretilerini öğrendiğimiz geniş çapta bilinçsiz bir süreç yoluyla üstleniriz. Burada gelenek, sadece, gerekçelendirilmeye ihtiyacı olmayan bir otorite olarak varolur."[34] Tarih felsefesinde, kendisinden önceki felsefi gelenekten çok farklı bir biçimde, akıl ile tutkuyu birbirinden ayırmayan ve "tutku olmaksızın tarihte önem kazanmış hiçbir şey gerçekleşmediği"ni söyleyen Hegel için, bireyin seçmediği verili bir şey olan gelenek zorunlu bir yapı arz eder. Daha bilinçli bir ilişkisellik ancak bu temel üzerinde geliştirilebilir. Bağlamı gözeterek Lewis, Hegel'in insan kavrayışında üç aşama olduğunu belirtir:

> Tikel duyumsama ve etkilenimlerin içinde daha geniş ölçekte bilinçsiz davranış örüntülerine tâbi olduğu alışkanlık; içinde kendimiz üzerine düşünüm/refleksiyon geliştirdiğimiz ve özneler olarak kendimizin farkına vardığımız alışkanlık; ve içinde kendimizi özgür bir biçimde eyleme, dolayısıyla da kendimizi dünyada edimselleştirme sayesinde özgür olarak kavradığımız tin aşaması. Bu tartışmalardan sonuncusu, teoriyle ilişkisinde pratiğin önemine gönderme yapmaktadır.[35]

Dolayısıyla ilk aşamanın kişi ya da bilinç için zemin olması, onun kendi gerekçelendirmesini bizzat kendinde taşıdığı anlamına gelmez. Onun gerekçelendirilmesi için, onunla aramıza belli bir mesafe koymaya ve üzerinde düşünmeye ihtiyaç vardır. Sürecin başlaması için temeli oluşturan gelenek, sonrasında öz-bilinçli düşünce sayesinde altı oyulacak ve saklı olan anlamı korunarak aşılacak olan bir şeydir. Geleneği sorgulama anlamındaki düşünüm/refleksiyon, zorunlu ve de daha yüksek bilinç formlarının ortaya çıkabilmesini sağlayacak, dahası felsefi bilincin yetkinliğe kavuşabilmesinin imkânını verecektir. Hegel bu gelişim sürecini duygu, tasarım ve düşünce olarak belirlemiştir. Geçmişin ya da geçmişin şimdideki sürekli etkililiği anlamındaki geleneğin felsefi bilinç açısından gerekçelendirilmesi, ancak ve sadece bu aşamalardan geçilerek açık ve seçik bir hal alır. Dolaysızca kazanılmış olan ve bizim bir parçamız

34. *A.g.e.*, s. 17.
35. *A.g.e.*, s. 18.

olan alışkanlık anlamındaki gelenek, bizdeki duygu durumuna işaret etmekteyken; bu dolaysız somut durumdan ayrılıp onun üzerine düşünebilmek, onun hakkında belirli bir tasarım ortaya koymamızı mümkün kılar. Tasarım, duygudan, onun somut dolaysızlığını ve bütünüyle tekil karakterini aşması anlamında daha belirli bir içeriğe sahiptir. "Olan" üzerinde "olması gereken"i ortaya koyduğumuz, ne var ki bunları birbirlerine dışsal bir biçimde konumlandırdığımız aşamadır bu aşama. "Bu gelişimsel sürece dair tam gerekçelendirmeyse, ancak gelişimin zirvesinde, felsefeyi karakterize eden düşüncenin duruş noktasından sağlanabilir."[36] Böylelikle statik ve dinamik olan, verili ve ona karşı olan, sınırlı ve sınırsız, sonlu ve sonsuz, otoriter ve eleştirel olan kendi karşıt kutuplarında bırakılmaz. Aynen aklın (*Vernunft*) anlama yetisi (*Verstand*) için bütünsel ve onu aşar nitelikte olması gibi, karşıtlar birbirleriyle ilişkilendirilerek "aklî olanın kendini edimsel kılması" yolunda korunarak aşılırlar; yoksa karşıtlar birbirlerinden yalıtılarak onlara dışsal bir noktadan çözümlenemezler. Onları çözümleyen şey, aynı zamanda onları ayıran ve birleştiren, daha sonrasındaysa tekrar onlar sayesinde belirlenen şeydir. Formun içeriği, içeriğinse formu belirlediği ve bilinci daha üst bilinç biçimlerine doğru evrilten fenomenolojik süreçle ifade edilen şey de budur.

> Öznenin normlarla en dolaysız özdeşliğinde, bu normlar bireyin ne *olduğu*nu oluşturan şeylerdir. Biz sadece tikel bir dizi değere *inanmay*ız; biz o değerler ve üstlendiğimiz sorumluluklarız da. Onlar bizim kim olduğumuzu meydana getirir. Dolayım, eş deyişle bilinç sayesinde bu dolaysız özdeşlik bir ilişkiye dönüştürülebilir; ve birey, öz-bilincinde kendini bu etik dünyada bulduğunda ve onunla özdeşleştirdiğinde daha gelişmiş bir etik yaşama ulaşılmış demektir. Başlangıçta alışkanlık ve âdet şeklinde varolan benin içeriği, şimdi tinin daha gelişmiş aşamalarında muhafaza edilmektedir.[37]

Felsefi bilincin, duygu ve tasarım aşamalarındaki "olan" ile "olması gereken" arasındaki karşıtlığı aşmasını sağlayan en önemli nokta, "verili bir toplumun tikel gelenekleri olarak normlar üzerinde düşünümde/refleksiyonda bulunmuş olsak

36. *A.g.e.*, s. 17.
37. *A.g.e.*, s. 141.

ve onların bilincine varsak bile, onların yine de bizim kim olduğumuzu büyük ölçüde hâlâ belirleyecekleri"[38] gerçeğidir. Böyle bir durumda, *ona rağmen* edimde bulunmaktan değil, *onunla birlikte* ve onu temel alarak edimde bulunmamız bize hakiki özgürlüğü ve bağlamından koparılmayan, bu demektir ki toplumdan ve tarihten yalıtık olmayan bir özgür iradeyi getirecektir. Yeterince açıktır ki, Hegel, *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'nda Kant ve Fichte'nin ahlak anlayışlarını "saf bir formellik" ilkesi içerdikleri yönünde eleştirdiği zaman, geleneği bir tür akıldışılık olarak gören anlayışı da eleştirmektedir; zira ahlakiliğin (*Moralität*) saf formellik ilkesi, tüm tikellikten bir soyutlamayı gerektirmektedir ve bu anlayışa göre birey kendi saf içselliğinde kalmakta, öz-bilincin kendi ilkesi ise, ya *kendinde ve kendi için evrensel* ya da evrensel üzerinde önceliği olan *kendi tikelliğinin keyfiyeti* haline getirilmektedir –bir başka deyişle o, *kötü* olma potansiyelindedir.[39] Dolayısıyla, "iyi"yi belirleme hakkını bütünüyle kişinin öznelliğine verirseniz, her iki durumu da yaşama olasılığınız var demektir. Bu noktada ben nesnel iyiyi tanır, ancak kendini ondan ayrı tutar ve benin dışındaki diğer boyutları görmeksizin kişiye her tür kararı kendisinin verebileceği sanısını uyandırır. Bu da tekil özneyi âdet, norm ve yasaların üzerine yerleştirir.[40] Burada Hegel'in aşırı öznelliği eleştirisi, aynı zamanda her türden tikellikten soyutlama yapan ve de etiğe (*das Sittlich*)[41] has içeriği –âdet, norm ve yasalar gibi geleneği gelenek yapan unsurları– alt seviyede gören anlayışın da eleştirisini içinde barındırır. "Her ne kadar özne etiğin nesnel yanını bilse de, onun kim ve ne olduğunu meydana getiren dünyayı kurmadaki bu etiğin rolünü kavrayamamaktadır, ne de onu kendi neliğinin bir bildirimi olarak görebilmektedir."[42]

38. *A.g.e.*, s. 145.
39. G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, İng. Çev. H.B. Nisbet, haz. A.W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, §139.
40. T.A. Lewis, *Freedom and Tradition in Hegel*, s. 154.
41. "*Sitte*, *Sittlichkeit*'ın köküdür ve hem ayırt edici bir şekilde etik davranışa hem de daha geniş anlamda âdet ve geleneklere gönderme yapar. Hegel terimin zengin anlamını mahsus kullanır. Onun için etik, nihayetinde iyi bir toplumun âdet ve geleneklerinde ete kemiğe bürünmüştür" [*A.g.e.*, s. 223].
42. *A.g.e.*, s. 154.

Mentalist-kartezyen gelenekte, içeriksel olan üzerindeki formel gücün tek-yanlılığı hâkimdir. İçerik, ister duyusal ya da duygusal olsun isterse de gelenek, töre, alışkanlık ya da âdet, bunların tümü, içlerinde hiçbir rasyonalite barındırmayan bir karaktere sahip şeyler olarak görülür. İlişkinin iki tarafından birinin ön plana çıkarılması, formel olanın, düşüncede olanın, saf kavramlar ve kategorilerin statikliğini ve boşluğunu gösterecektir; bütün olanı, hakikati göstermede tek-yanlı ve öznel kalacaktır. Burada önemli olan nokta, kendinden menkûl bir ahlaki ilke (iyi ilkesi) ya da bilgi ölçütü (ben-bilinci) geliştirmek değildir; tersine, modern dünyadaki özgürlüğe temel oluşturma kapasitesindeki âdet ve etiği, değerler manzumesi ile motifleri açıklamak suretiyle "hakkı verilmemiş ve boş kalmış olan içerik"in ne olduğunu ortaya koymaktır.[43] Hegel, felsefenin görevinin "olması gereken"i değil, "ne ise o olan"ı kavramak olduğunu dile getirir. "... Herhangi bir felsefenin kendi çağını aşabileceğini hayal etmek, aptalca bir şeydir... *Hic* Rhodus, *hic* saltus."[44]

Bizim ne olduğumuzu ve ne olmaya koyulduğumuzu belirlemede büyük pay sahibi olan, kendisi üzerine düşünümümüzde/refleksiyonumuzda bile onun belirleyici rolünden çoğu zaman sıyrılamayacak olduğumuz geleneği tümüyle reddetme ve -ne ölçüde olursa olsun- ondaki rasyonaliteyi ortaya serme çabasındaki gönülsüzlük, katı ve soyut bir imperatifi sürekli olarak yanı başımıza çağırıp ona bağlı kalmakla ve modern dünyaya özgü gerçek sorunların üstünü toprakla örtmekle sonuçlanır. "Geleneği şeylerin bir derlemesi ya da koleksiyonu olarak açıklamaktansa, deneyimi ve anlamı aktaran iletişimsel bir süreç olarak değerlendirmek gerekir."[45] Kendine ilişkin bilincin ortaya çıkabilmesi için, dilde, emekte ve çalışmada şekillenen bir ilişki kipinde, zorunlu olarak bir başka bilincin bulunması gerektiği *Tinin Fenomenolojisi*'nde yeterince açık

43. *A.g.e.*, s. 155.
44. G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, s. 21.
45. Angelika Rauch, *The Hieroglyph of Tradition: Freud, Benjamin, Gadamer, Novalis, Kant*, Associated University Presses, Cranbury; Londra; Canada, 2000, s. 9.

bir biçimde gösterilmişti.[46] Bu ise, belirli türden bir tanınma/kabul görme ilişkisine girilmesine ve bu gerilime dayalı ilişkinin, bilincin daha üst bir bilince evrilmesi için olmazsa olmaz olduğuna işaret eder. Süreç boyunca "mantıksal zorunluluk"la paralel işleyen "tarihsel edimsellik", tarihin motorunun da bu gerilimli ilişkide yattığını bizlere göstermektedir. Bu bağlamda, dolaysız bir gerçeklik olan gelenek ile onun üzerine geliştirmiş olduğumuz eleştirel düşünüm/refleksiyon oldukça gerilimli bir hat üzerinde durmaktadır; ve dahası, gelenekte saklı olan ve bizi özgür kılacak olan potansiyellerin irdelenmesi ve dolaysızlıktan kurtarılmasıyla ancak farklı bir bilinç formuna doğru yönelim sağlanabilecektir. Hegel, bu hedefi, ahlakilik (*Moralität*) karşısında etik yaşamı (*Sittlichkeit*) inşa etmekle gerçekleştirir. Böylelikle her türden somut içeriğin reddini beraberinde getiren ahlakilik, "failin maksimlerini sınamaya dair bir ölçüt sağlama peşinde evrensellik talebini ortaya koyarken"; ikincisi, "etiğin gerçekleştirmeye çaba sarf etmek zorunda olduğu bir amacı sağlayan norm peşindedir";[47] eş deyişle, kişinin kendini belirli bir toplumda gerçekleştirmesine, daha önemlisi edimselleştirmesine dair ipuçlarını sergilemeye çalışır.

> [Hegel]... tikelle evrenseli, öznelle nesneli uzlaştırmaya çalışır. Bu uzlaşmanın olabilirliği, bireysel öznenin yalıtılmış olmayıp (Hegel doğal durum düşüncesini küçümser) varlığını, kökeni soyut ilkelerde değil gelenek göreneklerde yatan somut ve tarihsel olarak özel bir toplumsal bağlamdan aldığının ve ancak o ortamda yaşayabileceğinin fark edilmesine bağlıdır. Hegel'in bu bağlama verdiği isim Etik Yaşam'dır (*Sittlichkeit*). Burada yurttaşlar toplumsal varlıklarını bir dizi soyut, zamansız ahlak ilkesinden değil, bireylere kimlik kazandıran rolleri belirleyen, onlardan beklenen görevleri ortaya koyan ve hem devletin hem de yurttaşların refahının dayanağı olan erdemleri geliştiren belirli kurumlara katılarak alırlar.[48]

46. G.W.F. Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, İng. Çev. A.V. Miller, Oxford University Press, Oxford, 1977.
47. Thomas Lewis, *Freedom and Tradition in Hegel*, s. 184.
48. Alex Callinicos, *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış*, Çev. Yasemin Tezgiden, İletişim Yay., İstanbul, 2004, s. 77.

Bu durum, "kişinin içinde bulunduğu geleneği ve toplumu özgürlükle ilişkide yetersiz bulma"nın[49] ortaya çıkarabileceği sorunlar üzerine bizi uyarır. Geleneğe dayalı âdet, görenek ve normların etik yaşamı karakterize edici bilinçle belirli türden bir uzlaşıma gitmediği ve kendi iç tutarlılıklarını oluşturmadığı ve geliştirmediği toplumlarda, "toplumun üyelerinin çok yönlü geleneği çelişkili beklentilerle devraldıkları"[50] görülmektedir. Bu problemin modernizmin en önemli problemlerinden biri olduğunu ilk ortaya koyanlardan biri Hegel'dir ki, problem bugün hemen hemen her toplum için geçerlilik arz eder. Bu problemin tam olarak ayırdına varabilmek, bir toplum için gerekli olan değişime ilişkin malzemeyi toparlayabilmemize de olanak tanır. "Değişim hatırlama olmaksızın ve üzerinde çalışılmaksızın mümkün değildir ve gelenek, tarihin anlamını, onun günümüzdeki tekrar gözden geçirilişi için yeni baştan inceleyen hatırlamanın kök salmasını (*habitus*) destekler."[51]

Geçmişin hatırlanması ve şimdiyle ilişkisinin kurulması, her daim "olabilirlik" kavrayışının içeriğinin doldurulmasına ve "olması gereken"den hareket etmeyen, tam da "olagelme"yi anlamlandıran bir etik anlayışı oluşturma çabasına hizmet eder. Böylelikle de, "yoldan çıkış/gerileme (*backsliding*) olasılığı engellenmemiş olur, ne de bu [olagelmenin] değişmez ve kesintisiz bir ilerleme olacağı ima edilir. Tarih bunun olamayacağını gösterir."[52] Bununla birlikte, sadece olgusal anlamıyla tarih bunun olamayacağını gösterir. Tarihin felsefe açısından ele alınması, özellikle Hegel için bambaşka bir yol izler. Bir çağı o çağ yapan belli dünya görüşleri vardır ve o çağa has bütünsellik ve anlam, bu dünya görüşlerinin sanat, din ve felsefedeki yansımaları izlenerek ortaya koyulabilir. Ne var ki bu, tarihi yatay düzlemde ele almaktır ve kültür evrelerini kendi biricikliklerinde ve ayrıklıklarında bırakır. Oysa tarihin dikey düzlemde ele alışı, felsefi tarihin ayırt edici yanını bize gösterecektir. Bu ise, onu evrensel bir tinin gelişiminin basamakları olarak görmeyi ve

49. *A.g.e.*, s. 160.
50. *A.g.e.*, s. 160.
51. Angelika Rauch, *The Hieroglyph of Tradition: Freud, Benjamin, Gadamer, Novalis, Kant*, s. 14.
52. Thomas Lewis, *Freedom and Tradition in Hegel*, s. 185.

bu gelişimi özgürlük bilinçliliğinin bir gelişmesi olarak sergilemeyi gerektirir. Tarih, Hegel için kolektif öznenin emeği ve çalışmasıdır. Bu kolektif öznenin emeği ve çalışması, "içinde benin bizle ilişkiye geçtiği" ve bazılarınca salt bir öte-yan olarak kalan özgürlüğün dış dünyada edimsel kılındığı, tinin kendi gelişim sürecinin bir yansımasıdır. Bu bağlamda felsefenin konu nesnesi olan düşünce, diğer birçok disiplinin konu nesnesinden, onların sabit ve değişmeye kapalı olması anlamında, çok farklıdır. Düşünce son bulmayan ve çerçevelenmeye gelmeyen bir etkinliktir (Fichte etkisi). Gelenek ise, tam da böyle bir gelişim sürecinde anlam kazanır.

> Ancak bu gelenek; aynen doğanın seyrinin, sonsuz değişiminde ve formlarındaki etkinliğinde aslolan yasalarına sadık kalması ve bir adım ileriye gitmemesi gibi, sadece [birinden] almış olduğunu inançlı bir biçimde basitçe koruyan ve dolayısıyla da sonraki kuşaklara değişmemiş bir şekilde aktaran bir vekilharç değildir. Böyle bir gelenek hareketsiz bir yapı arz etmez, tersine canlıdır ve kaynağından ileriye doğru hareket ettikçe hacmi artan güçlü bir ırmak gibi çağlar. Bu geleneğin içeriği, düşünce dünyasının meydana getirmiş olduğu şeydir ve evrensel tin durağan kalmaz. Ne var ki, bizim tam da baş etmemiz gereken şeydir bu evrensel tin. Şüphesiz ki, kültürü, sanatı ve bilimi –bir bütün olarak zihinsel etkinlikleri– durağanlaşmış olan tek bir ulusun durumundan da bahsedilebilir... Ancak dünya-tini bu özdeşlik uykusuna yatmaz; bu onun kendi doğasından kaynaklanır, zira onun etkinliği onun kendi yaşamıdır. Bu etkinlik, üzerinde edimde bulunacağı ve sadece yeni bir maddenin eklenmesiyle artmayan, bilakis tam anlamıyla biçim veren ve dönüşüme uğratan halihazırda mevcut bir malzeme varsayar. Bu yüzden, her kuşağın bilimde ve zihinsel etkinlikte üretmiş olduğu şey, tüm geçmiş kuşakların kendi birikimlerini aktardıkları bir ata yadigârıdır, tüm insan soyunun yaşamları boyunca onlara yardımcı olmuş olan ve doğa ile tinin derinliklerinden kazanmış oldukları şeyi minnet duygusu ve neşeyle emanet bıraktıkları bir tapınaktır. Bu mirası almak, aynı zamanda onu kullanmaya başlamaktır da. O, birbirlerini izleyen her kuşağın ruhunu, zamanın zihinsel/düşünceye dayalı tözünü, onun ilkelerini, önyargılarını ve de sahip olduklarını teşkil eder; ve bu vasiyet, tin tarafından metamorfoza uğrayan bir malzemenin seviyesine düşürülür. Böylelikle alınmış olan şey değişikliğe uğrar ve üzerinde işlemde bulunulmuş olan malzeme, aynı zamanda hem zenginleşmiş hem de korunmuş olur.[53]

53. G.W.F. Hegel, *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*, s. 2-3.

Burada Hegel'in ön plana çıkardığı şey, kendi etkinliğinin bizzat kendi yaşamını oluşturduğu tinin doğasını tarihsel düzlemde gözler önüne sermek olacaktır. Bu nedenle, onun bir çağda ya da kültür evresinde almış olduğu farklı formlar, onun gelişimsel sürecine dışsal olamaz. Bu gelişimsel süreç; farklı felsefe sistemlerinin zamanda art arda gelişinin, onların altında yatan temel düşüncelerin ilerleyen gelişimi olduğuna işaret eder. Beiser'in dediği gibi, "B sistemini A'yı izlemeye zorlayan şey, B'nin A'dan daha tutarlı ve kesin oluşudur."[54] Bu tutarlılığı ve kesin oluşu sağlayacak olan şeyse, bugünün bakış açısı ve bugünden geçmişe ait gerçekliği anlama çabasıdır. Felsefenin konu nesnesi, yüzyılların çabasıyla elde edilmiş ve bize hiç de dolaysız bir biçimde gelmeyen bir şeydir; ama filozof için asıl görev, bunu aynen aktarmak, diğer disiplinlerde olduğu gibi onu değiştirip dönüştürmeksizin bırakmak değildir. Düşüncenin konu nesnesiyle yine düşüncenin kendi etkinliğinin kolaylıkla ayrılamaması, şimdinin bakış açısından bakan düşünce için, nesnesini sürekli olarak değişikliğe uğratma, bu değişiklik sonrasında kendisini de dönüştürme anlamına gelir; "... [ç]ünkü bir fikir, onun üzerine düşünmemiz yoluyla ancak açık, belirli ve somut olur. Buna rağmen, tüm etkinlikler gibi düşünme etkinliği de bir anda değil, zaman boyunca gerçekleşir. Bu yüzden, düşüncenin kendisi tarihsel olmalıdır."[55] Böylece felsefe için, geleneğin ve geleneğe içsel olan aklî tarafın korunarak aşılması gündeme gelir. Dolaysızca varolan somut gerçeklik (gelenek) üzerine eleştirel düşünüm/refleksiyon, son tahlilde ancak felsefenin duruş noktasından gerekçelendirilebilir. Bu ise, karşıtlıkların üstesinden gelmeyi bilen düşüncedir, kendinin bilgisinin bilinci anlamındaki felsefedir.

> Bu bizim kendi çağımızın ve de her çağın görevidir. Halihazırda varolagelen bilgiyi kavramak, kendimizin kılmak ve bunu yapmakla onu daha da öteye geliştirmek ve daha yüksek bir seviyeye çıkarmaktır. Böylelikle onu kendimize mâl etmekle, daha önce olduğundan farklı

54. F.C. Beiser, "Hegel's Historicism", *The Cambridge Companion to Hegel*, haz. Frederick C. Beiser, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, s. 277.
55. *A.g.e.*, s. 275.

> kılarız. Kendimize mâl etmekle dönüşüme uğratılan halihazırda varolagelen bir zihinsel dünyanın önkabûlü; felsefenin ancak, onun zorunlu bir biçimde kendisinden doğmuş olduğu daha önceki felsefeyle ilişkide ortaya çıkabileceği olgusuna bağlıdır. Tarihin seyri bize şeylerin olagelişinin bizlere yabancı olmadığını, bilakis kendimizin ve de kendi öz bilgimizin olageldiğini gösterir.
> ... Bizden önce sahip olduğumuz tarih, kendini keşfeden düşüncenin tarihidir ve düşünce denilince akla gelen şey, onun yalnızca kendini meydana getirirken kendini keşfedeceğidir; gerçekte o yalnızca kendini keşfederken varolur ve edimsel olur. Bu ortaya koyulan şeyler felsefi sistemlerdir ve düşüncenin kendini keşfetme yolunda gözler önüne serdiği keşifler dizisi, 2500 yıl süren bir çalışmayı biçimlendirir.[56]

Gelenek açısından bu kavramsallaştırmayı izlediğimizde görebileceğimiz şey, onun bizim varoluşumuza içkin olanı aşma çabamız açısından düşünüm-öncesi/ön-rekleftif (*pre-reflective*) bir yapı arz etmesi, dahası içerisindeki şimdi(ler) için anlamlı olanı çıkarabilmemizi sağlayacak olan tek düzlem olmasıdır. Belli çağlardaki belli gelenekleri izleyebilmek ve her bir devrin şimdisindeki sürekli etkisini hukuk, din ve sanat gibi düşünme biçimlerinin karşılaştırılması yoluyla ortaya koyabilmek çok önemlidir. Ama dünya tarihi açısından kendi içinde bir bütünsellik arz eden ve de kendi dönemi açısından kendi içinde anlam kazanmış olan bu dünya görüşlerinin birbirleriyle olan ilişkisini de sergileyebilmek gerekir. Hegel, bunları, özgürlük kavramıyla ilişkileri ekseninde incelemeye almıştı ve bir uygarlık çözümlemesiyle, eş deyişle belli bir bütünlük kategorisi altında değerlendirmişti. Böyle bir açıklamaya bugün hâlâ önemli ölçüde ihtiyaç duyulmaktadır. Büyük anlatılara sinik gözlerle bakan ve düşünce tarihinde yamalı bohçalarla tatmin bulan günümüz insanlık tini aşılmayı beklemektedir; zira düşünce tarihinde kuşkuculuk, her daim bu kuşkuculuğun aşılması ile son bulmuştur. Eski bir dostumun sözleriyle bu yazıyı bitirmek istiyorum: "Hegel, İbn Rüşd'ünü arıyor!"

56. G.W.F. Hegel, *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*, s. 4, 5.

Alain Badiou

Fransız Felsefesinin Macerası*

[Çev. Savaş Yazıcı]

Çağdaş Fransız felsefesi üzerine düşünümlerimize, en evrensel, ama aynı zamanda bir o kadar da tikel olan bir paradoksla başlayalım. Hegel, bunu, mutlak olarak evrensel olup her şeye nüfûz eden ile belirli bir zaman ve mekâna sahip olanın sentezi, "somut evrensel" olarak adlandırır. Felsefe bunun güzel bir örneğidir. Mutlak anlamda evrensel, kendini istisnasız her şeyle ilişkilendirendir, ancak felsefede son derece güçlü kültürel ve ulusal tikellikler de mevcuttur. Mekân ve zamanda farklı felsefi akımların ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Demek ki felsefe bir yandan aklın evrensel hedefiyken, öte yandan da, eşzamanlı bir biçimde, kendisini bütünüyle özgül evrelerde dışa vurur. Son derece derinlikli ve iyi bilinen iki felsefi dönemi ele alalım. Bunlardan birincisi, İÖ beşinci ve üçüncü yüzyıllar arasında ortaya çıkan ve Parmenides'ten Aristoteles'e kadar süren klasik Yunan felsefesidir ki, bu evre, son derece yaratıcı ve kurucu, ama bir o kadar da kısa sürmüş bir evredir. İkincisi ise, Kant'la başlayıp Fichte ve Schelling'i de içeren, sonrasında Hegel'le biten Alman İdealizmidir. Bu da on sekizinci yüzyılın sonunda başlamış, on dokuzuncu yüzyılın başlarına kadar devam eden, gene yaratıcılıkta son derece yoğun ama diğerinden daha da kısa bir zaman dilimine sıkışmış bir başka istisnai felsefi evredir.

* Alain Badiou, "The Adventure of French Philosophy", *New Left Review*, Sayı 35, 2005, s. 67-77. (y.h.n.)

Ulusal ve tarihsel içeriğe sahip bir tezi savunacağım; yirminci yüzyılın ikinci yarısına ait –benim nereye yerleştirildiğime bağlı olarak bitmiş veya hâlâ sürmekte olan–, klasik Yunan felsefesi ve Alman aydınlanması örnekleriyle karşılaştırılabilir bir Fransız felsefi evresinin varlığını iddia edeceğim.

Sartre'ın temel eseri *Varlık ve Hiçlik* 1943'te, Deleuze'ün son yazılarından olan *Felsefe Nedir?* 1990'ların başlarında yayımlandı. Fransız felsefi evresi işte bu iki eserin arasında kalan dönemde, Bachelard, Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, Althusser, Foucault, Derrida ve Lacan'ı, elbette Sartre ve Deleuze'ü de içeren ve tarih ne der bilinmez ama son temsilcisi olarak belki de benimle sona eren bir evredir. Burada "çağdaş Fransız felsefesi" ile kastettiğim şey, aslında Sartre'ın çığır açıcı çalışmalarından Deleuze'ün son eserlerine kadarki dönemdir. Bu yazıda, bu dönemin hem tikel hem de evrensel anlamlarıyla yeni bir felsefi yaratıcılık evresi oluşturduğunu iddia edeceğim. Sorun, bu çabanın adlandırılması sorunudur. Fransa'da, 1940'tan yirminci yüzyılın sonuna kadar felsefe namına neler oldu? Yukarıda bahsi geçen on civarında ismin etrafında neler gelişti? Varoluşçuluk, yapısalcılık, yapısöküm diye adlandırdığımız şeyler nelerdi? Bu evre tarihsel ve entelektüel bir birlik oluşturuyor muydu? Oluşturuyorsa, ne türden bir birlikti bu?

Bu sorunlara dört farklı şekilde yaklaşacağım. Birincisi kökenler açısından: Bu evre nereden ortaya çıktı, öncülleri nelerdi, doğumu nasıl gerçekleşti? Devamında, bu evrenin üstlendiği ilkesel anlamda felsefi işlevlerin neler olduğunu ele alacağım. Üçüncü olarak, temel bir soru olan, bu düşünürlerin edebiyat ile ilişkilerinden ve daha genel olarak felsefe ile edebiyat arasındaki bağlantıdan bu sırayı gözeterek bahsedeceğim. Son olarak ise, tüm bu dönem boyunca felsefe ile psikanaliz arasında kalıcı olarak süren tartışmaya değineceğim. Çağdaş Fransız felsefesini tanımlama girişimi için dört araca ihtiyaç vardır: Kökenler, işlevler, biçem ve edebiyat, psikanaliz.

KAVRAM VE İÇSEL YAŞAM

Bu evrenin felsefi kökenleri üzerine akıl yürütebilmek için, yirminci yüzyılın başlarında Fransız felsefesi içinde birbirine zıt

iki akımın ortaya çıkmasıyla yaşanan temel bir ayrışmaya bakmamız gerekir. Bergson 1911'de Oxford'da, daha sonra *La pensée et le mouvement* adlı seçkisinde yayımlanacak olan iki önemli ders verir. 1912'de, yani bu olayın hemen ardından, Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*'i yayımlar. Büyük Savaşın arifesindeki bu müdahaleler, bütünüyle ayrı iki yönelimin varlığına işaret etmektedir. Bergson'da, varlık ve oluşun [*becoming*] özdeşliğini savunan iç dünyaya ait yaşam [*vital interiority*] diye tasvir edebileceğimiz bir yaşam ve değişim felsefesi buluruz. Bu yönelim, yirminci yüzyılda Deleuze'e kadar ve onu da içerecek şekilde sürecektir. Brunschvicg'in çalışmalarında ise, gene yüzyıl boyunca, özellikle de Lévi-Strauss, Althusser ve Lacan'ın çalışmalarında kendini gösterecek olan, matematik temelli kavramın bir felsefesini, düşüncenin ve sembolik olanın felsefi bir formalizminin olanaklılığını buluruz.

Yüzyılın başlamasıyla birlikte Fransız felsefesi bölünmüş ve diyalektik bir karakter sergiler. Bir tarafta yaşam felsefesi, öbür yanda kavramın felsefesi. Kavram ile yaşam arasındaki bu çatışma, daha sonraki dönemde mutlak bir şekilde merkezî olacaktır. Bu türden tartışmaların ana problematiği, her iki yönelimin de çakıştığı insani özne problemidir. Yaşayan bir organizma olması ve kavramlar yaratması bakımından özne, öncelikli olarak içsel, hayvan, organik yaşantısı ve düşüncesi, yaratıcılık ve soyutlama yetenekleri açısından sorgulanmıştır. Böylelikle, özne problematiği etrafında şekillenen beden ile fikir veya yaşam ile kavram arasındaki ilişki, Bergson ile Brunschvicg arasında başlayan çatışmadan bu yana yirminci yüzyıl Fransız felsefesinin bütün gelişimini yapılandıran şey olmuştur. Kant'ın, felsefeyi, hepimizin iyi-kötü yorgun birer savaşçısı olduğumuz bir savaş alanı olarak tanımlayan metaforundan yola çıkarsak, yirminci yüzyılın ikinci yarısında savaş cephesi hâlâ esas olarak özne problematiği etrafında şekillenmişti. Bunun sonucu olarak Althusser, tarihi öznesiz bir süreç, özneyi de ideolojik bir kategori olarak tanımlamıştır. Derrida, Heidegger'i yorumlarken, özneyi metafizik bir kategori olarak ele aldı. Lacan yeni bir özne kavramı yarattı. Sartre veya Merleau-Ponty, elbette özneye mutlak anlamda merkezî bir görev yüklediler. Öyleyse, Fransız

felsefe evresinin bir ilk tanımı, insani özne etrafında süregiden tartışmalar ışığında yapılabilir ki, bu tartışmaların merkezindeki sorun, yaşam ile kavram arasındaki ilişkidir.

Elbette, kökene dair sorgulamamızı biraz daha geriye alıp Fransız felsefesindeki bölünmeyi kartezyen miras üzerinde gerçekleşen yarılmaya da bağlayabiliriz. Bir bakıma savaş sonrası felsefi evre, özne kategorisinin felsefi mucidi olarak Descartes'ın fikirleri ve önemi üzerine yapılan destansı tartışmalar olarak da görülebilir. Descartes, hem fiziksel bedenin –hayvan-makinanın– hem de saf düşünümün (refleksiyon) teorisyenidir. Dolayısıyla o, hem dış dünyanın (fenomenlerin) fizikselliğiyle hem de özne(nin) metafiziğiyle ilgilenmiştir. Tüm büyük çağdaş düşünürler Descartes hakkında yazmışlardır: Lacan, gerçekten de Descartes'a bir dönüş çağrısı yapmış; Sartre, özgürlüğün kartezyen ele alınışı üzerine önemli bir metin kaleme almış; Deleuze ise, ona acımasızca düşmanlık beslemiştir. Kısacası, savaş sonrası dönemde ne kadar Fransız düşünürü varsa, o kadar da Descartes vardı. Bir kez daha yinelersek, bu köken, Fransız felsefi evresinin ilk tanımlanışını özne sorunu etrafında şekillenen bir kavramsal savaş olarak açığa vurmaktadır.

DÖRT YÖNELİM

Bütün bu düşünürlere ortak olan entelektüel çalışma şekli üzerinde duralım. Bana göre, bu evreye özgü felsefe yapmanın yollarını açık bir biçimde örnekleyen, her biri öyle ya da böyle yöntemsel olan dört usûlden bahsedeceğim. Birinci yönelim, bir Alman hareketi –daha doğrusu, Alman filozofları üzerinden ilerleyen bir Fransız hareketidir. Aslında tüm çağdaş Fransız felsefesi, aynı zamanda Alman mirasının bir tartışmasıdır. Bu gelişimde etkili olan uğraklar, Lacan'ın katıldığı ve Lévi-Strauss'u da etkilemiş olan Kojève'in Hegel üzerine seminerleriyle, Husserl ve Heidegger'in çalışmaları üzerinden şekillenen 1930 ve 40'lardaki fenomenolojinin keşfini de içerir. Örneğin Sartre, Berlin'deki geçici ikameti sırasında bu düşünürleri orijinalinden okuyunca, kendi felsefi bakış açısını kökten değiştirmiştir. Derrida, her şeyin ötesinde, Alman düşüncesinin özgün bir

yorumcusu olarak kabul edilebilir. Nietzsche, hem Foucault hem de Deleuze için temel bir başvuru kaynağı olmuştur.

Fransız düşünürler Almanya'ya gidip Hegel, Nietzsche, Husserl ve Heidegger'in çalışmalarında bir şeyler aramışlardır. Peki, aramış oldukları şey nedir? Tek bir cümleyle ifade edersek, kavram ile varoluş (*existence*) arasında yeni bir ilişki. Bu araştırmanın almış olduğu -yapısöküm, varoluşçuluk, hermeneutik (yorumbilgisi) gibi- pek çok adın arkasında ortak bir hedef bulunur: Bu ilişkiyi dönüştürmek veya yerinden etmek. Düşüncenin ve onun kendisini besleyen köklerle kurduğu ilişkinin varoluşsal dönüşümü, kendi miraslarındaki bu merkezî sorunla boğuşmakta olan Fransız düşünürleri için kaçınılmaz bir ilgi alanı olmuştur. "Alman hareketi"yle kastettiğimiz şey, Alman felsefi geleneğine başvurarak, kavramın varoluşla ilişkisini ele almada yeni yollar bulma arayışıdır. Alman felsefesi, Fransız felsefesinin savaş alanının içine aktarılması esnasında, bütünüyle yeni bir hal almıştır. Öyleyse diyebiliriz ki, ilk adım, Alman felsefesinin Fransızlarca etkin bir şekilde yeniden tahsis edilmesidir.

Daha az önemli olmayan ikinci adım, bilimle ilişkilidir. Fransız filozoflar, bilimin üretken ve yaratıcı bir etkinlik olması yanında, salt bir düşünüm (refleksiyon) veya biliş nesnesi olmaması bakımından bilginin sınırlarının çok daha ötesine taştığını göstererek, onu bilgi felsefesiyle sınırlanmış alanlardan çekip çıkartmaya çalışmışlardır. Bilimi, kendini ifşa eden fenomenlerin organize edilmesi olarak görmek yerine, sanatsal etkinlikle karşılaştırılabilir bir biçimde, yaratıcı düşüncenin bir pratiği olarak onu tescilleyen icat ve dönüşüm modelleri için incelemeye almışlardır. Bilimin bilgi alanından yaratım alanına aktarılması ve nihayetinde sanata yaklaştırılması işlemi, en açık dışavurumunu, bilimsel ile sanatsal yaratım arasındaki karşılaştırmayı çok incelikli ve detaylı bir şekilde ortaya koyan Deleuze'ün çalışmalarında bulur. Ama böyle bir çaba, Fransız felsefesinin kurucu adımlarından biri olarak ondan çok daha öncesinde başlar.

Üçüncü adım siyasaldır. Bu dönemin filozoflarının hepsi de, felsefenin siyaset problematiğiyle tüm ayrıntılarda meşgul olmasına çaba sarf etmişlerdir. Sartre, savaş sonrası dönemde

Merleau-Ponty, Foucault, Althusser ve Deleuze birer siyasal eylemcidirler. Kavram ve varoluşa yepyeni yaklaşımlar bulmak için Alman felsefesine başvurmuş oldukları gibi, siyasete de kavram ile eylem –özellikle de kolektif eylem– arasındaki yepyeni bir ilişki tarzı için yaklaşmışlardır. Felsefe ve siyasal durumu ilişkilendirmeye yönelik bu temel arzu, kavram ile eylem arasındaki ilişkiyi dönüştürmüştür.

Dördüncü adım, birbirini izleyen hükümet yönetimlerinin ikiyüzlülüğünden oldukça farklı bir anlamda, felsefenin modernizasyonu ile ilişkili olmak durumundadır. Fransız filozoflar, moderniteye yönelik derin bir ilgi göstermişlerdir. Sanatsal, kültürel ve toplumsal alanlardaki gelişmeleri çok yakından takip etmişledir. Figüratif olmayan resme, yeni müzik ve tiyatroya, dedektif romanlarına, caz ve sinemaya karşı güçlü bir felsefi ilgi ile birlikte, felsefeyi modern dünyaya dair en yoğun anlatımlarla ilişkilendirme arzusu mevcuttu. Cinselliğe ve yeni yaşam tarzlarına dair de doymak bilmez bir ilgi gösterilmiştir. Tüm bunlarda felsefe, kavram ile –sanatsal, toplumsal veya yaşama dair– biçimlerin üretimi arasında yeni bir ilişki aramaktaydı. Böylelikle modernizasyon, içinde felsefenin [yeni] biçimlerin yaratılması işine girişebileceği yeni bir yol için araştırmaydı.

Özetlersek, Fransız felsefi hareketi Alman düşüncesinin yeni bir tahsisini, bilimin bir yaratıcılık olarak görülmesini, radikal bir siyasal bağlanma ile sanat ve yaşam alanlarında yeni biçimlerin aranmasını kapsar. Bu adımlar üzerinden kavrama bakıldığında; varoluşla, düşünceyle, eylemle ve biçimlerin devinimiyle yeni ilişkiler geliştirmek suretiyle kavram ile onun dıştaki çevresi arasındaki ilişkinin yerinden edilmesi, bu sayede yeni pozisyonların keşfedilmesi ya da tertip edilmesine yönelik bir çaba mevcuttur. İşte tam da felsefi kavram ile dış çevre arasındaki bu ilişkinin almış olduğu yeni haldir ki, yirminci yüzyıl Fransız felsefesinin daha geniş anlamıyla yenilikçi yanını oluşturur.

YAZI, DİL VE BİÇİMLER

Biçim sorunu ve felsefenin biçim üretimiyle yakın ilişkisi son derece önemliydi. Yeni felsefi biçimler keşfetmeden kavramın

yerinden edilebilmesi mümkün olmadığı için, açıkça bu durum, felsefenin kendi biçiminin ne olacağı sorununu da ortaya çıkarmıştır. Böylece sadece yeni kavramlar yaratmak değil, felsefenin dilini de dönüştürmek gerekmekteydi. Bu, çağdaş Fransız felsefesinin en çarpıcı özelliklerinden biri olmuş olan felsefe ile edebiyat arasında tekil bir ortaklığın kurulması talebini açığa çıkartmıştır. Şüphesiz ki, bu türden bir ilişki uzun bir geçmişe sahiptir. On sekizinci yüzyıl *filozofları* (*philosophes*) olarak bilinen isimlerin –Voltaire, Rousseau veya Diderot– eserleri, Fransız edebiyatının birer klasiğidirler; bir bakıma bu düşünürler, savaş sonrası dönemde ortaya çıkan ortak tavrın atalarıdır. Pek çok Fransız yazar vardır ki, ne felsefe ne de edebiyat alanına münhasıran girerler. Örneğin Pascal, hem Fransız edebiyatının en büyük isimlerindendir hem de en derinlikli Fransız düşünürlerinden birisidir. Yirminci yüzyılda, tüm yönelim ve amaçlar göz önüne alındığında klasik bir filozof olan ve bizim burada değinmeyecek olduğumuz Alain'in edebiyatla yakın bir ilişkisi vardır; onun için yazma edimi son derece önemlidir ve pek çok roman –Balzac üzerine metni son derece ilginçtir– ve çağdaş Fransız şiiri, özellikle de Valéry üzerine sayısız yorum yazmıştır. Başka bir deyişle, yirminci yüzyıl Fransız felsefesinin daha geleneksel şahsiyetlerinde bile, felsefe ile edebiyat arasındaki bu yakınlık görülebilmektedir.

Sürrealistlerin de önemli bir rolü vardır. Onlar da biçimlerin üretimi, modernite, sanat dalları arasındaki ilişkileri yerinden oynatma konusunda son derece hevesliydiler; bunun yanı sıra, yeni yaşam tarzları geliştirmeyi de arzulamaktaydılar. Onlarınki büyük oranda bir estetik program idiyse de, 1950 ve 60'ların felsefi programı için zemini hazırlamışlardır. Örneğin, hem Lacan hem de Lévi-Strauss sürrealist çevrelerde sıkça bulunmuşlardır. Her ne kadar oldukça karmaşık bir tarih olsa da bu, eğer sürrealistler yirminci yüzyıl Fransa'sındaki estetik ile felsefi projeler arasındaki yakınlaşmanın ilk temsilcileri idiyseler, 1950 ve 60'larla birlikte felsefe de, felsefi biçem ve sunuş tarzı (*presentation*) ile kendi ortaya attığı kavrama yeni bir konumlandırma getirme çabası arasında dolaysız ve anlamlı bir bağlantı bulmak için kendi edebî biçimlerini keşfediyordu.

İşte tam da bu aşamada, felsefi yazında harikulade bir değişim gözlemlenir. Kırk yıl içinde, Deleuze, Foucault ve Lacan'ın yazılarına giderek aşina olmaya başladık; ancak geçmiş felsefi biçemlerle aradaki müthiş kopukluğun neyi temsil ettiğini anlamaktan uzaklaştık. Tüm bu düşünürler kendi biçemlerini bulmaya, nesir yaratımının yeni yollarını keşfetmeye ve birer *yazar* olmaya yöneldiler. Deleuze veya Foucault'yu okurken insan, düşünce ve sözcük akışı arasında bütünüyle orijinal bir ilişki, cümlelerde emsalsiz bir şeyler fark eder. Formülasyonlarında yeni, olumlayıcı bir ritim ve şaşırtıcı bir yaratıcılık bulunur. Derrida'da dil kendi üzerine yöneldiğinde, bu yöneliş esnasında düşüncenin sözcüklere dökülmesinden doğan, dilin dille karmaşık ve sabırlı bir ilişkisi mevcuttur. Lacan'da insan en çok Mallarmé'nin sözdizimine (*syntax*) benzeyen ve dolayısıyla da –itiraf etmek gerekirse– şiirsel olan son derece şaşaalı bir karmaşıklık içindeki sözdizimiyle mücadele etmek zorunda kalır.

Öyleyse bu dönemde, hem felsefi ifadenin dönüşümü hem de felsefe ile edebiyat arasındaki sınır çizgilerinin değiştirilmesine yönelik bir gayret söz konusudur. Bir diğer keşfi daha, Sartre'ın (tıpkı benim gibi) bir roman ve oyun yazarı olduğunu hatırlamamız yerinde olur. Fransız felsefesi içinde bu evrenin özgüllüğü, dile dair farklı pek çok çizgiyle oynamasından, yani felsefe ile edebiyat, felsefe ile drama arasındaki sınırı yerinden etmesinden ileri gelir. Fransız felsefesinin ana hedeflerinden birisinin, edebiyat ile felsefenin birbirinden ayırt edilemez olduğu yeni bir alanı inşa etmek olduğu bile söylenebilir. Elde edilmek istenen, felsefe ya da edebiyat olarak tanımlanabilen ihtisaslaştırılmış bir alan yerine, felsefe ile edebiyat arasındaki düğümlerin çözülmesini imkânsız kılan belirli bir yazma şekline ev sahipliği yapabilen bir alanın kurulmasıdır. Bir başka deyişle, böyle bir yazma şeklinin keşfi nihai anlamda kavrama yepyeni bir yaşam –edebî bir yaşam– katmayı içereceği için, kavram ile yaşam arasındaki biçimsel ayrımın artık bulunmadığı bir alandır arzu edilen.

FREUD'UN TARAFTARI VE KARŞITI OLMAK

En nihayetinde, bu yeni yazın türünün keşfindeki problem, yeni bir öznenin telaffuz edilmesi, bu öznenin felsefe içinde yaratılması ve tüm savaş alanının bunun etrafında yeniden yapılandırılmasıdır; zira, bu artık Descartes'tan bize gelen rasyonel, bilinçli bir özne, daha teknik bir ifade kullanırsak, refleksif (*reflexive*) bir özne olamazdı. Çağdaş insani özne daha karanlık, yaşamla ve bedenle daha içli dışlı olmuş, kartezyen modelden daha kapsamlı, üretim veya yaratım sürecine daha yakın, kendi içindeki potansiyel güçlere daha fazla konsantre olmuş bir şey olmak zorundadır. Özne ismini ister alsın isterse almasın, Fransız felsefesinin bulmaya, ifade etmeye ve üzerinde düşünmeye çalıştığı şey budur. Psikanaliz eğer bir aracı olmuşsa, bunun sebebi, esas olarak, yeni bir özne önerisi getirmiş olan Freudcu keşiftir; zira Freud'un bilinçdışı fikri ile ortaya attığı şey, bilinçten daha geniş kapsamlı bir insani özne mefhumuydu –"bilinçdışı" sözcüğüyle ifade edilen temel anlam, hem bilince sahip hem de onunla sınırlı kalmamış olma halidir.

Böylelikle çağdaş Fransız felsefesi, aynı zamanda psikanalizle de uzun soluklu bir ilişki içine girmiştir. Bu karşılıklı alışveriş, hem kendi içinde hem de kendini açığa vurucu, son derece karmaşık bir drama halinde olagelmiştir. En temelinde sorun, bir yanda varoluşçu canlıcılık (*existential vitalism*) olarak adlandıracağım, Bergson'la başlayan, Sartre, Foucault ve Deleuze'le devam eden bir damarla, diğer yanda Brunschvicg'den türetilen ve Althusser ve Lacan'la süren kavramsal bir formalizm arasındaki ayrışma olmuştur. Her iki çizginin de kesiştiği nokta, Fransız felsefesinin dilini kullanırsak, kavram ortaya çıkartan bir varlık olarak özne sorunudur. Bir bakıma Freudcu bilinçdışı, aynı mekânı paylaşmaktadır: Bilinçdışı da canlı veya var olan ve aynı zamanda da, kavram üreten ve geliştiren bir şeydir. Bir varoluş [*existence*], nasıl olur da kavram üretebilir; nasıl olup da bir bedenden bir şey yaratılabilir? Eğer bu temel bir soruysa, felsefenin psikanalizle nasıl da yoğun bir alışveriş içerisine çekilebildiğini anlayabiliriz. Doğal olarak, ortak amaçların peşinden farklı araçlarla yüründüğünden, arada hep belirli bir ihtilaf vardır. Aralarında "benim yaptığımın aynısını yapıyorsun" di-

yen bir suç ortaklığı ve aynı zamanda da "benden farklı şekilde yapıyorsun" diyen bir rekabet mevcuttur. Fransız felsefesi içinde felsefe ile psikanaliz arasındaki ilişki, rekabet ve suç ortaklığı, cazibe ve düşmanlık, sevgi ve nefret türevi bir haldedir. Aralarındaki dramın bu kadar şiddetli, bu kadar karmaşık olmasına şaşmamak gerekir.

Üç anahtar metin, bize bu konu hakkında fikir verebilir. Birincisi, Bachelard'ın 1938 tarihli çalışması *La psychanalyse du feu* (*Ateşin Psikanalizi*), sanırım bu suç ortaklığı ve rekabetin en bariz örneğidir. Bachelard, şiir ve rüyada temellenen, ateş, su ve toprak gibi öğelerin psikanalizini içeren yeni bir psikanaliz önerir. Bachelard'ın, burada Freud'un "cinsel kısıtlama" (*sexual inhibition*) terimini daha kapsamlı ve daha açık bir kategori olan "hayal" (*reverie*) ile yer değiştirmeyi denediği söylenebilir. İkinci metin, Sartre'ın, (üstü kapalı bir biçimde) Freud'un "empirik" psikanalizini kendisine ait tümüyle teorik varoluşçu model ile karşıt kılarak yeni bir psikanalizin yaratılmasını önerdiği *Varlık ve Hiçlik*'in son kısmıdır. Sartre, Freudcu -bilinçdışının yapısı olan- kompleksi,[1] "kökensel tercih" (*original choice*) adını verdiği terimle değiştirmeye çalışır; zira ona göre özneyi tanımlayan şey, nevrotik veya sapkın bir yapı değil, aksine, temel bir varoluş projesidir. Bir kere daha, suç ortaklığı ve rekabetin örneğidir karşılaştığımız.

Üçüncü metin, Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'unun dördüncü bölümüdür. Burada psikanalizin yerine, Freudcu çözümleme ile doğrudan bir rekabet içinde, Deleuze'ün şizoanaliz adını verdiği bir yöntem konur. Bachelard'da kısıtlamanın yerine hayal, Sartre'da kompleksin yerine bir proje yerleştirilir. *Anti-Oedipus*'ta açığa çıktığı üzere, Deleuze için, ifadenin yerini inşa (*construction*) alır; onun psikanalize asıl karşı çıkışı, psikanalizin bilinçdışı güçleri inşa etmeye mecbur olduğu halde, bunları ifade etmekten başka bir şey yapmamasıdır. "Freudcu ifade"nin yerine o, açık bir biçimde, şizoanaliz çalışmasını karakterize

1. Kompleks: Kısmi ya da bütünüyle bilinçdışı olan, büyük duygulanım gücüne sahip, organize olmuş düşünce ya da hatıra öbekleri. (ç.n.) (Bkz. J. Laplanche ve J.B. Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, İng. Çev. D. Nicholson-Smith, Karnac Books, Londra, 2006, s. 72).

eden inşayı önerir. Bachelard, Sartre ve Deleuze gibi üç büyük filozofun her birinin de, psikanalizin yerine kendi modellerini önermeleri son derece çarpıcıdır.

BÜYÜKLÜĞÜN YOLU

Sonuç olarak, felsefi bir evre kendisini, kendine ait bir düşünme programıyla tanımlar. Savaş sonrası Fransız felsefesinin dayandığı ortak zemini, ortaya koyduğu eserleri ya da sistemi veya kavramları açısından değil, entelektüel programı açısından nasıl tanımlayabiliriz? Bu evreye dahil olan filozoflar, şüphesiz ki son derece farklı şahsiyetlerdir ve dolayısıyla da böyle bir programa bambaşka yönlerden yaklaşacaklardır. Gene de nerede ortak kabul gören önemli bir sorun varsa, orada çok geniş çeşitlilikte çeşitli araçlar, metinler ve de düşünürlerce bu sorun üzerinde çalışılan bir felsefi evre vardır. Savaş sonrası Fransız felsefesine ilham veren programın ana hatlarını şöyle özetleyebiliriz:

Kavram ile varoluş arasındaki ayrımın –artık bir daha birbirine karşıt şeyler olarak ele alınmayarak– ortadan kaldırılması; kavramın yaşayan bir şey, bir yaratım, bir süreç, bir olay ve aslında varoluştan ayrılmaz bir şey olduğunun gösterilmesi;

Felsefeyi modernitenin içine kaydetmek; bir başka deyişle onu, akademinin sınırlarından çıkartıp gündelik yaşamın içinde dolaşıma sokmak: Cinsel modernite, sanatsal modernite, toplumsal modernite. Felsefe tüm bunlarla iştigâl etmek zorundadır;

Bilgi felsefesi ile eylem felsefesi arasındaki karşıtlığı ve de Kantçı teorik ve pratik akıl arasındaki ayrımı ortadan kaldırmak; ve bizzat bilginin kendisinin, hatta bilimsel bilginin fiilî anlamda bir pratik olduğunu ortaya koymak;

Felsefeyi, siyaset felsefesi üzerinden dolambaçlı bir biçimde değil, doğrudan siyasal arenanın içine yerleştirmek; "felsefi militan" adını vereceğim şeyi icat etmek, felsefeyi kendi şimdisi/mevcudiyeti ile varlığı içinde militan bir pratik olarak kurmak: Basit bir şekilde siyaset üzerine düşünümde bulunmak yerine, gerçek bir siyasal müdahale ortaya koymak;

Özne sorununu yinelemek, refleksif modeli bırakmak, psikanalizle –rekabet ederek ve mümkünse onu düzelterek– ilişkiye geçmek;

Yeni bir felsefi ifade biçemi yaratmak ve dolayısıyla da edebiyatla yarışmak; çağdaş kavramları kullanarak on sekizinci yüzyıl filozof-yazar şahsiyetini yeniden keşfetmek.

Bunlar, Fransız felsefi evresinin ta kendisini, onun programını ve onun en üst düzey amacını oluştururlar. Her belirleme bir arzunun belirlemesi olduğundan; onun tek temel arzusunun, felsefeyi yeni bir özne için vasıta olabilecek etkin bir yazın biçimi haline getirmek olduğunu söyleyerek bu evrenin ne olduğuna dair daha öte bir belirleme geliştirebiliriz. Gene aynı şekilde, arzulananlardan biri de, filozofun derin düşüncelere dalan profesöre özgü imajını ortadan kaldırmak, onu bir bilgeden ve bir rahibin rakibinden başka bir şey kılmaktır. Tam da tersine, savaşçı bir yazar olmaya talip olmuş filozof, bir özne sanatçısı/yaratıcısı, bir icat-sever, felsefi bir militandır -ki bunlar, bu dönemde beliren arzunun isimleridir: Felsefenin kendi adına hareket etmesi arzusu. Malraux'nun de Gaulle'e *Les chênes qu'on abat*'ta atfettiği, "büyüklük, bilinmeyen bir şeye doğru gidilen bir yoldur" sözünü anımsadım. Temel olarak yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki Fransız felsefi evresi; felsefenin, kendi bildiği hedeflere giden yolu tercih etmesi gerektiğini, felsefi eylem veya müdahalelerin, bilgelik ve tefekküre tercih edilmesinin zorunluluğunu öneriyordu. Bu tıpkı günümüzde bilgelikten yoksun felsefenin lanetlenmesi gibidir.

Bununla birlikte, Fransız felsefi evresi mutluluktan daha çok büyüklükle ilgilenmiştir. Biz, gerçekten de alışılmadık ve herkesin kabul edeceği üzere sorunlu bir şey istedik: Arzu ettiğimiz şey, kavramın maceraperestleri olmaktı. Biz, ne yaşam ile kavram arasındaki keskin bir ayrımın ne de varoluşun idea veya norma tâbi olmasının peşinde koşuyorduk. Aksine, kavramın kendisinin, hedefinin ne olduğunu zorunlu olarak bilmediğimiz bir yolculuk olmasını istemiştik. Maalesef ve genellikle, macera dolu bir dönemin ardından, genelde kurallı bir dönem gelir. Bu anlaşılır bir durumdur -felsefenin, korsanvari ya da Deleuze'ün göçebe diye adlandıracağı bir yanı vardır. Gerçi "kavramın maceraları" hepimizi birleştirebilecek bir formül olabilir; ve dahası, iddia ediyorum ki, geç dönem yirminci yüzyıl Fransası'nda vuku bulan şey, eninde sonunda felsefi maceranın bir evresidir.

Alain Badiou

Bir Felsefe Kurumu Nedir? Ya da Adres/Hitap, Aktarma, Kayıt*

[Çev. Hakan Atay]

Burada, her türlü felsefe kurumunun kaderine ilişkin bir tür indirgeme yapma arzusundayım. Kuruma dair sezgimizi bir kavramın içine alma olanağını araştırmak istiyorum. Nasıl bir tehlikeyle karşı karşıya olduğumuzu kestirmek kolay. Devrimin, kendisinden kaynaklanan saf ayaklanmalar sırasında sona ermesini önleyebilecek şeyin kurumlar olduğu düşüncesini muhafaza eden Saint-Just'ün maruz kaldığından daha küçük bir tehlike şüphesiz bu. Benim aldığım risk şundan ibaret: Düşünceyi, toplumsal ve organik kütlenin içine gömmek gibi özel bir etkisi olan materyalist düzeni tersine çevirerek, kendisine ne tür bir kurumun yeterli olacağını tayin edenin, felsefenin kendi belirlenimi olduğunu öne süreceğim. Buradaki amaç, her ne kadar belirsiz ve kısa olsa da, olanaklı bütün felsefe kurumlarından

* Alain Badiou, "Qu'est-ce qu'une institution philosophique? Ou: Adresse, transmission, inscription", *Conditions*, Éditions du Seuil, Paris, 1992, s. 83-90. Metne son şekli verilirken makalenin İngilizce çevirisinden de yararlanılmıştır. Bkz. *Conditions*, İng. Çev. Steven Corcoran, Continuum, Londra, 2008, s. 26-32. Bu metin, son birkaç dokunuş hariç, 1989'da, *Collège international de philosophie*'nin de ortaya çıkışına sahne olan kolokyumda sunulan konuşma metniyle aynıdır. Günümüzde, adına "Avrupa" denen sürekli reformlar ve çıkmazlar sürecinden ötürü, kurum meselesi birçok filozofu heyecanlandırıyor. Beni de heyecanlandırdığını pek söyleyemeyeceğim. Ama madem emir büyük yerden, ben de meseleyi ele alıyorum ve kendimce kavramsallaştırıyorum. (y.h.n.)

transendental bir dedüksiyon yapmak. Gerçek kurumlara gelince –dünyada bir benzeri daha bulunmayan *Collège international de philosophie*, bunların en önde gelenleri arasında yer alıyor–, oralarda karşılaşılan problemlerin, yaşanan dertlerin, iç çekişmelerin ve seçime bağlı yetkilerin transendental olanla pek de ilgisi olmadığını kabul ederiz. Zaten akla yatkın olan da budur.

Negatif diyalektikle başlayalım. Felsefe için yazılacak kurumsal reçetenin nedensel bir biçimi olamaz. Aynı şekilde, felsefe kurumu bir cisimleşme olarak da görülemez. Herhangi bir kurum, felsefenin doğrudan etkisi olduğunu iddia edemez. Kendi cismini felsefeye sunamaz ya da felsefeyi bir cisme dönüştüremez; Fransız kurumlar sosyolojisi uzmanlarının dile getireceği üzere, onu bir Büyük Cisim haline getiremez. Kurum, felsefenin kendi amaçlarını gerçekleştirmesini sağlama anlamında, araçsal bir değere de sahip değildir. Kanımca bu durumun en temel nedeni, böylesi amaçların var olmayışıdır. Felsefenin bir varış noktasına sahip olmadığını söylemiyorum. Sadece bu varış noktasının, amaçlar ve nihai hedefler alanında yer almadığını düşünüyorum. Kendisine birtakım sonlar üretmektense, felsefe, her türlü sona, hatta son fikrinin kendisine bir nokta koyar. Felsefenin sahip olduğu en büyük erdem, bazı sonuçlar çıkarmaktan da vazgeçmeyerek, devamlılığın sonlandırılamazlığına ilişkin bir buyruğa uymasıdır. Felsefe, lağvedilen amaçları için herhangi bir aracın varlığını şart koşmaz.

Ne etki, ne cisim ne de araç. Nedir öyleyse bir felsefe kurumu? Böyle bir kurum olmadığını söyleyebiliriz hiç kuşkusuz; fakat antik düşünce okullarından başlayarak, az önce andığım koleje kadar birçok kurum bunun tersini ispat eden empirik birer delil olarak görülebilir. Sonlandırılması mümkün olmayan bir yapısöküm süreci başlatıp, bu empirik kurumların, kavramın tam da sınırında, aslında kendi varış noktalarının unutulmasına yaslanarak organize olduklarını göstermeye de çalışmayacağım. Hayır, bu kurumlar gerçekten var ve felsefeyle aralarında sağlam bir ilişki de bulunuyor. Peki ama, nasıl bir ilişki bu?

Kurumun ele aldığı şeyin bir nedensellik *hattı* olmadığını savunacağım. Ele alınan bu şey, bir cisme ait *hacim* de değildir; bir plana uygun olarak gerçekleştirilen bir işlemin *yüzeyi* de

değildir. Ele alınan şey bir düğümdür ve kurumun bütün amacı bu düğümün çözülmemesini sağlamaktır. Dolayısıyla, aynı kurumun göze aldığı temel risk de birilerinin gelip düğümü kesmesidir. Bir felsefe kurumu, parçalarının dağılmasına yol açacak bir kesilme tehlikesine karşı bu düğümün korunması sürecidir. İyi bir kurum, düğüm üstüne düğüm atar, mattır ve çözülmesi zordur. Kötü bir kurum ise parçalıdır, ayırıcıdır ve parlamento gibi işler. İlki, yani iyi olanı, sıkışık nizamdır ve karanlıktır. İkincisi, yani tehlikeli olanı, oyları sayar ve işlevleri ayırır. Söz konusu işlevleri bir araya getirirken de genellikle, aslında felsefeyle pek bir ilgisi olmayan kolokyum biçimini kullanır. Bir düğümü muhafaza etme işi, hizipler arasındaki dengeyi bazen ihtiyatlı, bazen şiddetli bir şekilde yönetebilme becerisiyle pek de uyumlu değildir.

Ne tür bir düğümden bahsediyoruz? Aslında konuşmamın alt başlığı bunu açık ediyor: Adres/Hitap, aktarma ve kayıt üçlüsünden oluşan bir düğüm... Peki, ustam Jacques Lacan sayesinde düşündüğümüz bu düğüm figürünü, yani her bir parçası diğer iki parçayla sıkı sıkıya bağlı olan bu düğümü oluşturan söz konusu üç ip hakkında ne söylenebilir?

Öncelikle felsefenin adresi derken, hitap edilen bir şeyi ya da bir kişiyi değil, doğrudan öznel bir konum olarak felsefenin kendisine ait olan adresi kastediyorum. Fakat bu konumun asıl ayırt edici özelliği sadece ve basitçe *boş* olmasıdır. Dolayısıyla, felsefe için bir tanım vermek gerekirse, belli bir adresi olmadığını söyleyebiliriz. İster gerçek olsun ister sanal, hiçbir topluluk felsefeyle doğrudan ilişki içinde değildir. Hiçbir felsefi önerme doğrudan birilerini muhatap almaz. Asıl önemli olanın soru olduğunu tekrar edip dururken söylemek istediğimiz de budur. Soru sorma eylemi, boş adrese karşılık gelen bir isimdir sadece. Felsefeye atfedilen meşhur bir işe yaramazlık özelliği (*maladresse*) –yani doğru düzgün bir adresi ve muhatabı olmaması durumu– özünde felsefenin adressizliğinden, herhangi bir adresi olmayışından kaynaklanır. Bütün felsefi metinler, elden alınacak postalardır (*poste restante*). Sizi postanede beklediklerini önceden bilmeniz gerekir; çünkü adresinize *postalanmamışlardır*.

Felsefenin aktarılması derken kastettiğim şey ise, felsefenin bu boş adresten yola çıkarak yayılması işlemidir. Felsefenin yayılmasının, her türlü aksi delile karşın, hitap edilenin kendileri olduğuna karar veren küçük bir grup sayesinde gerçekleştiği herkesçe bilinir. Dolayısıyla, boşluğu kendilerine saklayan bu kişiler de benzeri bir boşluk oluştururlar. Bu az sayıda insan asla sabit bir kitle değildirler; çünkü kitle her zaman tam da adresi dolduran şeydir. Felsefe, doluluk aracılığıyla, bu dolup taşma hali aracılığıyla aktarılmaz. Felsefeyi aktarma işi, ta başından beri, bir kitlenin oluşumuna değil, figürleştirilmesi imkânsız ve sınırlı bir figür olan takipçiye bağlıdır. Takipçi, boş adresle örtüşme sürecine tahammül edebilen kişidir. Takipçi, bir kitle oluşturmadığını bilir ama aktarma sürecini de destekler.

Son olarak, felsefenin kayıt altına alınması derken, felsefenin boş adresini kalıcı bir işarete dönüştüren her şeyi, felsefede kaleme alınan her şeyi kastediyorum. Felsefenin kendisi, boş bir adres olarak, belli bir sese adanmaksızın yazıdan çekip çıkarılmıştır. Adresin boşluğunda mahsur kalan felsefe, varlık ve olay kategorilerinin kendi zamanlarına uygun olarak verdikleri emre itaat eder ve bunu sesin ve yazının berisinde durarak yapar. En başından beri düşünce adını verdiğimiz şey, sesin ve yazının berisinde kalan şeydir ve adresin boşluğu da kendisini ona uydurmaktadır. Kaydetme işi, bu boşluğun, kalıcı bir dikişin geride kalan şeye dönüştüğü bitimsiz sürecin, boşluğa ait etkinliğin işaretlenmesidir. Aslında boş olan adresten ve sadece bazılarına önerilen aktarma işinden farklı olarak kayıt, herkese açıktır ve herkese sunulmuştur.

Burada sözünü ettiğimiz düğümün, aslında düğümlenmeyebileceğini de akılda tutalım. Böylesi bir durumda, hakkında bir karara varılması mümkün olmayan bir felsefe fikri oluşur büyük olasılıkla; ama tek bir felsefeden söz edilemez. Felsefeye bir tarihsellik bahşeden şey düğümden başkası değildir. Bir felsefe fikrinin, tek bir felsefe biçimi altında var olup olmayacağına sadece düğüm karar verir.

Felsefenin tarihselliği, öyleyse, bir adresin varlığını gereksinir (genellikle bir filozofun isminde gizlidir bu adres). Takipçiler olması gerekir (bu da başka filozof isimlerinde saklıdır; bu filo-

zoflar, kendi zamanları geldiğinde ve boşluğun yerine yeterince tahammül ettikten sonra, kendi adlarına böylesi bir yer üretirler). Tabii bir de kitaplar olması gerekir. Şerhlerin, basımların ve yeni basımların arka arkaya gelmesinden oluşan kitlesel bir hali kapsar bu süreç de. Bu üç hal aynı zamanda şunlardan oluşur: Boşluk hali (adres), sonlu hal (takipçiler), sonsuz hal (kayıt ve tefsiri).

Düğümü, felsefenin *tarihselliğ*ini temellendiren şey olarak görmeye başlamamızdan itibaren, artık onun bir Borromeo düğümü olduğu açıktır. Düğüm olmaksızın felsefe, adresin boşluğuna indirgenecek ve düşünce ile varlık arasındaki ayrımın silikleştiği bir nokta olup çıkacaktır. Aslına bakılırsa, adres ve aktarmayı bir araya getirebilecek tek şey (tabii o da zamanla) kayıttır. Sadece bir kitapta karşılaşıldığı için, kayıt, yeni bir takipçinin eski bir adresle saptanmış boş mekâna gelebilmesini sağlayan şeydir. Kitapla yaşanan karşılaşma, tam da o, kaydedilmiş olmasından kaynaklanan sonsuzluk özelliğine uygun olarak, herkese sunulan bir şey olduğu için mümkündür. Aktarma ve kaydı yan yana getirenin ancak adres olabileceği gerçeği de daha az açık sayılmaz; çünkü takipçinin gerçekten bir şeyin takipçisi olduğuna, işgal ettiği boş mekânın varlığına ve kaydın varlığını sürdürdüğüne delalet eden, adrestir.

Dolayısıyla, aktarmanın sonluluğunu kaydın sonsuzluğuna dikişle tutturan şey, başka bir yerde olduğu gibi burada da, boşluktur. Son olarak, adres ile kaydı bir araya getirenin aktarma olduğu şüphe götürmez; çünkü bir kitap *ancak takipçinin bakış açısından* kaleme alınabilir. Ustanın, kendi takipçisine dönüştüğü durum için de geçerlidir bu. Bunun birçok örneğini biliyoruz, çok sık karşılaşılır bu durumla. Mesela bir Aristoteles, bir Hegel, bir Kojève, hatta bir Leibniz, bir Nietzsche, bir Husserl. Arşivlere bakın, gözden geçirilmiş ders notlarını, kâğıtlara ve tutulan notlara hâkim olan düzensizliği görün, gerçekten çok sık olarak, evet genellikle, felsefi adresin boşluğunu kaydın sonsuzluğuna maruz bırakanın takipçilerin sonluluğu olduğu hemen anlaşılır.

Bir felsefe kurumunun bütün amacı düğümü korumaktır. Burada söz konusu olan felsefenin değil, tarihselliğinin muhafazasıdır. Demek ki düğüm, felsefe*lerin* muhafızıdır. O, zamanın

içinde bir direniş olarak felsefelerin birbirine düğümlenmiş çokluğudur. Buradaki direniş, genellikle zamana karşı bir direniş anlamına gelir.

Peki, bu ilk buyruğun altındaki ikincil buyruklar nelerdir? Felsefenin, adres, aktarma ve kayıttan oluşan Borromeo düğümünü, aynı şekilde de boşluk, sonluluk ve sonsuzluktan oluşan düğümü koruma amacı doğrultusunda, nedir bir felsefe kurumunun işlevleri, aldığı tedbirler?

Türetilen ilk buyruğa göre böylesi bir kurum, düğümü oluşturan ve birbirinden ayrı ele alınan üç ipin hem saptanmasına hem de var oluşuna katılmak durumundadır. Ve sanırım şöyle diyebilirim: Bunu ipleri birbirinden ayırmadan yapmalıdır. Felsefeden varlığa atılan dikiş olan adrese gelince, kurumun bu konuda yapacağı hiçbir şey yoktur. Bunun nedeni, felsefe kurumlarının varlığı ve Parmenides'in dile getirdiği "Bir ve aynı şeydir düşünmek ve olmak" düsturu değildir. Burada "aynı" ve bir yandan da "bir" olan şey hiç şüphe yok ki boş noktadır. Ve boşluk, tam da bir kurum haline gelmesinin olanaksızlığıyla tanımlanabilir. Doğanın, boşluğun dehşetine kapıldığı yolundaki inancın yanlış olduğunu bilsek de, kurumların bu dehşete gark olduğu kesindir. Kurumlar, kaçınılmaz bir şekilde dolup taşma haline yönelirler. Bu da onlara hiç doğal olmayan bir işleyiş kazandırır.

Bir kurumun felsefe için yapabileceği ve yapması gereken şey, boş adresin bir sonucu olarak ortaya çıkan işe yaramazlıklarından (yanlış adresle ya da hiçbir adres olmaksızın iş görmelerinden) filozofları korumaktır. Kurum, kendi adresini vermelidir boşluğa; boş adresin adresi olmalıdır. Bu şu demektir: Kurum, hiçbir şey tarafından tavsiye edilmeyen, dahası hiç tavsiye edilmemiş ve edilebilir de olmayan kişinin, kendisini evinde hissetmesini sağlamakla yükümlüdür. Peki ama, felsefe yapma iddiasında olan ve dolayısıyla bir adresi olmayan kişiyi kurum nasıl tanıyabilir ki? Aslında tanıyamaz, fakat ona hitap edebilir. Kurumun yapması gereken bu ayırt edilemez şeyi denemek ve ona kendi adresini vermektir. Müsaade ederseniz, bir felsefe kurumunun bu ilk işlevine, elden alınacak posta işlevi diyeceğim. Bu öyle bir kurumdur ki, PTT'den farklı olarak, kaydı olmayan postalara da menzillerine ulaşma şansı verir.

Aktarmaya gelince, şurası açıktır ki kurum, bir takipçiye, adresin boş mekânını işgal etme yolunda daha fazla şans yakalaması için yardım etmelidir. Takipçilerin sayısını çoğaltmalıdır. Kurum, kapıları açık ve boş bir ev gibi olmalıdır ki, tekil bir adresin boşluğuna yazgılı olanlar içinden geçebilsin. Bu "genel geçiş", hiçbir katılım koşulu olmamasını şart koşar. Tıpkı *Collège international*'de de kural olduğu üzere, seminerlere katılım tamamen serbest olmalı ve hiçbir *kapalı* oturum bulunmamalıdır. Müsaadenizle felsefe için çalışacak bir kurumun bu ikinci işlevine de genel-ev (*maison de passe*) işlevi diyeceğim.

Son olarak kaydetme sürecine gelince, sıradan basım faaliyetini olanaklı kılan kaynaklar yeterli olmayacaktır; çünkü bu tarz bir basım faaliyeti kitlenin diline uygun davranır, yani kitleselliği ön plana çıkarır. Fakat bu durum, felsefi kaydın doğasına uymaz. Felsefi kaydın sonsuzluğu ancak yüzyıllarla ölçülebilir; ilk baskının ne sürede tükendiği pek de önemli değildir. Kanımca, felsefe için çalışan bir kurumun, broşürler, özetler, ders notları ve kitaplar basması, yayımlaması ve dağıtması elzemdir. Tabii burada, tavsiye edilmemiş ve edilebilir de olmayan şeyleri yayımlamak, boş adresleri ve takipçilere yönelik belli belirsiz kışkırtma faaliyetlerini yaymak söz konusu olduğundan, ayrıca buradaki kitle hesaba gelmez ve karanlık bir taife de olduğundan ya da öyle olmasını umduğumuzdan, bu üçüncü işleve, gizli matbaa işlevi dememe izin vereceğinizi umuyorum.

Öyleyse, bu kurum kendi içinde hem elden alınacak postaları içeren bir postaneyi, hem bir genel-evi hem de gizli bir matbaayı düzenlemektedir.

Fakat kurumun ikinci temel görevi, düğümlenmiş ve iyice birbirinin içine girmiş üç ipi korumak, farklı işlevlere sahip olduklarını da bilerek, felsefenin tarihselliğine ait bu Borromeo düğümünün kesilmemesini sağlamaktır. Bunun için, kuruma kefil olanların, onun çekirdeğini oluşturanların hep var olması ve düğümün her tarafında rahatça dolaşmaları gerekir. Düğümün unsurlarını "bir arada tutmak" onların işidir. Adresle aktarma, kayıtla adres ve kayıtla aktarma arasındaki paradoksal bağlantıları kendilerinden bilen insanlara ihtiyaç vardır. Bunlar sadece ihtiyaç ve fırsatların sonluluğuna odaklanmaz; boşluk, sonluluk,

sonsuzluk üçlüsünü nasıl ifade edeceklerini de bilirler. Tek arzuları da, gözle görülür bir duraksamaya ve kesintiye mahal vermeden, elden alınacak posta denetçileri, genel-ev işletmecileri ve gizli matbaacılar olmak olmalıdır. Bu tarz bir görevin ancak bir tür felsefeciler "sözleşme"siyle yerine getirilebileceğini öngörüyorum; tabii burada "sözleşme" deyince, 1792 Devrimi'nde kullanıldığı anlam dikkate alınmalı. Başka bir deyişle, bir kararın ciddiyetini taşıyabilecek kolektif bir cisimden bahsediyorum. Bir kararın alınacağı asıl yer burasıdır; burada büyük komiteler görevlendirilir, bunlar geniş yetkilerle donatılır ama belli bir ağırlık hissettirilerek işleyiş her zaman denetlenir. Böyle bir meclisin yasası, çoğunlukların yasası olamaz. Bu yasa, düğümün, felsefenin tarihselliğinin yasasıdır; felsefenin *şimdi*sine ait bir yasadır. Düğümün durmadan kesilmesinin, bütün tarihselliğin kaybolmasının, felsefenin dümdüz edilmesinin (*mise à plat*), kısacası o korkunç ve klasik noktada, aslında felsefe için çalışan kurumun birden anti-felsefi bir hale bürünmesinin önüne geçebilecek tek şey bu felsefeciler sözleşmesidir. Anti-felsefeye dönüşme tehlikesinin bir adı var aslında, hepimiz biliyoruz: Liberalizm. Liberalizm, her şeyi çözüp dağıtmak ister; bunu yaparak da her şeyi dağılmanın, rekabetin, kanaatin, kitleye ve kitleselliğe ait despotizmin içine almış olur.

Nietzsche, iyi günlerinden birinde, yasaların suçlular için değil, yenilikçiler için yapıldığını söylemişti.

Sadece elden alınacak postalar içeren şaşkın bir postanenin denetçileri, bir genel-evin işletmecileri ve el altından çalışan gizli matbaacılar şüphesiz genellikle suçlu yerine konurlar. Bir felsefe kurumu açısından, bu insanlar yenilikçilerdir. Dolayısıyla, yasanın darbelerine maruz kalma riskiyle karşı karşıyadırlar. Bu riski alanlara, kurumun koruyuculuğunu üstlenenler de dahildir. Felsefe için çalışan kurumun, sözleşmeye dayalı (*conventionelle*) bu sert –hatta manastır-vari (*conventuelle*)– disiplininin iyi sonuçları olacağını söylüyoruz: Ne de olsa korunması, sıkılaştırılması, ayrıca boşluk, sonluluk ve sonsuzluğun yeni kombinasyonlarıyla tekrardan düğümlenmesi gereken bir düğümden sorumludur bu disiplin. Umalım da bu vahşi disiplin yenilikçilerin hizmetinde olsun. Kuşkusuz bütün bunlar şansa

bağlıdır. Felsefe için çalışan iyi bir kurum, suçluya, yani felsefenin bakış açısından her türlü düşüncenin, dolayısıyla da varlığın bu şaşmaz düşmanına, şansın en büyük gücünü, yani boş adresin gücünü sunabilen kurum olacaktır.

Olması gerektiği gibi, bir dilekle bitiriyoruz: Bir felsefe kurumu, kendi sözleşmesini oluşturma ve düğümün muhafazasını yeniden düzenleme yoluna girdiğinde ve felsefe, kolektif bir kararla sınanma noktasına geldiğinde, umalım da hiçbir suçlunun zar atışı bu nadir olayın gerçekleşme şansını yok etmesin.

Simon Critchley

Düşünmenin Kurumsal Biçimi Nedir?*

[Çev. Can Evren]

Akademik kurumlar kaçınılmazdır. Kurumlar kaçınılmazdır. Benim de ait olduğum disiplin, yani felsefe, Platon'un Akademisi ve Aristoteles'in Lisesi'nden başlayarak her zaman bir okul disiplini olmuştur. Yine Epikuros'un Bahçesi de bu örneklerin en önemlilerinden biridir. Bu tür okullar, çoğunlukla karizmatik bir hoca etrafında örgütlenmiş ve hocanın öğretisinin öğrencilere aktarılmasına adanmış gayri resmî kurumlardır. Hoca-öğrenci modelini temel alırlar ve amaçları öğretiye yeni takipçiler yetiştirmektir. Jacques Lacan'ın "efendinin söylemi" adını verdiği bu modeli eleştirmek kolaydır; ancak küçük ölçekli ve özerk yapıları, kendilerini öğretmeye adamış olmaları bu felsefe okullarını ilgiye değer kılar. Platon'un diyalogları araştırma projeleri olarak değil, öğretileri dinleyecek kitleyi genişletebilmek amacıyla yazılmıştır. Bence beşerî bilimler, öğretmenin araştırma laboratuvarına dönüştüğü bir öğretim *deneyimi* vaat edebilir. Bu noktaya daha sonra döneceğim.

Bir felsefeci olarak ben düşünmekle ilgileniyorum; ne üzerine olursa olsun, olabildiğince yaratıcı, açık ve özenli bir biçimde düşünmekle. Hiçbir şey bir felsefeciye yabancı gelmemelidir. Soru şu: Düşünmenin *biçimi* nedir? Düşünmek, kafanızın içeri-

* Simon Critchley, "What is the Institutional Form for Thinking?", *differences*, Sayı 21/1, 2010, s. 19-31. İlk defa 2011 yılında düzenlenen Mehmet Küçük Çeviri Ödülü'nü kazanan bu çeviri metnin aslıyla karşılaştırılma sürecindeki yardımlarından dolayı Sayın Tuncay Birkan'a teşekkür ederiz. (y.h.n.)

sinde, kavramların ifade edilmesinde vuku bulur gibi *görünür* ilk bakışta. Peki ama, düşünmenin *müşterek* biçimi, ya da kurumsal biçimi nedir? İşte sorumuz bu. Üniversitenin, özellikle de devlet üniversitesinin müşterek düşünmek için doğru biçim olduğunu düşünmüyorum ne yazık ki. Modern biçimiyle üniversite, piramit şeklindeki hiyerarşisi, disiplinlere bölünmesi, kürsülerine kurulmuş profesörleri ve onlara yalakalık yapan itaatkâr asistanlarıyla, büyük ölçüde Alman, Humboldtçu, on dokuzuncu yüzyıla özgü bir icattır. Her yanıyla, bir güzel Prusyalıdır. Bu üniversitenin felsefi dışavurumu, Platon'daki filozof kralın devlet bürokratı haline geldiği bir devletin felsefi savunması olan, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'dir. Felsefeciyi insanlığın devlet memuru olarak tarif ederken Husserl'in, ya da felsefecileri bilimlerin geçit törenindeki kolluk kuvvetler olarak gösteren talihsiz tasviri sırasında Heidegger'in aklında hep bu vardı. "Felsefeyi veya beşerî bilimleri devlet bürokrasisinin bir dalı ya da bir polis akademisi gibi görmüyorum" demekle yetineyim ben şimdilik.

Üniversitenin, ister klasik ulus-devlet biçiminde ister Avrupa'daki devletler-üstü biçiminde olsun, devlete bağlanmasının genelde zayıflatıcı etkileri vardır. Tarihin bazı anlarında üniversiteyi devlete bağlamanın haklı gerekçeleri, verimli sonuçları olmuş olabilir; ancak şimdilerde bu bağ akademiyi gitgide daha tekdüze ve zevksiz bir makineye, devlet ve sermayenin soyutlamalarının hizmetindeki bir bilgi fabrikasına dönüştürme riskini beraberinde getiriyor. Müşterek düşünmenin daha iyi biçimlerinin ne olabileceğini, hangi kurumsal biçimlerin öğrencilere daha iyi hizmet edeceğini tekrar tekrar düşünmemiz gerek bana kalırsa.

Üniversite, bürokrasi ve devlet hakkında söylediklerime karşı verilebilecek istisnaî örnekler tabii ki mevcut. Bu örnekleri farklı bağlamlarda bulabiliriz. Örneklere geçmeden önce şunu netleştireyim: Özel üniversitelerden yana değilim. 1960'larda, İngiltere'de durum farklıydı örneğin. C.P. Snow, 1959'da Cambridge'de verdiği "İki Kültür ve Bilim Devrimi" başlıklı meşhur konferansında İngiliz akademisi ve toplumsal yaşamında iki kültür tespit etmişti: Bilim kültürü ve edebiyat kültürü. Dahası, İngiliz toplumunda bu iki kültürün birbirleriyle konuşamaz hale

gelmelerinden kaynaklanan bir kriz yaşandığını iddia etmişti. Konuşabilecek ortak bir dilleri bile yoktu ve iki kültür de diğerinin yaptıklarına tamamen kayıtsız kalıyordu.

1960'lardaki büyük üniversite reformu, Snow'un tespit ettiği soruna doğrudan cevap veriyordu. Sussex, Essex, Kent, Warwick, York ve Keele gibi deneysel üniversiteler kurulmuştu. Müthiş bir deneydi bu. Sussex ve Essex gibi üniversitelerin temelinde, beşerî bilimler öğrencilerinin doğa bilimlerinden, doğa bilimleri öğrencilerinin ise beşerî bilimlerden dersler almaları gerektiği fikri yatıyordu. Öğrenciler bölümlere değil, Sussex'teki Amerikan Çalışmaları ve Avrupa Çalışmaları Okulları, veya Essex'teki Karşılaştırmalı Çalışmalar Okulu gibi müfredatı bakımından fiilen bütünüyle özerk olan, ayrı ve büyük okullara kayıtlıydı. Ben, 1980'lerin başında Essex'teki Karşılaştırmalı Çalışmalar Okulu'nda öğrenciydim. En başta, bir felsefe bölümü olması yerine her bölümde bir felsefeci bulunmasına karar verilmişti. Örneğin, felsefeci Alasdair MacIntyre bir süre Essex'in sosyoloji bölümünde profesörlük yapmıştı.

Bu üniversitelerin üçlü bir yapısı vardı: Bölümler, okullar ve üniversiteler. Okullar sovyetler gibiydi (Lenin'in dediği gibi: "Tüm iktidar sovyetlere"), bölümler ise bir hayli zayıftı. Disiplinlerarasılık oldukça güçlüydü ve akademisyenler, öğrencilerin yoğun katılımıyla düzenlenen bazı demokratik forumlar aracılığıyla kendi müfredatlarını belirliyorlardı. İdareye tahammül ediliyor, ancak araya kibarca mesafe koyuluyordu. 1968'den 1984-1985'teki madenci grevlerine uzanan süreçte artan öğrenci protestoları ve işgaller sonucu, idarenin öğrencilerden ve öğretim üyelerinin çoğundan korkar hale geldiğini söylesek yanlış olmaz.

Burası cennet değildi elbette; ama yalnızca kendi uzmanlık alanına odaklanmak isteyen öğrencilerin (öğrenciler hep bunu isterler, eğitim söz konusu olduğunda doğuştan muhafazakârlardır ve dolayısıyla, birkaç disiplinde birden çalışmanın erdemlerini onlara öğretmek gerekir) doğa bilimlerini ve sosyal bilimleri de içeren geniş bir beşerî bilim eğitimi almalarını zorunlu kılıyordu. Peki, bu üniversitelere ne oldu? Esasen şuydu olan: Üçlü yapı tersine döndü. Bu okullar artık zayıflar, hatta neredeyse yok oldular; idareye artık "merkezî yönetim" adı veriliyor ve bu idare

on yıl öncesine kadar hayal bile edilemeyecek bir küstahlık ve gaddarlıkla hüküm sürmekte. Bölümler ise giderek birbirlerinden tecrit oluyor ve Hobbes'un tasvir ettiği doğa durumunu andırırcasına, ortadaki sınırlı kaynaklar ve öğrenciler için rekabet ediyorlar. Üniversite camiasını birbirine bağlayan gayri resmî nezaket bağları kopma noktasına geldi, hatta çoğu örnekte koptu bile. Bölümler yalnızca üniversite yönetimini memnun etmek için varlar. Yönetimin tek varoluş nedeni ise, bitmek bilmeyen ve giderek anlamsızlaşan üniversite reformlarını uygulamak ve araştırma ödeneklerini çekerek para kazanmaya çalışmak. Margaret Thatcher zamanında başlayan ve üniversitelerdeki, özellikle Essex gibi sol-eğilimli deneysel üniversitelerdeki liberal entelijansiyaya yönelik ideolojik saldırılar, üniversitelerde şeffaflık, denetlenebilirlik ve kalite kavramlarını takıntı haline getiren Blairci bürokratikleşme süreciyle had safhaya ulaştı.

Devam etmeden önce şunu söylemeliyim: Öğretim sürecinde yaşananlar, yani gerçek bir eğitim deneyimi olarak öğrencilerle çalışma sürecinin kendisi, çoğu zaman şeffaf değildir. Yaşandığı sırada zaman zaman bulanıklaşabilen ve zorlukla idrak edilebilen bu süreç, belki de ancak geriye dönüp bakıldığında, üzerinden aylar ya da yıllar geçtikten sonra anlaşılabilir. Eğitim, hesaplamaya dayalı herhangi bir düşünce tarzıyla denetlenemez. Son olarak kalite de, fasulye sayarcasına ölçülebilecek bir şey değildir; bir *ethos* (bu kelimeye geri döneceğim) gibi, ya da öğrencilerin bir şey olmalarına, hayal ettiklerinden daha fazlasına dönüşmelerine olanak sağlayan bir atmosfer gibi tanımlaması hayli güç bir şeydir. Eğitim, çoğunlukla tanımlaması güç ve ölçmesi imkânsız yollarla özgürleştirir insanı. İngiltere'de yükseköğretime orta düzey idareciler tarafından el konulmuştur ve entelektüel yargı kapasitesinden veya ehliyetinden yoksun insanlar, akademisyenlere devletin biçip diktiği bir deli gömleği giydirmeye çalışıyorlar. Yükseköğretimde revaçta olan bir diğer ruhsuz kelime de "mükemmeliyet." Buna göre, üniversitelerin çok basit bir meseleleri var: Ne pahasına olursa olsun mükemmeliyet. Bu kelime ne anlama geliyor Allah aşkına? Korkarım bir anlamı yok. Bir felsefeci için mükemmeliyet, Yunan felsefesindeki *arete*, erdem fikrini çağrıştırır. Antik ve modern felsefede mükemmeliyetin

ne anlama gelebileceği, erdemin öğretilip öğretilemeyeceği, öğretilebilecekse nasıl öğretileceği üzerine uzun ve büyüleyici bir tartışma yürütülmüştür. Öğretilip öğretilemeyeceği hiç belli değildir. Şunu söylemekle yetineceğim: Mükemmeliyet, kırılgan, bazen de muğlak bir *ethos*a dayanır ve araştırmaların kalitesini ölçen fasulye sayma yöntemlerine indirgenemez.

İngiltere'de tamamıyla ikiyüzlü bir durum var. Birbirinden gittikçe ayrılan ve profesyonel anlamda uzmanlaşan disiplinler, merkeze doğru gittikçe küçülen birimler halinde bölündükçe bölünüyorlar, bir yandan da kaynaklar için dişe diş bir rekabet içerisindeler. Yaptıkları işi iyi yaptıklarına ve değerli olduklarına dair biraz takdir görebilmek için verdikleri mücadeleyi anlatmıyorum bile. Hobbesçu bir doğa durumu içerisindeki bu disiplinlerin üzeri ise bir şekilde kalite değerlendirme kurumları, yani yeni kolluk kuvvetleri tarafından ölçülebilen ideolojik bir disiplinlerarasılık cilasıyla kaplı. İngiltere'deki bu fecaati yaratan esas mekanizma ise, disiplinler arasında işbirliği kurma gereğini gerekçelendirmeyi giderek zorlaştıran ve öğretimin önemini tamamen göz ardı eden RSE, yani Araştırma Değerlendirme Kurulu (*Research Assessment Exercise*). Gelir akışını artırmak gibi garip bir arayış çerçevesinde bölümlerin araştırma puanlarını yükseltmek için bazı akademisyenlere, öğretimle uğraşmalarını pek gerektirmeyen işler karşılığı yüksek paralar ödeniyor (Benim de yakın zamana kadar böyle bir işim vardı, bu yüzden biraz biliyorum. Görüyorsunuz işte, ben de ikiyüzlünün tekiyim). Öğretim pek de matah bir işmiş gibi görülmüyor. Önemli olan, ne pahasına olursa olsun araştırma yapmak. Araştırma denen şey de yalnızca doğa bilimleri model alınarak tasavvur ediliyor.

Ne denebilir ki? 1980'lerin sonunda bir noktada, akademisyenlere araştırma takıntısı aşılayan, meslektaşlarıyla aralarındaki kırılgan dayanışma bağlarını koparan (ki mesleki işbirliği akademi için çok önemli ve bir o kadar da kırılgan bir şeydir), kurumları ölçme ve değerlendirme takıntısını beraberinde getiren ideolojik bir sis çöktü. Akademisyenlerin neredeyse tümü bu sürece pasif destek verdiler ve tamamen suçlular. Akademisyenler ile devlet arasında bir savaşın veya sınıf mücadelesinin yaşandığı ve güçlü sendikaların varlığını gerektiren Marksist bir

muhalefet siyaseti modelinden, üniversitedeki akademisyenlerin kendi kendilerini üniversite idaresi ve devletin eğitim birimlerinin onlara sunduğu yapılar ve kıstaslar etrafında disipline edip yönetmeyi öğrendikleri Foucaultcu bir modele geçtik.

Ben Essex'te ve diğer İngiliz üniversitelerinde bu felaketin gelişini seyrettim ve özellikle bölüm başkanlığı yaptığım, işletme eğitimi dersleri ve benzeri şeyler yapmak zorunda kaldığım birkaç yıl boyunca iyice yakından gördüm. Bana düşünmeyi öğreten ve müthiş bir sadakat duyduğum kurumun böylesine farklı bir şeye dönüştüğünü izlemek iç parçalayıcıydı. Bu yüzden de ayrıldım. Ayrılma imkânım olduğu için şanslıydım. Ayrıldığımdan beri ne zaman Avrupa'yı ziyaret etsem, AB'nin ve Bologna Süreci'nin yükseköğretim üzerinde yarattığı etkileri görüyorum. Mutlaka yararları da vardır; ancak Avrupa'daki üniversitelere baktığımda gördüğüm yegâne durum, özellikle İngilizce konuşulmayan ülkelerde İngilizce yayın yapılmasına dair baskıların yarattığı bir kafa karışıklığı. Üniversiteler, adlarını duyurmayı ve araştırma ödeneklerini çekmeyi iyi bilen öğretim üyelerini transfer etmeye uğraşan futbol takımlarına döndüler.

Polemik yarattığım için özür dilerim, ancak bu konu beni öfkelendiriyor; çünkü üniversite eğitimi çok önemli ve gerçek anlamda iyileştirmeler yapmak aslında o kadar da zor değil.

Kurumlar üzerine düşünmenin başka yolları var mıdır? Kopukluk, haklardan mahrum edilme ve güçsüzleşme hisleriyle ilgili derin sosyolojik sebeplerden ötürü, akademik kurumlara dair yaratıcı düşüncelerin müthiş eksikliğini yaşadığımız bir zamandan geçiyoruz. Uzunca bir süredir devam eden, yasalara uymuyor, devletin taleplerine itaat etmiyor gibi görülmekten duyulan korkunun ve bunaltıcı bir psişik iktidarsızlık hissinin hüküm sürdüğü bir 1960'lar-karşıtı tepki döneminden geçiyoruz. Akademisyenlerin ezici çoğunluğu, kendi hallerine bırakılıp "araştırma"larını yapmak istiyor. Giderek artan bir *anomi** hissi

* Sözlük anlamı "normsuzluk" ya "kuralsızlık" olan kelime, Fransız sosyolog Emile Durkheim'ın işleri ile özdeşleştirilir. Durkheim'a göre *anomie*, toplumsal dönüşümler sırasında değişen dayanışma modelleriyle toplumu oluşturan üyelerin uzlaşamadıklarında ortaya çıkar. Alışılmış normların ortadan kalktığı veya yeni oluşturulan kurallarla uzlaşılamadığı dönemlerde ortaya çıkan bir hissi tasvir etmek için kullanılır. (ç.n.)

içerisindeler ve üniversitelerle giderek daha araçsal ve işlevsel ilişkiler kuruyorlar.

Düşünmek istediğim soru şu: Bilginin hizmetine girmeyen, ancak -bunu açık açık söylemeye korkuyorum- dayanağını bir *keyif* deneyiminde bularak *hakikat*in hizmetine giren daha iyi, müşterek, kurumsal bir düşünme biçimi ne olabilir? Gerçekten yazdım mı bunu? Keyif deneyimine dayalı bir beşerî bilim, yaptığı işi neşe arayışıyla yapan, müşterek, kurumsal bir varoluş biçimi tahayyül edebilir miyiz? Çalışmanın giderek amaçsızlaştığı ve sonu gelmez bir hale büründüğü bir kültür bağlamında pis, edepsiz ve biraz da şaşırtıcı bir soru gibi gelebilir bu kulağa, ancak yine de sormak istiyorum.

Üniversiteleri, özellikle de beşerî bilimleri, melankolik bir haletiruhiye sarmış. Bu anlamlı, çünkü insanlar aciz hissediyorlar; acizlik de melankoliyi besler. Birçok İngiliz üniversitesinde bir depresyon kültürü görüyorum ki, Kuzey Avrupa'nın başka köşelerinde geçirdiğim zamanlar da aksini düşünmemi sağlamış değil. İnsanların sevdikleri bir depresyon bu aslında; Dostoyevski'nin bedensel cezanın hiç yoktan iyi olduğuna, en azından insanı canlandırdığına dair sözünü hatırlatıyor. Essex'teki son yıllarımda, varoluşlarını tamamen üniversitenin onlarda sebep olduğu depresyon yoluyla sürdüren meslektaşlar gördüm. Sanki profesyonel yaşamlarına anlam ve şekil veren tek şey buydu. Nahoş bir durum bu. Kampus koridorlarında ve kantinlerde dolanır, hükümetin buyruğuyla üniversite merkezî yönetiminin ürettiği en son teşebbüs hakkında yakınabilecekleri birilerini ümitsizce arar dururlardı.

Buradaki sorun *özerklik*tir (*autonomy*). Akademik kurumların hedefi özerkliktir; hem kendi özerklikleri hem de öğrencilerde teşvik ettikleri özerklik. Bugün, özerkliğin birbiriyle ilişkili iki düzeyde birden ciddi anlamda tahrip edilişine şahit oluyoruz. Öğretim görevlilerinin, bölümlerin, okulların ve üniversitelerin özerkliklerini, ilk olarak, yükseköğretimin orta düzey yöneticilere devriyle birlikte gelen bir düzenleme, kalite değerlendirmesi, şeffaflık vb takıntısı tahrip ediyor. Essex'te ve diğer Birleşik Krallık (*UK*) kurumlarında gördüğüm şey -Habermasçı jargonla söylersek- akademik yaşam dünyasının,

akademisyenlerin işlerine şüpheyle, hatta bazen küçümseyerek yaklaşan, yeni hükümet programlarını sadist bir mutluluk ile uygulamaya koyan idareci kadrolar ve idari sistemler tarafından sömürgeleştirilmesidir. Kimse sorumlu olmadığı için özellikle güzel bir sadizm bu. Şöyle şeyler söyleyebiliyorlar mesela: "Cezalandırılmanız gerekiyor, çünkü işinizi daha önce yaptığınız gibi yapamıyorsunuz. Kötü bir akademisyensiniz ve bu yüzden cezalandırılmanız gerek. Ama suçlanacak kişi ben değilim. Ben sadece haber veriyorum. Ulusal hükümetin yeni AB düzenlemelerine uyum sağlamak amacıyla verdiği buyruklar çerçevesinde, üniversite merkezî yönetiminin bana verdiği talimatları yerine getiriyorum yalnızca."

Özerklik eksikliğinin iyice barizleştiği akademik kurumlarda yaşıyoruz: Suçlanacak kimse yok, kimse sorumlu değil ve kimse bir şey yapamıyor. Bütün bunlar ezici bir psişik iktidarsızlık hissine yol açıyor ki, bu gerçekten endişe verici bir şey. Ama akademisyenler kendi acizlerine bile isteye suç ortaklığı yaptıklarında, kendi depresyonlarının ve sefaletlerinin düpedüz keyfini sürdüklerinde vaziyet daha da vahimleşiyor. Başka türlü olsun istemiyorlar; yani yaderklik (*heteronomy*) çift yönlü: Hem dışarıdan dayatılıyor hem de içeriden besleniyor. İnsanlar psişik iktidarsızlık hislerine tamamen bağımlılar. Bu durum sürdüğü ve ortadaki iktidarın psikososyal ekonomisini çözümlemeyi başaramadığımız sürece, neyin teorik olup neyin olmadığı, beşerî bilimlerin geleceği ya da üniversitenin doğası gibi meseleler üzerine yapılacak konferanslar hiçbir işe yaramayacak. Öğrenciler ve öğretmenler kurumlarıyla yaderk ilişkiler kuracak, kurumlarına, kurumlarının öğretilerine karşı sessiz bir hınç besleyecekler ve kütüphaneye geri dönüp, şu ya da bu şairde hiçlik deneyimi üzerine, dünyayı yıkıp geçecek o müthiş kitabı yazmaya koyuldukları ânın hayalini kurmaya devam edecekler. İnanın, neden bahsettiğimi biliyorum. Kütüphanede oturup "Çok Az... Neredeyse Hiç" gibi başlıkları olan kitaplar yazmışlığım var zira.

Peki, beşerî bilimlerde düşünmenin kurumsal biçimi nedir? Çok basit. *Öğretim*dir. İnsanlara, hakikate doğru bir yönelim edinmeyi öğretmektir. Felsefenin bir örnek teşkil ettiği, zorlu

bir model sunduğu yer işte burası belki de. Herkesin bildiği gibi felsefe, Sokratik diyaloglarla; kendini, bilginin parayla satın alınabileceği vaadi olan sofistliğin karşı kutbuna yerleştirerek başlar. Felsefenin buna karşı sunduğu nedir peki? Sofistliğin ve şaibeli bilgi iddialarının eleştirisini sunar. Adalet, güzellik, aşk vs. üzerine uzlaşımsal görüşlerin eleştirel bir biçimde tahrip edilmesini sunar. Ancak, enformasyon biçiminde bir bilgi sunmaz. Bilgelik bile sağlamaz. Sadece bir bilgelik temayülü/eğilimidir sunduğu ki, bunu ruhun hakikate yönelmesi olarak görebiliriz. Sokrates'in "felsefe", yani "bilgelik sevgisi" dediği de işte budur. Hatta diyebiliriz ki, felsefe, bilgi üzerine söyleme meydan okur ve onun yerine bir gayri-bilgi önerir. Bu gayri-bilgi içerisinde felsefi soruşturma, nesnesini kavramsallaştırmaz, bölümlere ayırmaz ya da kesin çizgilerle tanımlamaz; burada meseleye belirli ve açık bir kişilerarası deneyim yoluyla eğilebiliriz. Felsefe diyalogla, yani Platon'un *Devlet*'inde Sokrates'in dışladığı trajik şairlerin söylemine rakip bir söylem niteliğindeki dramayla başlar. Felsefe bir talimat sahnesi, bir karşılaşma sahnesi sunar; psikanalitik anlamda bir aktarım deneyimidir, öğretmenden öğrenciye bir bilgi geçişi anlamında bir öğretim değil, çok daha incelikli ve derin bir şey: Bir temas, bir iletişim, zarafet ve ihtiyat ile yürütülmesi gereken, iki tarafta da disiplin gerektiren pedagojik bir erotika (sevgi-bilgisi). Öğretim, hakikate yönelim, konuşma yoluyla temas ve iletişim, keyif, zarafet, dokunuş, ihtiyat ve disiplin; işte, benim için kilit kelimeler bunlar.

Beşerî bilimlerde araştırmaya karşı değilim. Bilakis. Zaman zaman benim de araştırmayla uğraştığım bilinir. Ancak, beşerî bilimlerde araştırma gündemlerini, neyin araştırma sayılacağına dair yerleşik kıstasları olduğu gibi kabul ederek belirlemenin hatalı olduğunu düşünüyorum. İşaret edilmesi gereken nokta, beşerî bilimlerde yaptığımız şeylerin, yani öğretimin o hassas zarafetinin, insanların manevi oluşumuna dahil olmanın ve onları yeni, zengin ve heyecanlı bir şeye doğru yönlendirmenin farkının altının çizilmesidir. Yunanların *paideia* dedikleri buydu. O olmadığında, bir kültür ölür. Sorum şu: Böyle bir *paideia*nın kurumsal, müşterek biçimi ne olabilir?

Burada Lacan'ın yol gösterebileceği kanaatindeyim. Lacan kendi yaptığını bir teori veya psikanalitik araştırma programı olarak değil, kurumsal biçimler üzerinde ısrarla deneyler yapılmasını gerektiren bir öğretim, *un enseignement* olarak tasvir etmiştir. Bu da, büyük ölçüde, öğretisinin ve pratiğinin radikalliği yüzünden psikanaliz derneklerinden tekrar tekrar uzaklaştırılmış olmasına dayanır. Lacan dört söylem türü arasında müthiş bir ayrıma gider: Efendi, üniversite, analist ve histerik. Efendinin söylemi, takipçiler üretmeyi ve Platon'un *Menon*'unda olduğu gibi, ironik bir biçimde, köleye bildiğini bilmediği bilgileri söyletmeyi amaçlayan klasik felsefenin söylemidir aşağı yukarı. Lacan'ın yaklaşımında örtük olarak, efendinin söyleminin çöküş yaşadığı fikri bulunur. Bu çöküşe, etik bir çöküş eşlik eder. En yüksek iyinin veya mutluluğun *bios theoretikos*, yani ruhun tefekkür içerisinde kendiyle girdiği diyalog olduğu fikri, yerini mutluluğun en çok sayıda kişinin mutluluğu, ahlakın da niceliksel ve yararcı bir şey olduğu fikrine bırakmıştır. Ahlak, Lacan'ın deyimiyle, "ikbal arayışı"na[1] (*service of goods*) dönüşmüştür. Bu dönüşüme üniversite söylemi de eşlik eder, ki bu aynı zamanda sermayenin de söylemidir. Sermayenin de üniversitenin de baş takıntısı, birikimdir. Üniversiteler, dereceler, doktora tezleri ve araştırma biçimlerinde bilgi üretilen fabrikalara dönüşmüştür. Üniversiteler, her ne pahasına olursa olsun birikim yapmak üzere tasarlanan fallik bilgi makineleridir. Kurumun değerini aldığı bağış miktarının belirlediği zengin Amerikan özel üniversite modelinde, sermaye ve üniversite birbirleriyle çakışır. Herkes bağış peşindedir. Özel sermaye modern üniversitenin Viagra'sıdır.

Bilgi ile hakikat arasında *ad hoc* bir ayrım yapan Lacan'a göre hakikat, bilginin kendinden eminliğinin ortasında bir boşluk oyar. Bu anlamda hakikat yeni bir şeydir, tahmin edilemez ve

1. Critchley'nin benzer bir argümanı geliştirdiği *Sonsuz Talep*'in Tuncay Birkan tarafından yapılan çevirisine başvuruyoruz. "... Lacan psikanalizin bir tür psikolojik normalliği geri getirebileceği, öznenin dürtü ile nesneyi yeniden uyumlu hale getirerek gerçekliğe uyum sağlayabileceği şeklindeki günümüzde çok yaygın olan sabit fikri de elinin tersiyle iter. Böyle bir psikanaliz etiği fikri, der, analizi 'ikbal arayışı' (*the service of goods*) dediği şeye indirgeyen 'bir tür sahtekarlık'tır." Bkz. Simon Critchley, *Sonsuz Talep*, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul, 2009, s. 81.

şaşırtıcı bir şey, keyifle ilgili bir şeydir, hatta belki de o amansız bilgi ve sermaye birikimi faaliyeti içerisinde bile gezinebilen bir şey, *olay* kabilinden bir şeydir. Öğretilerimizde, öğrencileri dinleyişimizde ve başkalarıyla müşterek birlikte-oluşlarımızda, böyle bir olay olmasını mümkün kılacak koşulları beslemekle uğraşmalıyız.

Geleneksel Humboldtçu üniversite ve bugünkü bürokratik üniversite makinesi dışında, düşünmeye, müşterek düşünmeye daha uygun biçimler var mı? Sahiden keyif alabileceğimiz müşterek biçimler olabilir mi? Şimdi kurumlar hakkında düşünmenin yedi modelinden kısaca bahsedeceğim; bunların her biri açık uçlu birer soru niteliğinde.

Anarşist gelenek, kurumsallığın ve müşterek iş görmenin yeni biçimleri üzerine düşünmek için bize zengin kaynaklar sunar. Hüküm süren aptalca fikirlerin aksine anarşi, yakınlık grupları (*affinity groups*) gibi doğrudan demokratik süreçlerde beden bulan düzen ve örgütlenmeden ibarettir. Anarşistler, haklı olarak, kurumların bir devlet ya da Tanrı etrafında hiyerarşik olarak örgütlenmemesi gerektiği kanaatindedirler. Kurumlar devlet tarafından meşrulaştırılmak zorunda kalmamalı, akademisyenler insanlığın devlet memurları veya bilimlerin geçit törenini denetleyen kolluk kuvvetleri olmamalıdır. Kurumlar, öğrenciler tarafından bütünüyle denetlenebilir, küçük cumhuriyetler gibi yatay olarak örgütlenmeli, kendi yasalarını kendileri koymalıdır. Belki de kurumsal özerkliğe giden yol, kurumları olabildiğince küçük tutmaktan geçiyordur.

Hesaplaşılması gereken sorun, bu kurumlar ile sermaye arasındaki ilişkidir. Mesela Londra'da bir yaz akşamı, galeri küratörü Hans Ulrich Obrist'i bir taraftan iki kişiyle birden sohbet ederken bir taraftan da başka birine seslenirken görünce şöyle düşündüm: Güncel sanat kurumları bize sağlam bir müşterek düşünme biçimi sunabilir. Sanat dünyasının kültürel anlamda hegemonikleştiğini kimse yadsıyamaz; bazen düşünmenin mümkün olduğu alanlar da yaratıyor. Ancak buradaki sorun para ve kültürel yaşamın bu biçiminin paraya köle olmasıdır. Galericiler çoğu zaman gerçekten ilginç işler çıkarıyorlar; bununla birlikte, aynı ölçüde de piyasanın fahişeleri durumuna düşüyorlar.

Bir diğer model ise, Amerika'daki özel özgür sanatlar (*liberal arts*) okulları. New York'ta bizim New School'da da, Lang College adında, son derece ütopik bir özgür sanatlar okulu var ve burada öğrenciler İngiltere'de hayal bile edilemeyecek bir özgürlüğe, eğitimden ne istediklerine dair bir dürüstlüğe ve hevese sahipler. Amerika'da yaşam insana çoğu zaman şüpheli ve karmaşık bir haz veriyor; ancak, eğitime, özellikle de beşerî bilimler eğitimine verilen önem bazen insanı hayrete düşürecek düzeyde. Küçük özgür sanatlar okulları çoğu zaman ortaklaşa yönetiliyorlar ve bir hayli radikaller. Ancak bunun bedeli bir hayli fazla: Yılda yaklaşık 40 bin dolar.

Akademisyenler tarafından genelde klasik bir hiyerarşiyle özdeşleştirilen iş dünyası yapılarının daha köksapsal (*rhizomatic*) ve yatay (*horizontal*) olan yeni formlarını da birer örnek olarak düşünebiliriz. Yakın zamanda New York'ta, Google ofislerinde bir konuşma yaptım ve mekânı gezme şansım oldu. Çok mutlu görünen yaratıcı insanlarla dolu, müthiş akışkan, yumuşak bir ortam buldum karşımda. Yüzeyin hemen altındaki iş dünyasının acı gerçekliğini görmemizi engellememeli bu tabii.

Akademide üniversiteye dair soruların hâlâ canlı tartışmalar yarattığı tek yer Katolik üniversiteler. Charles Taylor ve Alasdair MacIntyre'ın çalışmalarını düşünün. Tabii ki, sorular, inanç-akıl karşıtlığı veya kilise hiyerarşisinin, kilise öğretiminin doğası ve seküler devletle girdikleri ilişkiler çerçevesinde soruluyor; ancak, en azından üniversitenin doğasına dair sorularla uğraşılmaya devam ediliyor.

Yukarıda da bahsettiğim gibi, kurumlarla ilişkili olarak psikanaliz üzerine düşünmek de ilginç olacaktır. Psikanalizin tarihi, kurumlar üzerine kanlı tartışmaların yaşandığı bir tarihtir. Lacan'ın kurumlarla ilişkisi son derece gergindi; ancak, hakkını vermek gerekir ki, bir kurum olarak psikanalizin yerleşik temsilcileriyle özerklik meselesi üzerine mücadele etmekten hiç vazgeçmedi. Bu mücadele, hem kendi yasasını kendisi koyan ("ben bir analistim; sorumluluğu üstlenirim") hem de bir başka yasama biçimi gerektiren ("bu kurum senin psikanalist olma iddianı meşru kılıyor") "*kim* psikanalist olabilir" sorusu etrafında dönmüştür.

Bu bağlamda akla gelen son bir örnek de Georges Bataille. Bataille, özellikle 1930'lar ve 40'larda olmak üzere, tüm yaşamı boyunca farklı gayri resmî kurum biçimleriyle deneyler yaptı: Contre-Attaque, Collège de Sociologie ve Collège Socratique'den tutun da, daha gizemli bir kurum olan *Acéphale*'e kadar. "Gidip ormanda insan kurban edelim" demiyorum, ancak kurumsal biçimlerle deneyler yapmak bakımından Bataille'ın ilginç bir örnek olduğunu düşünüyorum.

Bitirmeden önce kendi deneyimlerime ve hem bir atmosfer, iklim ve düşünmenin yeri olarak hem de düşüncelilik ve düşünmeye yönelik bir eğilim olarak *ethos*un önemine dönmek istiyorum. Bir dönem Beşerî ve Sosyal Bilimlerde Teorik Çalışmalar Merkezi (CTS) adlı bir yerin direktörlüğünü yaptım. Farklı disiplinlerden teorik işleri bir araya getirmek amacıyla 1990'larda Essex Üniversitesi'nde Ernesto Laclau tarafından başlatılan ve bize birbirimizle konuşma imkânı veren bir girişimdi bu. Ben buranın başına 1995'te geçtim ve yedi yıl boyunca Merkezin direktörlüğünü üstlendim. Bir grup meslektaş arasında zaten gayri resmî olarak devam eden bir tartışma ve fikir ayrılığı kültürünü kurumsallaştırdığı için bir başarı öyküsü yaşandı. Ortak ilgi alanları felsefe ve politika olan insanlardık ve hukuk, sanat tarihi, sosyoloji, edebiyat, tarih ve çeşitli doğa bilimlerinden öğrencilerin ve öğretim üyelerinin katılabildiği bir mekân yarattık. Yayımlanmış birçok araştırma üreten gerçekten disiplinler arası bir mekândı. Disiplinler arasılığa dair bir politikası olduğundan değil, zaten var olan ve Essex'te o günlerde dediğimiz gibi "hegemonikleştirebilen" ve organik olarak örgütlenebilen bir disiplinler arası kültür sayesinde olabilmişti bu.

Bu hikâyenin iki boyutu var: Araştırmalar, tanıdıklık ve güven atmosferinde geçen (ki bu çok önemli) kolektif tartışmalardan ve sözlü sunumlardan doğuyordu. Münazara ortamı hayli eleştirel ve tartışmalı olsa da, herkes yanında duracak birini bulacağını biliyordu; bu sayede de yapılan işlerde risk alınabiliyordu. Öte yandan, CTS'nin tarihinde herhangi bir noktada, planlama ve fikir yaratımına aktif olarak katılanların sayısı beşi geçmiyordu. Temel ekip değişti, ancak kişi sayısı hep azdı ve bana göre bu bir erdemdi. Böylesine bir *ethos*un ya da başka herhangi bir entelek-

tüel *ethos*un *kırılganlığı*nı vurgulamaya çalışıyorum. Dünyada en kolay parçalanan şey belki de bu. Ben bunu yazarken, CTS'nin geleceği kara bulutlarla kaplı. Essex'te fakülteler tepeden inme biçimde yeniden organize edildi ve yeni yönetim yapısıyla CTS parçalanıp dağılacak ve muhtemelen de yok olacak gibi görünüyor. Çok üzücü bir durum, ancak kesinlikle şaşırtıcı değil.

2004 yılında New School for Social Research'e (NSSR) geçtim ve kendimi, aradaki bazı şaşırtıcı benzerliklere rağmen, çok farklı bir akademik kültürün içerisinde buldum. NSSR'nin uzun ve şanlı tarihine; daha ilk yıllarında, Birinci Dünya Savaşı sırasında Amerika dış politikasına muhalefet edişine ve 1930'lar ve 40'larda, önce sürgüne yollanmış Alman Yahudi profesörlere, daha sonra da Fransız meslektaşlarına yuva olmasına girmeyeceğim. NSSR'nin amacı, ilk zamanlarında kurumun bir parçası da olan John Dewey'nin tasarladığı model çerçevesinde eleştirel sosyal araştırmalar yapmak. Orada beşerî bilimler yok; ancak, beşerî bilimlere hayli yakın bir grup sosyal bilimler bölümü ve bir de felsefe ve tarih bölümleri var. NSSR'deki birçok kişi kurumun Amerikan akademik hayatındaki önemini vurgularken –itiraf edeyim ki, ben de onlardan biriyim–, belki abartıyorlardır ama, burası güçlü bir entelektüel kültürü ve canlı bir kurumsal hafızası olan eşsiz bir yer. Bütün bunlar, seküler Yahudi, solcu bir *Weltanschauung* ve de meslektaşlar arasındaki sağlıklı bir rekabet ile birleşiyor. Bu kültür, bu *ethos*, her yıl tehdit altında ve üniversite merkezî yönetiminin bilhassa yetersiz kaldığını söylemek gerek. Ancak, konuşarak, esprili ilişkiler kurarak ve güçlü bir dayanışma hissi ile bu *ethos*u ayakta tutuyoruz. Kendimize *collegium* dememiz özellikle hoşuma gidiyor, çünkü meslektaşlardan oluşan bir kurum olduğumuzu belirtiyor.

İngiltere'den gelen biri olarak, NSSR'de öğretime verilen önem beni şaşırtıyor. Herkes, aşağı yukarı aynı miktarda ders veriyor ve öğretim görevlilerinin araştırma yaptığı varsayılıyor. Önemli olan, kurumda var olmanız, öğretim kaliteniz ve öğrencilerle ilişkiniz. Meslektaşlarınız, verdiğiniz derslerin aldığı iyi yorumlar sebebiyle sizi övüyorlar. Meslektaşlarımın çoğu benden daha iyi hocalar; dolayısıyla, sürekli pedagoji tekniğimi geliştirmeye çalışıyorum. Öğretmenler, müfredatları üzerinde İngiltere'de

hayal bile edilemeyecek önemli bir özerkliğe sahipler; ancak, ilginç bir şekilde, bu otokratik bir öğretime yol açmıyor; aksine, hayatımda gördüğüm en demokratik sınıflarla burada karşılaştım, öğrenciler inisiyatif almayı bekliyor ve seviyorlar.

Düşünmenin kurumsal biçimine dair sorular, yeni üniversite makineleri karşısında kendini aciz hisseden, kaybedilmiş bir altın çağdan bahsedip duran benim gibi moruklar tarafından cevaplanmamalı şüphesiz. Belki, bu başka bir jenerasyonun işidir. Belki, öğrencilere ne düşündüklerini sormalıyız. Belki, öğrenciler kendi kurumlarını, kendi müfredatlarını ve nasıl sınanmaları gerektiğini kendileri tasarlamalılar. Belki de, bir çerçeve çizmeli, gerekli şartları hazırlamalı ve sonra da arkamızı dönüp çekip gitmeliyiz ve radikal anlamda özerk bir düşünme kurumunun ortaya çıkışına izin vermeliyiz. Belki de. Öğrenciler ne istiyorlar?

Simon Critchley

Filozof Nedir?*

[Çev. Utku Özmakas]

Ne kadar filozof varsa o kadar da felsefe tanımı vardır. Belki de daha fazla. Üç bin yıl süren felsefi etkinlik ile anlaşmazlıktan sonra bir uzlaşıya varılması pek de olası görünmüyor ve bu bilinemezliğin volkanik bulutuna biraz daha sıcak hava eklemek istemiyorum kesinlikle. Açık bir köşede** bu yeni riske girme istemimin nedeni, meseleyi biraz daha farklı bir soru sorarak başlatmak istemem: Filozof nedir?

Alfred North Whitehead'in dediği gibi, felsefe Platon'a düşülmüş bir dipnotlar dizisidir. Bunlara Platon'un *Theaitetos* diyaloğunun ortalarında bir yerde geçen kışkırtıcı filozof tanımına bakarak bir dipnot daha ekleme riskine girmeme izin verin. Akademisyenler, diyalogdaki bu pasajın bir "konu dışına çıkma" olduğunu düşünür. Ne var ki sapmadan fersah fersah uzak olan bu dipnotta, kanımca Platon bize bir filozofun ne olduğu ve ne işe yaradığı hakkında oldukça önemli şeyler söyler.

Sokrates, bazılarına göre ilk filozof sayılan Thales'in hikâyesini anlatır. Thales gözünü yıldızlara diktiğinden kuyuya düşmüştür.

---

* Simon Critchley, "What is Philosopher?", *The New York Times*, 16 Mayıs 2010. (y.h.n.)

** Critchley, burada, yazıyı kaleme aldığı *The New York Times*'ın "The Stone" köşesini kastediyor. Felsefecilerin felsefe ve güncel olaylar üzerine kalem oynattıkları bu köşenin editörlüğünü Critchley üstlenmiş durumda. Bu çalışma da söz konusu köşe için yazılmış bir açılış yazısıdır. (ç.n.)

Bu hikâyenin birkaç şakacı Trakyalı hizmetçi kadının Thales ile alay etmek için yaptığı bir şaka olduğu söylenir. Şaka, Thales'in gökyüzü hakkında her şeyi bilme hevesine ilişkindir; çünkü Thales gökyüzüne bakarken çevresinde olup biten şeylere karşı dikkatini kaybetmektedir. Seth Benardete'nin [*Theaitetos*] çevirisinde Sokrates şunu der: "Aynı jest felsefeyle ilgilenen herkes için geçerlidir."

Öyleyse filozof nedir? Cevap açık: Bir maskara, dalgın bir palyaço, Aristophanes'in *Bulutlar*'ından* Mel Brooks'un *Dünya Tarihi*'ne** kadar sayısız şakanın hedefi. Filozof çevresindeki şeyler hakkında konuşmaya ne zaman zorlansa, yalnızca Trakyalı kadınlar değil, ahalinin kalanı da karınları ağrıyana değin güler. Filozofun dünya işlerindeki beceriksizliği onu aptal gibi gösterir ya da "ayan beyan aptal izlenimi verir." Filozofun tanımı konusunda, daha ziyade, Monty Pythoncu*** bir tanıma kaldık: Sersem kişi.

Ne var ki Platon'da daima olduğu gibi, şeyler zorunlu olarak ilk göründükleri gibi olmak zorunda değildirler ve Sokrates ironistlerin en büyüğüdür. İlk olarak Thales'in suyun her şeyi oluşturan evrensel madde olduğuna inandığını anımsamalıyız. Su, bir bakıma, Thales'in felsefe taşıydı. Bu nedenle o, gökyüzünü seyretmeye dalıp kuyuya düştüğünde aslında kazara temel felsefi iddiasında ısrar etmiş oluyordu.

Ne var ki burada, yerinden yavaşça çıkarmak istediğim çok daha derinde duran ve çok daha zahmetli bir ironi düzeyi var. Sokrates, filozof ile (Benardete'nin ince bir biçimde "düzenbaz avukat" yaptığı) avukat arasında ayrım yaparak "konu dışına çıkma" zahmetine girer. Avukat, mahkemede bir dava ve özünde bir zaman sunmak zorunda olandır. Yunanların yasal süreçlerinde, davaların sunumuna oldukça katı biçimde sınırlandırılmış bir zaman tahsis edilmiştir. Zaman bir su saatiyle ya da tam anlamıyla zaman çalmak anlamına gelen *clepsydra* ile ölçülür.

* Aristophanes'in Sokrates'i eleştirmek üzere yazdığı komedya. (ç.n.)

** Mel Brooks, 1981 yılında çektiği *Dünya Tarihi*'nde, dünya tarihindeki pek çok ünlü karakter ve olayı komedi tarzında anlatmıştır. (ç.n.)

*** Monty Python, İngiltere'de uzun süre devam etmiş komedi programıdır. Programın özelliği, komedi tarzının abartılı jestlere ve davranışlara dayanıyor olmasıdır. (ç.n.)

Yunanlarda *kleptes* hırsız ya da zimmetine para geçiren demektir. Düzenbaz avukat, jüri ve bütün toplumun karar vermesi, bu daimi zaman baskısıyla birlikte gerçekleşir. Akıp giden zamanın suyu, onları sürekli olarak boğmakla tehdit eder.

Buna karşın, filozofun zamanı olan kişi ya da zaman harcayan kişi olduğunu söyleyebiliriz. Sokrates'in muhatabı olan Theodoros sözleriyle "konu dışına çıkar." "Zaman kaybetmiyor muyuz, Sokrates?" Arkadan gelen cevap şaşırtıcıdır. "Öyle görünüyor." Hepimizin bildiği üzere felsefede görünüşler yanıltıcı olabilir. Ne var ki burada zamanı olmayan ya da zamanı para olan avukat ile zaman harcayan filozof arasında basit bir karşıtlık vardır. Filozofun özgürlüğü, ya serbestçe konudan konuya geçmesine ya da basit bir biçimde konunun karmaşıklığı, çekiciliği ve merakı yüzünden aynı konu üzerinde yıllarını harcamasına dayanır.

Bunu biraz daha zorlayarak, felsefe yapmanın zamanınızı harcamak olduğunu söyleyebiliriz; hatta zaman sürekli peşinizden koşarken hiç zamanınız olmasa bile. *The New York Times*'ın meşgul okurları şüphesiz ki bu duygunun yabancısı değildir. Umudumuz, bazılarının "The Stone"u okumak için zaman ayıracağıdır. Wittgenstein'ın dediği gibi, "Filozoflar birbirlerini böyle selamlamalıdır: 'Zaman harcayın.'"* Aslına bakılırsa bu, felsefi diyaloğun doğası hakkında bize bir şeyler söyler. İtiraf etmeliyim ki, *Theaitetos*'taki bu pasaja dikkatimi çeken, boş zamanlarımızda tartıştığımız, New School'da doktora öğrencisi olan Charles Snyder'dı.

Sokrates tıpkı avukatlar, siyasetçiler, ipotek aracıları ve fon yöneticileri gibi sürekli olarak işinin baskısı altında olanların giderek "çarpık ve bozulmuş" olmaya başladığını ve "şeyleri yalan yanlış yapma"ya zorlandıklarını dile getirir. Düzenbaz avukat şüphesiz ki başarılı, varlıklı ve olağanüstü derecede tatlı dillidir; ancak Sokrates şunu eklemeyi unutmaz: "Ruhları bakımından küçülürler, kurnaz ve dalaverecidirler." Buna karşın filozof, öteki-dünyalılığından [*otherworldliness*] ötürü, kuyuya düşme ve aptal gibi görünme kabiliyetinden dolayı *özgür*dür.

* Buradaki ifade aynı zamanda "Acele etme" anlamına gelmektedir. (ç.n.)

Sokrates, buna, filozofun kentin sözümona yazılmamış kanunlarını, yani kamusal yaşamı yöneten âdetleri ve teamülleri ne gördüğünü ne de duyduğunu ekler. Filozof, hiyerarşi ile miras kalmış ayrıcalığa saygı göstermez ve herhangi birisinin asil olup olmamasına karşı kayıtsızdır. Bu durum aynı zamanda filozofun bir siyasi kulübe ya da özel partiye katılmasında da cereyan etmez. Sokrates'in sonuçta dediği gibi, filozofun bedeni yalnızca kentin sınırlarında ikamet eder. Düşüncedeyse sınırlar başka yerlerdedir.

Tüm bu anlatılanlar bir rüyaymış* gibi tınılıyor kulaklarda, ancak değil. Felsefe, Avrupa'daki sigara paketlerinin üzerinde bulunanlar gibi bir tür sağlık uyarısıyla birlikte gelmeli: FELSEFE ÖLDÜRÜR. Tam da burada Platon'un sözlerindeki derin ironiye yaklaşıyoruz. Platon diyalogları Sokrates'in ölümünden sonra kaleme alınmıştır. Sokrates, kentin tanrılarına saygısızlık yapmakla ve genç Atinalıları yoldan çıkarmakla suçlanmıştı. Mahkemede zaman hırsızı olan su saatine (*clepsidra*) karşı konuşup suçlamalara karşı kendisini savunmak zorunda kalmıştı. Zaman tükendi ve sonuçlarına katlandı: Ölüm cezası aldı ve kendi yaşamını sonlandırmaya zorlandı.

Birkaç nesil sonra, Büyük İskender'in 323 yılındaki ölümünü izleyen yıllarda Makedonya yönetimine karşı başlatılan ayaklanmalar sırasında, İskender'in eski hocası Aristoteles, "Atinalıların felsefeye karşı ikinci kez günaha girmesine izin vermeyeceğim" diyerek kaçmıştı Atina'dan. Antik Yunan'dan Giordano Bruno'ya, Spinoza, Hume ve 1940'ta New York'taki Kent Koleji'nde hocalık yaparken cinsel ahlaksızlık ve ateizm suçlamasıyla Bertrand Russell'a karşı utanç verici bir dava açılmasına kadar felsefe sürekli olarak ve ısrarla –hangi türden olursa olsun– tanrılara karşı dinî değerlere küfür etmeyle özdeşleştirildi. Tarihte felsefenin saygısızlık suçlamasına maruz kalmasından daha yaygın bir şey yoktur. Filozoflar gülünç öteki-dünyalılıklarından ve toplumsal uzlaşıya, hiyerarşi ile ayrıcalığa saygılarının eksik olmasından dolayı eski tanrıları onurlandırmayı reddederler ve bu onları siyasi açıdan şüpheli, hatta tehlikeli yapar. Böylesi

* Critchley burada kullandığı sözcükle aynı zamanda "dalgınlık"a da gönderme yapıyor. (ç.n.)

üzücü şeyler bizim mutlu aydınlanmış çağımızda halen olmuyor mu? Bu kişinin gözlerinin nereye baktığına ve ne kadar yakından baktığına bağlıdır.

Belki de son gülen filozoftur. Filozof, kafayı statükoyu korumaya takmış olanların ve düzenbaz avukatların gözünde daima komik görünmesine karşın, filozof olmayan adalete kendi içinde hesap vermek ve genelin mutluluğuyla sefaletine dair bir açıklama yapmakla yükümlü olduğu zaman bunun tam da aksi gerçekleşir. Retoriğe epey mesafeli olan Sokrates, düzenbaz avukatın "kafası karışık ve kekeme" olduğunda ısrar eder.

Elbette, birinin kekelemesiyle dalga geçmenin hoş bir şey olmadığı itirazı gelebilir. Benardete'nin doğru bir biçimde işaret ettiği üzere Sokrates, filozofu, ılımlı olmanın dışında her türden erdemi taşımaya memur etmiştir. Özgürlükte büyüyen ve düşünürlerin zamanını alan, filozof hakkında korkunç biçimde –ister canavarca ister Tanrısal, ister ikisi aynı anda olsun– tekinsiz bir şey vardır. Bu da, pek çok hassas insanın Atinalıların Sokrates'i ölüme göndermesinde haklı bir neden olduğunu düşünmeye devam etmesinin nedenidir. Bunu sizin kararınıza bırakıyorum. Muhtemelen bunu yargılayamam.

Giorgio Agamben

Çağdaş Nedir?*

[Çev. Utku Özmakas]

I

Bu seminerin eşiğinde ele almak istediğim soru şu: "Kimin ve neyin çağdaşıyız?" Daha öncelikli ve önemli soruysa şu: "Çağdaş olmak ne demektir?" Seminerin bu bölümünde hem çeşitli yüzyıllardan bize ulaşan yazarların hem de daha çağdaş ya da oldukça yakın dönemli öteki yazarların metinlerini okuma fırsatı bulacağız. Her durumda, bu metinlerin çağdaşlarını da çeşitli biçimlerde incelememiz şart. Seminerimizin "zaman"ı çağdaşlıktır ve bu, soruşturulan metinler ve yazarlarla çağdaş olmayı talep eder [*esige*]. Bu seminerin başarısı, büyük ölçüde, bu gerekliliği yerine getirebilme kapasitesine/kapasitemize bakılarak değerlendirilebilir.

Yukarıdaki sorulara cevap bulma arayışımızı yönlendirebilecek başlangıç ya da hazırlık niteliğindeki çıtlatma Nietzsche'den gelir. Roland Barthes, Collége de France'da verdiği derslerden birinde bu cevabı şöyle özetler: "Çağdaş olan zamansız olandır." Genç bir filolog olarak Yunanca metinlerle uğraşan ve 1872 yılında yayımlanan *Trajedinin Doğuşu* adlı kitabıyla beklenmedik

* Giorgio Agamben, "What is the Contemporary", *What is an Apparatus?*, İng. Çev. David Kishik ve Stefan Pedatella, Stanford University Press, Stanford, California, 2009, s. 39-54. Çeviriyi İngilizce aslından karşılaştırarak denetleyen Erkan Uzun'a teşekkür ederim. (ç.n.)

bir ün kazanan Friedrich Nietzsche, 1874'te de *Unzeitgemässe Betrachtungen* (*Zamana Aykırı Bakışlar*) başlıklı kitabını okurlarla buluşturdu. Bu çalışmasında kendi zamanıyla -kendi dönemiyle- hesaplaşmayı ve sürmekte olan zamana ilişkin bir konum almayı deniyordu. "Bu düşünce kendi içinde zamansızdır", der ikinci meditasyonun hemen başında; "çünkü bu çağın oldukça emin olarak gurur duyduğu şeyi, başka bir ifadeyle tarihsel kültürünü bir hata, bir hastalık ve bir yetersizlik olarak anlama çabasındadır; çünkü şuna inanıyorum ki, hepimiz tarihin ateşinde harcanıp gittik ve hiç değilse bunun farkında olmalıyız."[1] Başka bir deyişle, Nietzsche, "ilgililik" [*attualità*] konusundaki savını, şimdiki zamana ilişkin olarak "çağdaşlık" açısından kopukluk (bağlantısızlık) ve çığırından-çıkmışlık üzerine konumlandırır. Gerçekten çağdaş olanlar, yani kendi zamanına ait olanlar, ne zamanıyla tam olarak uyuşanlar ne de zamanının gerekliliklerine göre kendisini uyumlu hale getirenlerdir. Bunların her ikisi de bu anlamda konu dışıdır/ilgisizdir [*inattuale*]. Ne var ki, tam da bu konum, tam da bu kopukluk ve anakronizm nedeniyle onlar kendi zamanlarını algılayıp kavrama konusunda diğerlerinden daha muktedirlerdir.

Doğal olarak, bu çakışmama, bu "zaman-dışılık", çağdaşın bir başka zamanda yaşayan kişi olduğu anlamına gelmez; kendisini evinden çok Perikles'in Atinası'nda ya da Robespierre'in Paris'inde veya Marquis de Sade'ın yaşadığı dönemde sanan nostaljik bir kişi olduğu anlamına da gelmez. Akıllı bir insan, geri dönülemez bir biçimde kendi zamanına ait olduğunu, kendi zamanından kaçamayacağını bile bile kendi zamanını küçümseyebilir.

Öyleyse çağdaşlık, birisinin, kendisine bağlı olduğu ve aynı zamanda ona olan mesafesini koruduğu kendi zamanıyla kurduğu tekil bir ilişkidir. Daha açık söylemek gerekirse, bu *ayrışma ve anakronizim aracılığıyla bağlı olunan zamanla kurulan bir ilişki*dir. Çağıyla iyi bir biçimde uyuşanlar, ona her bakımdan tamamen bağlı olanlar, tam da onu nasıl göreceklerini bileme-

1. Friedrich Nietzsche, "On the Uses and Abuses of History to Life", *Untimely Meditations*, İng. Çev. R.J. Hollingdale, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, s. 60.

diklerinden, ona bakmayı beceremediklerinden dolayı çağdaş değillerdir.

II

1923'te Osip Mandelstam, "The Century" ["Yüzyıl"][2] başlığını taşıyan bir şiir yazar. Şiir, şairin yüzyıl üzerine düşüncelerini içermez, daha çok şair ile zamanı arasındaki ilişki, yani çağdaşlık üzerine düşünceleri içerir. "Yüzyıl" değil, "yüzyılım" ya da "çağım" (*vek moi*) sözcüğüyle başlar şiirin ilk dizesi:

Yüzyılım, çirkin yaratığım, kim bakabilir
gözlerinin içine
ve kanı kaynaşır mı
omurgasıyla iki yüzyılın?

Yaşamıyla çağdaşlığının bedelini ödeyen şair, bakışını zamanın kırılan omurgasıyla kanını kaynaştıran yüzyılının-çirkin yaratığının gözlerinin içine diker. İki yüzyılla, iki zamanla kastedilen, tahmin edilebileceği üzere on dokuzuncu ile yirminci yüzyıl değildir yalnızca; aynı zamanda, daha da önemlisi, tek bir bireyin yaşamının uzunluğudur (*saeculum*un,* kökeni bakımından bir kişinin yaşadığı dönem anlamına da geldiğini hatırlayalım) ve bu durumda bizim yirminci yüzyıl dediğimiz ortak tarihsel dönemdir. Şiirin son kıtasından öğrendiğimiz üzere, bu çağın omurgası tuzla buz olmuştur. Şair, olabildiğince çağdaş olan kişi, bu parçalanma*dır*; kendisini kuran zamana sekte vuran*dır* ve bu kırığı onarmak ya da bu yarayı kapatmak zorunda olan kan*dır*. Bir yandan zaman ile yaratığın omurgası arasındaki, öbür yandan zaman ile çağın omurgası arasındaki bu koşutluk, şiirin temel izleklerinden birini oluşturur:

Yaratık yaşadıkça
omurgasını taşımalıdır ileriye,
kıvrımlar oynaşırken

2. Rusça *vek* sözcüğü, ayrıca "çığır" ya da "çağ" anlamına da gelir.
* *Saeculum*, Latince "yüzyıl" anlamına gelmektedir. (ç.n.)

görünmez bir iradeyle.
Yenidoğan yeryüzünün yüzyılı
bir çocuğun narin kıkırdağına benzer.

Bir diğer önemli izlek –ve bu, tıpkı bir önceki gibi, aynı zamanda bir çağdaşlık imgesidir– çağın omurgasının kırılması kadar kaynaşmasıdır da, her ikisi de tekil bir bireyin (bu durumda şairin) işidir.

Bu yüzyılı esaretten çekip alma çabası
yeni bir dünya kurmak için olsa gerek
biri şu çetrefilli günlerde bir flüt sesiyle
bütün dirsekleri kaynaştırmalı birbirine.

Her açıdan paradoksal olan bu görevin olanaksızlığı, bir sonraki kıtada şiiri sonlandırırken doğrulanır. Bu yüzyılın-yaratığın yalnızca omurgası kırık değildir; aynı zamanda *vek*, yeni-doğan çağ da kendi rotasını tamamlamak için dönmek (ancak omurgası kırık birisi için olanaksız bir harekettir bu) ve bu şekilde çılgın yüzünü göstermek ister.

Ama omurgan kırıldı
benim muhteşem, lanetli yüzyılım.
Anlamsız bir gülümsemeyle
eğilmiş çirkin bir yaratığa benziyorsun
dön bir bak, zayıflığına ve zalimliğine
kendi rotanı düşünmek için.

III

Şair –çağdaş– bakışını kararlı bir şekilde zamanının üzerinde tutmalıdır. Ne var ki, zamanına bakan birisi gerçekte ne yapar? Çağının yüzündeki o çılgın sırıtma nedir? Tam da bu noktada çağdaşlığa ikinci bir tanım önermek istiyorum: Çağdaş, bakışıyla zamanını kavramak için çağının ışığını değil, karanlığını kullanandır. Çağdaşlığı deneyimleyenler için bütün alanlar karanlıktır.* Çağdaş, tam da bu karanlığı nasıl

* Burada kullanılan "obscure" sözcüğünün "anlaşılması güç", "karanlık", "bulanık", "belirsiz" gibi anlamları vardır. (ç.n.)

göreceğini bilen, divitini şimdiki zamanın karanlığına batırarak yazmayı başaran kişidir. Yine de "karanlığı görmek", "karanlığı kavramak" ne demektir?

Görme nörofizyolojisi bize başlangıç için bir cevap önerir. Kendimizi ışıktan yoksun olan bir yerde bulduğumuzda ya da gözlerimizi kapattığımızda ne olur? Bu durumda gördüğümüz karanlık nedir? Nörofizyologlar bize ışığın yokluğunun, retinada bulunan ve "kapalı-hücreler" denilen bir dizi çeper hücreyi harekete geçirdiğini söylüyor. Bunlar harekete geçtiğinde, hücreler bizim adına karanlık dediğimiz bir tür görüntüyü üretiyorlar. Öyleyse karanlık, bir yoksunluk hali, ışıktan mahrum olmak (basitçe ışığın ya da görüntünün olmayışı) değildir, daha ziyade retinamızın ürettiği "kapalı-hücreler"in etkinliğinin bir sonucudur. Eğer bu bilgiler ışığında çağdaşlığın karanlığı hakkındaki savımıza dönersek, şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Bu karanlığı algılamak, eylemsizliğin ya da edilginliğin bir biçimi değildir, daha çok bir etkinliği ve tekil bir yeteneği gerektirmektedir. Bizim durumumuzda bu yetenek, çağımızın karanlığını –o özel karanlığı– keşfetmek için çağın yaydığı ışığın etkisizleştirilmesi anlamına gelmektedir; aksi halde, bu karanlık çağımızın göz kamaştıran ışıklarından ötürü seçilemezdi.

Kendilerini çağdaş diye adlandıranlar, çağın ışıkları tarafından kör edilmiş olduklarını kabul etmiyorlarsa ve bu ışıkların gölgelerini yakalamaya çalışıyorlarsa, karanlığa yakındırlar demektir. Bu kadar çok lakırdı etmiş olmakla birlikte henüz asıl sorumuzu yöneltemedik. Çağımızın yaydığı bu karanlığı kavramakla neden bu kadar çok ilgilenmek zorundayız? Karanlık, tanımlama yoluyla tam olarak nüfûz edilemeyecek, doğrudan bize yönelmemiş ve bu nedenle bizimle ilgili olmayan, anonim bir deneyim değil midir? Aksine, çağdaş zamanın karanlığını kavramış olan kişidir ve tam da bu deneyimle ilgilidir, hiçbir şey onun karanlığa bağlanmasını engelleyemez. Karanlık –herhangi bir ışıktan çok daha fazla– doğrudan ve tekil olarak ona yönelen bir şeydir. Çağdaş, gözleri kendi zamanından gelen karanlığın ışık demetinden kamaşmış kişidir.

IV

Geceleyin göğe baktığımızda yıldızların parladığını, koyu bir karanlık tarafından çevrelendiklerini görürüz. Evrendeki galaksiler ile parlak cisimler neredeyse sonsuz olduğundan, bilim insanlarına göre gökyüzünde gördüğümüz karanlık bir açıklama gerektirir. Şimdi, çağdaş astrofizikçilerin bize karanlık konusunda sundukları açıklamayı tartışmak istiyorum. Genişleyen bir evrende, bizden en uzakta olan galaksilerin bile muazzam bir hızı vardır; ancak onların ışığı bize ulaşmayı asla başaramaz. Gökyüzünün karanlığı olarak algıladığımız şey, bu ışıktır, bizim etrafımızda hareket etmesine karşın bize ulaşamaz; ışığın meydana geldiği galaksiler, ışığın hızından daha süratli biçimde bizden uzaklaşırlar.

Şimdiki zamanın karanlığı içinde, bize ulaşmaya çalışan ancak ulaşamayan ışığı kavramak – işte bu çağdaş olmak demektir. Böylesi çağdaşlar çok nadir bulunur. Ayrıca tam da bu nedenle, çağdaş olmak, her şeyden önce bir cesaret sorunudur; çünkü çağdaş olmak için yalnızca bakışınızı çağın karanlığı üzerinde kararlılıkla sabitlemeniz yetmeyebilir, bize doğru yönelirken aynı zamanda bizimle arasına sonsuz bir mesafe koyan ışığın içindeki karanlığı da kavramalısınız. Bir başka deyişle, bu durum bir buluşma için tam zamanında gelinmesine karşın buluşmayı kaçırmak gibidir.

Çağdaşlığın kavradığı şimdiki zamanın omurgasındaki kırılmanın nedeni budur. Zamanımız, şimdiki zaman aslında daha çok mesafe demektir: Hiçbir biçimde bize ulaşamayacak bir çağ. Omurgası kırık ve biz de kendimizi tam da bu kırılma noktasında buluyoruz. Bu da her şeye karşın neden çağdaş olduğumuzun açıklamasıdır. Çağdaş olmak sorununda söz konusu olan buluşmanın basitçe kronolojik zamanda yer almak olmadığının farkına varmak önemlidir: Kronolojik zaman içinde çalışan bu türden bir şey onu teşvik eder, ona baskı yapar ve onu dönüştürür. Ayrıca bu zaruriyet zaman-dışılıktır, anakronizm zamanımızı "çok yakında" ya da "çok geç"; "çoktan" ya da "henüz değil" gibi biçimler altında kavramamıza olanak tanır; dahası, hiçbir zaman bize ulaşamayacak, daima yanımızdan geçip gidecek olan ışığı, şimdiki zamanın karanlığı içinde tanımamıza olanak sağlar.

V

Çağdaşlık diye adlandırdığımız zamanın bu özel deneyimlenişine iyi bir örnek modadır. Moda, çağı uygun ya da uygun değil, moda-olan-şey ya da artık-moda-olmayan-şey biçiminde ikiye ayıran tuhaf bir süreksizliğin zamanına giriş olarak tanımlanabilir. Bu uğrak, kavranması biraz güç olabilse de, şaşmaz bir biçimde onu kullanmaya gereksinim duyanlar için oldukça kayda değerdir. Böyle yapmakla da bu insanlar tam da kendi varlıklarının moda olduğunu onaylamış olurlar. Ne var ki, bu uğrağı kronolojik zaman içerisinde nesnelleştirmek ve sabitleştirmek istersek, kendisini kavranamaz olarak açığa vurur. İlk elde, modanın "şimdi"si, modanın varlığa geldiği o an herhangi türden bir kronometre tarafından belirlenemez. Bu "şimdi", moda tasarımcısının genel bir konsept olarak tasarladığı bir an, giyim kuşamdaki yeni stilleri belirleyen bir nüans olmasın sakın? Yoksa bu "şimdi", moda tasarımcısının konseptini yardımcılarına ilettiği, ondan sonra da bir terzinin bunun ilk-örneğini diktiği o âna mı denk düşer? Yahut sergilenen kıyafetleri yalnızca ve her zaman gözde olan insanların, *mannequin*lerin* ya da modellerin giydiği, tam da bu nedenle hiçbir zaman gerçek anlamda modayı sürükleyemeyecek olanların giydiği bir moda gösterisindeki bir an mıdır? Çünkü bu son örnekte "stil"in moda olması, *mannequin*lerden (yüzü olmayan bir Tanrı'nın kurban olarak sunduklarından) çok, kanlı-canlı insanlara bağlı olacaktır; insanlar bir stili benimsediklerinde kendi gardıroplarından bu tarza uygun bir şeyler seçeceklerdir.

Bundan ötürü, modanın zamanı kendi kendisinin gerçekleşmesini bekler ve sonuçta hep çok geç kalır. Bu daima "henüz değil" ile "daha fazla değil" arasındaki eşiğin ele geçirilemez bir biçimini alır. Büyük bir olasılıkla bu düşünce yumağı, teologların savladıkları gibi, modanın –en azından bizim kültürümüzde– giyinmenin (örtünmenin) teolojik bir imzası olduğu gerçeğine dayanmaktadır. Bu imza, İlk Günah'tan sonra kasıklarını incir yaprağıyla örten Adem ve Havva'dan bu yana önümüze dikilmiş

* Terzilerin ve modacıların kullandığı, kıyafetleri ilk olarak üzerinde denedikleri genellikle tahtadan yapılan (ve bu nedenle kukla göndermesi de yapan) modellere verilen ad. (ç.n.)

giyim kuşamın teolojik bir mührü olarak okunmalıdır (Aslına bakarsanız, Adem ve Havva'nın örtünmek için kullandıkları incir yaprağı, Yaratılış 3:21'e göre bitkisel değil, *tunicae pelliceae*dir, yani Tanrı tarafından hayvan derisinden yapılmıştır. İncir yaprağı, Cennet'ten kovulmuş atalarımız için günah ve ölümün somut bir simgesi olarak verilmiştir). Her durumda, hangi nedenle olursa olsun, modanın "şimdi"si, modanın *kairosu** ele geçirilemezdir: "Modanın doğru ânındayım" gibi bir ifade aslında çelişkilidir; çünkü bunu söyleyen kişi tam da o anda modanın dışına düşer. Öyleyse, moda olmak, tıpkı çağdaşlık gibi, belirli bir "rahatlık" gerektirir; bir miktar ayak uyduramama ya da çağın gerisinde kalma niteliğini taşımayı gerektirir; tam da bu durumdur ki, kişinin konuyla ilgisi moda olmayan bir şeyin, *démodé* olanın gölgesinin ya da kendi dışına uzanmış bir şeyin küçük bir parçasını kendi içinde barındırır. Bu anlamda zarif bir hanımefendi için on dokuzuncu yüzyılda Paris'te söylendiği gibi, *Elle est contemporaine de tout le monde*, yani "O, herkesin çağdaşıdır."

Ne var ki, modanın geçiciliği onu çağdaşlığa bağlayan başka bir karaktere sahiptir. Aynı duruşu takip ederek, zamanı "daha fazla değil" ile "henüz değil"e göre bölümleyen şimdiki zaman, bu "öteki zamanlar"la garip bir ilişki kurar –kesinlikle geçmişle ve belki de gelecekle de. Moda böylelikle "alıntı" yapabilir ve bu yoldan giderek geçmişteki herhangi bir anı ya da uğrağı (1920'leri, 1970'leri, hatta neoklasik tarzı ya da imparatorluk tarzını) yeniden canlandırabilir. Böylelikle moda, kaçınılmaz biçimde bölümlediği şeyle –ölümünü ilan ettiği şeyleri geri çağıran, yeniden uyandıran ve dirilten bölümlemeyle– bağını kurabilir.

VI

Geçmişle bu türden özel bir ilişki kurmanın bir başka yönü daha var.

Çağdaşlık, her şeyden çok arkaik olanı işaretleyerek kendisini şimdiki zamanın içerisine yazar. Yalnızca en modern ve

* Kairos, Zeus'un elleriyle ayaklarında kanat olan en gençoğlu ve "fırsat tanrısı"dır. Ayrıca *kairos*, önemli bir karar ya da seçim için "doğru zaman", "doğru an" gibi anlamlara da gönderme yapmak için kullanılır. (ç.n.)

en yeninin içindeki arkaik olanın belirtilerini ve işaretlerini duyumsayan kimse çağdaş olabilir. "Arkaik" köken anlamına gelen *arkhe* sözcüğüne anlamca yakındır. Ne var ki, köken yalnızca kronolojik bir geçmişte konumlanmaz: Köken, tarihsel bir oluşla birlikte çağdaştır ve onun içinde işlemekten vazgeçemez, tıpkı embriyonun yetişkin canlının dokularının içinde etkin olmayı sürdürmesi ve yetişkinin ruhsal yaşamında çocuğun hep olması gibi. Çağdaşlığı tanımlayan bu uzaklaşma ve yakınlaşma, hiçbir yerde şimdiki zamanda olduğu kadar gücünü göstermeyen kökene yaklaşmasıyla temellerini bulur. Okyanus kıyısından yaklaşarak, şafakta New York'un gökdelenlerini ilk kez gören birisi, birdenbire şimdiki zamanın arkaik *görünüşlerin*in ayırdına varır; bu, 11 Eylül saldırısının zaman-dışı imgelerinin kalıntılarıyla birleştiğinde her şeyin kanıtı olur.

Yazın ve sanat tarihçileri, arkaik ile modern arasında gizli bir yakınlık olduğunu bilir; çünkü arkaik biçimler şimdiki zamana belirli bir cazibe katıyormuş gibi görünseler de, bu yakınlığın nedeni daha çok, modern olanın anahtarının, hatırlanamayacak kadar eski olan ile tarih öncesi olanın içinde saklı olmasıdır. Böylelikle düşüş içindeki antik dünya, kendi kendisini yeniden keşfetmek amacıyla başlangıçta olana döner. Zaman içerisinde kendisini kaybeden avangard da ilkel ve arkaik olanı takip eder. Bu anlamda, şimdiki zamana giriş noktasının zorunlu olarak bir arkeoloji biçimini aldığı söylenebilir; bununla birlikte bir arkeoloji, tarihsel geçmişe geri çekilmek değildir, daha çok kesinlikle yaşamayı beceremediğimiz şimdiki zaman içerisindeki o parçaya geri dönmektir. Böylelikle, yaşanmadan kalan ne varsa kökenden geriye doğru aralıksız biçimde emilir, o parçaya asla ulaşılamayacak olsa bile. Şimdiki zaman, yaşanılan her şeydeki bu yaşanmayan öğeden başka bir şey değildir. Şimdiki zamana –sürmekte olana– ulaşmayı engelleyen şey ise, tam da kimi nedenlerle (travmatik karakterinden, aşırı yakınlığından ötürü) yaşamayı beceremediğimiz bu biriken yığındır. Bu "yaşanmayan"a gösterilecek dikkat, çağdaşın yaşamıdır. Çağdaş olmaksa, bu anlamda hiç orada olmadığımız bir şimdiki zamana dönmek demektir.

VII

Çağdaşlık üstüne düşünmeye çalışanlar, zamanın içine giren zorunlu homojen-olmayış [*dishomogeneity*] aracılığıyla onu birçok kez parçalara ayırmayı başarabilmelidir. "*Benim* zamanım" diyen birisi aslında zamanı bölümlemektedir –bunu yapanlar bir duraklama ve bir süreksizliğin içine yazmaktadırlar sözlerini. Ne var ki, tam da bu duraklama sayesinde şimdiki zamanın içdeğerinin [*interpolation*] ortaya konması çizgisel zamanın homojenliği içerisinde durgun bir biçimde gerçekleşir, çağdaş farklı zamanlar arasındaki özel ilişkiye bir görev yükler. Daha önce ele aldığımız gibi, zamanının omurgasını kıran (ya da her nasılsa onda bir fay hattı veya kırılma noktası sezinleyen) kişi çağdaş ise, o zaman çağdaş aynı zamanda bu parçalanmayı bir kaynaşma/buluşma noktası ya da dönemler ile nesiller arasındaki bir karşılaşma haline getirir. Bu bağlamda, sözkonusu konumu Aziz Pavlus'un duruşundan daha iyi açıklayan başka bir örnek yoktur: Aziz Pavlus'un önce deneyimleyip sonra kardeşlerine bildirdiği çağdaşlık, eşi benzeri olmayan Mesihî bir zamandır; Pavlus'un tam olarak "şimdinin zamanı" (*ho nyn kairos*) diye adlandırdığı Mesih'le birlikte çağdaş-olmaktır. Bu zaman –"şimdinin zamanı"– yalnızca kronolojik bakımdan belirlenemez olmakla kalmaz (*parousia*, İsa'nın geri dönüşü, hesaplanabilir bir noktada olmasa da "son"un kaçınılmaz ve yakın olduğuna işaret eder), aynı zamanda kendisiyle doğrudan ilişkili olan geçmişin her ânını kuran tekil bir kapasiteye sahiptir; İncil'e ilişkin tarihin her uğrağını ya da bölümünü şimdiki zamana yönelik bir kehanete ya da önceden biçimlendirmeye (Pavlus *typos*, biçim/lendirme kavramını tercih eder) dönüştürür (böylece Âdem, ölüm ve günahı kabullenen insanlık aracılığıyla, beraberinde insanlara kurtuluşu ve yaşamı getiren Mesih'in bir "tip"i ya da figürü olur).

Bu demektir ki, çağdaş yalnızca şimdiki zamanın karanlığını kavrayan, onun yazgısına asla ulaşamayacak olan ışığı yakalayan kişi değildir; çağdaş, zamanı bölümleyen ve iç-değerini ölçendir de. Zamanı dönüştürebilen ve bunu öteki zamanlarla ilişkilendirebilen biridir o. Çağdaş, tarihi öngörülemeyen yollar-

dan okuma yeteneğine sahiptir; onu hiçbir şekilde iradesinden kaynaklanmayan –daha çok karşılık vermeden edemeyeceği bir aciliyetten kaynaklanan– bir zorunluluğa göre "alıntılar". Şimdiki zamanın karanlığının bu görünmez ışığı sanki geçmişe gölgesini düşürür gibidir. Böylelikle geçmiş, bu gölgenin de dokunuşuyla, şimdinin karanlığına cevap verme yeteneğini zamanla geliştirir. Michel Foucault geçmişe yönelik tarihsel araştırmalarını yaparken, muhtemelen aklında şimdiki zamana ilişkin teorik sorgulamaları tarafından geçmişte gölgelenenler vardı. Benzer bir biçimde, Walter Benjamin, geçmişin imgelerinde içerilen tarihsel dizinin, bu imgelerin yalnızca tarihlerinin belirli bir anında okunabilir bir hale geldiğini gösterdiğini yazmıştı. Bu aciliyete çare bulma ya da bu gölgelemeye karşılık verme yeteneğimiz, yalnızca yüzyılımızın ve "şimdi"nin çağdaşı olmamızla değil, aynı zamanda geçmişin metinlerinde ve belgelerinde geçen figürlerle de çağdaş olabilmemizle ilgilidir. Bu seminerin başarısı ya da başarısızlığı da buna bağlıdır.

Jacques Rancière

Jacques Rancière'in Yöntemi Üzerine Birkaç Not*

[Çev. Utku Özmakas]

Mesele bir düşünürün değerlendirilmesine geldiğinde, soruşturmanın iki katmanı vardır. Birincisi, onun düşüncelerini inceler, tutarlılığını denetler, düşüncelerini başkalarınınkiyle karşılaştırır ve "teori"den "pratik"e geçerken üretebildiği iyi veya kötü etkileri değerlendirir. Ne var ki, başka bir düzeyde düşünürün söz konusu "düşünceler"i ortaya koyma yordamı, önüne koyduğu meseleler, seçtiği malzemeleri, önemli gördüğü verileri, bağlantıları arasındaki geçişleri, düşüncelerinin çizdiği manzara, düşüncelerinin çözümler (ya da açmazlar) bulma yolları, kısacası yöntemi ele alınır.

Bir yöntem, bir yol manasına gelir: Düşünürün izlediği bir yol değil, aksine inşa ettiği bir yoldur bu; olduğunuz yeri bilmeniz, içinden geçtiğiniz bölgenin özelliklerini gözler önüne sermek için inşa etmeniz gereken, gitmenize izin verdiği yerleri, hareketinizi mecburi kılan yordamı, size yardımcı olabilecek işaretçileri, yol üstündeki engelleri gösteren bir yol. Bu nedenle bir yöntemi incelemek, amaçların maddi olarak nasıl üretildiğini incelemek manasına gelir. Marx, "kitlelerin zihinlerini idare etmeye başladığında düşünceler maddi güçler olur" demişti. Bu formül, yalnızca yarı-maddecidir. Düşün-

* Jacques Rancière, "A Few Remarks on the method of Jacques Rancière", *Parallax*, Cilt 15, Sayı 3, Routledge, Londra, 2009, s. 114-23. Metni orijinaliyle karşılaştırarak denetleyen Leyla Burcu Dündar'a teşekkür ederim. (ç.n.)

celer, bedenlerin idaresini ele alarak onlara görünür olanın haritasını verip hareket etmek için bir yönseme sağlayan maddi gerçekliklerdir daima.

"Yöntem"in anlamına ilişkin bu düşünce, bahis Jacques Rancière'den açıldığında asla unutulmamalıdır. Şimdi, ilk kitabı *La Leçon d'Althusser*'in "Önsöz"ünün ilk paragrafına bakalım: Beni ilgilendiren, diyordu, bana göre bugün "Marksizm"in ve "Marksist bir filozof olma"nın ne anlama geldiğini tarif etmektir. Dahası, kitabın ilk bölümünün hemen başında sorduğu ilk soru şuydu: Althusser'in "M.L." kısaltmasıyla adlandırdığı bu tuhaf karakter kimdir? Aynı şekilde Rancière, *The Nights of Labor*'ın hemen başında okura, gecenin işçilerin sefil durumunu anlatmak için kullandığı bir metafor olmadığını söylemişti. Gece, yalnızca gecedir; işçilerin uyuduğu ve kimilerinin mahdut bir yılın belli bir gününde daha başka bir şey yapmayı tercih ettiği kısmıdır günün: Mesela işçi gazetesi çıkarmayı tartışmak.

Bu iki örnek, Jacques Rancière'in yöntemine ilişkin olarak bize iki önemli ipucu vermektedir. Birincisi, onun kitapları daima belli bağlamlarda gerçekleştirilen müdahale biçimleridir. Rancière asla siyaset, estetik, edebiyat, sinema ya da başka bir şeye ilişkin bir teori üretme niyetinde olmamıştır. Bu alanlarda zaten epey kitap olduğunu düşünür ve piyasada bulunan tüm bu teorilere bir tane daha eklemekten kaçınacak kadar çok sever ağaçları. Onun müdahaleleri ilhamını daima, "şu an neredeyim?" sorusunun çok daha geniş kapsamlı olan "şu an neredeyiz" sorusuyla çakıştığı durumlardan alır. "Neredeyiz?" sorusu aynı anda iki anlama gelir: "İçinde yaşadığımız, düşündüğümüz ve hareket ettiğimiz durumu nasıl tanımlayabiliriz?"; ancak aynı zamanda şu anlama da gelir: "Bu durumun algılanması, bizi şeyleri 'görmek' ve durumları haritalandırmakta kullandığımız çerçeveyi yeniden düşünmeye, şeyleri bu çerçevenin içine dahil etmeye ya da dışında bırakmaya nasıl mecbur bırakır?" Veyahut başka bir deyişle, "Bu durum, 'şimdi ve burada'nın koordinatlarını belirlemekte tutturduğumuz yolu değiştirmeye nasıl mecbur bırakır bizi?"

Rancière'in çalışmasının güzergâhını işaret eden birkaç örneği ele alalım. Bu durum 1968 sonrası, daha önceleri ona

teorik bir çalışma çerçevesi sağlayan bir Marksizm türüne, adıyla söylersek Althusserci Marksizme yönelik bir sorgulamayla başlar: Sorgulamayı başlatan soru şudur: Devrimci Marksizmin bu radikal yeniden-kuruluşu, nasıl oldu da akademik düzenin en keskin teorik silahlarını donanmasıyla sonuçlandı? Bu ani değişim genel olarak Marksizm hakkında, Marksizmin tarih, bilgi ve devrimi birbiriyle ilişkilendirme yolu hakkında bize ne öğretmişti? Bizi işçi sınıfı hareketinin geleneklerini yeniden düşünmeye ne şekilde zorlamıştı? 1970'lerin ortasında Marksizm hakkında bulundukları suç duyurusu nedeniyle devrimci geleneğin bütün açılarını gitgide daha çok sorgulayan entelektüel bir karşı devrim başlatan sözde "yeni filozoflar" Fransa'da kürsüye çıkmaya başlarken savaş alanının görünümü değişiyordu. *The Nights of Labor*'dan *Cahil Hoca*'ya* kadar özgürleşmenin yeniden düşünülmesi, çifte bedeli olan bir savaştaki bir müdahaleydi; dahası bu, *Siyasalın Kıyısında*'dan** *Uyuşmazlık*'a*** kadar takip ettiği politikayı yeniden düşünme çabasının temelinde yatan özgürleşme ve eşitlik kavrayışını ortaya çıkaran bir soruşturmadır. Artık bu yeniden düşünmenin kendisi, yeni durumun kışkırtmalarına verilen bir cevap haline gelmişti. 90'ların [tartışma -ç.n.] bağlamında Marksizmin suçları veya erdemleri üzerine bir tartışmadan başka bir şey yoktu ortada. Sovyet İmparatorluğu'nun çöküşünden, uylaşımsal [*consensual*] demokrasinin küresel zaferini işaret eden "tarihin sonu" tezinden başkaca bir şey yoktu. Ne var ki, aynı zamanda eski komünist ülkelerde yeni etnik ve dinsel savaşlar ile sözde "demokratik ülkeler"de ırkçılığın ve yabancı düşmanlığının yeni biçimleri baş gösteriyordu. *Siyasalın Kıyısında* ve *Uyuşmazlık*, barışçıl ve uylaşımsal demokrasinin bütün yerkürede zafer kazandığı iddiası ile şiddetin bu yeni biçimleri arasındaki tuhaf ilişkiyi ele alan bir soruşturmaydı. Bu kitaplar, *uzlaşının* aslında *demokrasi*nin karşısında olduğunu ve tam da bu nedenle politikanın kendisinin silinmesi anlamına geldiğini göstererek, söz konusu ilişkiyi açıklamak için ideolojik bir paradigma inşa etmeye çalışıyordu.

---

* *Cahil Hoca*, Çev. Savaş Kılıç, Metis Yay., İstanbul, 2014. (ç.n.)

** *Siyasalın Kıyısında*, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis Yay., İstanbul, 2007. (ç.n.)

*** *Uyuşmazlık*, Çev. Hakkı Hünler, Ara-lık Yay., İzmir, 2006. (ç.n.)

Politika ile *polis* arasındaki karşıtlık, bu sürecin mantığını kavramak için bir araç olarak önerilmişti.*

Estetik üzerine olan çalışması da dikkatle aynı mantığa göre hazırlanmıştır: İlk olarak, bu çalışma, önceki çalışmasının bir sonucudur; "duyulurun dağılımı" bakımından politikayı düşünmenin sistematikleştirilmesidir; görülebilir ile söylenebilir arasındaki polemiğe dairdir; gören ile görmeyen, konuşan ve gürültü çıkaran vs. hakkındadır. İkinci olarak, estetikte politik olan ile politikte estetik olanın fiilî olarak birbirinin alanını ihlal etmesine verilmiş bir cevaptır: Bir yandan, ilkin sözümona yeni bir sanatsal paradigmanın adı olarak kullanılan "postmodernizm" kavramı, giderek daha çok kolektif özgürleşmeye dair herhangi bir bakış açısının zerresine bile rastlanmayan bir zaman ve dünyanın küresel tanımının formu haline gelmiştir. Öte yandan, "sanatın sonu" ifadesi ile estetiğin başarısızlığı, "temsil edilemez olan" üzerine ifadelerle ve sanatsal ütopyaların totaliterliğin suçlarına katılmasına dair retrospektif bir suçlamaya eklenerek, küresel açıdan gerici olan "ütopyaların sonu" söyleminin bir parçası haline geliyordu. Estetik ile politika arasındaki ilişkileri ele alan bir dizi çalışmaya ayrılmış olan *The Politics of Aesthetics*'in karşısında olduğu arka plan buydu.

Özetleyelim: Rancière'in eserleri "bir şey üzerine" teoriler değildir, "bir şeye müdahaleler"dir. Bunlar, polemik müdahalelerdir. Söz konusu müdahalelerin yalnızca politik bir tutum aldıkları manasına gelmez bu. Düşüncelerin ne olduğu ve ne yaptığı hakkındaki polemik bir görüşü işaret ettikleri anlamına gelir. Rancière demokrasiyle ilgilendiği zaman, kavramın bölünmesiyle ilgilenir: Örneğin "post-demokrasi", "demokrasinin sonu"ndan sonraki tarihsel bir dönemi işaret etmez (sırası gelmişken söyleyelim: Žižek tarafından cömertçe ona atfedilse de "post-politika" terimini asla kullanmamıştır); "post-demokrasi", demokrasiyi karşıtına dönüştüren bir dizi söylem ve pratiği yöneten bir mantığı işaret eder. Ona göre bu aksine dönüşte tesadüfi olan hiçbir şey yoktur. "Demokrasi", bir iktidar biçimine dair –ihanete uğramış ya da yanlış yorumlanmış– kav-

* Rancière, toplulukları yönetme sanatı olarak *polis* ile eşitliğin bir zemin olarak kabul edildiği edimleri kapsayan *politika* arasında bir ayrım yapar. (ç.n.)

ram değildir. Demokrasi, ta en başından beri bir mücadelenin nesnesidir. Demokrasi, yönetmek için hiçbir vasfı olmayan çokluğun düşünülemeyen gücünü gösteren polemik bir ad olarak icat edilmiştir. Demokrasi, Atinalı aristokratların ağzındaki bir hakaretti. Bu kavram, en iyi demokrasinin, demokratların gücünü kullanamadığı demokrasi olduğunu (Aristoteles) ya da bütün insanlar eşit olduğu *için* mutlakiyetin zorunlu olduğunu (Hobbes) söyleyerek, kavramla paradoksal yollarla başa çıkan filozoflar için kuşkulu bir hale gelir; dahası, bugün hâlâ hükümetlerimiz ve onların uzmanları, demokrasiyi tehdit eden tehlikenin demokrasinin ta kendisi olduğunu izah ediyorlar. Demokrasiden bahsetmek, bu sözcük üzerine bir mücadeleden söz etmek, bir savaş alanının haritasını çizmek demektir. Aynı durum, sanatın bilimi ya da teorisi anlamına gelmeyen, aksine paradoksal bir düşünme rejimi olan "estetik" için de geçerlidir. Bu düşünme rejimi, "kavramsız" bir biçim olarak değerlendirilir ve sanat, sanat olanı olmayandan ayıran herhangi bir sınırı tanımlamaksızın özgül bir deneyim tarafından şekillendirilir. Rancière'in her seferinde işaret etmeye çalıştığı, kavramı bir düşünme nesnesi kılan ve gerilimler alanında konumlandıran polemik doğasıdır: Demokrasi, yalnızca demokrasi bir kenara atıldığında işler; bir özgürleşme teorisi bir tahakkümün nedeni olduğunda, bir biçim ne herhangi bir içeriğin ne de herhangi bir iradenin işareti olduğunda, bir durum hem "politikanın geri dönüşü" hem de "politikanın sonu" olarak adlandırılan karşı terimlerle yorumlandığında vb. "Bölünme"nin Rancière'in politika üzerine olan metinlerinin merkezinde yer alıyor oluşunun, dostlar ile düşmanlar arasındaki ayrıma dayanan bir politika görüşüyle ilgisi yoktur. "Anlaşmazlık" ve "uyuşmazlık", politikanın taraflar arasındaki bir mücadele olduğunu ima etmez; bu kavramlar politikanın ne olduğu hakkında, şu türden özgün meselelerin bedeline dair bir mücadele olduğunu ima eder: "Neredeyiz?", "Kimiz?", "Bizi biz yapan nedir?", "Bizi biz yapan şey hakkında, ortak bir dünyaya sahip olmamızı sağlayan şey hakkında ne düşünebilir ve neler söyleyebiliriz?" Düşünmenin bu paradoksal, düşünülemez nesneleri, Rancière'e "Bu nasıl düşünülebilir?" sorusunun imlediği şu soruyu işaret eden yerleri

gösterir: "Bunlar üzerine düşünme vasfına sahip olan kimdir?" Ona göre bu soru, -"teorik" pratiğin alanı olan- söylemler savaşında nihai olarak masaya sürülenin ne olduğunu gösterir.

Bu durum başka bir şekilde şöyle de ifade edilebilir: Rancière, yalnızca işbaşındaki düşüncelerle ilgilenir. Örneğin "demokrasi"yle ilgilenmez, aksine demokrasinin imkânlılığının ya da imkânsızlığının sahnelendiği tümcelerdeki dile getirilişle ilgilenir; genel olarak "politika"yla ilgilenmez, aksine politikanın doğuşunun ya da yok oluşunun sahnelendiği söylemlerle ve pratiklerle, politikaya dahil olan ve olmayanların vb sahneye çıkışıyla ilgilenir. Aristoteles'in insanın konuşması ile hayvan sesi arasındaki farka yönelik ifadesi; hatta aynı zamanda bir şairin (Wordsworth) dizelerinde Fransız Devrimi'nin manzarasını genç bir gezginin gözünden nasıl betimlediği ya da pleblerin konuşup konuşmadığının bilinmesinin söz konusu olduğu Aventine'deki sahnenin anlatımı herkesin malumudur. Politikanın doğuşunun ya da yok oluşunun gözler önüne serildiği sahne, efendilerle "eşit ilişkiler"e sahip olmak için greve giden terzilerin manifestosu da olabilir. Homeros'un dizesi, konuşma vasfı olmayanların bir araya gelmesi olarak *demos*un ilk tanımını verir; bu sahnelere örnek olarak Fransız Başbakanının, "Fransa dünyanın bütün sefaletini bağrına basamaz" ifadesiyle birlikte, Olympe de Gouges'in "kadınların kürsüye çıkmasına izin verilmelidir; çünkü darağacına çıkmalarına izin veriliyor" ifadesi var bir de.

Yönteminin ikinci önemli yanı budur. Rancière'in akıl yürütmesini daima bu türden bir dizi sınırlı sahnenin ya da söylem olayının tekrar sahnelenmesi olarak inşa ettiğini fark etmek pek güç değildir. Ayrıca, bu sahnelerin seçiminde hiçbir hiyerarşi ileri sürmediğini belirtmek de önemlidir. Marksist gelenek ve bütün sosyal bilim geleneği iki tür sözcüğü birbirinden ayırır: İnsanların bir durumu hissettikleri gibi ifade ettikleri sözcükler ve de bilimin bir durumu ve bunun parçası olanların hissedebileceklerini ve hislerini ifade ettikleri yolu açıklayan sözcükleri. Ne ki, Rancière için sözcükler yine de sözcüklerdir, savlar yine de savlardır, anlatılar yine de anlatılardır. Asıl mesele, sözcüklerin neyi açıkladıkları ya da ifade ettikleri değildir; bir sahne kurma ya da bir ortak duyu yaratma yoludur: Konuşanın ve onu

duyanların paylaşmaya çağırdıkları/çağrıldıkları şeylerdir –bir manzara, bir his, bir ifade, bir anlaşılabilirlik kipi. Bir sosyologla söyleşen yoksul bir varoş sakini, bu türden bir durumu sahneler; okuruna görüşme yapılan kişinin hissettiklerini neden anlamadığını açıklayan bir sosyolog da aynı şekilde başka bir sahne kurar. Platon, zanaatkârın tek bir işle iştigal etmesi gerektiği; çünkü "işin vakit beklemeyeceği"ni söylemişti, onun sözleri olanaklının manzarasını haritalar; on dokuzuncu yüzyıldaki bir marangoz zamanın ona ait olmadığını söylediğinde aynı sahneyi yeniden kurar; ancak bakışın iktidarının ellerinden nasıl çekilip alındığını dile getirdiğinde, işçilerin "yapamayacakları" neyi yaptıkları hususunda polemik bir ortak duyu inşa ederek sahneyi yeniden kurmaya başlar. Rancière, politikanın, bedenin duruşundaki bu ufacık değişimle başladığını ileri sürer. Ne var ki bu durum yalnızca birisi marangozun sözcüklerini olağan statüsünden (toplumsal malzeme) çekip çıkarıp onu filozofun sözcükleriyle buluşturduğunda anlaşılabilir. İşte, Rancière'in kavramları bu söylem dokusu içinde kazanırlar anlamlarını. Aslına bakılırsa teorik söylem için sıra dışı bir dokuma/yazma yöntemidir bu. Bugün politikayı kavramlarla ele alanların çoğu, meseleye ilişkin genel bir teori temelinde ele alıyor kavramları, genel bir ontoloji temelinde değil. Lakin Rancière, politika, sanat ya da edebiyatı kavrarken bir varlık teorisinden çıkarsama yapamayacağını iddia eder. Bunun nedeninin, varlığı olduğu gibi bilmemesi olduğunu söyler. Meseleyi –pek de fazla olmayan– şahsî kaynaklarıyla tartışmak zorunda olmasının nedeni budur. Politikayı hiçbir ontolojik ilkeden çıkarsayamayacağından ötürü, onu sınırların dışında araştırmayı seçmiştir; bununla politikanın doğduğu ya da ortadan kalktığı durumların ötesini kasteder: Bir doğum, halen sesi duyulmamış bir konunun görünümünün sahneye konduğu bir halk ayaklanması olabilir; ancak aynı zamanda Londra'daki bir barda dokuz kişinin mütevazı toplantısından doğan ve sınırsız sayıda insanın üyeliğine açık olan "Corresponding Society"* veyahut işçilerin akşam çalışma

* Thomas Hardy tarafından 1792 yılında kurulan, İngiliz işçileri ve zanaatçılarının yer aldığı dernek. Bu dernek, Çartist hareket öncesindeki ilk bağımsız sınıf hareketi kabul edilmektedir. (ç.n.)

düzenlerindeki ufacık bir değişiklik de olabilir. Politikanın yok oluşu, Marksist "insan devrimi" ifadesinin "politik devrim" ifadesine galebe çalması olabilir; "proleter" politik öznelerin fabrika işçisi bedeniyle/bütünüyle özdeşleşmesi ya da politik ayrımların sonunu davul zurnayla ilan eden uzlaşı söylemi de.

Politikanın "nadirliği" ifadesiyle kastedilen, nihayetinde budur. Rancière'in bundan daha az muğlak olan bir terim seçmiş olabileceğini düşünüyorum. Yine de bu terimle ne kastettiği açıktır. Bu terim, politikanın sonradan her şeyin yalnızca salt duygusuzluğa ricat ettiği isyan anlarında ortaya çıktığı anlamına gelmez. Bu, ilk olarak, her yerde iktidar ilişkileri olduğu şeklindeki yegâne gerçeğin dışında bir politika olmadığı anlamına gelir; ikinci olarak politikayla kastedilenin ancak herhangi birinin gücünün en önemli güç olarak ortaya çıktığı anlarda en iyi şekilde anlaşılabileceği manasına gelir. Rancière, politikanın hemen her yerde olduğunu ve eğer onunla karıştırılmazsa her an polis ile birbirine kenetlenmiş olduğuna sürekli olarak vurgu yapmıştır. Ne var ki, tam da şeyler sürekli olarak birbirine dolaştığı, eşitlik mantığı sürekli olarak eşitsizlik mantığıyla iç içe geçtiği için, bu karman çorman durumun üstesinden gelebilecek ilkeleri birbirinden ayırabilecek bir ölçüte gereksinim duyarsınız; dahası, bunu yapabilmeye imkân sağlayan sınır-anları üzerine kafa yorulmasıyla başlar. Böylesi bir bakışın "karamsar" olduğu düşüncesi muhtemelen Rancière'e tuhaf gelecektir. Aksine, politikaya ilişkin yegâne iyimser bakışın "halkın iktidarı"nı hiyerarşik düzenin bozulma anlarından, bu iktidarın azamî etkililik anlarından itibaren düşünmek olduğuna inanır. Bu tarz bir düşünmenin, kendiliğindenlik ve organizasyonla ilgili yararsız ve verimsiz tartışmalarla zerre kadar ilgisi yoktur. Rancière için mesele şudur: Bir durumda, bir araya gelmede, ifadede, eylemde politik olanı nasıl belirleyebiliriz? "Politik bir organizasyon"un ne ölçüde politika yaptığını nasıl belirleyebiliriz?

Rancière'in demokrasiye yönelik analizini sorgulayan eleştirilerin onu salt fantezi ya da siyasetsiz siyaset olarak görmelerinden bu nedenle şüphe duyuyorum. Onun politikası ıskalanan hayati soruyu yeniden ele alır: Sol, nasıl iktidara gelebilir? İktidara gelmek, ona göre büyük bir sorun değildir: Birinin iradesini

başka birisine dayatmayı öğrenmesi, her çocuğun okul bahçesinde öğrendiği bir ilimdir. Rancière, iktidara gelmiş pek çok sol çizgiyi ya da solcuyu tanır. Mitterand ve Tony Blair'den Hu Jintao ile Kim Jong-Il'e kadar bir zamanlar iktidara gelmiş ya da halen iktidarda olan pek çok sol çizgide parti olduğunu bilir. Sorun pek de bu değildir: İktidarı elde tuttuklarında onunla ne yaparlar, yani iktidarları ne ölçüde politiktir? Ne ölçüde politik bir güçtür? Ona göre ailelerde, kabilelerde, okullarda, oyun bahçelerinde, takımlarda, atölyelerde, kiliselerde, ofislerde, kışlalarda, hapishanelerde vb uygulanan pek çok iktidar biçimi vardır. Devlet iktidarının araçları olarak kullanılan şeylerden ödünç alınmış pek çok iktidar örüntüsü söz konusudur. Artık soru şudur: Devlet iktidarı ne ölçüde politik iktidarla aynı şeydir? Demokratik "fantezi"nin müdahil olduğu yer burasıdır: "Reel politika"nın gösterişli bir karşıtı değil, aksine bir sınır-biçimi, politik kurgunun paradoksal bir biçimidir. Rancière bu biçimin genel olarak politikanın paradoksal hakikatini gözler önüne serebileceğini düşünür: Genel olarak politika, "halk" adı verilen özgül bir cemaatle, özgül bir varlıkla uğraşan iktidarın özgül bir türüdür. Bu kavramın ne anlama geldiğini anlamaya çalışırsak, yavaş yavaş şu dehşet verici sonuca ulaşırız: Politikanın özü, halkın iktidarıdır ve "halkın iktidarı"nın özüyse şudur: İktidarı uygulamak için hiçbir vasfı olmayanların gücü. Öyleyse demokrasi fantezisinin "siyasetsiz siyaset" diye lanetlenmesinin kendisi, belki de her türden *politik* iktidarın, yani "iktidarsız iktidar"ın "gerçeği"ni perdeleyen teorik bir kurgudur.

"Belki de" ifadesi, Rancière'in "teori"ye ilişkin tuhaf pratiğiyle tutarlıdır. Daha önce belirttiğim üzere, "politika üzerine tezler" yazsa bile politikanın ne olduğunu söylemez, ancak ne olabileceğini söyler. Sonuçlarını göz önünde bulunduran, politikaya dair ontolojik bir ilkeden başlayarak bir teori inşa etmez. Politika kesinlikle ontolojik bir çatışma olarak betimlenebilir: Politika, bir başkasına karşı bir gerçeği inşa etme meselesidir. Aynı şekilde bir sanatçı ya da bir romancı sözcükleri ve biçimleriyle –biçimlerini görünür kılan ve sözcüklerine mana katan– ontolojik bir doku inşa eder. Bu nedenle ontolojik bir soruşturma söz konusu inşalar için ortak bir uzam, bu inşaların oyununun

anlaşılabilirliği için bir biçim yaratma girişiminin aracı olur. Bu şekilde Rancière, bilgi ve eylemin "temeller"ini veren savlardan vazgeçme karşılığında, ilginç ve yararlı (unutmayın, bu terimin onun için aşağılayıcı hiçbir tınısı yoktur) şiirler, söylemler savaşının toprağında bir noktadan başka bir noktaya gitmemize izin veren ilginç yollar inşa etmenin olanaklı olduğunu düşünür. Bir temel, ona göre, daima sonrasına uzanan, sürecin sonundaki bir "belki de" ya da bir "sanki"dir. Bu nedenle, âdeti olduğu üzere soruşturmasını politika ile demokrasi arasındaki bağlantıya doğru ilerletir. Rancière, söylemdeki bazı güncel paradoksal düğümlerle işe başlar; özellikle "demokrasiler"in nasıl olup da "demokrasi" denen tehlike tarafından "tehdit edildiğini" iddia edenlerle. Her zaman yaptığı gibi "iyi" ile "kötü" arasındaki bu eşsesliliği soruşturmuştur: "Demokrasiyi, demokrasiler için bir tehdit" olarak gören güncel zırvaların oluşturduğu metinsel düğümü ele almıştır ve bu düğümü çözmeye çalışıp elinden geldiğince bunu gözler önüne sermiştir. Bu hattın vardığı en uç nokta, demokrasiye karşı Platoncu polemiklerdir. Bu polemikler iki öğeden oluşur: *Devlet*'teki betimleyici öğe, yani demokrasinin eşitliğin hükümranlığı nedeniyle her şeyin altüst olduğu bir dünya olarak sunulduğu gösterişli bir resim ya da kurgu; ve demokrasinin adının anılmadığı, ancak "Tanrı'nın seçimi" ya da şansın iktidarı, yani hükmetmek için hiçbir vasfı olmama haline dayanan bir iktidar olarak görüldüğü *Yasalar*'daki iktidarı tatbik etmek için gereken vasıfların bir listesi. Ona göre bu iki yakalı tablo demokratik skandalın özgün formülü olarak alınabilir: Demokrasi, dünyanın altüst olmasıdır; çünkü "iktidarsız iktidar" olarak politik iktidarın formülüdür. "Özgün bir formül", "kökene dair" bir formül değildir; "demokrasi"nin polemik bir mesele olarak, hem düşüncenin düzeni hem de toplumun düzeni için bir skandal olarak en eski ve en özlü formülü budur; dahası, söz konusu özgün formülden yola çıkarak, bu anlamda anlaşılırsa Ranciere, politik bir teoriyi değil, ancak politikaya dair bir dramaturjiyi yeniden inşa etmenin olanaklı olduğunu düşünür. Uzlaşıya dair güncel açmazlarla bu formül arasında politikaya dair bir dramaturjinin ana iplerini dokumak; sınırlarının dışında düşünmek; politikaya dair bir dramaturjiyi

"demokrasi" sözcüğüyle kastedilen "iktidarsız iktidar"ın söz konusu paradoksunun bir gelişimi olarak kavramak olanaklıdır.

Rancière'in sık sık serzenişte bulunduğu böylesi bir mantığı dokumak nasıl olanaklıdır? Köleliğe, kadınların baskıya uğramasına vb dayanan antik bir kentin organizasyonuyla, yani Atina demokrasisiyle, bizim modern ekonominin, piyasa ekonomisinin, sanal teknolojilerin ve benzerlerinin biçimlerine dayanan kapsamlı ve girift demokrasilerimizi nasıl karşılaştırabiliriz? Amma velakin, Rancière soruyu tersine çevirir: Tamamen farklı rejimlerde, toplumlarda ve hayat biçimlerinde yaşamamıza karşın demokratik hayatın kitle bireyciliği, tüketicilik, narsisizm vb olarak anlatıldığı betimlerle dolu olan dergi ve gazetelerimiz tam da demokratik köyün Platoncu bir tanımını yeniden üretmiyor mu? Eğer böyleyse, bunun, bireyci bir anarşi olarak söz konusu demokrasi "imgesi"nin politikanın zeminindeki paradoksun üstünü örten bir zemin-kurgu manasına gelebileceği cevabını verir. Politika "imkânsız" bir rejimdir; ancak bu imkânsız rejim şu anlamda politikanın zeminidir: Bir hükümet, iktidarı yaşın, doğumun, bilimin vb'nin iktidarı olarak kullandığı sürece politik bir güç değildir. Eğer politik bir yönetim son kertede bir manaya geliyorsa, iktidarda olmak için hiçbir özgül vasfa sahip olmayı gerektirmeyen bir yönetim manasına gelir. "Olumsallık"ın anlamı budur ve "eşitlik", "eşitlik"le işte bu şekilde bağlantılıdır. Olumsallık, evrenin gerçekliği hakkındaki metafizik bir ifade anlamına gelmez. Politikanın "olumsallığı", iktidarın kullanılmasına ve buna dayanan konumların ilk dağılımına bel bağlayan olumsallığın varlığının zorunluluğun ve meşruiyetin bütün biçimlerini azletmesi anlamına gelir. Aynı sebepten ötürü, son kertede "politik" yönetim diye bir şeyin varolması için hiçbir zorunluluk olmadığı anlamına gelir. Aynı şekilde, estetik kayıtsızlık, *per se** bir kayıtsızlık değildir. Karşıtlıklara, yani temsil rejimi içerisinde biçim/öz, anlama/hissetme ya da etkinlik/edilginlik gibi sanatsal performansı yapılandıran hiyerarşilere yönelmiş bir kayıtsızlıktır bu. Politik olumsallık (genel olarak) ve estetik kayıtsızlık (estetik rejimdeki), konumların hiyerarşik dağılımını ifade eden bir dizi belirlenimle ilgili olan bir olumsallık ve kayıtsızlıktır.

* Kendiliğinden. (ç.n.)

O halde, demokrasinin sahneye konmasının bazı "aşırı" biçimlerine ilişkin bir soruşturma, bizi -her türden politik iktidarın hem zemini hem de yıkımı olan- demokrasinin radikal anlamını araştırmaya götürür. Söz konusu "aşırılıklar"ın soruşturulmasından hareketle anayasal hükümetlerin yapısı ile özerk politik eylemler arasındaki polemik ilişkilere dair bir kavrayışın çerçevesini kurabiliriz. Aynı zamanda bundan, demokratik eyleme doğru bir yönelim de devşirebiliriz: Demokratik eylem, iktidarın her türden nihai meşruiyetini altüst eden veyahut olumlu tarafından dile getirirseniz, insanların kapasitesinin eşitliğini olumlayan bir eylem biçimidir.

Bu, politik pratik *için* ilkeler belirleyen bir politika teorisi değildir. Bu, politikanın "dramaturji"sidir; duyumun farklı konfigürasyonları arasındaki iplikleri dokuyarak politik meşruiyetin açmazlarını anlamlı hale getirmenin bir yoludur. Duyuma dair bir konfigürasyon, algılar, söylemler ve kararlar arasında bağlantı kurmanın etkin bir yoludur. Bu bağlantı biçimi, neyin görülebileceğini, söylenip yapılabileceğini belirleyen ortak duyunun özgül bir biçimini yaratır ve olanaklı olanın başka inşaları manasına gelen ortak duyunun başka biçimlerine karşı çıkar. Rancière'in "yöntem"inin payandası olan asli sezgi budur: Bir yandan, şeyleri açıklayan bir teori ve öte yandan da teoriden aldığımız derslerin terbiye ettiği bir pratik yoktur. Duyumun konfigürasyonları, olanaklı algıları birbirine bağlayan düğümler, yorumlar, yönelimler ve hareketler vardır. Rancière'in yaptığı, hareket eden bir manzaranın hareket eden bir haritasını çıkarmaktır; bu harita, hareketin kendisi tarafından sürekli olarak şekillendirilmektedir. İşte bu nedenle Rancière'in "kavramları" sabit değildir: Polis ve politika, duyulur olanın dağılımı, estetik, edebiyat vb yolculuğun başından sonuna kadar aynı anlama gelmezler; çünkü, ilk olarak, bu yolculuk aynı zamanda bir savaştır, vurgunun farklı yerlere yapılabildiği çok yönlü bir savaş üstelik; ikinci olaraksa yolculuk -ya da savaş- dur durak bilmeksizin yeni manzaralar, yollar veyahut engeller keşfeder. Bunlar da nerede olduğumuzu bilmek için kullandığımız kavramsal ağı yeniden şekillendirme mecburiyeti doğururlar.

Politika ile estetik arasındaki bağlantıya dair tartışmalı hususu örnek olarak ele alalım. Aslına bakılırsa, Rancière'in "estetik"

sözcüğünü kullanma şeklinde rahatsız edici bir şey vardır. Bu sözcük onun yazılarında iki anlama gelir: Bir yandan, sanatın tanımlanmasına dair tarihsel olarak belirlenmiş özgül bir rejimi belirtir. Öte yandan da, genel olarak insan deneyiminin bir boyutunu belirtir. Öyleyse, estetik/politik sorun iki uçludur. Bu terim bir yandan, politikanın modern biçimleri ve estetik rejimin biçimleri arasında varolan özgül bağlantı biçimlerini işaret eder. Öte yandan da politik eylem ve çatışmaların, duyulurun dağılımı, görülür olanın ne olduğu, bu hususta ne söylenebileceği ve kimin bu konuda konuşup eyleme yetkisi olduğu vb hakkındaki çatışmalar olduğunu ima eder. Şüphesiz, karmaşık bir konu bu; dahası, kimi kişiler bu karmaşayı göz ardı etmek için farklı terimler kullanmasının sağlam bir temel olup olmayacağını soruyorlar. Her zaman olduğu gibi, öncelikle bazı sözcüklerin böylesine geniş bir anlam havzası olmasının kendi hatası olmadığını, sonra da sözcüklerin bu anlamlara sahip olmasında zerre kadar tesadüfi bir şey olmadığını söyleyerek cevap veriyor Rancière. Kant'taki "estetik yargı", Schiller'deki "estetik eğitim", geleneksel hiyerarşileri devre dışı bırakan bir ilişkinin özgül biçimi manasına gelir ve bu nedenlerden ötürü söz konusu terimler, politik bir devrimin önüne çıkan engelleri aşmayı sağlayacak olası bir dolayım olarak önerilir. Yunanca "estetik"* sözcüğü, hem hissetme hem de kavrama manasına gelir; ki bunlar da, hissetme kapasitesi ile anlama kapasitesi arasındaki bağlantıyı işaret eder. Aristoteles, insan denen hayvanın politik doğasını bu insan "estetiği"nin yapısından çıkarsar. Şimdi asıl mesele, bu indirgemenin küçük bir sorundan dolayı en başından beri tartışmalı olduğunu göstermektir: Köleler de dili anlar; ancak onları politik hayvanlar olarak görmek imkânsızdır; bu nedenle insan "duyumsama"sı bölünmek zorundadır: Aristoteles, dili anlamanın dile sahip olmak anlamına gelmediğini söyler. Ne ki, tablonun tamamı bu değildir: Aristoteles, insanın politik kapasitesinin sergilenmesi olarak konuşma ile haz ve acıya dair hayvani duyguları ifade eden sesi karşıt konumlara yerleştirir.

* Rancière, burada "estetik" (*aisthesis*) sözcüğünün kökenine giderek, "duyumsama", "algılama" gibi öteki anlamlarını da göz önünde bulunduruyor. Bu nedenle, yeri geldiğinde sözcüğün öteki karşılıkları da kullanılacak. (ç.n.)

Mesele şudur: Bir acıyı haykırmakla bir savı seslendirmek nasıl birbirinden ayrılacaktır? Estetiğin bu bölünmesi şimdiki varoluşumuzun her ânında iş başındadır: Örneğin, grev yapanlar, hükmedenlerin ya da yöneticilerin kararını tartışmak için sokakları ele geçirirken, ikinci grup, grev yapanların sloganlarını, "endişe"lerini ifade eden bağırış çağırışlar ya da homurdanmalar olarak duyacaktır yalnızca. Bu nedenle politik bir çatışma, daha en başından itibaren –insanların ağızlarından çıkanların yorumlanmasıyla ilgilendiği ölçüde– bir duyumsama meselesidir. Sırası gelmişken söyleyeyim, estetiğin –eşitliğe ek haline gelen ve muhtemelen çelişkili olan– politikanın bir "ilke"si olduğu manasına gelmez bu. Eşitlik, politik eylemin ilkesidir; ancak bu eylem, estetik bir müdahaledir, duyulurun dağılımına yapılan bir müdahaledir.

Eğer bu noktaları aklımızda tutarsak, sanata ilişkin estetik rejimin formasyonunun ne olduğunu kavrayabiliriz: Hem polis mantığının hem de temsil rejimi içinde sanatın belirlenmesinde başından sonuna değin görülen "estetik"in hiyerarşik düzenlenişini reddeden özgül bir biçim. Bu anlamda, bir "estetiğin politikası"ndan söz edebiliriz. Bu aynı zamanda politika kavramına dair bükülmedir. Rancière'e göre tam tabiriyle politika, –polisin konumlar dağılımını sorgulayan– kolektif özneleşme biçimlerini işaret eder. Politika, ortak olanın sahnelenmesini, ortak olana ait nesneleri ve onu sayan özneleri yeniden sahneye koyan bir bize dair görünümdür. Artık, duyulurun dağılımını altüst eden başka biçimler de vardır: Sanat eserleri, artık inanç ya da gücün örneklemeleri olarak kendi varış noktaları tarafından belirlenmediği zaman, artık –eserlerin ana fikirlerinin hiyerarşisi tarafından belirlenen– türlerin dağılımına göre sınıflandırılmadıkları zaman, özgül bir kamunun beğeni kuralları tarafından değerlendirilmedikleri zaman, –eğri oturup doğru konuşmak gerekirse, politik bir eşitlik olmayan– bir eşitlik biçimi anlamına gelir bu; ancak yine de olanaklının dağılımının çerçevesinin yeniden şekillendirilmesine, ortak manzaranın çerçevesinin yeniden şekillendirilmesine bir katkı yapar. "L'art pour l'art"ın* politik bir anlam kazanmasının yolu budur. Söz konusu bağlantı,

* "Sanat, sanat içindir" anlamındaki ifade. (ç.n.)

Rancière tarafından estetik düşüncesinden çıkarsanarak icat edilmiş bir paradoks değildir. Önemli olduğunu düşündüğü, etkin bir tarihsel konfigürasyondur bu. Flaubert'in romanlarında görülen "l'art pour l'art" tutumu, romanın artık özgül bir okura yazılmadığı, artık hiçbir toplumsal değerin değerlendirilmesiyle bir ilişkisi olmadığı, artık yeni ya da temel ana fikir arasındaki hiçbir ayrımın temele alınamayacağı anlamına gelir. İşte, yalnızca sanatla ilgilenen bu gerici burjuva eserlerin demokrasinin zaferini şip diye ilan etmelerinin nedeni budur. Eleştirmenlere göre bu eserler "demokratik"tir; çünkü toplumsal ihtişama ilişkin her türden düzene karşı kayıtsızdırlar. Demokratiklerdir, çünkü bir köylünün kızının ne hissedebileceğini, düşünebileceğini ve yapabileceğini betimleyen toplumsal farklılıklar sistemi karşısında kayıtsız olan Emma Bovary'nin umursamazlığına alıştıkları için kayıtsızdırlar. Edebiyat, şeyler ile insanlar arasındaki –herkesin her şeyi hissedebileceği– cemaat biçimlerini örer. Bu anlamda, edebiyat, toplumsal koşulların demokratik altüst oluşunun bir parçasıdır; politika "yapar". Bu ifadeyi tırnak işareti içinde yazmamın nedeni basit: Edebiyat, politik bir eylemi ifa etmez, eylemin kolektif biçimlerini yaratmaz; ancak deneyim biçimlerinin çerçevesinin yenilenmesine katkı sunar. Söz konusu yeniden çerçeveleme, bir yandan politik özneleşmenin yeni biçimlerini düşünülebilir kılar, öte yandan da, gerçek eşitliğe varan eşitliğin politik biçimlerinin yüzeyinde bir atılım yapma, veyahut yeraltında gizlenen dürtüler veya kişisel olmayan ritimler ve kolektif yaşamın yoğunluklarına dair bir sempati ya da kardeşlik lehine eşitliği göz ardı etme eğilimindedir.

Bu anlamda, açıkça söylemek gerekirse edebiyatın yaptığı "metapolitika"dır: Politikasız politika, veyahut politikanın yanı sıra politika. Metapolitika, politika ödevini ifa etme, başka bir deyişle cemaat biçimlerini inşa etme girişimidir. Artık, sanatın estetik rejiminin ortaya çıkışından itibaren mesele metapolitikanın biteviye politikayla karşılıklı olarak örülmesidir. Wordsworth'ün Fransız Devrimi'ne dair poetik vizyonu kesinlikle "metapolitik"tir. Artık Devrim'in şiiri, proletarya epiğinin devrimci proleter öznelliğin kuruluşunun bir parçası olduğu yolu aynen izleyerek, devrimci geleneğin ve devrimci duyarlılığın bir

parçası olmaya başlıyordu. Fransız Devrimi'nin "başarısızlığı"na bir cevap olarak değerlendirilebilecek olan, Schiller'in "insanın estetik eğitimi" kavrayışı, metapolitikanın kusursuz bir örneğidir. Ne ki, yalnızca devletin biçimlerini değil, aynı zamanda duyusal yaşamın biçimlerini de dönüştüren bir devrime ilişkin bir fikrin modern bir fikrin nasıl parçası haline geldiğini biliyoruz. Hölderlin, Hegel ve Schelling tarafından yazılan "Alman İdealizminin En Eski Sistem Programı",* yaşamın somut dönüşümünü devletin "ölü mekanizma"sının reformuyla karşıtlaştırarak, söz konusu programın en sentetik ifadesini dile getiriyordu. Genç Marx, insani devrimi politik Devrimin karşısına koyduğunda bu programı kaldığı yerden sürdürüyordu; dahası, sanatın kendisini artık sanat eserleri değil, yaşamın biçimleri içerisinde gizlediği estetik Devrimin programı, kaçınılmaz bir şekilde Sovyet Devrimi'nin inşasıyla birbirine karışmıştı. Dolayısıyla, bu bakış açısından "estetiğin politikası", "hakiki politika" değildir; politik özneleşme biçiminden ayrıştırılmalıdır. Ne var ki, başka bir açıdan yaklaşıldığında, söz konusu metapolitika sürekli olarak politikaya müdahale eder ve politik olanın dokusuna, sözcüklerine, imgelerine, tutumlarıma, duyum biçimlerine vb dokunmasına katkı yapar.

Aslına bakılırsa bu durum bir karmaşaya yol açabilir; ancak Rancière bu serzenişe her durumda üç cevap verir: Birincisi, bu karmaşadan o sorumlu değildir; ikincisi, bu karmaşa tesadüfi değildir. Herhangi bir kavramsal hatanın sonucu değildir. Politik olanın politika üzerindeki aşırılığı, politikaya içkindir. Üçüncüsü, düşünmeyi ilginç ve muhtemelen yararlı bir etkinlik kılan bu türden karmaşa durumlarıdır.

---

* 1797 tarihli olmasına karşın sonradan bulunarak 1926 yılında Franz Rosenzweig tarafından yayımlanan, farklı araştırmacılar tarafından Hegel, Schelling ve Hölderlin gibi isimlere atfedilen metin. (ç.n.) Bkz. "Alman İdealizminin En Eski Sistem Programı", Çev. Metin Bal, *Alman İdealizmi II: Hegel*, ed. Güçlü Ateşoğlu, Doğu-Batı Yay., Ankara, 2013, s. 51-3. (y.h.n.)

Hannah Arendt

Martin Heidegger'in Sekseninci Doğum Günü Vesilesiyle*

[Çev. Çetin Balanuye]

Martin Heidegger'in sekseninci doğum günü, onun aynı zamanda bir öğretmen olarak insanların arasına karışmasının da on beşinci yıldönümüdür. Platon'un bir keresinde söylediği gibi: "... Başlangıç da bir Tanrı'dır çünkü; yeter ki insanların arasında doğsun ve orada kalsın, her şeyi koruyup gözeten olacaktır" (*Yasalar*, 775).

Heidegger'in 1919'da Freiburg Üniversitesi'nde Alman akademik dünyasına girişiyle şekillenen kamusal kariyeri ile başlamalıyım, 1889'da Messkirch'teki doğumuyla değil. Heidegger'in şöhreti 1927'de *Varlık ve Zaman*'ın yayımlanmasından önceye denk düşer. Aslında, bu kitabın gösterdiği alışılmadık başarının –yalnızca ilk anda parlayan ışıltısının değil, bu yüzyılın yayınlarından çok azıyla karşılaştırılabilecek türden, şaşırtıcı derecede uzun erimli etkisinin– Heidegger'in bir öğretmen olarak gösterdiği erken başarı olmaksızın olanaklı olabileceği kuşkuludur. O zamanki öğrencilerinin gözünde kitabın başarısı, zaten kendilerinin "öğretmen Heidegger" hakkında çoktan teslim ettikleri bir gerçeği yeniden doğrulamıştır.

Bu erken gelen şöhret konusunda tuhaf bir şeyler vardı; Kafka'nın yirmili yaşların başındaki şöhreti, ya da Braque ve Picasso'nun bir on yıl kadar önceki şöhretlerinden daha tuhaf

* Hannah Arendt, "Martin Heidegger at Eighty", *The New York Review of Books*, İng. Çev. Albert Hofstadter, Cilt 17, Sayı 6, Ekim, 1971. (y.h.n.)

bir şey... Bu isimler de genel olarak algıladığımız biçimiyle halk tarafından tanınmıyordu, ama yine de sıra dışı bir etkiye sahiptiler. Heidegger'in durumunda ise, bu şöhretin zemini sayılabilecek hiçbir somut neden yoktu. Derslerine ilişkin olarak öğrenciler arasında dolaşan notlar dışında yazılı herhangi bir şey yoktu. Bu dersler genel olarak tanıdık türden metinler hakkındaydı; dönüşerek sürecek ya da dilden dile aktarılacak bir öğreti içermiyorlardı. Bir isimden fazlası yoktu aslında ortada; bir isim, ama bu isim Almanya'yı baştanbaşa âdeta gizemli bir kral hakkındaki söylenti gibi dolaşmaktaydı. Bu bir gurunun çevresinde yaratılan ve yine guru tarafından yönetilen (Stefan George örneğinde olduğu gibi) "inanç halkası"ndan tümüyle farklıydı. Bu tür bir inanç halkası söz konusu kişiyi bir yandan halka âşina kılarken, diğer yandan da onu muhtemelen yalnızca yakın cemaat üyelerinin fark edeceği biçimde halktan bir gizem halesiyle ayırır, uzaklaştırır. Heidegger örneğinde ise, ne bir gizem ne de cemaat vardı. Heidegger söylentisini duyanların hepsi, öğrenci olmak bakımından birbirlerini tanıyorlardı; bunların bazıları arkadaş kaldılar ve sonraları, şurada ya da burada farklı yorumlar ortaya koydular. Ne var ki, Heidegger ile ilgili ne bir cemaatin varlığından ne de onu izleyenler hakkında "ezoterik" bir aidiyetten söz edilebilir.

Peki, bu söylenti hangi kulaklara ulaşmıştı ve ne diyordu? Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraya düşen o yıllarda Alman üniversitelerinde bir isyan yoktu; daha çok, sıradan meslek okulu olmanın ötesine taşan misyonlarıyla tüm fakültelerde akademik öğretim ve öğrenim endüstrisine ilişkin yaygın bir hoşnutsuzluk vardı. Bu hoşnutsuzluk, eğitimden salt belli bir mesleğe hazırlanmaktan fazlasını bekleyen tüm öğrenciler tarafından paylaşılıyordu. Felsefe para kazanmak için çalışılacak bir şey değildi, bilinçli bir yoksunluk (çilecilik) halinin kendisiydi çalışılan ve tam da bu nedenle felsefeden hoşnut olabilmek güçtü. Bu öğrenciler, dünya ya da yaşamın anlamıyla zerre kadar ilgilenmiyordu. Hayatın getirdiği tüm bulmacaları çözmeye yeltenen biri için ideoloji ve partilerin sunduğu zengin bir seçenekler menüsü vardı; bunlardan birini seçebilmek içinse felsefe çalışmaya gerek yoktu. Öte yandan, bu öğrenciler ne istediklerini de

bilmiyorlardı. Üniversiteler önlerine ya farklı felsefe okullarını -Yeni-Kantçılar, Yeni-Hegelciler, Yeni-Platoncular vb- koyuyordu, ya da felsefeyi muntazam bir biçimde bölümlere ayıran (epistemoloji, estetik, etik, mantık vb) eski bir felsefe disiplinini. Bu haliyle felsefe, iletişime konu olmaktan çok bıktırıcı bir sıkıntı içinde yapılan tekdüzeliğe dönüşüyordu. Zaten Heidegger devreye girmeden önce bile akademik endüstrinin bu konforlu ve kendi yörüngesinde sağlam duruşuna karşı isyana yeltenenler olmuştu. Kronolojik açıdan bakıldığında Husserl'i ve onun "şeylerin kendisine" dönelim davetini görürüz; bir başka deyişle, "teorilerden uzak, kitaplardan uzak", felsefeyi diğer akademik disiplinler arasındaki yerini almak üzere kesin bir bilim olarak kurmaya yönelik bir davet... Bu davet, kuşkusuz, hâlâ tümüyle naif ve isyandan uzak bir davetti, bununla birlikte ilkin Scheler ve bir biçimde daha sonra Heidegger'in atıfta bulunacağı türden bir fikirdi. Ardından, Heidelberg'de bilinçli bir isyancı ve felsefe dışı alandan gelen Karl Jaspers'i görürüz. Kendisinin Heidegger'le dostluğu, bilindiği kadarıyla tam da Heidegger'in planlarındaki isyankâr öğenin onu çekmesi nedeniyleydi; felsefe "hakkında" olmaktan öteye gidemeyen bütün o akademik gürültünün tam ortasında ezelden felsefi olan bir öğe...

Bu az sayıda kişinin ortak tarafı, (Heidegger'in sözleriyle) "bilginin nesnesiyle düşüncenin derdi"ni birbirinden ayırabilmeyi becermeleri ve anlaşılır bir biçimde ilkine ilgisiz kalışlarıydı.[1] İşte o sıralarda, gelenekte bir kesintinin baş gösterdiğini ve "karanlık dönem"in başlamış olduğunu açık ya da örtük olarak fark edenlere bir söylenti ulaştı. Bu gerekçeyle, felsefenin sorunlarına yönelik bir çalışmanın donmuş bir oyuna katılmak ya da mevcut akademik disipline rıza göstermek olacağını düşünüyorlardı; çünkü kendileri, "problematikleşen düşünme"yle, ya da Heidegger'in bugün yaşıyor olsa diyeceği gibi, "düşünmenin derdi" ile ilgilenmekteydi.[2]

Söylenti bu isimleri önce Freiburg'daki üniversite hocasına, sonra da Marburg'a çekti. Söylentiye göre, Husserl'in yapmaya

1. *Aus der Erfahrung des Denkens*'ten alınmıştır; "The Thinker as Poet", *Poetry, Language, Thought*, İng. Çev. Albert Hofstadter, Harper & Row, New York, 1971.
2. *Zur Sache des Denkens*, 1969.

kalkıştığı işleri gerçekte bitiren biri vardı; bu işlerin salt akademik bir problematik değil, tam da "insanı düşünmekle"[3] ilgili bir kaygı –insanın dününü ya da bugününü değil, kayıt ötesi bir zamandan bu yana onu düşünmek– olduğunu bilen biriydi... Aynı zamanda, geleneğin olağan devinimindeki kırılmayı tümüyle görmüş olmasından kaynaklansa gerek, geçmişi yeniden keşfetmekle meşgul biri... Teknik açıdan belirleyici olan vurgu şuydu: Derste konuşulan, sözgelimi, ne Platon hakkındaydı ne de Platon'un teorisini tanımlamaya yönelikti; bunun yerine, tek bir diyalog parçası alınıp tüm dönem boyunca işlenmekte ve adım adım irdelenmekteydi. Dönem sonunda, bin yıllık bir öğretinin yerini bir dizi güncel ve çağdaş problem almış oluyordu. İçinde bulunduğumuz zamanda bu yaklaşım bize çok sıradan gelebilir, çünkü artık birçok kişi buna benzer bir yaklaşım kullanıyor olmalı. Ne var ki, Heidegger'den önce kimse bu işi bu biçimde yapmıyordu. Söylentinin basitçe özetlediği gibi; "düşünme" yeniden hayat bulmuştu; öldüğü düşünülen geçmişin kültürel zenginlikleri yeniden dile gelmekteydi. Giderek, bu zenginliklerin bir arada ele alınması ile geçmişte öne sürüldüğü kabul edilenlerden farklı türden şeyler yaratılabileceği fark edildi. Kendisinden "düşünme"yi öğrenmenin olanaklı olduğu bir öğretmen vardı...

Gizli kral, düşünmenin dünyasında egemendi; aslen, bildiğimiz dışarıdaki dünyaya ait bu dünyanın üstü öyle örtülmüştü ki, gerçekte var olup var olmadığından bile kuşkulanılır olmuştu. Ne var ki, düşünmenin dünyası aslında sanılandan çok daha fazla kişiye ev sahipliği yapıyordu. Heidegger'in kendi çevresindeki öğrencilerinin ve bilindik haliyle felsefe denen etkinliğin epeyce ötesine ulaşan, emsali görülmemiş ve çoğun gizli kalan bu etkisini başka türlü açıklamak olanaklı mı?

Bu yüzyılın tinsel görünümünü belirlemeye yardım etmekte olan, var olduğundan haklı nedenlerle kuşku duyacağımız (Jean Becufret'nin dediği gibi) bir "Heidegger felsefesi" değil, "Heidegger'in düşünmesi"dir. Bu düşünme, kendisine özgü bir sondaj niteliğine sahipti. Bu düşünme yakalanmak ve dile

3. Vurgu çevirmene aittir.

yerleştirilmek istenirse, ona derinliğe inme özelliğini verenin "düşünmek" fiilinin iletkenliği olduğu görülecektir: Heidegger asla bir şey "hakkında" düşünmez, o şeyi düşünür. Herhangi bir biçimde "seyirsel-düşünsel" olmayan bu etkinlikte Heidegger, derinlere sondaj yapar; ama bu daha önce keşfedilmemiş, mutlak ve o derinliğin bir boyutunda saklı sağlam temeli gün ışığına çıkarmak şöyle dursun, keşfetmek için bile değildir. Onun derinlerde oluşu daha çok patikaları serimlemek ve "patika izleri"ni (1929-1962 yılları arasındaki yazılarının toplandığı bir derleme "patika izleri" olarak isimlendirilmiştir, *wegmarken*) oluşturmak içindir. Bu düşünme, kendisine birtakım görevler biçebilir, "problemler" ile uğraşabilir. Kuşkusuz, her zaman kimi özgül şeylerle meşgul olabilir, ya da tam olarak bu tür şeylerle ilgili bir heyecan gösterebilir. Gelgelelim, bir hedefinin olduğu söylenemez. Bu düşünme kaçınılmaz biçimde aktiftir ve patikaları serimlerken bile, daha önceden konmuş bir hedefe doğru yönelişe değil, yeni boyutlar açmaya hizmet eder. Bu patikalar, "koru patikaları" (Heidegger'in 1935-1946 yılları arasındaki yazılarının derlemesi olan, *Holzwege*'nin başlığından sonra) olarak adlandırılabilir. Bu "koru patikaları", koruluğun dışındaki bir noktaya götürmedikleri ve "henüz yürünmemiş bir yerde âniden bittikleri" için, kendini profesyonel felsefecilerin araştırmalarının cirit attığı düzenli "problem caddeleri" yerine, bu koruluklarda iken evinde hisseden birine kesinlikle daha uygundur. "Koru patikaları" çok temel bir yere işaret ediyor. Bu temel nokta, ilk bakışta görüldüğü gibi, birinin yanlış bir doğrultuda seğirtiyor olmasıyla ilgili değil, işi odunlar olan birinin kendi açtığı patikada yürüyor olmasıyla; ve patikasını açmak işinin, bu kişi için odun kesmekten daha az kendi işi olmayışıyla ilgilidir.

Heidegger, ilk kez kendi düşünsel sondajıyla açığa çıkan derinliğin bu boyutunda, anılan türde düşünme patikalarından örülmüş muazzam bir ağ oluşturmuştur. Bunun, tahmin edileceği gibi ayırt edilen ve taklit edilen biricik âni sonucu şuydu: Heidegger, geleneksel metafizik hanının çökmesine neden olmuştu. Uzunca bir süredir içinde kimsenin kendini pek de huzurlu hissetmediği bu han, yeraltı galerilerine yapılan kazılar nedeniyle zaten güvensiz bir temele oturtulmuş bir ya-

pının çöküşü gibi çökmüştü. Bu tarihsel bir olgudur, belki de en çıplaklarından biri; ama tarihsel cemaatler de dahil olmak üzere, herhangi bir cemaate ait olmayanlarımız için bu olgu sorun teşkil etmez. Kant'ın, belli açılardan, kabul edilebilir biçimde "hepsi bir arada" halini yansıtıyor oluşunun, tarihsel rolünün tersine, Kant'ın nasıl biri olduğuyla çok az ilgisi vardır. Bir biçimde zaten eli kulağında olan metafiziğin çöküşü olgusunda Heidegger'in payı açısından ona –yalnızca ona– borçlu olduğumuz şey, bu çöküşün, öncesinde olup bitene yakışır bir biçimde gerçekleşmiş olmasıdır: Metafizik baştan sona "düşünülmüş" ve kendisinden sonra gelene basitçe mahcup edilip bırakılmamıştır. Heidegger'in *Zur Sache des Denkens*'te söylediği gibi, "felsefenin sonu"dur bu... Ama felsefe için onur verici olan ve felsefenin bu onur düzlemindeki yerini koruyan bir sondur... Kendisine derinden bağlı biri tarafından hazırlanmış bir son... Heidegger yaşamı boyunca seminerlerini ve derslerini felsefecilerin metinleri üzerine vermiştir. İstisnaî olarak, ileri bir yaşında kendi metinlerinden biri üzerine seminer verme hevesine kapılmıştı. *Zur Sache des Denkens*, "Zaman ve Varlık" dersi üzerine verilen bir seminerin programını içerir; bu program, kitabın da ilk bölümünü oluşturmuştur.

İnsanların söylentinin peşinden giderken amaçlarının düşünmeyi öğrenmek olduğunu söylemiştik. Arkasından deneyimledikleri ise, salt bir edim olarak düşünmenin –bilgiye duyulan açlık ya da zihinsel melekeler için bir çabaya indirgenemez düşünme– insanın diğer yetilerinin tümüne çekidüzen vermekte ve baskın konumda olmakla birlikte, onları çok da yönetir bir rolde olmayışıydı. Aklın tutkuya, ruhun yaşama karşıtlığını vurgulayan köklü düşünmede öylesine koşullanmışız ki, düşünme ediminin hayatta olmaklık ile bir aradalığını temsil eden "tutkulu" bir düşünme fikri, bizde ilginç bir şaşkınlık yaratıyor. Heidegger kendisi de, bu "bir arada" oluşu, Aristoteles üzerine bir dersin başlangıcında alışılmış bir biyografik giriş yapmaktan kaçınarak belirtmişti: "Aristoteles doğdu, çalıştı ve öldü." Daha sonra fark edebileceğimiz gibi, bu türden bir şeyin var oluyor oluşu, orada felsefenin olanaklılık koşulunun da bulunuşu demekti. Ne var ki bunu, özellikle bu yüzyılda, Heidegger'in düşünmesi

olmaksızın keşfedebileceğimiz inancı kuşku götürür olmaktan öte, apaçık kuşkuludur. Basitçe, dünyada-doğmuş-olmaklık ve şimdi "olan her şeyin anlamı üzerine maksatlı düşünüyor olan bu 'düşünme'",[4] yaşamın kendisinin yöneldiğinden daha fazla bir hedefe –biliş ya da bilgiye– yöneliyor olamaz. Yaşamın sonu ölümdür, ama insanlar ölüm için yaşamazlar, yaşayan varlıklar olduklarından yaşarlar; ne de rastgele bir sonuç için yaşar insanlar; yaşarlar, çünkü onlar "düşünen, düşünmeye bulanmış varlıklardır."[5]

Bunun bir sonucu şudur: Düşünme, tuhaf bir biçimde kendi sonucunu doğurmaya yönelen yıkıcı ve eleştirel bir eğilimdir. Antik felsefe okullarından beri filozoflar açık bir biçimde sistem kurmaya yönelik karşı konulmaz bir eğilim sergilemişlerdir; biz ise, bugün, onların kurdukları sistemleri parçalarına ayırarak sökmek ve böylece gerçekte neyin düşünülmüş olduğunu saptamak sürecinde güçlük çekiyoruz. Bu eğilim, düşünme kendi doğasından değil, çok da meşru ama bambaşka bazı gereksinimlerden türemiştir. Eğer düşünme dolayımsızlığını, tutkulu canlılığını kendi sonuçları açısından değerlendirmek istenirse, bunu Penelope'nin kefeninden hareketle kavramak gerekir: Gün içinde dokunan, gece olunca kendini sökmekteydi... Diğer gün yeniden dokumak olanaklı olsun diye.*

Heidegger'in her bir yazısı, daha önce yayımlanmış yazılara ender atıflarda bulunmakla birlikte, âdeta hep en baştan başlıyor görünümü vermekte, yalnızca gerektiğinde yine kendisinin yarattığı bir dile eklemlenmekteydi. Bu dil, içindeki kavramların yeni bir düşünce biçimine el veren "patika izleri" olarak iş gör-

4. *Gelassenheit*, 1959, s. 15; İng. Çev.: *Discourse on Thinking*, Çev. John M. Anderson ve E. Hans Freund, Harper & Row, New York, 1966, s. 46. Ancak, buradaki çeviri kendimindir.

5. *A.g.e.*

* Arendt burada mitolojiye atıfta bulunuyor: Odysseus'un namuslu karısı Penelope, kocasının uzun süreli yokluğunda kapısına dayanan çok sayıda yeni eş adayının hiçbirine varmak istemiyor, kocasından başkasını düşünmüyordu. Bu nedenle bir hileye başvurdu. Birlikte yaşadığı kaynatası için dokumakta olduğunu söylediği bir kefeni herkese gösterdi ve bu kefen bittiğinde isteklilerden birini seçip evleneceğini söyledi. Ama gündüz dokuduğu kefeni gece söküyor, böylece kocasına sadakatini umutsuzca korumaya çalışıyor, kefen ise bir türlü bitmiyordu. (ç.n.)

düğü terminolojik bir dildi. Heidegger, düşüncenin bu özelliğine çeşitli vesilelerle dikkat çekmiştir: "Düşüncenin nesnesi olarak '*eleştirel* bir soru'nun, ne ölçüde zorunlu ve sürekli olarak düşünmenin kendisinin bir parçası olduğu"na vurgu yaparken; Nietzsche'ye atıfta bulunarak, "her seferinde yeniden başlayan düşüncenin iflâh olmaz sürekliliğinden" dem vururken; düşüncenin "geriye doğru bir yapboz karakteri" içerdiğini söylerken, tüm bu yapboz pratiğini, *Varlık ve Zaman*'ı bir çeşit "içkin eleştiri"ye uğratırken; ya da Platoncu hakikatin yorumlarından belli birinin "artık güvenilir olmaktan çıktığını" temellendirirken; yahut da genel olarak kendi kitabında, düşünürün "sürekli anımsayış"a dönüşen, bir vazgeçişe değil ama düşünülmüş olana yeniden başlamaya dönüşen "geri bakışı"ndan söz ederken...[6]

Her düşünür, ömrü el verirse, düşüncesinin somut sonuçlarını sökebilmeye çalışmalıdır; ve bunu yapmanın yolu, düşüncesini yeniden düşünmektir (Bu yoldaki bir kişi, Jaspers ile birlikte tekrar edecektir: "Ve şimdi, tam da gerçekten başlamak istediğin an, ölmelisin"). Düşünen "ben" yaşsızdır, düşünürün hem belası hem de neşesidir... Yeter ki, düşüncede bu ikisi bir arada bulunsun, her ikisi de yaşlanmadan olgunlaşacaktır. Düşünme tutkusu diğer tutkular gibidir: Kişinin, irade tarafından biçimlenen ve bir bütünlük olarak karakter diye adlandırdığımız özellikleri, onu bir anlamda ele geçiren ve tutsak eden çılgınca tutku karşısında bütünlüklerini koruyamazlar. Deli bir fırtınanın "içinde dikilen" ve kendisine, zamanın durağan göründüğü düşünen "ben", Heidegger'in dediği gibi, yalnızca yaşsız değildir, ayrıca, sabit özelliklerden uzak kalmak suretiyle sürekli olarak başka kalabilmektedir. Düşünen "ben", bilincin kendi dışındaki her şeydir.

Bunlara ek olarak düşünce, Hegel'in Zillmann'a 1802 yılında yazdığı felsefe hakkındaki mektubunda dikkat çektiği gibi, "yalnız bir şey"dir. Bu yalnızca Platon'un (*Sofist*, 263e) söylediği anlamda "kendimle kurduğum sessiz" diyalogda yalnız olmam değildir. Sözü edilen yalnızlık, daha çok, bu diyalogda "dile getirilemez" bir şeyin sürekli yansıyor oluşu, bu şeyin dil

6. *Zur Sache des Denkens*, s. 30, 61, 78.

aracılığıyla hiçbir zaman tam olarak sese dönüşemiyor oluşu, konuşulamıyor oluşu, aynı nedenle düşünmenin yalnızca başkalarına değil, kendine de iletilemiyor oluşuyla ilgilidir. Platon'un *Yedinci Mektup*'ta tanımladığı "dile getirilemez" şey muhtemelen buydu; düşünmeyi bu ölçüde yalnız bir çabaya dönüştüren ve yine de içinden düşüncenin serpilip kendini sürekli yenileyeceği ortamı yaratan... Düşünme tutkusunun en sosyal insan tipine musallat olabileceğini, (bu, Heidegger örneğinde muhtemelen geçerli olmamakla birlikte) ancak, yalnızlık içindeki düşüncenin bir gerektirmesi sonucu onu yok edebileceğini imgelemek zor olmasa gerek.

Düşünce üzerine konuşmanın ıstırap dolu bir "pathos" olduğunu ilk ve bildiğim kadarıyla tek söyleyen kişi, felsefenin kaynağında hayret olduğunu *Theaetetus*'ta (155d) bildiren Platon'du. Platon, hayretten söz ederken elbette sıra dışı bir şeyle karşılaştığımızda duyduğumuz şaşkınlıktan söz etmiyordu; çünkü felsefenin kaynağı olarak hayret -belki şaşkınlık için de bilimin kaynağı olduğu söylenebilir-, gündelik hayattan âşina olduğumuz, apaçık şeylere ilişkindir. Bu, aynı zamanda, hayret duygusunun bilinen herhangi bir bilgi türü ile etkisiz kılınamıyor oluşunun da nedenidir. Bir seferinde Heidegger, tümüyle Platon'un dediği anlamda "basit olanı merak etmek"ten söz etmiş, Platon'dan ayrılacak biçimde de "... ve bu merak duygusunda ikamet etmek" diye eklemişti.[7] Bu eklemenin, Martin Heidegger'in kim olduğuna ilişkin yapılacak bir soruşturmada belirleyici olduğunu düşünüyorum; çünkü pek çok kişi düşünme denen şeyi -umut ederiz- tanıyor ve düşünmenin yalnız oluşuna ilişkin durumun farkında, ama bu farkındalığı mesken tutmamış durumda. Basit şeylerle ilgili hayret bu kişilere egemen olduğunda, kendilerini hayrete kaptırıp düşünme dediğimiz uğraşın içine girer, gündelik hayhuyun gerçekleştiği, alışkanlıkla sürdürülen çeşitli yapıp etmelerin dünyasından sıkıntıyla ayrıldıklarını fark eder, kısa bir süre sonra aynı dünyaya döneceklerini bilirler. Bu nedenle, metaforik bir ifadeyle söylenirse, Heidegger'in mesken tutmaktan söz ettiği yer insanların alışkanlıkla sürdürdükleri

7. *Vorträge und Aufsötze*, 1957, III, s. 55.

yaşamdan farklıdır; bu yerin fırtınalı olduğu söylense de, çağımızın fırtınalarından bir ölçüde daha metaforik bir fırtınadır burada sözü edilen. Dünyadaki diğer yerlere, gündelik hayhuyun gerçekleştiği yerlere oranla düşünürün mesken tuttuğu yer bir "dinginlik yeri"dir.[8]

Dinginliği üreten ve yayan bu hayrettir ve tüm seslere, insanın kendi sesi de dahil olmak üzere tüm seslere karşı korunaklı bir dinginlik yardımıyla düşüncenin hayretten türemesi için zorunlu ortam korunur. Dinginlikte, düşüncenin muhitindeki başka her şeye etki eden ilginç bir dönüşüm çoktan yerini almıştır. Düşüncenin dünyadan bu elini eteğini çekişinde ona kalan, doğrudan algıda olmayan ve algıdan çekilmiş şeylerdir. Biriyle yüz yüze iseniz, onu bedensel bulunuşuyla algılarsınız, ama onu "düşünmezsiniz." Eğer düşünmeye kalkarsanız, siz ile o kişi arasına hızla bir duvar dikilecektir; böylece, kendinizi dolaysız karşılaşmadan gizlice sakınmış olursunuz. Şeylere ya da insanlara düşünce ya da doğrudan algılama yoluyla yaklaşmak için, onlarla aramızda bir uzaklık olmalıdır. Heidegger, düşüncenin, "uzakta olanla yakınlık-içine-girmek" olduğunu söyler.[9]

Bu nokta, tanıdık bir deneyimle örneklenebilir. Uzaktaki yerleri görmek için uzun yolculuklar yaparız; ancak bu yerler, geriye dönüp baktığımızda, tam da oradan ayrıldıktan sonra, o yerler gözümüzün önünde değilken bize yakınlaşır. Öyle ki, sanki bu yerler anlamlarını ortadan kaybolduktan sonra açarlar. İlişkinin bu tersyüz oluşu –başka bir deyişle, düşüncenin yakında olanla arasına mesafe koyması, ya da yakında olandan kendini çekmesi, uzakta olanıysa yakınlaştırması–, düşüncenin nereyi kendine mesken tuttuğunu anlama sürecinde belirleyicidir. Düşünme içinde bir "anımsama"ya dönüşen bu geriye bakış, düşünce hakkında düşünmenin tarihinde zihinsel yeti olarak çok önemli rol oynar; çünkü geriye bakış, yakınlık ve uzaklığın duygularımızca algılanabilir olduğu sürece bu tersyüz oluşu sağlamaya muktedir olduğu konusunda içimizi rahatlatır.

Heidegger, kendinin düşünceye mesken olarak aldığı mirastan ancak yeri geldiğinde, o da olumsuz bir tutumla söz eder.

8. *Zur Sache des Denkens*, s. 75.
9. *Gelassenheit*, s. 45.

Örneğin, düşüncenin sorgulayan yapısının "günlük hayatın olağan işleyişine ait olmadığı"nı, ya da "âcil ya da hayati gereksinimleri karşılamadığı"nı, daha da önemlisi, "sorgulamanın kendisinin düzen dışı" olduğunu söylerken bu olumsuzluğu sezdirmiştir.[10] Yine de yakınlık ve uzaklığın bu ilişkisi, âdeta tüm seslerin ölçüt alıp kendini akort ettiği bir temel nota gibi, Heidegger'in bütün çalışmalarına sirayet etmiştir. Bulunuş ve yokluk, saklama ve açma, yakınlık ve uzaklık –bunların birbirleri arasındaki bağ ve bağlantı– yokluk deneyimi olmaksızın bulunuşun olamayacağı, saklama olmaksızın açma olamayacağı türünden beylik ifadelerden bağımsızdır. Düşünmenin meskeni perspektifinden bakıldığında, "varlığın çekilişi" ya da "varlığın unutuluşu" bu mesken ekseninde baskın olgulardır; bu, öncelikle "günlük yaşamın olağan düzeni" için böyledir; bir başka deyişle, geri çekilmesiyle doğası gereği yokluktan yana seğirten düşünmenin yakından ilgili olduğu bir olgudur. Bu "geri çekiliş" halinden kurtulmanın diyeti her zaman sıradan dünya işlerinden çekilmekle ödenir; bu durum, üstelik ve özellikle, düşünmenin kendi dinginliği içinde tam da bu olağan dünya işlerine yöneldiği zaman böyledir. İşte bu nedenle Aristoteles, tam da Platon'un tüm canlılığıyla sıkı bir örnek teşkil ettiği sırada, filozoflara âcil bir biçimde politikanın sultanı olmamalarını önermişti.

"Basit olanı merak edebilme becerisi", en azından zaman zaman, tüm insanlarda halihazırda bulunan bir beceridir. Öyleyse, geçmişteki ya da günümüzdeki düşünürleri ayırt ederken bakmamız gereken şey, düşünme becerisi mi geliştirdikleri, yoksa sözünü ettiğimiz meraktan yola çıkarak kendilerine uygun bir düşünme mi geliştirdikleridir. Ne var ki, "merakı kişinin meskeni olarak kabul etme" becerisi başka bir şeydir. Bu epeyce ender görülen bir özelliktir ve bunu bir ölçüde belgelenmiş bir kesinlikle yalnızca Platon'da görürüz. Platon, birden fazla ve en keskin haliyle, bu türden bir meskenin tehlikelerini *Theaetetus*'ta (173d176) tanımlamıştır. Yine aynı yerde, hem Thales'in öyküsünü hem de "akıllı bir adam"ın nasıl da bakışlarını gökteki yıldızlara yöneltmesiyle bir kuyuya düştüğüne tanık olan Trak-

10. *Einführung in die Metaphysik*, 1953, s. 10.

yalı köylü kızın öyküsünü anlatmıştır. Kız, gökyüzünü bilmeye kalkan birinin ayaklarının önünü görmeyecek derecede neden kör olması gerektiğini düşünüp gülmüştür. Aristoteles'i ciddiye alırsak, Thales de bir keresinde –özellikle dostları yoksulluğunu dillerine doladıklarında– yağ çıkarma işiyle uğraşanlar cenahında geniş yankı uyandıracak bir gürültüyle, "akıllı adam" için zengin olmak kolay, yeter ki zihnini buna kodlasın deyivermiş, üstelik bir de bunu kanıtlamaya kalkmıştı (*Politika*, 1259a6 vd). Oysa, hepimizin de bildiği üzere, kitaplar köylü kızları tarafından yazılmıyor ve bu nedenle de daha sonra Trakyalı kız, Hegel'e göre yüksek değerleri kavrayacak bir donanımı olmamakla etiketlenecektir.

Bildiğimiz gibi, Platon, *Devlet*'te yalnızca şiire son vermek istememiş, ayrıca muhafız sınıfına gülmeyi de yasaklamıştı. Vatandaşlarının gülmesinden, düşünürün mutlak hakikate ulaşma iddiasının hafife alınmasından korktuğundan daha fazla korkmuştu. Belki de düşünürün ikametgâhı dışarıdan görülecek olursa, bu yerin kolaylıkla Aristophanesvari "Bulutlu guguk kuşu ülkesi" gibi görüleceğini anlamıştı. En azından düşüncenin, eğer düşünür düşüncelerini yaymak istiyorsa, insanların gülüşlerini defetmekte aciz kaldığını biliyordu. Platon'un, ilerleyen bir yaşta Syracusa tiranına matematik dersleri vererek –ona göre felsefeye bir giriş yapmanın önkoşuluydu bu– işleri yoluna koymasına yardım etmek üzere üç kez Sicilya'ya gidişi, bunun nedenlerinden biri olabilir. Köylü kızın perspektifinden bakıldığında bu maceranın Thales'in talihsizliğinden daha komik bulunmuş olacağını fark etmemişti. Aslında bunu fark etmemekte bir ölçüde haklıydı; çünkü bilebildiğimiz kadarıyla kendisine bu esnada gülen olmamıştı, üstelik bu pasaja ilişkin gülümseme içeren bir kayıt olduğunu sanmıyorum. Açıkça görülüyor ki, insanlar henüz gülüşün neye yaradığını keşfetmemişti; bu, belki de gülmeye karşı her zaman takıntılı bir düşmanlıkları olan düşünürlere onları bu açıdan çekingen bir duruşa zorladığından böyleydi... Buna karşın, aralarında bazıları gülüşe yol açan anlık nedenleri anlamak için kafa yormaktaydı.

Artık hepimiz biliyoruz ki, Heidegger de "ikametgâh"ı değiştirme ve insani yapıp etmelerin dünyasında yerini alma eğilimine

teslim olmuştu. Üstelik, bu dünya söz konusu olduğunda Platon'a oranla çok daha kötü bir muamele görmüştü; çünkü tiran ve kurbanları bu kez okyanusun öte yakasında değil, Heidegger'in kendi ülkesindeydi.[11] Heidegger'in bizzat kendisi açısından ise olay farklıdır: Otuz beş yıl önceki on kısa ateşli ayın ardından kendi mirasının gösterdiği ikametgâha onu geri götüren darbenin şokundan öğrenecek ve düşüncesinde deneyimlediği şeyi sükûnetle belirleyecek kadar gençtir. Burada ortaya çıkansa iradedir; "iradeyi isteme" ve dolayısıyla da "güç iradesi olarak irade." Modern çağda irade üzerine pek çok şey yazıldı; yine

11. Bu maceraya ilişkin dikkate alınacak pek çok unsur var, bunlar artık bugün -artık çile bitmeye yüz tuttu ve her şeyden önemlisi, sayısız yanlış rapor bir biçimde düzeltilmekte- bir "hata" sayılıyor. Bunlar arasında Weimar Cumhuriyeti olayı vardır ki; bu olay, o yılların korkunç peyzajında, zamanın insanlarına şimdi bize göründüğü gibi pembe bir aydınlık içinde görünmemişti. Bu hatanın özü, o günden sonra yaygınlaşacak hatalardan dikkate değer ölçüde farklıydı. Nasyonal sosyalizmin "dünyevi belirlenime sahip bir teknoloji ile modern insanın karşılaşması" olduğu fikrine Heidegger dışında başka kim varırdı? (Belki Hitler'in *Kavgam*'ı yerine, faşizmin sık sık atıfta bulunduğu bazı İtalyan fütüristlerini okumayı yeğleyenleri istisna tutmalıyız). Bu hata, *Reichstag*'ın (Hitler öncesi Alman Parlamentosu'nun bulunduğu yer) yakılışından hemen sonraya denk gelen Gestapo mahzenleri ve toplama kamplarının işkencehanelerini görmezden gelerek sözde daha önemli bölgelere kaçma biçiminde ortaya çıkan ölümcül hatayla karşılaştırıldığında önemsizleşiyor. Alman halk ozanı ve pop şarkısı yazarı Robert Gilbert, 1933'te olan biteni unutulmaz o dört dizede şöyle tanımlamıştı:
Kimsenin kapıları çalması gerekmiyor artık
Her biri üzerinde bir baltayla
Ulus zorbalıkla açık seçik serildi
Saçıldı bir salgının sırayeti gibi
Heidegger bu "hata"yı çok çabuk fark etti ve o zamanın Alman üniversitelerinde görülenc oranla daha fazla şeyi göze aldı. Aynı şeyi, yalnızca Almanya'da değil, pek çok başka yerde Hitler, Auschwitz, soykırım ve imhâyı kalıcı anlamda topyekûn bir nüfus azaltma politikası olarak konuşmak yerine, kişisel tercih ve beğenilerine göre bu korkunç mezbeleliği beşerî bilimler ve düşünce tarihiyle süslemek üzere Platon, Luther, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Jünger ya da Stefan George'a atıfta bulunmayı seçen pek çok entelektüel ya da sözde akademisyen için söyleyemeyiz. Gerçekliği göz ardı etmenin günümüze gelene kadar bir meslek olup çıktığı söylenebilir. Bu bir kaçıştır; ancak, mezbelelik sakininin kendisini tümüyle ilgisiz hissedeceği türden bir tinselliğin derinliklerine kaçış değil, kavram ve fikirlerin hayaletvari dünyasına doğru bir kaçış... Bu dünya, belgelerde sabit ve deneyimlenen dünyadan epeyce uzaklara, "soyut"a doğru sıvışmıştır; öyle ki, düşünürlerin görkemli fikirleri tüm kararlı yapılarını, tıpkı bulut oluşumlarında olduğu gibi birbirleriyle harmanlanmak ve giderek birbirlerine dönüşmek suretiyle bu dünya içinde kaybetmiştir.

de Kant'a, Nietzsche'ye karşın iradenin özü hakkında pek düşünülmedi. En azından, Heidegger'den önce kimse bu özün ne ölçüde düşünceye karşı konumlandığını ve onu yok edici bir biçimde etkilediğini göremedi; çünkü düşünce dinginlik ve berraklık alanına aittir (*Gelassenheit*). Öyleyse, irade açısından bakıldığında, düşünür, ancak apaçık bir paradoks biçiminde, "irade-olmayanı isteyeceğim" diyebilmelidir; çünkü yalnızca "bu yoldan giderek", yalnızca "kendimizi istemekten vazgeçirerek" kendisi "bir irade konusu olmayan 'düşüncenin özü'nü" arama gayesine kendimizi bırakabiliriz.[12]

Düşünürlere saygı duymaya eğilimli olan bizler, kendi ikâmetimiz dünya telaşının tam ortasında olmasına karşın, Platon ve Heidegger'in dünya işlerine karıştıklarında nasıl da tirana ya da *Führer*e dönüştüklerini düşünmenin şaşırtıcı, hatta çileden çıkarıcı olduğu fikrinden zorlukla kurtulabiliriz. Bunun sebebini belli bir zamanın koşullarında aramak yersizdir; belki daha da yersizi, belli bir karakterin kendine özgü özelliklerini sorumlu saymaktır; çünkü bu, daha çok, Fransızların "zanaatkâr deformasyonu" dedikleri türden bir şeydir. Tiranca bir tutuma yatkınlık teorik olarak pek çok büyük düşünürde bulunabilir (Kant önemli bir istisnadır). Eğer bu yatkınlık bu düşünürlerin yaptıklarında (eylemlerinde) gösterilemiyorsa, bunun tek nedeni, çok azının "basit olanı merak etmenin ötesi"ne yürümeye ve "bu merakı, kalıcı ikametgâhı olarak kabul etme"ye niyetli olmasıdır.

Sonuçta, bu az sayıda düşünürü kendi zamanlarının rüzgârının nereye taşıdığının bir önemi yoktur; çünkü Heidegger'in düşüncesi yoluyla esen rüzgâr –tıpkı binlerce yıl öncesinden Platon'un eserlerinden bize doğru savrulan rüzgâr gibi– düşünürün yaşadığı çağın eseri değildir. Antikçağlardan gelmektedir ve geride bıraktığı mükemmel bir şeydir; tüm mükemmel şeylerde olduğu gibi, dünyamızı âdeta özüne geri götürür.

12. *Gelassenheit*, s. 32; İng. Çev.: *Discourse on Thinking*, s. 59-60.

Jean-Marie Vaysse

Heidegger ve Alman İdealizmi*

[Çev. Metin Bal]

Heidegger'in Alman İdealizmi ile, özellikle de onun üç ana düşünürü Fichte, Schelling ve Hegel ile ilişkisi kuşkusuz ki karmaşıktır. Schelling onun Hegelci tüm-mantıkçılıktan (panlojizmden) kendisini ayırmasını sağlasa da, tıpkı felsefe tarihi üzerine bir düşünür olan Hegel'de olduğu gibi, Platon'la karışık bir Fichte'den bir şeyler de şüphesiz ki Freiburg Rektöründe mevcuttur. Bununla birlikte, daha derin bir düzlemde ele alındığında, Heidegger'in ilkin Kant ile ve sonrasında Hölderlin ve Nietzsche ile ilişkisi, bütün bu etkileri onun spekülatif idealizmi anlamasını belirleyen ve Sokrates öncesi düşünürlere bir dönüş öneren bir tarzda bir araya getirdiği kuşku götürmez.

HEIDEGGER'İN KANT'A YAKLAŞIMI

Heidegger'in Kant okuması ve fenomenolojik yorumu, spekülatif idealizmi ele alış stratejisini oluşturmada açıkça belirleyici olmuştur. 1968'de Le Thor seminerinde Heidegger, *Saf Aklın Eleştirisi*'nden aldığı şu ünlü pasaja gönderme yapar:

* Jean-Marie Vaysse, "Heidegger and German Idealism", *Heidegger, German Idealism & Neo-Kantianism*, haz. Tom Rockmore, Humanity Books, New York, 2000. s. 17-34. Bu çeviri metne yerinde düzeltileriyle katkı sağlayan ve akıcı bir okunabilirlik kazandıran, ayrıca açıklayıcı dipnotlarıyla da daha anlaşılabilir kılan sevgili dostum Güçlü Ateşoğlu'na sonsuz teşekkürler. (ç.n.)

Bütün her şeyin son dayanağı olarak vazgeçilemeyecek bir biçimde gerek duyduğumuz koşulsuz zorunluluk, insan aklının gerçek uçurumudur. Ebedîliğin kendisi, Haller* tarafından betimlendiği gibi, tüm ürkütücü yüceliğiyle, zihindeki aynı baş döndürücü izlenimi üretmekten uzaktır; çünkü o yalnızca şeylerin süresini *ölçer*, fakat onları *desteklemez*. Tüm olanaklı var olanlar arasında kendimiz için en yüksek varlık olarak tasarımladığımız bir varlığın, kendisine, "ebedîlikten gelip ebedîliğe giderim, benim dışımda, iradem yoluyla olandan başka hiçbir şey yoktur" demesi gerektiği düşüncesini, ne görmezlikten gelebiliriz ne de destekleyebiliriz, *-fakat bu ben nereden gelir?* Burada ayağımızın altındaki her şey çöker ve en büyük mükemmellik, tıpkı en küçüğü gibi, birini olduğu gibi ötekini de en küçük bir engel olmaksızın yitmeye bırakmakla hiçbir zarara uğramayan salt anlamda spekülatif aklın önünde temelsiz ve dayanaksız kalır.[1]

Tanrı'nın, bizzat kendisine ilişkin tartışmaya dahil edildiği görülen bu satırlar, Tanrı'nın varoluşunun ya da sistemin kozmolojik bir kanıtının olanaksızlığıyla ilgilenen bölümde yer alır. Spekülatif akıl, üzerinde bir sistem geliştirmek için sabit hiçbir temel bulamaz; dolayısıyla da, bu temel yalnızca bir ide olarak kalır. Bununla birlikte, Heidegger, Kant'ın kendi yaşadığı zaman diliminde, "Fichte'yle birlikte yüzeyi çatlatmaya başlayan şeye korkuyla baktığı" sırada her şeyin tersine çevrildiğine işaret eder; ve ekler: "Fichte ve Hegel'in aradıkları bir *zemin/temel*in (*Grund*) yerinde, Kant için sadece *uçurum/sonsuz derinlik* (*Abgrund*) olabilirdi." Kant için köken, kendisini aşağı doğru kazıp bir uçurum içinde saklarken; Schelling'in onların dışında olduğunun bilindiği Kant takipçileri içinse, üzerinde spekülatif aklın, sistemin yaratıcı etkinliği haline gelmek için sonrasında inşa edebileceği bir temel olarak kendisini ortaya sermelidir.

Modern düşüncenin yazgısı, Heidegger'in "Dünya Resmi Çağı" başlıklı seminerinde ortaya koyduğu gibi, dünya "resim olarak... kavranılır" olduğu sürece bir sistem tarafından karak-

* Albrecht von Haller (1708-1777), tıp ile akrabalık ve soya ilişkin konularda yazan bir yazar ve de *Die Alphen* ve birçok şiiri kaleme almış bir şairdir. (y.h.n.)

1. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, İng. Çev. F. Max Müller, Doubleday, Garden City, N.Y., 1966, s. 409, AK III, A613, B641.

terize olur. Bu, kendi bütünlüğü içinde her varlığın (*Seiende*), bu varlığın nesnelliğinin planı dışına açılan bir yapının birliği sonucuyla birlikte, insan onu tasarımlama ve ürün içine koyduğu sürece bir varlık olacağı şekilde alındığı anlama gelir. Burada, öznellik olarak varlığın ve kesinlik anlamında hakikatin özünün ne anlama geldiği üstüne kartezyen belirleme süreci belirleyicidir. Bu, Leibniz ve onun biçimlendirdiği değişikliklerden bu yana Alman düşüncesi tarafından kartezyen düşüncenin herhangi bir şekilde neden aşılmamış olduğunu gösterir. Bu değişiklikler "yalnızca onun metafizik alanını genişletir ve şimdiye kadar süregelen modern çağa ait tüm yüzyılların halihazırda en karanlığı olan on dokuzuncu yüzyılın varsayımlarını yaratır."[2]

Heidegger [tüm bunlara] şunu da ekleyebilir:

> Leibniz, Kant, Fichte, Hegel ve Schelling'deki sistematiğin eşsizliği–doğası gereği çeşitli olan bir eşsizlik–hâlâ kavranılmadı. Bu düşünürlerdeki sistematikliğin büyüklüğü, Descartes'ta olduğu gibi *ego* ve *substantia finita* olarak özneden dışarı açılmasında değil; ya Leibniz'de olduğu gibi monaddan, ya Kant'taki gibi imgelemde köklenen sonlu anlama yetisinin transendental özünden, ya Fichte'de olduğu gibi sonsuz benden, ya Hegel'de olduğu gibi mutlak bilgi olarak tinden dışarı, ya da Schelling'deki gibi, her tikel varlığın zorunluluğu olarak özgürlükten dışarı açılmasından kaynaklanır; öyle ki, Schelling'de böyle bir varlık olarak o, temel ile varoluş arasındaki ayrım yoluyla belirlenmiş kalır.[3]

Dolayısıyla, Alman İdealizminin muammalı karakteri, temel kartezyen metafizik konum içerisine açık bir biçimde yerleştirilebilecek olan kendi kökeninden değil, Kant ile ilişkisinden, eleştirel felsefenin, bir taraftan sistemi engelleyen diğer taraftan ise onun olanaklılığı için zemin hazırlayan ilkesel anlamda iki anlamlılığından türer. Burada iki noktaya değinilmelidir:

(1) *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant, Greklere özgü özsel (*essential*) sonluluğu, onun kökünde şeylerin [halihazırda] mevcut

2. Martin Heidegger, "The Age of the World Picture", *The Question Concerning Technology and Other Essays*, İng. Çev. William Lovitt, Harper and Row, New York, 1977, s. 139-40.
3. *A.g.e.*, s. 141-2.

oluşu ile insanın ortaya çıkışı* arasında *a priori* bir bağlantının bulunduğunu görerek yeniden keşfedebiliyordu. "Genel olarak deneyimin olanağının koşullarının, aynı zamanda deneyim nesnelerinin olanağının da koşulları" (A158, B197) olan transendental idealizm ile empirik realizm arasındaki karşılıklı etkileşimde o, Parmenidesçi *noien* ile *einai* özdeşliğini yeniden keşfetmiştir. Şimdi biz, Heidegger'in Kant okumasının, transendental imgelemin statüsü etrafında dolaştığını biliyoruz: Eğer bilgi bizim kendi etkinliğimizden başka bir şey değilse, fenomenler dünyası transendental imgelemin şiiri gibi olurdu; çünkü şeylerde yalnızca, onların içine kendi koyduğumuz, kendi ürettiğimiz ya da "poetikleştirdiğimiz" şeyi buluruz. Nitekim, Nietzsche üzerine derslerinde Heidegger şöyle der:

> Aklın "poetikleştirici" karakterini ilk defa fark eden kişi ve transendental imgelem öğretisinde onun üzerine düşünen kişi Kant oldu. Alman İdealizminin metafiziği içinde Fichte, Schelling ve Hegel tarafından geliştirilen mutlak aklın özü kavrayışı, bütünüyle Kantçı imgelemsel "poetikleştirici" bir güç olarak aklın özü anlayışı üzerine temellenmiştir.[4]

Bu yorum, eleştirel felsefenin belirsizliğini anlamamız için bize yardımcı olur. Kant, bir taraftan modern metafiziğin temelleri üzerinde aklın özü hakkında söylenemeyecek bir şey söyleyerek Greklerdeki başlangıcı kadar geriye giderek imgelemi sonlu aklın tam da kökü olarak açımlar. Aynı zamanda diğer taraftan ise, Alman İdealizmindeki bu aynı metafiziğin "mutlaklaştırılması"nı olanaklı kılar. Aslında modern akıl, kendi varlığı içinde nesnellik olarak anlaşılmakta olan bir varlığın -kesinliği kendisinden gelen- tasarımı olarak öznellikten başka bir şey olmadığı sürece, var olan şeyi imgeleyen, kendisi için biçimlendiren yetiden başka bir şey de değildir. Dolayısıyla, sistemin şimdi söylemiş olduğumuz şeye ilişkin engellemesi, aynı zamanda onun olanağının üzerine kurulduğu şeydir.

---

* Baskın yapar gibi zorla dahil oluşu. (y.h.n.)

4. Martin Heidegger, *Nietzsche*, Cilt 2, İng. Çev. P. Klossowski, Gallimard, Paris, 1971, s. 453.

(2) Şu halde Kant, aklı, anlama yetisinin edimlerinin sistemli hale getirilmelerinin sonucu olan idelerin daha yüksek bir yetisi olarak kavrar. Bu bakış açısından akıl, sistematik birlik yetisidir ve *Yargı-gücünün Eleştirisi*'nin bir bütün olarak eleştirel felsefe üzerine yüklediği anlam, sistematiklik formudur. Eğer akıl her şeyden önce sonlu insan aklıysa, kendisinin ve kendi alanının bilgisi olur; ve eğer felsefe *teleologia rationis humanae*, başka bir deyişle, insanın özünün belirlenimi ise, bunun nedeni, aklın, sonluluk ve birliği bir sistemin tutarlılığı içerisine taşıyan idelerle uyum içinde, kendi arkitektonik birliği gereğince felsefî bilgi nesnesi haline gelmiş olmasıdır. Le Thor seminerinde Kant'ın sistemi engellediğini söyleyen aynı Heidegger'in, aynı zamanda niçin Schelling üzerine dersinde "*Yargı-gücünün Eleştisi* sistem için bir kavga olarak anlaşılır"[5] diyebileceğini anlayabiliriz. Onun burada gerçek bir sistemle değil, sistem üzerine bir kavgayla ilgilendiğini unutmayalım. Böylece Kant, şeyleri sonuna kadar takip etmez; üstelik kendinde şeyi bir kenara bırakacak ve *Reflektierende*yi belirleyici bir etkene dönüştürecek kendi ardıllarının girişimine önceden karşı çıkar. Kant'la birlikte sistem, spekülatif felsefe için uygun problem olmak anlamında son derece problematik kalır. Böylece Kant, gerçekte bilginin özünü deneyim olarak tanımlarken, bu bilgi için, onun eleştiri olarak doruğa çıkabileceği bir zemin oluşturmadığı sürece, eleştirinin de kendisi için bir temel ortaya koyamayacağı görülür. Sonuç olarak görünen o ki, der Heidegger "böyle bir hedef, bitimsizliğe (*endlessness*) ve dolayısıyla da temelsizliğe yol açabilecektir; öyle ki, Kant'ın kastettiği "eleştiri" hiçbir şekilde mümkün olmayacaktır."[6] Dolayısıyla, bir temel yoksunluğu anlamında uçurum görünür hale gelir ve Alman İdealizminin vereceği cevap da, bu temel ortaya koyma talebine yöneliktir.

Böylece Grek Kant (*Kant the Greek*), aynı zamanda özne metafiziğinin nihai anlamda tamamlanışına işaret eden modern Kant'tır (*Kant the Modern*). Tüm gerilimleri açığa çıkaracak biçimde J. Taminiaux tarafından yeri çok iyi belirlenen *Yargı-*

5. Martin Heidegger, *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, İng. Çev. Joan Stambaugh, Ohio University Press, Athens, 1985, s. 39.
6. *A.g.e.*, s. 41.

gücünün Eleştirisi, estetik ide ve akıl idesinin eklemlenmesine imkân veren duyuüstü bir zemin hazırlamakla, duyuüstünün duyusal fenomenlerin ve *a priori* yetilerin ortak paydası olduğunu anlaşılır kılar; böylece de, özne ile nesnenin bir özdeşliği varolur. Dolayısıyla sonluluğun çözümlenmesi, bir mutlak öznellik metafiziğine yol açabilecektir.

MUAMMA VE SİSTEM

Alman İdealizminin muammalı doğasını, tıpkı Heidegger'in kavradığı gibi işte bu şekilde değerlendirmeliyiz. Alman İdealizminin kaynağı Descartes'ın metafiziğinde, onun olanaklılığının ilkesiyse, her ikisi de belirli sayıda tartışmaya vurgu yapmaya yol açtıkları sürece, Leibniz'in metafiziğinde ve transendental felsefede yatar.

(1) Eleştirel felsefe, içinde aklın poetikleştirici bir imgelemsel güç olarak anlaşılabileceği çerçeveyi sağlar. İmgelem (*Einbildungskraft*) böylece *Bildung*, kelimenin tüm anlamlarında biçimlendirme yetisi olur; fakat bunu sadece, bir kopya değil *exhibitio originaria* olan bir imge üreterek, çelişkili ve farklı türdeki terimler arasında dolayım sağlamak için iş gördükçe yapar. Sonuç olarak, Fichte'nin *Bilim Öğretisi*'sinde (*Wissenschaftslehre*) kendiliğin/benliğin (*self*) sonsuzluğu; imgelemin sonsuz etkinliğinden, başka bir deyişle *Bildung* sürecinden, yalnızca bir çarpışma (*Anstoβ*), kendiliğin etkinliğini sınırlayan bir çarpışma yoluyla şematizmi olanaklı kılmak için edimde bulunan sonsuz şekillendirme sürecinden başka bir şey değildir; zira, ancak böyle bir çarpışmadan sonra, kendini sınırlandırmakla kendi sınırlandırma gücünde sonsuz olduğunu keşfettiğinden sonlu ve sonsuz anlamda her iki varlığa da sahip çıkabilecektir. Böylece sonsuz, yapısı zaman ve ilkesi imgelem olan sonluluğun tarafında kendini aşmanın ebedî planı haline gelir. Bununla birlikte Fichte, yalnızca ondaki yarığı daha iyi bir biçimde yeniden onaylamak ve sonludan sonsuza geçişi yadsımak için mutlaktan yola çıkar. Bu yüzden, kendi kalkış noktası olarak Schelling, etkili bir şekilde Kantçı ötekiliğin üstesinden gelmek, sonsuzdan sonluya her türlü geçişe karşı çıkmak ve tikel olandaki geneli,

sonludaki sonsuzu görme gücü olan zihinsel bir görü (*intellectual intuition*) yoluyla sonludan sonsuza bir geçişin olanağını onaylamak için her türden yarığa önsel olan mutlak bir beni alacaktır. Eğer özdeşlik felsefesi sonrasında imgelem kavramına geri gidiyorsa, bunu yapmaktaki amacı, bu kavramı mutlağın meydana gelişinin (*genesis*) ve bireyleşmesinin (*individuation*) ilkesi yapmak istemesidir: Mutlak içinde karanlıktan aydınlığa geçmenin bir ilkesi olarak imgelem, ideler üretme gücüdür; bu gerçeğin idealle birlikte, formun özle birlikte şekillenmesidir (*Einbildung*). Kant tarafından geliştirildiği şekliyle transendental imgelem sorunu, bir *Bildung* problematiğine yol açar. Ne var ki, Fichte için imgelem sonluluğa ve sonsuz bir praksise bağlı kalırken, Schelling için o mutlağı öyle bir erime genişletir ki, onun oluşumunun ilkesi haline gelir ve hatta bir teogoniye karşı örnek olarak bir sanat felsefesi için temel sağlar. Her durumda da imgelem, modern aklın mutlaklaştırılması ve onun içkinlik anlamının açımlanması için can alıcı hale gelmiştir. Mutlaklaştırılan öznellik, işte tam da bu noktada, onun kendi problematiğinin ve modernitenin metafizik temellerinin ortaya konulmasına yol gösterebilecektir.

(2) Leibniz'in metafiziği, tözü kuvvet olarak kavramakla, "öznecilik" ile öznelliğin birleşmesine izin verir. Aynı zamanda bu, Kant'tan sonra ve onun üstesinden geldikleriyle güç kazanan Alman İdealizmi düşünürlerinin Leibniz'e geri dönmelerinin de nedenidir; öyle ki Leibniz, kendi tarzıyla, Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde tam anlamıyla çiçeklenecek olan şeyi müjdeler. Dolayısıyla Heidegger şöyle diyebilecektir: Modern metafiziğin tamamlanmasına ilişkin bu hazırlığı üstlenmek ve böylece tamamlanmanın tarihine her alanda hükmetmek için, bu düşünmenin varlık tarihinin (*history of Being of that thinking*) belirlenmesi Leibniz tarafından gerçekleştirilmiştir.[7]

Leibniz'le birlikte, *hûpokeímenon*un öznelliğe indirgenmesi* gerçekleştirilmiş oldu. Özün *conatus* ya da *vis activa* olarak, varoluşun ise mükemmellik olarak belirlenmesi; yargının ve

7. Martin Heidegger, "Metaphysics as History of Being", *The End of Philosophy*, İng. Çev. Joan Stambaugh, New York, 1973, s. 31.

* *Overturn*: Bozularak çevrilmesi. (y.h.n.)

"benlik"in (*egoity*) dayanağının birleşimine, tüm Alman İdealizminin yazgısına temel olacak ve serpintileri Nietzsche'nin düşüncesinde bile fark edilebilecek bir birleşime işaret eder. Dolayısıyla, Alman İdealizmini ve baştan sona modern metafizik düşünceyi yöneten Leibniz, onların Schelling ve sonrasında Nietzsche tarafından tüketilecekleri noktaya kadar etkisini sürdürür.

Bu konuda Heidegger'in stratejisi oldukça karmaşıktır. Bir taraftan, Kant dolayımıyla uygunluk içindeki Alman İdealizminin olanaklılık koşullarını sağladığı için Descartes-Leibniz diyaloğu daha bir kıymetlenirken, aynı zamanda diğer taraftan ise, "başlama vuruşu"nu sağlama onuruna Descartes nail olur. Alman İdealizmi, Descartes'tan çok Leibniz'e borçludur; zira Leibniz, "önceki metafizikten Alman İdealizminin metafiziğine geçişte gerçek bir dönüm noktasına işaret eder."[8] O, töz ile özne özdeşliğini ortaya koyan ilk kişidir. Bu duruş noktasından bakıldığında transendental felsefe, her ne kadar modern aklın eleştirel tahribi aynı zamanda spekülatif idealizmin gelişim olanağının koşulu haline gelse de, bir geriye gidiş/bozulma olarak anlaşılabilir. Aslında Kant, bizzat kendisinin engellediği şeye dair olanağın, başka bir deyişle kendisinin ortaya koyduğu sistematik birlik problemini çözmek amacıyla mutlağa ve aklın zihinsel görü/sezgi (*intellectual intuition*) olarak anlaşılmasına erişim olanağının kapısını açar. Ne var ki bu, basit bir biçimde, mutlağa ilişkin saf kavramlar yoluyla edinilen bilgi anlamında rasyonel metafiziğin dogmatizmine geri dönüş meselesi olamazdı. Kant, daha sonra Kantçı yasaklamaları aşma yoluyla başarılabilecek olan aklın matematiksel sisteminin gerçekleşmesini olanaklı kıldı; böylece sistem, bütünlüğü kapsama yeteneğine sahip mutlak bir öz-bilinç üzerinde [yükselen] akılda temellendirilmiş, aklın mutlak sistemi olabilecekti. Mutlak bilginin ansiklopedik anlamda her şeyi bilmeyle bir ilgisi yoktur; mutlak bilgi, kesinlik olarak kavranan hakikatin düzeninde varlığın (*entity*) öznellik olarak önceden içerilmesine karar veren modern aklın matematiksel karakteriyle uygunluk içinde, koşulsuz ve kesinliği

8. Martin Heidegger, *Schelling's Treatise*, s. 182.

kendinden bilgidir. Sonuç olarak, tüm felsefe tarihini sistemin Odysseia'sı olarak yeniden değerlendirmek mümkündür; öyle ki, bu tarihin her bir uğrağı, mutlak sistemin bir taslağını temsil etmektedir. "Yalnızca şimdi", der Heidegger, "içinde bulunduğu çağın içsel bir biçimde ifade edilişini ve onun karakteristiğini, kendi sistematik karakterini hesaba katarak felsefe tarihinin bizzat kendisine dahil eder."[9] Metafizik terimlerle anlaşılan bir felsefe tarihi olanaklı hale gelir ve bunda da Hegel'in merkezî bir rolü vardır.

HEGEL, SCHELLING, NIETZSCHE

Hegel için tinin kendini açması anlamına gelen felsefe, mutlak bilgiye erişinceye dek metafizik terimlerle ele alınması gereken felsefe tarihiyle özdeştir. Hegel ve Grekler üzerine seminerinde* Heidegger, ondan önce hiçbir filozofun, "felsefenin, kendisi yine felsefe olan kendi öz tarihine sahip olduğunu olanaklı kılan ve savunan bir felsefe kavrayışı"na[10] varamadığını iddia eder. Başka bir deyişle, tarihsellik sorununu kavrayan ve Yunanistan'da başlatılmış olan Batıya özgü düşünce tarzı anlamında felsefenin özünü anlayan ilk kişi Hegel'dir. Bununla birlikte, eğer Hegel tarihi yazgı olarak anlıyorsa, [bu] yazgıyı o, "mutlak öznenin öznelliğinin üretim süreci ve bu sıfatla onun zorunlu eylemi"[11] olması anlamında, diyalektik devinim olarak mutlak öznellik zemininde yorumlar. Hegel'e göre, Greklerdeki başlangıcın** kendi saf durumunda sadece nesnel olması ile Grek filozoflarının herkesten fazla biçare olmalarının nedeni budur. Hegel, tarihi mutlak öznellik temelinde anladığından, *aletheia*nın temel kaynağına erişime sahip değildir. Onun için Grek düşüncesi, "henüz değil"in (*not yet*) alanında, tamama erdirilmeyen [ya da üstesinden gelinmeyen] nesnel içindeki soyutlamanın alanında

9. *A.g.e.*, s. 48.

* Bu seminer, 26 Temmuz 1958'de, Heidelberg'de, Bilimler Akademisi Konferansı'nda verilmiştir. (y.h.n.)

10. Martin Heidegger, "Hegel et les Grecs", *Questions*, Cilt 2, İng. Çev. J. Beaufret and D. Janicaud, Gallimard, Paris, 1968, s. 47.

11. *A.g.e.*, s. 49.

** Burada "Greklerdeki başlangıç"la kastedilen şey, "tam anlamıyla felsefe"nin başlangıcı olarak düşünülen Greklere özgü felsefe'dir. (y.h.n.)

kalır.* "Henüz değil"in, neden "düşünülmeyenin bir 'henüz değil'i olarak, tatmin edici olmayan bir 'henüz değil' değil, tersine bizim [ona karşı] yeterli olmadığımız ve hiçbir zaman da olmamış olduğumuz bir 'henüz değil'"** olarak ifade edilmek zorunda oluşunun nedeni budur.

Böylece Hegel, mutlak öz-bilincin düşünce ilkesi haline geldiği uğrağı belirler ve bu duruş noktasından hareketle, Kant'ı mutlak bilgi yönünde arkada bırakarak, onun felsefe için belirlemiş olduğu [rotaya] bir geri dönüş noktasından hiçbir şekilde başlayamayan ve transendental felsefenin koşulsuz gelişimini izleyen yolu göstermek suretiyle Alman İdealizminin metafiziğindeki özü gerçekleştirir. Bu duruş noktasından yola çıkan spekülatif inşa, Kant'ın, kavramların görüye ait formlar içinde kurulması yoluyla [elde edilen] matematiksel bilgi diye düşündüğü şeye geri döner. Gerçekte inşa, bir kavramın görüde sunulması, varlık-olmanın (*beingness*) kavramının varlığın (*Being*) saf görüsü şeklinde sunulmasıdır ("Zihinsel görü", saf olarak kendi içine yansımış görüdür).[12]

Zamanın, kavramın mevcudiyeti (*presence*) olduğu bir kez kabul edildiğinde, inşa ilkesi de, modern aklın matematiksel karakterine ve onun içkinlik anlamının ifşasına uygun olarak mutlağa dönüşür. Bu şekilde inşa edilmiş olan şey, edimsellik koşulsuz olanken, olanak olarak kavranan idedir. Hegel'in düşüncesi, tam da bu anlamda modern aklı kendi tamamlanışına taşımaktadır:

---

* Yazarın, Heidegger'in ilgili metninden doğrudan alıntı yapmadığı, sadece onu özetlediği yerde Heidegger tam olarak şöyle diyor: "Greklere özgü felsefeyi Hegel, 'tam anlamıyla felsefe'nin başlangıcı olarak belirler. Bununla birlikte o, tez aşaması olarak, 'henüz değil'deki soyutlama aşaması olarak kalır. [Dolayısıyla] antitez ile sentezdeki tamamlanış yarım kalmış olur." Bkz. http://evans-experientialism.freewebspace.com/heidegger9a.htm. (y.h.n.)

** *A.g.e.*, s. 68. Yazarın doğrudan Heidegger'den yapmış olduğu çeviri üzerinde, asıl metinle karşılaştırmak suretiyle kimi değişiklikler yapılmıştır. Asıl metnin aynı zamanda son cümlesi de şöyledir: "Allein dies ist das »Noch nicht« des Ungedachten, kein »Noch nicht«, und das uns nicht befriedigt, sondern ein »Noch nicht«, den *wir* nicht genügen und kein Genüge tun." (Martin Heidegger, "Hegel und die Griechen", *Wegmarken*, Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Cilt 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, s. 444). (y.h.n.)

12. Martin Heidegger, *Schelling's Treatise*, s. 194.

> Metafiziğin tamamlanışı, Hegel'e ait, iradenin tini anlamına gelen mutlak bilginin metafiziği ile başlar... Hegelci felsefenin çöküşü hakkında üstünkörü konuşmak yerine, doğru olarak kalan bir şeyi belirtmek gerekir: On dokuzuncu yüzyılda yalnızca bu felsefe gerçekliği belirlemiştir; her ne kadar izlenen bir öğretinin dışsal formu içinde değil, metafizik olarak, kesinlik anlamı içinde varlık-olmanın (*beingness*) baskınlığı olarak olsa da.[13]

Hegel'in felsefesi, edimselliğin tamamının, rasyonelliğin ortaya serilişinin deviniminden başka bir şey olmadığını savunurken; felsefenin bütününün, onun tarihi boyunca yeniden ele alınıp/hatırlanmasına izin veren şey, bu metafiziğin dünya-haline-gelişidir (*becoming-world of metaphysics*). Bunun yanı sıra Heidegger, çok kompleks bir stratejiyle uygunluk içinde, Hegel'i eşzamanlı olarak Schelling ve Nietzsche ile karşılaştırır.

1. HEGEL VE SCHELLING

Gerçekten de Schelling, Alman İdealizminde Hegel'e koşut çok özel bir yere, içinde bu düşünceye karşı çıkmanın ve onu problematikleştirmenin olanaklı hale geldiği bir yere sahip görünür. Schelling üzerine dersinde Heidegger, [onun] 1809 yılındaki denemesinin, "Hegel'in *Mantık*'ını, daha o yayımlanmadan paramparça ettiğini" ve özgürlüğü, iyi ve kötü için özgürlük olarak kavramakla sistemin olanağını yıktığını savunur.[14] Varlığı irade olarak kavramakla Schelling, Spinoza'yı daha iyi bir biçimde çürütmek için Leibniz'e geri döner. Burada, kendi erimini var olanların bütününe [yönelttiğini] ima eden öznelliğin bir radikalleştirilmesi mevcuttur. Bununla birlikte, Schelling, Spinoza'nın düşüncesine aynı zamanda böyle bir önemi de teslim ediyorsa; bunun nedeni, bu düşüncenin mutlak özne metafiziğine karşı çıkmak hususunda Spinoza'ya, modern metafiziğin neden kendisi için talep ettiği zemini ortaya koyma gereksinimini karşılayamadığını göstermek suretiyle imkân sağlamasıdır.[15] Böylelikle Schelling, metafiziği, onun özünün

13. Martin Heidegger, "Overcoming Metaphysics", *The End of Philosophy*, s. 89.
14. Martin Heidegger, *Schelling's Treatise*, s. 97.
15. Bununla ilgili olarak bkz. Jean-Marie Vaysee, *Totalité et Subjectivité*, Vrin, Paris, 1994, s. 228 vd.

problematikleştirilebileceği en uç sınırına, tam da "benlik" (*egoity*) ile tözün artık birleştirilemeyeceği noktaya dek götürür. Gerçek şu ki, töz ile varoluşun, "öznecilik" ile öznelliğin ayrılması, akıl ilkesinin kendisine karşı çıkıldığı gibi temel olan (*foundation*) ile aklın ayrılmasına da izin verir. Zemin (*ground*) bir kez bilinçsiz ve kör bir arzu olarak anlaşılır anlaşılmaz, ona doğru geri gitmek de rasyonelliğin bir temelini bulmak anlamına gelmez artık; tersine, benliğin/bireysel özdeşliğin (*ipseity*) isyanına dair bir yorum sunmak olur; öyle ki, bunun kesin sonucu, irade formundaki akıl ilkesinin bilgiye üstünlüğüyle, akla dayalı iradenin gerçekleşmesi olduğunu iddia eden bir modern devletin hâkimiyetidir. Tüm Hegelci tasarı, gerçekte paramparça olmuştur. Daha sonrasında mesele, içinde özgürlüğün daha fazla nedensellik şeklinde değil, onunla ilişkisinde iradenin *via negationis*ten başka bir şey olmadığı hiçliğin huşusu (*serenity of nothingness*) olarak kavrandığı bir düşünce deneyimi içine dahil olma meselesidir. Böylece, kişinin tam olarak "insanda bağımsız olabileceği" (*liberate in man*) ve enine boyuna düşünme (*cogitation*) ve irade yoluyla tüm belirlenimlerden kurtulacağı bir fenomenolojik özgürlük boyutunu düşünmek olanaklı olur.

Dolayısıyla, Hegel modern metafiziğin özünü, onun tamamlanışını ve dünya-haline-gelişini (*becoming-world*) üstlenme yoluyla ele alırken, Schelling bu aynı metafiziğin temellerine ilişkin problematiği gözler önüne serer. Böylelikle Schelling, tıpkı Nietzsche gibi, zemini (*ground*) varoluştan ayırmak suretiyle metafiziği bir aşma girişimine işaret eder: "Schelling'i 'ayırt edici kılan', tüm özü (kendi var olmaklıkları içindeki var olanları), daima öznellik üzerinde temellenen tüm bunları yapılandıran ve yöneten bir karşıtlığa (çatışmaya) işaret etmesidir."[16]

Schelling, her ne kadar öznelliğe dayanmayı sürdürse de, yine de bu öznelliğin kalbine karanlık bilinçdışı bir temeli, *Weltalter*'in*

16. Martin Heidegger, "Sketches for a History of Being as Metaphysics", *The End Philosophy*, s. 72.

* Schelling'in, 1810 tarihinden ölümüne kadar (1854) geçen süreyi kapsayan geç dönem felsefesinin temelini oluşturan, bununla birlikte 1811 tarihinde yazılmış ama yayımlanmamış *Die Weltalter*'in (*Dünya Çağları*) bir taslağı sayesinde ve geç dönem seminerlerinin elyazmaları yoluyla bilinen eseridir. Schelling bu eserinin temel felsefi eseri olmasını dilese de, üç bin ile dört bin sayfa civarındaki elyaz-

onun üzerine konuşacağı o "ilahi olanın yabaniliği"ni gömmek suretiyle, kendisinin Hegel'inkine karşıt bir doğrultuda olduğuna işaret etmiştir. Şüphesiz ki bu, Heidegger'in, "Schelling duyusal olanı irade ve dürtü bakımından kavramaya çalışır"[17] derken hedeflediği şeydir. Bu onu, akıntıya karşı Leibniz'e, akıntı yönündeyse Nietzsche'ye gizli bir biçimde bağlayacaktır.

2. NIETZSCHE

Holzwege'de Heidegger, *Böyle Söyledi Zerdüşt* hakkında şunu yazar:

> Ancak gelecekteki bir düşünce, bu "Herkes İçin ve Hiç Kimse İçin Kitap"ı Schelling'in *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine Deneme*'siyle (1809) birlikte -ve bu, aynı zamanda Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* (1807) ve Leibniz'in *Monadoloji*'siyle (1714) birlikte anlamına da gelir-düşünmenin alanına getirdiğinde ve bu eserleri yalnızca metafizik olarak değil, metafiziğin özünden çıkarak düşünmenin alanına getirdiğinde, bir açıklama için temel ve ufuk sağlanmasının yanı sıra, doğru ve ödeve uygun olan da kurulacaktır.[18]

Nietzsche'nin sözü duyuüstü olanın gerçek-dışı (*unreal*) olduğu anlamına gelmekle birlikte, yine de onun, metafiziğin onto-tarihsel (*ontohistoric*) bir kavranışı bulunmadığından dolayı, Zerdüşt motifinin metafizikle nasıl ilişkili olduğunu gerçekte bilmediği doğrudur. Heidegger'in, Kant sonrası spekülatif idealizmi pek de dar anlamıyla (*stricto sensu*) ele almadığını, bunun yerine Leibniz'den Nietzsche'ye kadar [süregelen] Alman düşüncesini göz önünde bulundurduğunu unutmamak gerekir. Leibniz, olanaklı olanın kuvvet olarak anlaşılmasına izin ver-

---

maları yayımlanamadan kalmıştır. Burada Schelling, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* ile *Mantık Bilimi*'ne karşı bir cevap vermeyi amaçlamıştır. Berlin arşivlerinden toparlanan elyazmalarıyla birlikte yakın dönemde oluşturulan iki Ciltlik baskısından sonra, sekiz yüz sayfalık kısmı yayımlanabilmiştir. Her ne kadar kitap "Geçmiş", "Şimdi" ve "Gelecek" şeklinde üç kitap olarak planlanmış olsa da, bugüne kadar yayımlanmış malzemenin çoğu, ilk kitaba hasredilmiştir. *Weltalter*'in ilk kısmının hedefi, evrenin yaratılmasını önceleyen esaslı olayların tümünü içererek, Tanrı'nın nasıl Tanrı haline geldiğinin hikâyesini anlatmaktır. (y.h.n.)

17. Martin Heidegger, *Schelling's Treatise*, s. 11.

18. Martin Heidegger, "The Word of Nietzsche: 'God is Dead'"), *The Question of Technology and Other Essays*, s. 97-8.

mekle; böylelikle de, en büyük kuvvete sahip olduğu ve hiçbir şey olmadan daha iyi (*better than nothing*) olduğu için aynı zamanda en güçlü olana neden olanın en iyi ve en iyi olanın da edimsel olmasını sağlamakla beraber, eşzamanlı olarak *substantia* ile *cogitatio*yu da birleştirerek, metafiziğin Nietzsche'nin güç iradesi öğretisine kadar süregelen sonraki tüm yazgısını –spekülatif idealizm içerisinde kuvvet ile yaşamın problematikleştirilmesinden dolayı– yönetecek hermeneutik bir karar verir. Monadı, algı ile isteğin (*appetition*) birliği olarak anlamakla o, Schelling, Hegel ve daha sonrasında Nietzsche'nin irade olarak düşüneceği şeyi hazırlar Şu halde, Schelling sadece burada, o da Nietzsche'ye daha iyi işaret etmek için Hegel'e yaklaşır.

Nietzsche üzerine derslerinde Heidegger, Nietzsche'yi Hegel'den şu şekilde ayırır:

> İnsanın özü, daima, her durumda farklılık gösterecek şekilde mutlak öznelliğin bu iki formuna dahil olur. İnsanın özü, evrensel olarak ve tutarlı bir biçimde, metafiziğin tarihi boyunca *animal rationale* olarak kurulur. Hegel'in metafiziğinde spekülatif bir şekilde diyalektik (*speculatively dialectically*) olarak anlaşılan *rationalitas*, öznellik için belirleyici olur; Nietzsche'nin metafiziğindeyse *animalitas* kılavuz olarak alınır. Kendi özsel tarihsel birliklerinde görüldüklerinde, her ikisi de *rationalitas* ve *animalitas*ı mutlak geçerliliğe taşırlar.[19]

Böylelikle, öznelliği Hegel, akıl ve akla uygun irade olarak kavrarken, Nietzsche onu, güç iradesi olarak, dürtülerin (*drives*) ve etkilenimlerin/duyguların (*affects*) öznelliği olarak anlar. Bundan sonraki adımda mutlaklaştırılmış öznelliğin özü, böylece "sarışın hayvan" (*blond brute*) motifine uygun bir biçimde *gaddarlığın hayvaniliği* (*brutalitas of bestialitas*)* olarak gözler

19. Martin Heidegger, *Nietzsche: Nihilism*, Cilt 4, İng. Çev. Frank A. Capuzzi, Harper and Row, San Francisco, 1982, s. 147-8.

* Bu iki terim Latincede ayrı ayrı anlamlara gelmekle birlikte, her ikisinin ortak anlamını da gaddarlık ve vahşilik teşkil eder. Ne var ki *brutalitas* genelde hayvana atfedilerek kullanılırken, *bestialitas* insanın hayvanlaşmasına ve onun gibi vahşileşmesine gönderme yapar. Ayrıca *bestialitas*ın insanın hayvanla cinsel ilişkiye girmesi gibi bir yan anlamı da mevcuttur. Nietzsche'nin hangi bağlamda bu mottoyu kullandığı yoruma açık olsa da, modern öznelliğin gelmiş olduğu noktada, onun büründüğü kılığa istinaden söylenmiş olduğu açıktır. (y.h.n.)

önüne serilmek zorundadır. Platonculuğu tersine çevirmekle Nietzsche, Alman İdealizmini de tersyüz etmiş olur.

Şu halde tüm bunlar, Heidegger'in Nietzsche'yi okuyuş şeklindeki ince problem bir tarafa bırakılsa bile yalnızca zorluğu artırmaya hizmet eder. Alman İdealizmi bizi bir yandan Leibniz'e, diğer yandan ise Nietzsche'ye geri götürür. Bununla birlikte asıl nokta, Kant'ın keşfettiği sonluluğa dair haklara mâni olma işini Alman İdealizminin üstlenmesinde yatıyor görünmektedir. Alman düşüncesinin yorumlanması, Heidegger'in iki temel sorunu ortaya çıkarmasına izin verir.

Bir yandan, Kantçı sonluluğun sonsuzlaştırılmasının, felsefeyi onun tarihinin bütün seyri boyunca yeniden değerlendirmeyi olanaklı kılmak suretiyle modernitenin metafizik temellerinin anlaşılmasına izin verdiği bir tarz mevcuttur. Böylelikle Hegel, modern metafiziğin Greklerle olan gizli ilişkisine doğrudan inerek onun en mükemmel tamamlanışına işaret eder. Ve Nietzsche, bir taraftan bu metafiziğin tersyüz edilişinin olanağını onaylarken, diğer taraftan ise, duyusal olanı duyuüstüne tâbi kılan Platonculuk olarak onun daha radikal bir tarzda düşünülmesini sağlar.

Öte yandan Kant, Grek sonluluğuyla bağlantı kurduğu sürece, kişinin Platon'dan sonra gelmiş olan Greklere geri dönmesi için imkân sağlar. Dolayısıyla, Kant'ın ya da en azından belirli bir Kant'ın, Leibniz'den Hegel'e, gerçekte ise Nietzsche'ye uzanan tarihsel süreç içinde bir tür kesintiye işaret ettiği görülür. Bu duruş noktasından bakıldığında Hölderlin'in aracılığı, dikkate değer bir önem kazanır.

HÖLDERLIN VE SPEKÜLATİF METAFİZİĞE KARŞI KOYUŞ

Hölderlin, öznelliği varlığın anlamı olarak anladığı sürece, Alman İdealizminin temellerini sorgulayan ilk kişidir. Ayrımı öznellik temeli üzerinde yeniden kurmaya çalışan girişime karşı çıkmıştır. Hegel için olduğu gibi Hölderlin için de bu, Kant tarafından açılan yolu izlemek suretiyle Greklerin düşünce için ne anlam taşıdıklarına kafa yorma sorunudur. Esasında o gezginci bir düşünürdür, sürgün düşünürüdür; aynı zamanda vaat edilen *hen kai pan* (bir ve her şey) ülkesine işaret eden Musa'dır. Şu

halde Kantçı eleştiri, transendental bilincin önceliğini ortaya koyarak bölünmenin hâkimiyetini de kurmuş oldu. Hakikat, mevcudiyetin açılması olmaktan ziyade, yalnızca transendental özne tarafından kurulmuş nesnelliktir. Hegel, aynı zamanda bir tarih felsefesi de olan bir onto-teolojiye uygun olarak, anayurt ile sürgünün sistematik birliğini ele almayı üstlenmiş bir kişiydi. Bu duruş noktasından bakıldığında Grekler, dolayımlanmamış bir dolayımsızlıktan, öznelliğin henüz kendi-için-varlıkta düşünülmemiş olduğu güzelin nesnel bir uğrağından başka bir şey değildir.

Şu halde, bu spekülatif rotadan sapan kişiydi Hölderlin. Bu yüzden, Heidegger'in Hölderlin'e ilişkin olarak girişmiş olduğu okuma, bu duruş noktasından bakıldığında, onun Alman İdealizminin muammalı karakteri olarak anladığı şeyi kavramada son derece önemlidir. *Andenken* şiiri üzerine yorumunda o, bizim için doğal olan açıklamanın berraklığını Greklerin ayırt edici özelliği olan göksel ateşle (*fire of heaven*) karşıtlaştırdığı Böhlendorf'a mektuba gönderme yapar. Salt Bordeaux'ya yapmış olduğu gezinin hatırasından başka, "yurtdışına gezi, onun kendi ülkesine geri dönmesi için esastır, bu dönüş onu kendi poetik şarkısının özel yasası içine sokar"[20] da demek ister şair. Bu yabancılık duygusu sayesinde modernler, Greklere zıt bir yol alarak, kendi ayırt ediciliklerini sağlayabileceklerdir. Böylece Heidegger, *Ekmek ve Şarap* (*Brot und Wein*) için yazılmış, fakat ona dahil edilmeyen dizelere değinir:

> nemlich zu Hauβ ist der Geist
> nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimat.
> Kolonie liebt, und tapfer vergessen der Geist.
> Unsere Blumen erfreun und die Schatten unserer Wälder
> Den Verschmachteten. Fast wär der Beseeler verbrandt.*

20. Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 2. baskı, Frankfurt, 1962, s. 79; krş. *Approche de Hölderlin*, Fr. Çev. J. Launay, Gallimard, Paris, 1973, s. 105.

* "Zira tin yuvadadır/başlangıçta değil, kaynakta değil. Yurt besler onu.//Sever sömürüyü ve cesur unutuşu tin./Neşe verir çiçeklerimiz ve ormanlarımızın gölgeleri/Özlem çekenlere. Neredeyse kavrulacak canlandıran." Hölderlin'in bu şiiri için bkz. Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, Cilt 53, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984, s. 160; Martin Heidegger, *Hölderlin's Hymn "The Ister"*, İng. Çev. William McNeill ve Julia Davis, India University Press, Bloomington ve Indianapolis, 1996, s. 126. (ç.n.)

Heidegger ardından şu yorumu yapar:

> Öğretilerine göre zihnin kendinde-varlığının her şeyden önce kendine geri dönme gereksinimi duyduğu, daha sonrasındaysa kendi-dışındaki-varlığı talep ettiği Schelling ve Hegel'e ait mutlak Alman metafiziğinin koşulsuz öznellik ilkesinden, bu dizelerde poetik olarak ifade edilen tarihsellik yasasının ne ölçüde türetilebilir olduğu; ve böylece, her ne kadar "tarihsel olarak doğru" ilişkiler keşfediyor olsa da, metafiziğe bu tür bir göndermede bulunmanın, poetik yasayı (*poetic law*), onun üzerine ışık tutmaktan çok anlaşılması güç kılmada ne denli rol oynadığı, dikkate alınmasını teklif edecek olduklarımızın bütünüdür. Diğer taraftan, Hölderlin'in, şair üzerine çalışmalarda üzerinde fazlasıyla durulan "Batının dönüşü" (*Western turning*) (bunun, Helenizmden vazgeçişin eşlik ettiği bir Hıristiyanlığa dönüş olup olmadığı ya da onların her ikisine yönelimde de bir değişiklik olup olmadığı) sorusunu anlamak önemlidir. Bu soru, bir soru olarak halihazırda çok kısadır ve "tarihsel" görünüşlerin ön yüzünde asılı durmaktadır; zira, Hölderlin gerçekte değişmiştir fakat dönmemiştir. Değişirken o yalnızca kendisine ait olmuş olanı ve daima dikkatini vermiş olduğu şeyi buldu. Onun değişmesiyle birlikte, Helenizmin, Hıristiyanlığın ve Doğunun hakikatinin bilgisi de genel olarak değişir. Coğrafî bölgelerin ve çağların alışıldık tarihsel bölünmeleri, savunulamaz hale gelir.[21]

Böylelikle Hölderlin, sadece Alman İdealizmini değil, Batı tarihinin bütününü de problematik hale getirir. Onun hareket noktası Hegel'inkiyle aynıdır: Yunanistan, varlığın kendi görünüşü içerisinde açıldığı anayurttur. Bununla birlikte, Hegel mutlak metafiziğin yolunu tutarken, Hölderlin ontolojik ayrıma (*ontological difference*) işaret etmiştir. Sonuçta, eğer tin yuvasında olduğu halde yuvasında değilse ve bu yüzden o, yabancı olanın büyük sıkıntısına katlanmak zorundaysa, bunun nedeni, kökenin yalnızca o kendisini yalıtırken ortaya çıkması yüzündendir:

> İlk durumda köken, kendisini kendi ortaya çıkmasında gösterir. Bununla birlikte, bu ortaya çıkmaya eşlik eden, ondan ortaya çıkmış olan şeydir. Köken bunu kendisinden, gerçekte öyle bir yolda serbest bırakmıştır ki, o kendisini ondan ortaya çıkmış olduğu şey içinde göstermez, bununla birlikte kendi görünüşünün arkasına saklanır ve geri çekilir. En yakın yuva bile, hâlâ anayurdunun civarında değildir.[22]

21. Martin Heidegger, *Erläuterungen*, s. 85-6; Launay, *Approche*, s. 114-5.
22. *Erläuterungen*, s. 88; Launay, *Approche*, s. 117.

Dolayısıyla, "cesurca unutuş"un (*tapfer Vergessen*) sıkıntısını üzerine almak, kökenden geri çekilişe, Nietzsche'nin metafiziğin tamamlanması anlamında nihilizm olarak düşünmeye başlayacağı dünyanın karanlığına katlanma anlamına gelir. Öyleyse *Andenken*, salt olmuş olanın anısı değil, "gelmekte olanın anısı"dır (*memory of what is coming*).[23] Hegel için bu, kökende olanı, felsefenin tam da yazgısının gerçekleştirildiği mutlak bilginin döngüselliği içinde göstererek ona sahip olmak suretiyle Grek nostaljisinin ötesine geçme meselesiyken; Hölderlin için mesele, bu aynı nostaljiyi, sürekli meydana gelmekte olan bir kökenin hatırlanması biçimine dönüştürmektir.

Heidegger'e göre Hölderlin, böylelikle Platon'unkinden daha eski olan bir Yunanistan'a, başka bir deyişle Sokrates öncesi düşünürlerin ve *aletheia* olarak hakikat anlayışının Yunanistan'ına erişim sağlar; bir anlayış ki, her şeye rağmen, doğrudan doğruya Hegel'e kadar bir şekilde sürmüş olduğundan Heidegger şunları söyleyebilecektir: "*Aletheia*, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde her ne kadar dönüştürülmüş olsa da, yine de mevcuttur."[24]

Alman İdealizmine ilişkin okumasında Heidegger, Hegel'e olan apaçık onayına uyum gösterir görünür. "Batıda, düşüncenin tarihi üzerine düşünme deneyimine sahip olmuş olan tek düşünür Hegel'dir" ve o, süregelen bir geçmişin toplanması olarak, *Gewesenes*, meydana-gelme olarak otantik bir biçimde anlaşılan varlık ile tarihin [birbirlerine] dönüştürülebilirliğini keşfetmiştir. Bu yüzden tarih, alacakaranlığın şafakla diyaloğudur. Bununla birlikte, Heidegger'e göre Hegelci zaman kavramı Aristoteles'te kaynağını bulan aynı kaba zaman anlayışıdır yine ve tarih de aklın açılımı olamaz. Metafiziğin dünya-haline-gelişinde (*becoming-world of metaphysics*) tarihsel olanın nihai toplanması anlamında bir eskatoloji idesi, kişiyi Hegelci mutlak bilgi üzerine düşündürürken, buna karşın *Gewesenes*, tıpkı Hegel'de olduğu gibi tarihin bir ürünü değil, "başlangıcın asla sona ermediği, hiçbir zaman geçmiş bir şey olmadığı"[25]

23. *Erläuterungen*, s. 110; Launay, *Approche*, s. 149.
24. A. Préau, Fr. Çev.: *Essais et Conférences*, Gallimard, Paris, 1958, 1980, s. 221.
25. Martin Heidegger, *Nietzsche*, Cilt 1 ve 2, s. 391.

anlamında, mutlak bir başlangıçtır. Bu yüzden tarih, asla yakalanıp geçilmemiş bir başlangıcın büyük gücüne tanıklık eden hedef anlamında, yazgı olarak anlaşılmak zorundadır. Dolayısıyla tarih, akıl tarafından yönetilmez; içinde olagelmenin (*being-been*) geleceği yönettiği hedefi belirlenmiş bir zorunluluk alanıdır. Michel Haar'ın belirttiği gibi, "geç döneminde Heidegger, geleceği zamanın... temel bir boyutu yapmaktan vazgeçmiştir."[26] Başlangıca bu şekilde önsellik vermek; Hegelci rasyonelliğin deviniminin, Nietzsche'nin düşündürdüğü gibi ve sonrasında varlığın unutulmuşluğu olarak kavranılmak zorunda olan bir nihilizm sürecinden başka bir şey olmayan şeyle ilişkisinde, düşüncenin vefakârlık ve hatırlama, *Andenken* olarak bir kavranışına işaret eder. Varlığın giderek artan unutulmuşluğu olarak kavranan varlığın tarihi, sonuç olarak, çağ kavramının anlamını değiştirir. Hegelci anlamda çağ, tinin bir uğrağıyken, Heideggerci anlamda *époché*, varlığın sınırlanması ve geri çekilmesidir; öyle ki, varlığın tarihi artık tarih-ötesi (*metahistorical*) rasyonel bir zorunluluğun devinimi değil, "özgür bir sonuç"tur. Kişi bu söylenilenleri *Zemin/Temel İlkesi*'nde (*Der Satz vom Grund*) bulabilir:

> Çağlar, gelişmekte olan bir sürecin yolu üzerine yerleştirilemeyecekleri gibi, asla birbirlerinden de türetilemezler. Bununla birlikte, çağdan çağa aktarılan bir miras da mevcuttur. Ne var ki bu, çağlar arasında onları birbirine bağlayan bir şerit gibi çalışmaz; aksine, miras her zaman *Geschick* içinde saklanan şeyden gelir, sanki tek kaynaktan her yerde olan ve hiçbir yerde olmayan bir ırmağı besleyen birçok kolun ortaya çıkması gibi.[27]

Dolayısıyla, bizim aradığımız şey bir *zemin/temel* değildir; zira varlığın zemini/temeli yoktur ve "sanki varlık ve akılla oynarken bizi özgürleştiren oyunu oynamakta sınırsızdır." Hegel'in öz ile zemini/temeli özdeşleştirdiği yerde, *Wesen* (olma) ile *Abgrund*un (uçurum/sonsuz derinlik) oyunu, sürekli olarak

26. Michel Haar, *The Song of the Earth*, İng. Çev. Reginald Lilly, Indiana University Press, Bloomington, 1993, s. 71.
27. Martin Heidegger, *The Principle of Reason*, İng. Çev. Reginald Lilly, Indiana University Press, Bloomington, 1991, s. 91.

*Gewesenes*ten yeniden başlayan oyun düşünülmek zorundadır. Şüphesiz orada, Kant'ın görmüş olduğu, Schelling'in Hegel'e karşı çıkmak için yeniden keşfetmeye çalıştığı, Hölderlin'in ise, başka bir şekilde deneyimlediği bir uçurum yer alır.

Tom Rockmore

Hegel, Husserl ve Epistemolojik Fenomenoloji Üzerine*

Hegel ve Husserl, her açıdan büyük filozoflar olmalarının yanı sıra kesinlikle önemli fenomenologlardır. İkisi de önemli eserler kaleme almış, geniş ve büyümekte olan bir literatürde ilgi uyandırmıştır. Her biri daha sonraki tartışmalar üzerinde geniş ölçüde etkili olmuş ve fenomenolojiye yönelik epistemolojik iddialarda bulunmuşlardır. Bu yazının amacı, bu savların ortak Kantçı arka planlarıyla olan ilişkilerini bir ön hazırlık olarak incelemektir.

HEGEL İLE HUSSERL'İN KARŞILAŞTIRILMASINDA ÜÇ TEMEL SORUN

Hegel ile Husserl arasındaki ilişkiyi tartışmak için, Husserlcilerin Hegel'le ilgili belli yanılgılarının giderilmesi faydalı olacaktır. Hegel ve Husserl önemli fenomenologlar olmalarına ve her ikisinin de konumları oldukça ayrıntılı bir biçimde araştırılmış olmasına rağmen, aralarındaki ilişki çoğu kez incelenmemiştir. İki düşünür arasındaki ilişki konusunda çok az şey bilinmesinin,

* Tom Rockmore, "On Hegel, Husserl and epistemological phenomenology", *Sushnost' I slovo. Sbornik nauchnukh statej k iubileiu professora N.V. Motroshilovoj*, ed. M.F. Bykova ve M. Solopova, Fenomenologija-Germenevtika, Moskova, 2009, s. 402-14. Bu metni İngilizce çevirisiyle karşılaştırarak kontrol eden Emre Barca'ya teşekkür ederiz. (y.h.n.)

temelde felsefi geleneğe, özel olarak da Hegel'e ilişkin bilgisizlikten kaynaklanan pek çok sebebi vardır.

İlk zorluk, fenomenolojiyi Husserl'in icat ettiğine yönelik, Husserl'in ve onun yazılarıyla ilgilenenlerin paylaştığı Husserlci görüşten kaynaklanır. İkinci zorluk, Husserl'in Hegel'de bir akıl eleştirisi bulunmadığına ilişkin kanaatidir. Üçüncü zorluk ise Fransız felsefesinde yaygın şekilde kabul gören bir görüşe, Heidegger'le aynı fenomenolojik yöntemi kullanan Hegel ve Husserl arasında dikkate değer bir ayrım olmadığı yönündeki görüşe, bağlıdır.

Fenomenolojinin, ya da en azından adına layık bir fenomenolojinin, Husserl ile başladığına yönelik Husserlci görüş, Husserl'den önce fenomenolojik açıdan ilginç hiçbir şeyin bulunmadığını öne sürer. Bu perspektiften bakıldığında, Husserl'in hiçbir fenomenolojik öncülü bulunmadığı izlenimi doğar; çünkü Husserl'in fenomenolojisi basitçe *sui generis*tir. Dolayısıyla, Hegel bir fenomenolog ya da kesinlikle ciddiye alınabilecek bir fenomenolog değildir.

Husserl'in belirli türden bir fenomenolojiyi başlattığı konusunda bütün gözlemciler uzlaşırlar; fakat Husserl'in iddia ettiği gibi,[1] fenomenolojinin Husserl'le başladığı konusunda hepsi ikna olmuş değildir. Husserl pek de iyi bilmediği felsefe tarihiyle fenomenolojiyi ilişkilendirirken, fenomenolojinin sanki "modern zamanlara ait tüm felsefelerinin gizli bir özlemi" olduğunu söylemiştir.[2]

Pek çok Husserlci için, "fenomenolojinin" tarihi, tartışmalarda sadece yüzeysel bir rol oynar. Herbert Spiegelberg ya da Dermot Moran'da görüldüğü gibi, bu disiplinin tarihçileri, "fenomenoloji" terimini felsefi anlamda kullanan ilk kişi ola-

1. Husserl *Avrupa Bilimlerinin Krizi*'nde fenomenolojiden "benim tarihe de facto soktuğum bilim", diyerek söz eder: "Die ich de facto in die Geschichte eingeführt habe." Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Husserliana*, Cilt 6, ed. Walter Biemel, Martinus Nijhoff, The Hague, 1954, s. 440.

2. Edmund Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, İng. Çev. W.R. Boyce Gibson, Collier Books, New York, 1962, §62, s. 166 (Husserl, muhtemelen, modern felsefe boyunca devam eden epistemolojik tartışmanın kendi konumunda en son noktaya geldiğini kasteder).

rak tanımladıkları Lambert'e kısa bir göndermeyle başladıktan sonra, aceleyle, Husserl'i etkileyen Brentano'ya geçer ve ancak bundan sonra Husserl ve takipçilerini ele alırlar. Bunun sonucu, aşağı yukarı New York'tan ibaret bir Birleşik Devletler haritasına benzeyen, oldukça güdük bir fenomenoloji anlayışıdır.

Husserl'in fenomenolojiyi kendisinin bulduğuna ilişkin inancının ardında iki faktör vardır. Bir yandan Kant'ın etkisi söz konusudur: Gerçek anlamda bir fenomenolojinin Husserl ile başladığı düşüncesi Kantçıdır. Dogmatik ve eleştirel felsefe arasındaki kökensel ayrım üzerinde duran Kant, sıklıkla, adına layık bir felsefenin eleştirel felsefeyle başladığını iddia eder. Husserl bu savı kendi konumuna taşıyarak benimser. Husserl'e göre, daha önceki düşünürler, onun kendi fenomenolojisinde yaptığı şeyin peşindedirler.

Öte yandan, Husserl'in felsefe tarihi kavrayışında bir yetersizlik söz konusudur. Husserl, eğer Alman felsefesi tarihi ile daha iyi bir tanışıklığa sahip olsaydı, orijinallik iddiasında daha dikkatli, öncellerini kabul etmek konusunda ise daha cömert olurdu. Cassirer, Gadamer ve Heidegger gibi etkili olmuş çağdaşlarıyla karşılaştırıldığında, Husserl'in felsefe tarihi kavrayışı oldukça zayıfkalır. Kant, Fichte, Schelling ve Hegel de dahil olmak üzere, belli başlı tüm Alman idealistleri fenomenolog sayılabilirler. Bu nokta, Husserl'in fenomenolojinin babası olduğu iddiasını açıkça çürütür.

İkinci bir zorluk Husserl'in, Hegel'in konumunun bir akıl eleştirisinden yoksun olduğu görüşünde yatar.[3] Bu görüşün, Husserl'in, meşhur öncelinin görüşleri hakkında sağlam bir bilgiye sahip olmasını engellemiş olduğu iddia edilebilir. Husserl'in ciltler dolusu eserinde, ciddiyetle Hegel okumaya yeltendiğine ilişkin bir kanıt yoktur. Husserl'in aksine, Heidegger sıklıkla

3. "Hegel her ne kadar yönteminin ve öğretisinin geçerliliği konusunda oldukça ısrarlı olmuşsa da, onun sistemi, felsefede bilimselliğin sağlanması için en önemli önkoşuldan, yani bir akıl eleştirisinden yoksundur. Bu bağlamda, bu felsefenin, tıpkı genel anlamda romantik felsefe gibi, izleyen yıllar içinde kesin felsefi bir bilim oluşturma itkisini ya zayıflatma ya da etkisini azaltma yönünde bir rol oynadığı açıktır." Bkz. Edmund Husserl, "Philosophy as Rigorous Science", *Philosophy and the Crisis of Humanity*, İng. Çev. Quentin Lauer, Harper, New York, 1965, s. 76-7.

Hegel'i tartışmıştır. Kant, felsefenin varlığını sürdürmesi için Hegel'le hesaplaşması gerektiğini iddia eder. Heidegger Nazi dönemi boyunca, kendisinin Nazi bütüncül devlet görüşüne uyarladığı Hegel üzerine yazmış ve dersler vermiştir.[4]

Husserl, bir kez daha öncellerini yetersiz kavramasının bedelini öder. Kant ve Fichte'de tespit ettiği akıl eleştirisinin Hegel ve romantik okulda olmadığı yönündeki görüşü tamamen cahilcedir. Hegel'in yazdıklarının neredeyse her sayfasında, Kant ve dolayısıyla akıl eleştirisi mevcuttur. Kant-sonrası Alman İdealizminin en basit tasviri, birbirinden farklı isimlerin eleştirel felsefenin asıl amaçlarını yorumlamak, eleştirmek, yeniden formüle etmek ve gerçekleştirmek yönündeki ortak çabasıdır. İşte Hegel bu harekete aittir. Eleştirel felsefenin varsayılan dogmatik yapısı nedeniyle Kant'a sürekli sataşan Hegel'in, kendi konumunda bu ödevi tamamlamaya giriştiği söylenebilir. Ancak, Husserl tarafından formüle edilen kuşku, görüldüğü üzere Husserlcilerin Hegel fenomenolojisiyle tanışmalarını engellemese de, bu tanışıklığın ciddi ölçüde gecikmesine yeterli olmuştur.

Yine bilgisizliğe dayanan farklı türden bir zorluk, fenomenolojinin ölçütü olarak yönteme dikkat kesilmekten kaynaklanır. Hem Husserl hem de geç dönem Heidegger, Husserl'le birlikte ortaya çıkan fenomenoloji kavrayışının merkezinde yer alan yöntem üzerinde durur. Heidegger fenomenolojinin bir teori, bir konum ya da felsefe olmaktan çok, bir yöntem olduğunu iddia eder. Bu Husserlci kanaat, bilindik kartezyen yöntem vurgusundan esinlenen, tanıdık bir Fransız inancına yol açar: Üç H olarak anılan Hegel, Husserl ve Heidegger fenomenolojik yönteme bağlılıkları dolayısıyla birleşirler.[5]

4. "Man hat gesagt, 1933 ist Hegel gestorben; im Gegenteil: er hat erst angefangen zu leben" ("Hegel'in 1933'te öldüğü söylenir; tam tersine, Hegel ancak o zaman yaşamaya başlamıştır"), Martin Heidegger, "Hegel, über den Staat", 1934-1935 Kış Sömestri, Deutsches Literaturarchiv, Marburg am Neckar, 23 Ocak 1935'ten alıntılayan Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie, Autour des seminaries inédits de 1933-1935*, Albin Michel, Paris, 2007, s. 457.

5. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, ed. Raymond Queneau, Gallimard, Paris, 1947, s. 470. Benzer bir yaklaşım Derrida tarafından geliştirilmiştir. Bkz. Edmund Husserl, *L'Origine de la géométrie*, tanıtımla birlikte Fr. Çev. Jacques Derrida, Presses universitaires de France, Paris, 1974, s. 58. Fransız

Açıktır ki, Descartes ve geç dönemindeki Husserl gibi, hiç olmazsa bazı filozoflar yöntemi felsefenin merkezi olarak görür. Oysa Hegel, Husserl ve Heidegger'de, hatta sadece Hegel ve Husserl'de ortak bir fenomenolojik yöntem olduğunu söylemek o kadar kolay değildir. Elbette ki böyle bir iddia Hegel bakımından kuşkuludur. Kant'ın transendental felsefesi, bilginin genel koşullarının çözümlenmesi ile süreçlerinin çözümlenmesi arasında bir ayrım varsayar. Hegel'in Kantçı transendentalizme yönelik eleştirisi bilginin koşullarının, bilginin süreçlerinden soyutlanamayacağı iddiasına bağlıdır. Bunun sonucunda Hegel, Kant'ın transendental bir yaklaşım ya da yöntem formüle etmesini tutarlı bir şekilde eleştiremez ve kendi tavrını da bir yöntem olarak niteleyemez. Literatürde Hegel'in konumunu bir yöntem bağlamında betimleme çabaları, Hegel fenomenolojisine onun reddettiği bir açıdan yaklaşır.

KANT VE FENOMENOLOJİ ÜZERİNE

Kendi başına önemli bir figür olan Kant, sonraki tartışmalarda hâkim olan sorunları, ayrımları ve kavramları aynı zamanda fenomenolojiyle bağlantı içinde tanımlamıştır. İki yüzyıldan daha uzun bir süredir Kant'ın etkisi hiç azalmadan sürmektedir. Öyle ki yirminci yüzyıl felsefesindeki tartışmalar Kant'a verilen bir dizi karşılık olarak anlaşılabilir.[6]

Fenomenolojiye sadece Kant'ın izinde yönelen Hegel ve Husserl'in görüşlerinde Kant'ın etkisi açıktır. Bu iki düşünürün de eleştirel felsefe tarafından açılan yolun farklı bir okumasıyla ilerlemeye çalıştıkları ve eleştirel felsefeye cevap verdikleri söylenebilir. Fenomenolojiye ilişkin yirminci yüzyıl öncesi tartışmalar, sıklıkla Lambert'e göndermede bulunur ve Husserl'i detaylarıyla tartışmadan önce, hızlıca bu terimin Kant'ın yazılarında ortaya çıktığından söz eder. Eleştirel felsefenin fenomenolojinin erken bir biçimi olduğu çoğunlukla anlaşılmaz.

---

eğiliminin bir başka örneği Hegel ve Heidegger'in birlikte düşünülmesidir, Bkz. Denise Souche-Dagues, *Hégélianisme et dualisme, Réflexions sur le phénomène*, Vrin, Paris, 1990.

6. Tom Rockmore, "Philosophy in the Twentieth Century", *Kant's Wake*, Blackwell, Oxford, 2005.

Kant'ın yazılarında "fenomenoloji" teriminin en az dört farklı anlamı vardır. Kant Profesörlük çalışmasına başlama tezinin (1770) hemen ardından, bu çalışmanın pozitif kısmını *phaenomenologia generalis* (genel fenomenoloji) olarak adlandırır. Lambert'e yazdığı bir mektupta, Kant, metafizik bakımından, kavramların aksine duyumun genel yasaları ile saf aklın temel ilkeleri arasındaki farka dikkat çeker. *Phaenomenologia generalis*'i saf aklın nesnelerine ilişkin yargılarda karışıklıktan kaçınılması için metafizikten önce gelen, özel, negatif bir bilim olarak tanımlar. Bu anlamda, fenomenoloji, hakiki metafiziği herhangi bir duyusal kirlenmeye karşı koruyan hazırlayıcı bir disiplindir.[7] Bir girizgâh olmasıyla farklılık gösterse de, bu fenomenoloji anlayışı en azından genel hatlarıyla Lambert'in görüşüne benzer. Özetle, Kant bu eleştiri-öncesi dönemde, görevi duyusal bilginin sınırlarını ve geçerliliğini denetlemek olan fenomenolojinin ayrı ve hazırlayıcı bir disiplin olarak, bilimi öncelemesini hedeflemiştir.

Eleştirel dönemin başında ortaya çıkan ünlü Herz mektubunda "fenomenoloji", epistemolojiye eşdeğer olarak anlaşılan genel fenomenolojiyi ifade eder. Bu noktada, "fenomenoloji" daha sonra adı eleştirel felsefe olarak anılan şeyle eş anlamlıdır. Eleştiri-öncesi dönemde hazırlayıcı, negatif bir disiplin olarak anlaşılan fenomenoloji, bu dönemde görünüşe göre tüm disiplinle eşdeğer hale gelmiştir. Bu noktada, eleştirel felsefe fenomenoloji, fenomenoloji de eleştirel felsefe olarak anlaşılır. Lambert'e yazdığı mektupta "fenomenoloji"yi *Saf Aklın Eleştirisi*[8] olarak adlandırma düşüncesiyle uğraşırken de, Kant bu anlamı korur. Sonradan "fenomenoloji" terimini bırakarak yerine "eleştirel felsefeyi" kullanır; ilk *Kritik*'te kendi konumuna işaret etmek için sıklıkla kullandığı "eleştirel felsefe" terimine de giderek daha az yer verir.

Fenomenoloji, Kant'ın felsefi fizik görüşünde başka bir rol oynar. *Doğa Biliminin Metafizik Temelleri* fiziğin *a priori* koşullarını inceler. Çalışmanın "Fenomenoloji" başlıklı son bölümünde, bu

7. Immanuel Kant, "Letter to Johann Heinrich Lambert, September 2, 1770", *Correspondence*, İng. Çev. ve Ed. Arnulf Zweig, Cambridge University Press, New York, 1999, s. 108.
8. *A.g.e.*, s. 107-9.

terim devinim halindeki maddenin deneyiminin modalitelerine (olanaklılık, edimsellik, zorunluluk) göndermede bulunur. Kant burada fenomenolojiyi hakiki görünüşlerin (*Erscheinungen*) bir teorisi olarak ya da daha kesin bir ifadeyle empirik fenomenlerin, maddesel doğa bilimi alanı içinde nasıl deneyim haline geldiğini açıklayan bir teori olarak tanımlar. Bu bağlamda, Kant şöyle söyler: "Burada söz konusu olan, görünenin (*Schein*) hakikate dönüşmesi değil, aksine hakiki görünüşün (*Erscheinung*) deneyime dönüşmesidir; çünkü görünen sorununda, nesneyi belirleyen yargılarıyla anlama yetisi, öznel olanı nesnel sanma tehlikesinde olsa da devrededir; ne var ki, [hakiki] görünüşte, anlama yetisinin hiçbir yargısı tamamen karşılanamaz –buna yalnızca burada değil, tüm felsefede dikkat edilmesi gerekir, çünkü görünüşler söz konusuyken, bu kavram görünenle aynı anlamda ele alındığında, içlerinden biri yeterince anlaşılamaz."[9]

"Fenomenoloji" terimi fenomenlerin kapsamlı şekilde tartışıldığı ilk *Kritik*'te ortaya çıkmaz. Ancak, Kant'ın bu incelemesinde ayrıntılı olarak açıkladığı konum, tartışmalı bir şekilde dördüncü bir fenomenoloji biçimini ilgilendirir; bu fenomenoloji birbirinden farklı ve bağdaşmaz iki epistemolojik strateji arasındaki ayrımla ilişkilidir. Bir yanda, Platon'un eleştirisine karşı temsil düşüncesine itibarını iade etme yönündeki modern endişeye özgü, Kant'ın meşhur kendinde-şey kavramıyla tanımladığı, zihinden bağımsız dışsal nesnenin bilinmesi ve temsili yönündeki Platon-karşıtı çaba söz konusudur. Diğer yanda ise, temsil düşüncesinin Platoncu reddini örtük olarak kabul eden çok farklı bir çaba vardır; bu çaba, bilişsel nesnenin salt bir fenomen olarak yeniden formülleştirildiği bilişsel görüye dayanmayan başka bir stratejiyi tercih eder.

HEGELCİ FENOMENOLOJİ VE İNŞACILIK ÜZERİNE

Hem Hegel hem de Husserl, Kant'ın izinden giden fenomenolojik teoriler geliştirirler. Husserl'in Hegel fenomenolojisi

9. Immanuel Kant, *Metaphysical Foundations of Natural Science*, İng. Çev. Michael Friedman, Cambridge University Press, New York, 2004; (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Akademie-Ausgabe, IV: 555).

konusundaki sessizliği, ne olduğu açık olmadığı için, bir bakıma haklıdır. Hegel'in bir fenomenolog olduğu yaygın şekilde kabul görse de, bunun ne anlama geldiğine çok az ilgi gösterilmiştir. Hegel'in *Fenomenoloji*'sinde fenomenolojik olanın ne olduğunu tanımlama konusunda pek, hatta belki hiç çaba sarf edilmemiş olması dikkate değer bir konudur.

Çalışmasını *Tinin Fenomenolojisi* olarak adlandıran Hegel hiçbir zaman fenomenoloji yaptığını açıkça iddia etmemiştir. Buna rağmen, inanıyorum ki, Hegel'in fenomenolojisinin doğası, Kant'la ilişkisi düşünülerek yeniden yapılandırılabilir. Hegel, Kant'a tepki olarak, bilginin temsili yaklaşımı olarak yorumladığı eleştirel felsefenin fenomenolojik boyutunu gözden kaçırır. Hegel bu görüşü, öz-bilince dayanan epistemolojik yaklaşım önerdiği empirizm ve bilinç başlıkları altında eleştirir. Hegel'in öz-bilinç kavramı, Kant'ın bilinç üzerinde temellenen teorisine fenomenolojik bir alternatiftir.

Hegel'in fenomenolojisinin Kant'ın epistemolojisini basitçe reddetmeyi değil, onun yaklaşımının geliştirilmesini hedeflediğini söylemek, Hegelci fenomenolojiyi resmetmenin en basit yoludur. Başka bir yerde, Kant'ın bilgi konusunda iki farklı yaklaşım öne sürdüğünü ayrıntılı olarak tartışmıştım: Eleştirel dönemin başlarındaki ünlü Herz mektubunda (21 Şubat 1772) imâ ettiği temsil yaklaşımı; ve ikinci olarak, sonradan Kant'ın Copernicus Devrimi ya da Copernicusçu Dönüşü olarak bilinen kısa yorumlarındaki bağdaşmaz diğer bir yaklaşım.[10] Kant'ın felsefedeki Copernicus Devrimi, sadece zihnimizde yapılandırabildiğimiz şeyi bilebileceğimizi güvenle iddia edebileceğimiz kanaatine bağlıdır. Bu içgörü, bilginin olanağının, özne ile nesne, bilen ile bilinen arasında, Hegel'in kendi özdeşlik felsefesinde (*Identitätsphilosophie*) açımladığı, standart dışı bir özdeşlik kurulabilmesine dayandığını iddia eder.

Hegel deneyciliğin bir biçimi olarak anladığı Kant'ın eleştirel felsefesini *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nde "Nesnellik Açısından Düşünmenin Yeri" kısmının ikinci pasajı ve *Tinin Fenomenolojisi*'nin ayrıntılı "Bilinç" kısmında eleştirir. Hegel'in

10. Tom Rockmore, *Kant and Idealism*, Yale University Press, New Haven, 2007.

eleştirisi, bir temsilin zihinden bağımsız dışsal bir nesneyi doğru şekilde kavradığını iddia etmenin imkânsız olduğu içgörüsüne bağlıdır. Bu, güncel ifadeyle şöyle bir anlama gelir: Eğer bilme zihinden bağımsız dışsal nesneleri ilgilendiriyorsa, bunu bilebileceğimizi iddia edemeyiz.

Hegel'in Kant'ın temsil düşüncesini eleştirisi ve reddedişi, epistemolojik nesnenin bilgisi ve kavranışı bakımından izlediği stratejide bir dizi değişiklik yapmasını gerektirir. Metafizik gerçekçilik yerine empirik gerçekçiliği, ya da zihinden bağımsız dışsal dünyanın bilinmesi iddiasının yerine yalnızca bilinçli deneyimde verileni bilebileceğimiz düşüncesini koyar. Eski düşünürlere kadar giden dünyayı olduğu gibi bilme çabasından vazgeçerek, ortaya daha zayıf bir bilgi iddiası atar.

Temsillerden fenomenlere geçişte önemli bir fark vardır. Tüm temsiller fenomenlerdir, ama sadece bazı fenomenler temsildir. Temsiller tanım olarak, kendilerinin ötesinde, görünen bir ya da daha çok nesneye işaret eden bir fenomenler alt-sınıfıdır. Hegel, bilinçli deneyimin sınırları dışına yönelik göndermelerden vazgeçerek, kendinde şeylere, numenlere ya da zihinden bağımsız bir dünyanın nasıl olduğuna değinen tüm bilişsel savları terk eder. Fenomenolojik bir bakış açısından, amaç, dünyayı başarılı bir şekilde temsil ederek bilmek değildir. Aksine, amaç, bilinçli deneyimin fenomenlerini kavramak ya da bilmektir.

Fenomenlere geçiş, fenomenolojiye açılan yoldur. Fenomenoloji, epistemolojik olabileceği gibi, Heidegger'de olduğu gibi epistemolojik-olmayan bir biçimde de olabilir. Hegelci fenomenoloji bilgi sorununa yaklaşımı bakımından açıkça epistemolojiktir. Merkezdeki içgörü, bilmenin ya da bilişin bilinçte, bilinmek istenen zihinden bağımsız bir nesnenin bilincinde temellenmediği yönündedir; bunun yerine, bilme öz-bilinçte ya da başkalık biçiminde kişinin kendisinin bilincinde temellenir. Özdeşlik biliş için asgari koşuldur. Hegel'e göre, fark, altta bilgiyi arama gereğine işaret eder; bu da, altta yatan birlik ya da farkın koşulu olan özdeşlikte temellenir. Bu, Hegel'in aynı içgörüye işaret ederek farklı yollarla tanımladığı idealizm kavrayışıdır: "Genel olarak, yukarıda ortaya koyduğumuz gibi, töz kendinde ya da üstü kapalı olarak Öznedir, onun tüm içeriği kendisinin

kendi üzerine düşünümüdür."[11] Dolayısıyla bilmek kendini-bilmek olduğu için özne bilirken kendinden başka veya farklı bir şeyi bilmez. Hegel aynı temel savı farklı sözlerle tekrar eder: "Akıl, *gerçekliğin* tümü olmanın kesinliğidir."[12] Başka bir deyişle, bilmek kendini bilmektir.

Hegel fenomenolojik yaklaşımını *Tinin Fenomenolojisi*'nde ve az da olsa *Ansiklopedi*'nin "Fenomenoloji" bölümünde açımlar. Kilit sorun, öznenin bildiği şeyi "inşa ettiğini" ileri sürmenin ne anlama geldiğidir. Kant bilinç-öncesine, dolayısıyla da bilinemez bir etkinliğe yaslanmakla, bu noktada bocalar.[13] Hegel'in basit, ama basitleştirici olmayan çözümü kitabın "Giriş" kısmında yer alır.

Hegel "Giriş"te, bilişsel şemaların kesintisiz bir süreçte içeriklerinden ayrıldığı ve aynı zamanda ilişkilendirildiği empirik bir bağlamda bilişsel bir soruşturma modeli sunar. Kant gibi Hegel de, deneyim içeriklerini doğrudan değil kategoriler dizisi aracılığıyla dolaylı olarak kavrayabileceğimizi düşünür. Kant'tan ayrı olarak Hegel kategorilerin sabit, doğuştan, *a priori* olduklarını değil deneyimden türediklerini düşünür. Teoriler, deneyim içeriklerinin kavranabilmesini olanaklı kılan kategoriler rolünü oynar. Bilişsel süreçte teoriler oluşturulur, sınanır ve eğer gerekirse yeniden oluşturulur. Hegel, bilinmek istenen bilişsel nesnenin, bilinmesi için devreye sokulan kavramsal şemadan ya da teoriden bağımsız değil, aksine ona bağımlı olduğu görüşüyle ayrılır. Teorinin değişmesiyle birlikte nesne de değişir. Bilinmek istenen ve fenomen biçiminde verilen bilişsel nesne, gerçekten bilenin onu kavramak için oluşturduğu ardışık teoriler aracılığıyla inşa edilir. Bu, Hegel'in Kant'tan aldığı, sadece inşa ettiğimiz şeyleri bildiğimize yönelik inşacı görüştür; Hegel bu görüşü, deneyimin sınamasına uygun bir teori biçimlendirmeye çalışarak, bilginin süregelen bilişsel sürecin tarihsel boyutundan nasıl doğduğuna yönelik bir teoriye dönüştürür.

---

11. G.W.F. Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, İng. Çev. A.V. Miller, Oxford University Press, New York, 1977, §54, s. 33.
12. *A.g.e*, §235, s. 142.
13. Kant, *Critique of Pure Reason*, İng. Çev. ve Der. Paul Guyer ve A.W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, B181, s. 274.

HUSSERL'İN FENOMENOLOJİSİ ÜZERİNE

Fenomenoloji açısından Husserl üç önemli nedenden dolayı Hegel'e benzer. İlk olarak güçlü şekilde Kant etkisi altındadır. İkinci olarak, Husserl'in fenomenolojisinde de deneyimin çözümlenmesinde birinci tekil kişi kullanılır. Üçüncü olarak, Husserl epistemolojik bir niyetle fenomenoloji teorisini geliştirir.

Hegel "fenomenoloji" sözünü nadiren kullandığından, onun görüşleri yazdıklarından çıkarılmalıdır. Husserl'in durumu ise farklıdır. Fenomenolojiyi keşfedişinin ardından basılmış ya da basılmamış materyallerinde farklı biçimlerde anladığı bu kavramı kullanmayı hiçbir zaman bırakmamıştır. Husserlci fenomenolojinin tanımlanmasındaki başlıca zorluk, bu konuya ilişkin yazılmış çok sayıda farklı metin ve savlar arasında bir seçime dayanmasıdır. Yorumcuları bile Husserl'in "fenomenoloji" anlayışını belirlemenin zorluğu konusunda görüş birliğindedir. Orth'a göre, Husserl asla belli bir fenomenoloji anlayışına ulaşamamıştır ve yaptığı ya da yazdığı her şeyi fenomenoloji olarak tanımlamıştır.[14]

Husserl'in Kant'la ayrıntılı olarak incelenen ilişkisi, Hegel'inkiyle karşılaştırıldığında daha basittir.[15] İlk döneminde idealist öncüsüne yakınken, onu izleyen dönemde eleştirel felsefeden Descartes'a dönüş görülür. Descartes'ın henüz bir fenomenolog olmadığını, ancak kartezyen *ego cogito* temelinde transendental öznelliğe ulaşmanın olanaklı olduğunu düşünür.[16] Ardından, aleni olarak Kant'ı eleştirir. Son ve bitmemiş çalışması olan *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transendental Fenomenoloji*'de Kant'ın eleştirel-olmayan yaşam-dünyası anlayışına dikkat çeker.[17]

14. E.W. Orth, "Der Terminus Phänomenologie bei Kant und Lambert und seine Verbindbarkeit mit Husserls Phänomenologiebegriff", *Archiv für Begriffsgeschichte*, Sayı 2, 1982, s. 231-49.

15. Iso Kern, *Husserl und Kant*, Nijhoff, The Hague, 1964.

16. Örneğin, *Kartezyen Meditasyonlar* §10'da Descartes'ın fenomene ulaşmayı başaramadığına, bu nedenle de fenomenolojiye yalnızca yaklaştığına dikkat çeker. Bkz. Edmund Husserl, *Cartesian Meditations*, Dordrecht, The Hague, 1999, §10, s. 23-4.

17. Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, İng. Çev. David Carr, Northwestern University Press, Evanston, 1970, §§28-34, s. 103-35.

Kısmen zaman içinde yaşadığı kapsamlı değişimlerden dolayı, akademisyenler Husserl'in konumu konusunda farklı anlayışlar geliştirmiştir. Husserl'in görüşleri, kırk yılı aşkın bir sürede inanılmaz bir eserler dizisi içinde kapsamlı gelişmeler göstermiştir. Kendi konumunun en basit ifadesini sağlamak için bile uzun çalışmalar dizisindeki çabası, düşüncesini etkileyen Fichte'yle benzerlik gösteren saplantılı temalardan biridir.

Bu soruların burada cevaplanmasını bekleyemeyeceğim için, Husserl'in teorisine ilişkin genel bir değerlendirme yapmak yeterli olacaktır. Husserl için fenomenoloji diğerlerinden ayrı, kendi başına çok-boyutlu bir alandır ve en azından bilincin yapılarının deneyimine birinci tekil kişi gözüyle bakılmasını ve eski kesin bir bilim olarak felsefe düşüne dayanan bir bilgi teorisi oluşturma iddiasını taşır. Husserl ayrıca, hem geç hem de erken döneminde, yönelimsellik –ya da ister düşsel isterse gerçek olsun bir nesnenin özünü kavramak için olan, bir şeye yönelik bilinçli deneyimin doğrudanlığı– konusunda ısrar eder.

Husserl'in yaklaşımını anlamanın çok basit bir yolu 1911'de oluşturduğu ve daha sonra transendental fenomenolojinin temel taşı olduğunu düşündüğü, fenomenolojik indirgemedir. Teorisinin gelişiminin iki evresini iki temel esere, *Mantıksal Soruşturmalar* (1900-1901) ve *Düşünceler*'e (*Ideas*, 1913) dayanarak belirleyebiliriz. Bu ilişkiyi anlamanın bir yolu, erken dönem Husserl'in mantık, dil ve ontolojiyi içeren ve fenomenolojik bir teoriye götüren bir felsefe teorisi betimlerken, geç dönemde fenomenolojinin kendisine odaklandığını söylemektir. *Düşünceler I*'de Husserl fenomenolojiyi yönelimselliğin sınırlarında birinci tekil kişi bakımından ele aldığı "bilincin özünün bilimi" olarak anlar.[18] Buradaki odak noktası, varoluşları naifçe varsayılan yaşam dünyasındaki nesnelerin, fenomenolojik indirgeme yoluyla paranteze alınmasıdır.

Bir bilinç çalışması olarak anlaşılması bakımından fenomenoloji, nesneleri kendilerini bilinçte oluşturdukları şekilde ele alır. Husserl görmeyi, duymayı, düşünmeyi, hissetmeyi, istemeyi,

18. Edmund Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, s. 33 vd.

arzulamayı, yani kısaca Descartes'ın düşünme adı altında sıraladığı ve bu etkinlikten ayrılamaz olan her şeyi içeren bilinçli deneyimin ya da bilinçliliğin içeriklerinin tüm alanını ele alır.

Husserl bilincin varoluşundan sonra da varlığını sürdüren içeriğini, ya da daha doğrusu içeriğin verilmiş olması bakımından düşünülebilmesi için paranteze alınan doğal dünyanın varoluşunu imlemek için bazen *noema* sözünü kullanır. Yöntemin öneminde ısrarcı olan Husserl, özleri tanımlamak için eidetik indirgeme ve özgür imgelemsel farklılıktan oluşan (detayları bizim için burada önemsiz olan) karmaşık bir yöntem geliştirir. Burada birincil ve ikincil nitelikler arasındaki kartezyen ayrımla bir benzerlik kurulabilir; Descartes özne ile nesne arasındaki etkileşimin bir ürünü olan şeyden ayrılanın ne olduğunu bulmaya çalışır.

Düşünceler I'de ve onu izleyen süreçte Husserl, Kantçı projeye yakınlaşarak "transendental idealizm" terimine başvurur. Husserl'in Kant'la kesin olan ilişkisi zaman içinde değişir. Yönelimsellik bakımından, Husserl, bilinç içerikleri, ya da daha doğrusu bilinçte oluşturulan şeyler ile şeyler ya da durumlar arasındaki ayrımda temellenen temsile dayalı bilgi yaklaşımını Kant'tan alır.

Hegel'in fenomenolojisi gibi Husserl'inki de inşacıdır. Husserlci inşacılık, ya da onun terminolojisinde inşa, transendental fenomenolojiye dönüşünden kariyerinin sonuna kadar tekrar eden, zor bir kavramdır. Bilişsel nesneyi inşa ya da oluşturma düşüncesiyle uğraşmaya başladıktan sonra, Husserl bunu izleyen tüm çalışmalarında aralıklı olarak bu konuyla ilgilenmeyi sürdürmüştür.

Husserl'in inşacılığı, doğalcılığa ve tarihsiciliğe karşı çıkışıyla olduğu kadar, epistemolojik bir sav ortaya atmaya duyduğu ilgiyle birleştirdiği, geleneğin kesin bir bilim olarak felsefe tasarısını kabul etmesi bağlamında da açığa çıkar. Husserl transendental alan ile yaşam dünyası adını verdiği alan arasındaki sözde paralellik ilişkisini kurma ihtiyacı duyar.

Husserl'in inşacılığı ya da daha doğrusu onun oluşum teorisi *Aritmetik Felsefesi*, *Düşünceler I*, *Kartezyen Meditasyonlar* ve ölümünden sonra basılan iki eseri olan *Avrupa Bilimlerinin*

Krizi ve Transendental Fenomenoloji ile *Deneyim ve Yargı* olmak üzere bir dizi eserinde betimlenir. *Düşünceler I*'de, Berkeley'e atfettiği öznel idealizme karşı çıkarak, tüm gerçekliğin anlamın açımlanması aracılığıyla gerçekleştiğini savunur.[19] Özneyi bilinç, kendi-başına ve mutlak, dolayısıyla hiçbir şeye bağlı olmayan olarak düşünen Husserl, uzam-zamansal dünyanın kendine yöneldiği haliyle özne için olduğunu söyler gibidir.[20] Eğer bu doğruysa, Husserl temasta bulunduğumuz ve bilincimizde, yönelim aracılığıyla ya da bilincin nesnesine doğru yöneltildiği şekilde, oluşturulduğu haliyle bildiğimiz, zihinden bağımsız bir dış dünyanın var olduğunu düşünmektedir.

Bu, görece basit nokta Husserl'e ilişkin ikincil çalışmalarda görülmez olmuştur. Tüm gözlemciler, Husserl'in oluşum kavramının konumunun temeline yakın olduğunu kabul eder ancak bu kavramı nasıl anladığı konusunda uzlaşma çok azdır. Husserl'in bu kavramı dönüşlü zamirle ya da onsuz kullandığına işaret eden Spiegelberg'e göre, Husserl "oluşum"un tek bir anlamında sabit kalmaz.[21] Heidegger için "oluşum", yapma ya da üretme anlamına gelmez, daha ziyade bir şeyin görülür olmasını sağlamayı anlatır.[22] Moran farklı Husserl metinlerinde, *Kartezyen Meditasyonlar*'da, nesnelerin bilinç için, duyulur görünün içeriklerinin bir araya gelerek ve kategorilerin uygulanmasıyla oluştuğuna yönelik Kantçı düşünce de dahil olmak üzere farklı savlar olduğuna dikkat çeker.[23] Welton "oluşumcu" fenomenolojinin "yapısal biçimlenmeleri, fenomenal alanları transendental uzama göre olanaklı kılarak şematize ettiğini" söyler.[24] Mohanty "oluşum"u yönelimsel edimde gerçekleşen ikili bir süreç olarak düşünür: *Noematik* anlamın oluşumu ve

19. *A.g.e.*, §55, s. 152-4.
20. *A.g.e.*, §49, s. 136-9.
21. Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1982, s. 130-1, 706-8.
22. Martin Heidegger, *History of the Concept of Time*, İng. Çev. Theordore Kisiel, Indiana University Press, Bloomington, 1992, s. 71.
23. Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology*, Routledge, Londra, 2000, s. 164-6.
24. Donn Welton, *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington, 2000, s. 254.

dolayısıyla da bu temelde nesnelerin *noemata* ile örtüşmesi.[25] Düşüncesi, zihinden bağımsız nesnelerin yönelimin yeniden açığa çıkması aracılığıyla ya da (bir şeye) yönelmişlikte bizim için nesneleşeceği şeklinde açıklanabilir. Tek bir sözle, Husserl'e göre, yönelinen şey aslında bizim tarafımızdan oluşturulduğu için yönelimsellik ve "oluşum" birbiriyle ilişkili kavramlardır.[26] Dolayısıyla, Husserl'in oluşum teorisi yönelimsel nesnenin oluşumu ya da inşasını hesaba katmaktadır.

SONUÇ: HEGEL, HUSSERL VE EPİSTEMOLOJİK FENOMENOLOJİ

Bu tartışmanın amacı Hegel veya Husserl'e karşı ya da onlardan yana "karar vermek" değil, epistemolojik fenomenoloji görüşleri arasındaki ilişkinin açıklığa kavuşturulmasına katkıda bulunmaktır. Fenomenoloji fenomenle, başka bir ifadeyle bilinçli deneyimin fenomenleriyle ya da daha doğrusu birinci tekil kişi açısından fenomenlerle ilgilenir. Kant'ın Copernicusçu anlayışının sonrasında, her ne türden olursa olsun, fenomenler de dahil olmak üzere tüm bilişsel nesneler, yalnızca özne tarafından "kuruldukları" takdirde bilinip anlaşılabilirler.

Bu görüşün Kant'taki yorumu, Hegel ve Husserl'i farklı şekilde etkiler. Bu noktayı basitçe ifade etmek istersek, Hegel Kantçı yapılandırmacılığı Fichte ve az da olsa Schelling gibi ara dönem düşünürleri üzerine düşünerek uyarlarken, Husserl bir "oluşum" kavramı oluşturur.

Hegel'in inşacılığı, fenomenler biçimindeki fenomenler ile teoriler arasındaki etkileşimde temellenir. Hegel'e göre, bilişsel özneler, deneyimi kavramak için teoriler üretirken, dolaylı olarak nesneler hakkındaki teorilerden bağımsız değil, onlara bağımlı olan nesneler de inşa ederler. Teorinin amacı nesnesine uygun gelmek olduğuna göre, teori ile nesne arasında bir fark varsa teori, dolayısıyla nesne de değişir.

25. J.N. Mohanty, *Phenomenology: Between Essentialism and Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 1997, s. 91-2.
26. Erazim Kohák, *Ideas and Experience: Edmund Husserl's Project of Phenomenology in Ideas I*, University of Chicago Press, Chicago, 1978, s. 120-5.

Hegelci fenomenoloji, görünüş ve fenomen arasındakine benzer bir ayrıma dayanır. Ünlü Herz mektubunda (21 Şubat 1772), Kant, bilgi sorununa, temsillerin zihinden-bağımsız dışsal nesnelerle ilişkisinin incelenmesine dayanan bir yaklaşım öne sürer. Böyle bir yaklaşımda, bilinçteki temsiller, dışındaki bilinç-dışı nesnelerle ilişkilenir.

Kant'ın temsil yaklaşımının yeni bir biçimini gündeme getiren Husserl, hocası Bolzano'nun *Bilgi Teorisi*'ndeki öznel ve nesnel tasarımlar ayrımını izler.[27] Bu, Husserl'in *Mantıksal Soruşturmalar* gibi ilk dönem metinlerinde, nesnel ideaları ilgilendiren mantık, öznel ideaları ilgilendiren psikoloji ve sıklıkla bilincin öznel içeriklerini ilgilendirdiği söylenen fenomenolojik yöntem tarafından belirlenen, bilincin ve öznel edimlerin fenomenolojisi şeklinde, üçlü bir ayrım olarak karşımıza çıkar. *Düşünceler I*'den başlayarak, Husserl, bilincin yönelimsel yapısı, doğrudanlığı ve ideal içeriği ya da yönelinen haliyle nesnesi arasındaki ayrımı ve karşılıklı ilişkiyi ifade etmek için, *noema* ve *noesis*, yani yönelimsel içerik ile zihinsel edimlerin içsel yapısı arasında bir ayrım yapar.

Husserl, epistemoloji olarak transendental fenomenolojinin bilimsel niteliğinde ısrar eder. Epistemolojik hevesi, onun varsayımcılığında, kökensel başlangıçlarında, kesinliğinde, tarihsiciliği yadsımasında, doğalcılığında ve transendental idealizm bağlamındaki kuşkuculuğunda açıkça görülür. Transendental fenomenolojinin bilişsel hevesinin değerine ilişkin soru ise geçerliliğini korumaktadır.

Husserl'in dönüş yaptığı Descartes gibi, eğer bilincinde bulunanlar dahil olmak üzere özneden başka bir şey bilmek istiyorsak, bilinç içeriklerinin gönderimde bulunduğu, yönelinen nesneye doğru ilerlemeliyiz. Husserl daha sonra indirgeme yoluyla nesnenin varoluşunu ve dolayısıyla da doğal dünyanın varoluşunu paranteze aldığı için, örneğin nesnel temsilleri sağlarken, nasıl bildiğini iddia edebildiği açık değildir. Bunun bir yolu, transendental psikoloji ile sıradan psikoloji arasında, yani bilincin transendental düzlemde sınanan içerikleri ile doğal

27. Bernard Bolzano, *Theory of Science*, ed. Rolf George, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1972.

tavırda verildiği biçimiyle zihinden bağımsız dış dünya arasında paralellik iddia etmek olabilir. Eğer bu doğruysa, Husserl'in, transendental fenomenolojinin epistemolojik iddiasının karşılığını alabilmek için, Kant'ın bilgiye temsilî yaklaşımındaki gizi çözmesi gerekir.

Theodor W. Adorno

Husserl ve İdealizm Problemi*

[Çev. Evrim T. Somyürek, Kurtul Gülenç, Aşkın İ. Duru]

Bir filozofun meziyetleri, yani onun bir öğretmen ya da *Anreger* (ilham kaynağı) olarak sahip olabileceği meziyetleri değil de hakiki felsefi meziyetleri, düşünmesinde ulaştığı "sonuçlar"la tanımlanmamalıdır. Husserl'in kendisinin de şüphesiz paylaşacağı gibi, bir filozofun sabit bir dizi yadsınmaz bulgular üretmesi gerektiği fikri, filozofun kendine koyduğu bütün görevlerin yerine getirilebileceğini, yönelttiği her sorunun bir cevabı olabileceğini varsayar. Fakat bu varsayım tartışmaya açıktır. Tutarlı bir düşünme sürecinde ortaya çıkmış olmasına rağmen *ulaşılamayacak* felsefi hedeflerin olması mümkündür. Böyle hedefler filozofun bir hatası ya da sadece felsefe tarihinin olumsallığıyla açıklanabilecek bir tesadüf olmamasına rağmen çıkmaza götürür; bu sorunun kökleri, problemin kendisine içkin olan antagonizmalarında bulunur. İşte ben de idealizm problemini bu bağlamda tartışmayı diliyorum. Kimileri idealizmi, gerçeklik ve hakikat gibi kavramları bilinç analizine dayandırmaya çalışan bir felsefe olarak tanımlayabilir. Bu tanım, son aşamada nesne ile özne arasında bir özdeşlik kurulabileceğine yönelik yaygın varsayımdan yola çıkar. *Erlebnis* (yaşantı) alanından türettiği bütün kavramların çıkmaza girmesi idealist felsefenin kaderiydi.

* Theodor W. Adorno, "Husserl and the Problem of Idealism", *The Journal of Philosophy*, Cilt 37, Sayı 1, 1940, s. 5-18. (y.h.n.)

Bu durum, doğrudan içsel deneyim kavramı olan verilmişlik (*Gegebenheit*) kavramı ile örneklenebilir. Husserl, gelişiminin son döneminde bu kavramla eleştirel bir şekilde uzun uzadıya uğraşmıştır. *Formale und transzendentale Logik* (*Formel ve Transendental Mantık*) adlı kitabında Husserl şunu söyler: "Burada bile, yani daha kesin ve açık bir şekilde tarif edilmesi gereken içsel deneyim durumunda bile, içkin verinin gerçekten konstitutif deneyimde bulunduğunu söylemek anlamlıdır; nesne olarak kabul edilen bu verinin gerçek görünümüyle kurulmuş olduğu hatasına düşmemek konusunda dikkatli olunmalıdır."[1] Diğer yandan, hiçbir bilinç analizinin Locke'un duyumlar teorisinde olduğu gibi, verilmişlik kavramından vazgeçemeyeceği açıktır. Dolaysız verilmişlik kavramının bir bakıma, psikolojik süreçlere ve insan zihninin edimlerine, Kant'ın transendental sentezinin ya da Husserl'in bir süreç olarak apaçıklık teorisinin (*theory of evidence*) oldukça farklılaşmış ve dolayımlı kavramlarından çok daha yakın olduğu bile kabul edilmelidir. Verilmişlik gibi bir kavramın sonuna kadar desteklenemeyecek olmasının nedeni aslında bu kavramın belirli deneyimlerle bağdaşmaması değildir; Husserl tarafından betimlenen güçlüğe yol açmasının sebebi, onun hakikatin nihai kaynağının bilincin birliği olduğunu varsaymasıdır. Husserl'in verilmişlik kavramına yönelttiği bütün itirazların özelliği, verilmiş olanın bu birlik içerisindeki işlevine ve her verilmişi zorunlu olarak bu birlik bağlamında varsaydığı göreliliğe ilişkin olmalarıdır. Husserl'in verilmişlik üzerine yaptığı eleştirilere benzer analizlerin, kelimenin halihazırdaki anlamında hiçbir sonuç üretmediği açıktır; Husserl, verilmişlik kavramını daha uygun bir terimle değiştiremez, ne de apaçıklığın yönelimsel süreci (*intentional process of evidence*) gibi böyle bir süreci izâh eden temel olgular bağlamında teorik hipotezler ortaya koyabilir. Ancak bütün bu işlemin değeri, yine de idealist bir varsayım olan nesne ile öznenin mutlak özdeşliğine ters düşmesine dayalı olabilir. Bana öyle görünüyor ki, Husserl'in felsefesi, tam olarak idealizmi içeriden yok etme

1. Edmund Husserl, "Formale und transzendentale Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Sayı 10, Halle, 1929, s. 251.

çabasıdır. Bu, bilinç aracılığıyla transendental analizin duvarını yıkmaya çalışırken aynı zamanda böyle bir analizi mümkün olduğunca ileri götüren bir teşebbüstür. Burada Husserl'in felsefesinden seçilen birkaç analiz Husserl'in idealist gelenekten sıyrılma çabasını ve kendisini idealizmin varsayımlarından tam olarak özgür kılamadığı için karşılaştığı zorlukları açıklayacaktır.

"Problemin kendisinde içkin olan antagonizma" ifadesinin itiraza acık görülebileceğinin ve yukarıda belirtilen verilmişlik kavramı da dahil olmak üzere, kavramların hareketi üzerine kurulan bir yöntemin, Hegelci spekülasyonun izlerini taşıdığının farkındayım. Husserl'in, Hegel'den bir cümle bile anlamamış olmakla övündüğüne ve bir keresinde, Hegel'in çelişmezlik ilkesini reddedişini tartışırken, onun için delilik ile dahilik arasındaki sınırı çizmenin zor olduğu durumlardan biri olduğunu söylediğine bakılırsa, Husserl'in bu şüpheyi kesinlikle paylaşacak olduğu söylenebilir. Bana daha da ilginç gelen, Husserl'in kendisinin, istemeden Hegelci yönteme bir örnek vermiş olmasıdır. Onun zamanında, düşünüşünde "dinamik" ya da "süreç" gibi terimlerin, son dönemi hariç Husserl'de olduğu kadar az rol oynadığı başka hiçbir filozof yoktu. Husserl, düşünmeyi bir etkinlik olarak değil, bir şeyleri seyretmek; yani bir galerideki resimlere baktığımız gibi onlara sessizce bakmak olarak yorumladı. Husserl düşünceleri tinsel süreçlerle bağlantılandırmak değil, onları birbirlerinden mümkün olduğunca açık ve net olarak ayırmak istemişti. Matematikle uğraştığı ilk zamanlarından en son ana dek ilgilendiği tek şey *evrensel hakikatler*in (*vérités éternelles*) gerekçelendirilmesiydi ve gelip-geçici fenomenlerle ilgili olarak klasik rasyonalistin tüm küçümseyişini benimsedi. Kısaca Husserl, döneminin en durağan düşünürüydü ve sezgi kavramının, Husserl'in ideacılık (*ideation*) ya da *Wesensschau* (*özgörü*) kavramı ile ilişkilendirilmesi yüzünden kendisiyle sürekli karşılaştırılan Bergson ile onu temel bir karşıtlığa götüren şey de bu durumdu. Yine de Husserl'in düşünüşü karşıt bir biçimde ilerledi ve aslında kendi felsefesinin ait olduğu düşünüşün tüm alanına karşı bir antitez ile sonuçlandı. Husserl, felsefeye, bütün felsefi hayatı boyunca belli bir benzerlik taşıdığı Avusturyalı filozof Franz Brentano'nun öğrencisi

olarak başladı. Brentano'nun felsefesi iki kaynaktan beslenmişti: Roma Katolik Kilisesi'nin Aristoteles geleneğinden ve İngiliz deneyciliğinden. Brentano bütün hayatı boyunca bu kaynakları tutarlı bir düşünceler sistemi haline getirmeye çalıştı; başka bir deyişle, oldukça katı ontolojik nesnel a priorizm ile ağırlıklı bir biçimde psikolojik olan epistemolojiyi birleştirmeye çalıştı. Brentano örneğinde bu girişim, başından beri son derece Kant-karşıtı bir eğilimdeydi. Brentano'ya gore, hakikatin *a priori* öğeleri öznel olarak oluşturulmamaktaydı, tersine onlar katı bir nesnel karaktere sahiplerdi. Aynı nokta onun ahlak felsefesinde, özellikle iyiyi, doğru ve yanlış açısından açıklamaya çalıştığı, mesela sevginin ya da nefretin nesnel doğruluğunu söz konusu olan fikirle bağlantısı yönünden ele aldığı *Ahlaki Bilginin Kaynağı Üzerine* (*Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*) adlı ünlü makalesinde sürdürülmekteydi. Kulağa paradoksal gelse de Brentano'yu deneyci psikolojiye yakınlaştıran, *a priori*nin nesnel doğasına ilişkin bu tasarımdır. Eğer bilgimizin ilişkili olduğu özler nesnel olarak verilmişse ve bizim düşünme süreçlerimiz tarafından oluşturulmamışsa, düşünme süreci Kantçı saygınlığını ve zorlayıcı karakterini kaybeder: Bu süreç katı empirik bir temelde ele alınabilir. Yine de Brentano, dogmatizm ve skeptisizmin eleştirelciliğe karşı kibirli birlikteliğinden tatmin olmadı. Düşünüşünün ontolojik ve empirik eğilimlerini birleştirmeye çabaladı ve belki de tüm Avusturyalı düşünürler nesli üzerindeki etkisinin bu kadar önemli olmasını sağlayan, onun bu birleştirme teşebbüsüydü. Bu sentezi ifade edebilmek için Brentano, bildiğim kadarıyla ilk kez Duns Scotus tarafından geliştirilen eski bir skolastik kavramı ele aldı. Bu, temel olarak, onları aşan bir "anlam"a sahip olmalarıyla nitelendirilen belli psişik edimleri –"deneyimler"i– hedef alan yönelimsellik kavramıdır. Bu kavramın sunuluşunda, kendi karşıtına doğru radikal bir empirist eğilim görülebilir. Bu bakış acısına göre, idealaların daha zayıf ve değiştirilmiş izlenimler olduğunu söyleyen Humecu öğreti savunulamaz. Klasik deneyciliğin "idealar" adını verdiği bu deneyimleri incelerken, onları olmadıkları deneyim türleri, yani izlenimler acısından yorumlayabiliriz. Tamamen betimleme boyutunda kalındığında söyleyebileceği-

miz tek şey, onların kendileri olmayan bir anlama geldikleridir. Örneğin, şu anda dün yaşadığım diş ağrısını düşünürsem, benim şu andaki deneyimim, yani düşünce edimim, düşüncemin asıl yöneldiği şeyden, yani diş ağrısından farklıdır; öte yandan, dün yaşadığım diş ağrısı, bir anlamda zihnen, şu anki düşünce edimimde, düşünce edimimin yöneldiği nesne olarak, onun transendent gerçekliğine veya gerçekdışılığına gönderme yapılmaksızın içerilir. Yönelimsellik, sonradan Husserl'in başlıca araçlarından biri haline gelmiştir. Husserl, hocası Brentano'dan bu kavramla birlikte, özlerin nesnel karakteri düşüncesini ve nesnel özler öğretisi ile öznel düşünme süreçleri analizini birleştirme arzusunu da aldı. Husserl çalışmalarına bir matematikçi olarak başladı. Onun düşüncesinin malzemesi, en baştan beri mümkün olduğunca öznel refleksiyonun göreliliğinden bağımsız; nesnelliği her türlü muhtemel şüphenin ötesinde bir malzemeydi. Yine de, Brentano'nun etkisi altında, zamanın psikolojik epistemolojisini bu alana uygulamaya ve kendi aritmetik felsefesinde aritmetiğe dair psikolojik temeller sağlamaya çalıştı. Düşünüşünde karşıt bir güdü kendini ilk kez, matematik eleştirmenlerinden bazılarının ona böyle bir teşebbüsün zorunlu olarak başarısızlıkla sonuçlanacağını fark ettirdikleri zaman hissettirdi. Bununla ilgili ilk defa konuşurken, Hegelci bir terim olan *Übergang* (geçiş) kelimesinin Husserl'in diline yerleşmesi dikkate değerdir: "Düşünmenin psikolojik bağlantılarından düşüncenin içeriğinin mantıksal birliğine (teorinin birliğine) bir geçiş yapılması gerektiği anda, ihtiyaç duyulan süreklilik ve açıklık elde edilemedi."[2] Bundan sonra Husserl, matematiği ve yalnızca matematiği değil bir bütün olarak mantıksal geçerliliği, psikolojik refleksiyondan kurtarmaya ve onu kendi başına bir alan olarak gerekçelendirmeye çalışmıştır. Husserl'in kendi zamanında sahip olmuş olduğu muazzam etkinin sebebi bu girişimidir: Göreli psikolojizm karşısında hakikatin nesnelliğini yeniden elde etme girişimi. Şu bilinmelidir ki, doksanlı yılların başında Almanya'da Yeni-Kantçılık dışındaki hiçbir felsefe kendini psikolojik olarak tanımlamadıkça kabul edilmezdi.

2. Edmund Husserl, "Vorwort", *Logische Untersuchungen: Prolegomena zur reinen Logik*, Cilt 1, Max Niemeyer, Halle, 1900, s. vii.

Peki, Husserl'in *Logische Untersuchungen* (*Mantıksal Araştırmalar*) eseri bu muazzam etkiyi neden yarattı? Cevabı şudur: Kendi zamanının psikolojik pozitivizminin –şüphesiz bu, modern mantıksal pozitivizmden çok farklı bir şeydir– bir düşmanı haline gelmesine sebep olan eğilimlerin kökleri pozitivizmin kendisindedir. Husserl olgunluk zamanında bile, *Ideas*'ta[3] (*Ideen*) şöyle devam eder: "Eğer 'pozitivizm'le, bütün bilimlerin pozitif olan, diğer bir deyişle ilksel olarak anlaşılan üzerinde mutlak tarafsız temellendirilişini kastediyorsak, o zaman asıl pozitivist olanlar *bizler*iz."[4] Bu şu demektir: Husserl matematiğe, dolayısıyla da mantığa psikolojik yaklaşımı eleştirdiyse, onun niyeti metafizik spekülasyon yapmak değildi; ama matematiksel hakikatin doğasını, bu hakikat pozitif matematik biliminde veriliymişçesine bilimsel olarak incelerken, bu hakikatlerle ilişkili psikolojik düşünme edimlerine indirgenebilmesinin olası olmadığını keşfetti. Husserl'in felsefesi, olgular mefhumuna karşıt olarak öz kavramını tekrar tekrar vurguladığında, bu vurgunun kaynağı bilimseldir. Husserl, olguların kendilerinde, yani herhangi bir olgusal varoluşla ilişkili olmayan ideal birlikler olarak matematiksel hakikatler "olgusu"nda ısrar ediyor olduğunu düşünüyordu. Bizzat bu hakikatler, olduğu gibi kabul edilmesi gereken ve hiçbir açıklayıcı hipotez tarafından değiştirilemeyecek verili bir şey anlamında olgular olarak görülmelidir. Husserl daha yüksek bir dünyayı –bu neyi ifade ediyorsa etsin– korumayı öncelikli olarak istemediyse de, onun felsefesi Almanya'nın savaş sonrası entelektüel atmosferinde, pozitif bilimin bizzat kendisi aracılığıyla tekrar bir tür değerler hiyerarşisini yeniden kuran bir yöntem olarak etkili oldu. Onun asıl göstermek istediği şey, matematiksel yordamlarla işleyen gerçekten bilimsel ve aydınlatıcı/açıklayıcı bir yöntemin psikolojik yöntemle tatmin olmasının mümkün olmadığı ve farklı bir gerekçelendirme aramak zorunda kaldığıydı. Husserl'e göre mantığın psikolojik temeli hipotetik, spekülatif ve hatta bir

3. Adorno burada *Ideen*'in İngilizce çevirisine gönderme yaptığı için *Ideas* diyor. (y.h.n.)
4. Edmund Husserl, *Ideas: general introduction to pure phenomenology*, İng. Çev. W.R. Boyce Gibson, Allen & Unwin, Londra, 1931, s. 86.

anlamda metafiziktir. Onun psikolojizme karşı mücadelesi, dogmatik önyargıların yeniden ileri sürülmesi anlamına gelmez; bilakis, eleştirel aklın, Husserl'in psikolojik formuyla karşı çıktığı "olgular"ın naif ve eleştirel olmayan dininde içerilen önyargılardan özgürleşmesi anlamına gelir. Husserl'in felsefesinde bugün bile onun "hakikat"i olarak gördüğüm öğe budur. Bu noktaya öyle büyük bir önem atfediyorum ki, gerçekte olup biteni daha somut bir biçimde göstermeyi ve fenomenolojik felsefenin olgunluk dönemiyle karşılaştırıldığında Husserl'i *öğrenci statüsünde* göstermesine rağmen, *Logische Untersuchungen* eserinin birinci cildinin temel argümanını tekrar ortaya koymayı diliyorum. Bu temel argüman, "düşünme yasaları" olarak formel mantık yasalarının "doğa yasaları"yla veya, şeye dair psişik süreçlerin birbirleriyle bağlantılı olduğu nedensel yasalarla özdeş olduğu varsayımına karşı yöneltilmiştir. Husserl, edimsel düşünmenin mantığın ideal normlarına uygun bir şekilde ilerlemesi gerektiğini söyleyen nedensel normların bizzat bu ideal normlarla hiçbir şekilde özdeş olmadıklarında ısrar eder.[5]

> Eğer düşünen bir varlık, bir kişi, tek bir düşünme eğiliminde bile çelişkili yargılarda bulunamayacak veya tasımların kipleriyle çelişkili hiçbir sonuç çıkaramayacak şekilde psikolojik olarak oluşturulsaydı bile, bu hiçbir şekilde, çelişmezlik ilkesi gibi mantıksal ilkelerin, bu yasalardan bağımsız düşünemeyen bireyin psikolojik oluşumunu açıklayabilecek doğa yasaları oldukları anlamına gelmezdi.

Husserl bu noktayı bir hesap makinesi örneği ile açıklığa kavuşturur. "Olağanüstü sayılar arasındaki bağlantıların yapısı; mekanik yasalar, "doğa yasaları" tarafından, varsayılan aritmetik ilkelerin anlamına göre düzenlenmiştir. Bununla birlikte hiç kimse, makinenin işleyişini fiziksel olarak açıklamak için mekanik yasalar yerine aritmetik yasalara başvurmaz." Hesap makinesinin mekanik işleyişi, sayıların ona uygun olarak göründüğü matematik kurallarla ne kadar açıklanabilirse, Husserl'in burada ma-

5. Krş. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen: Prolegomena zur reinen Logik*, Cilt 1, s. 68.

kineyle karşılaştırdığı psişik edimler alanı da mantıksal normlar alanından o kadar türetilebilir. Husserl'in deyişiyle: "Psikolojik mantıkçılar ideal yasa ile var olan yasa, normatif düzenleme ile nedensel düzenleme, mantıksal ve gerçek zorunluluk, mantıksal sebep ile gerçek sebep (*logischer Grund und Realgrund*) arasındaki Özsel ve asla birleştirilemeyecek farklılıkları görmezden geliyorlar. Düşünülebilir hiçbir derecelendirme, ideal ile real arasındaki dolayımı sağlayamaz."[6] Mantıksal hakikatin psikolojik indirgemesinin olanaksızlığı, Husserl'i, real olan ile ideal olanı birbirlerinden tamamen ayırmaya yöneltmiştir; çünkü onun görüşüne göre, bizzat mantıksal ve matematiksel ilkelerin anlamları içerisinde olası bir temeli olmayan varsayımlarda bulunmadan bu iki alanı birbirine bağlamak mümkün değildir. Muhtemelen bu, Platon'dan beri ortaya atılan, düşünme psikolojik bir edime işaret ettiğine göre düşünmede bile en sıra dışı olan –ama saf matematiği empirik olanın kirliliğinin dışında tutmayı amaçlayan çok katı bir bilimsel hakikat kavramında kök salan– ayrımdır (χωρισμός/*khorismos*).

Yine de Husserl, bu çeşit bir ayrıma, real ile idealin bu sıra dışı ve uzlaştırılamaz dualizmine, kendisinden önceki herhangi bir filozof kadar az müsamaha gösterebildi. Onun karşıt yönlerdeki (*antithetic*) gelişiminin ikinci adımı bunları bir araya getirme girişimidir. Şu halde, açıkça görülüyor ki, insanın psikolojik gerçekliği olan "real" ile mantıksal ve matematiksel hakikatin mutlak geçerliliği olan idealin karşılıklı olarak bağlantılı olmasının tek yolu, *Logische Untersuchungen* eserinin birinci cildinde bir gerekçelendirme aracı olarak reddedilen ilkenin aynısıdır, yani düşünme sürecidir; çünkü ideal hakikatler sadece ve sadece düşünmenin hakikatleridirler. Mümkün düşünceye dayanmadan kavranabilecek hiçbir matematiksel ya da mantıksal önerme yoktur. Diğer yandan, düşünme insanın düşünmesi demektir ve fiilî yaşayan bireylerin fiilî psişik düşünme edimlerini farz etmeyen herhangi bir düşünce bilmemekteyiz. Bu yüzden, bir sonraki aşamasında Husserl'in felsefesinin, real ile ideal arasındaki belirsizliğinde düşünmenin kendisinin doğasına odaklan-

6. Edmund Husserl, *a.g.e.*

ması gerekti. Husserl, *Untersuchungen zur Phaenomenologie und Theorie der Erkenntnis* (*Fenomenoloji ve Bilgi Teorisi Üzerine Araştırmalar*) alt başlığını taşıyan *Logische Untersuchungen* eserinin ikinci cildinde psikolojiyi yeniden ortaya sürdüğü için sıklıkla suçlandı. Husserl'in gerçekte yeniden psikolojiye düşüp düşmediği konusunda bir karar vermek istemiyorum. *Logische Untersuchungen* eserinin ikinci cildi Husserl'in çalışmalarının en zor kısmıdır ve en sabırlı okurun bile açık anlamlar çıkarmakta çok zorlanacağı uzun paragraflardan oluşur; bunun sebebi bilhassa, bu kitapta Husserl'in, düşünmenin yapısının asıl tanımlarıyla, özellikle güncel epistemolojinin ana terimlerinden bazılarının belirsizliğini çözen terminolojik tartışmalar arasında tamamen açık bir ayrım yapmıyor olmasıdır. Bu analizlerin yine ne olçüde psikolojik analizler olduğuna karar vermenin zorluğuna bu noktanın katkısı oldukça büyük olabilir. Bana öyle geliyor ki, buna benzer zorluklara Kantçı felsefede de rastlanmıştır, özellikle *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci ve ikinci baskılarının farklı versiyonlarındaki kategorilerin dedüksiyonunda. Bana göre, olgusal olanın alanı ile düşünce alanı birbirleriyle öylesine iç içedirler ki, onları birbirlerinden tamamen ayırmaya ve dünyayı bu ilkelerden herhangi birine indirgemeye yönelik herhangi bir girişim zorunlu olarak başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkûmdur. Büyük ihtimalle, real olan ile ideal olanın zıtlığının gerektirdiği bu soyutlama öyle türetilmiştir ki, bu soyutlamayı, varlığın bizzat kendisinin doğasına atfedilebilecek temel bir ilke olarak kabul edemeyiz. Dünyayı olgusala ya da öze indirgemeye çalışan her kim olursa, kendisini bir şekilde kendi saç örgülerine tutunup bataklıktan çıkmaya çalışan Munchhausen'ın[7] durumunda bulur. Kabul edilmelidir ki, ideal olanı hâlâ verili bir şey olarak ele alan Husserl, olgusaldan tamamen vazgeçmek için giriştiği Munchhausenvari çabalarında, sadece olgu verilebilir olduğundan, aşılamaz zorluklarla yüz yüze kalmıştır. *Logische Untersuchungen* eserinin ikinci cildinin labirentine girmeyeceğim. Bu *Araştırmalar*'dan (*Untersuchungen*) en etkili olan, ama en zor anlaşılanı, *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis* (*Bilginin Fenomenolojik Bir Aydınlanmasının*

7. Burada Baron Munchhausen'in hikâyelerine bir gönderme var. (ç.n.)

Öğeleri) adlı son *Araştırma*'dır. Bu çalışmanın aslında ideal ile real arasındaki "köprü"yü sunduğu varsayılır. Mantıksal nesnelliklerin veya ideal birliklerin dolaysızca farkına varabilmemizi sağlayan bir bilgi yöntemi kurmaya çalışır. Bizim tarafımızdan üretilmeyen ve yine de mutlak geçerliliklerini rasyonel apaçıklıkta bulan ideal gerçeklikleri (*Ideale Tatbestände*) sayesinde "düşünebileceğimiz" bu köprüye, bu yönteme Husserl, kategoryal görü (*kategoriale Anschauung*) adını verir. Sonraki tüm fenomenoloji için, özellikle Hedwig Conrad-Martius, Scheler ve dolaylı da olsa Heidegger'inki için temel olan ve daha sonra *Wesensschau*, özlerin görüsü, ya da Gibson'ın çevirisiyle "özsel icgörü" olarak tâbir edilen bu mefhum, aslında sadece ikinci cildin son *Araştırma*'sında geliştirildi. Husserl'in *Ideas* eserinde bu mefhum az çok kabul görmüş ve sadece giriş kısmında ve oldukça kapalı olan birinci bölümde ele alınmıştır. Husserl adını duyanlar muhtemelen ilk olarak bu mefhumu düşünürler. Bu mefhum, Husserl'in felsefesindeki idealizm probleminin tam da merkezine götürür. Kategoryal görü teorisinin açıklığa kavuştuğu *Logische Untersuchungen* hiçbir zaman İngilizceye çevrilmediği halde, Husserl'in temel çalışması sayılan *Ideas*'ın İngilizce çevirisi bulunduğu için, bu eser üzerinde durmak bana daha akla yatkın görünüyor.

Husserl, kesinlikle son derece dikkatli biriydi. Metafiziksel spekülasyonun yenileyicisi olarak Husserl'e hem ün hem de kötü bir şöhret getiren kategoryal görü mefhumu son *Araştırma*'da kısıtlı bir yere sahiptir ve ortaya konduktan sonra öylesine kısıtlı bir hale gelmiştir ve geçersiz kılınmıştır ki, ondan geriye hiçbir şey kalmamıştır. En başında onun bütün görü teorisinin aslında olduğundan çok daha zararsız olması amaçlanmıştı. Eğer Husserl'de kimi otoriter dürtüler, hakikat adına salt kabul edilmesi gereken insanüstü bir nesnelliği savunma arzusu canlı olarak mevcut idiyse; onda aynı zamanda tam karşıtı, sonsuz ve mutlak anlamda kesin olarak görülemeyecek herhangi bir hakikati üstlenme konusunda neredeyse abartılmış bir korkuyla birlikte oldukça eleştirel bir tutum da vardı. Husserl irrasyonalizmin rasyonalistiydi (*rationalist of irrationalism*) ve ondaki paradoksal özellik kategoryal görü teorisiyle açığa çıktı.

Hakikatleri, daha önceden verilmiş bir şey gibi, salt "bulmakla" yetinen bir düşünmenin paradoksal yapısı, belirli bir anlamda, *Logische Untersuchungen*'in ilk cildindeki Husserl'in mantıksal mutlakçılığından türer. Kategoryal görü öğretisinin, düşünen özne bağlamında mantıksal mutlakçılığın zorunlu sonucu olduğu söylenebilir. Böylece, ilk ciltte bile öğretinin bütününü içeren bir pasajı bulabiliriz: "Muğlak genel düşünceler alanına bağlı kalan herkes, psikolojik argümanlarla aldanır. Mantıksal ilkelerin herhangi birine, onun hakiki anlamına ve onun sayesinde kendinde hakikat olarak idrak edilen apaçık-olana salt bir bakış (*Hinblick auf*), geride kalan yanılsamayı ortadan kaldırmaya eğilimlidir."[8] Bu, "kendilerinde hakikatler"in, nesnel olarak önceden verili oldukları anlamında ideal öğelerin "salt onlara bakmak"la (*blossem Hinblick*) apaçık hale geldikleri kategoryal görü teorisinin tezidir. Bu hakikatler, *Sachverhalte* olarak adlandırılır. Bu terimin çevrilmesindeki zorluk, problemin kendisinin zorluğuna işaret eder. Onu, burada, söz konusu *Sachverhalte*nin olgusal doğasına yönelik kendi içinde herhangi bir içerim/ek taşımayan, elverişli en soyut terim olan "öğe" (*item*) olarak çeviriyorum. Ne var ki, *Sachverhalt* kelimesinin asıl anlamı, olguların ilişkililiğidir. Onunla burada denilmek istenen aslında oldukça çelişkilidir. Bir yandan, verili olan bir şey, kendimiz oluşturmadığımız bir şey, değiştiremeyeceğimiz bir şey, üstünde bir gücümüz bulunmayan bir şey, sözün özü, direngen olgularla ilgili İngilizce deyişi hatırlatabilecek bir şey oluşuyla, olgu gibi bir şey anlamına gelir. Ama diğer yandan bu *Sachverhalt*, olgulardan aşağı kalmaz: Matematiğin ilkeleri gibi ideal yasalardır. Husserl'in *Sachverhalt* mefhumunun onların modeli üstüne kurulduğu aritmetik kurallar için, bu kurallara uygun sayılabilecek gerçek, "dünyevi" nesnelerin olup olmaması önemli değildir. Onlar, geçerlilikleri, ilişkili olabilecekleri gerçeklikten hiçbir şekilde etkilenmemiş bu tür nesnelerin salt olanaklarını tanımlarlar. Husserl der ki: "Duyu nesnesinin duyu algısıyla ilişkili olduğu gibi, *Sachverhalt* da az ya da çok ona ilişkin farkında olmayı 'veren' edimle ilişkilidir. Duyu nesnesinin

8. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Cilt 1, s. 64.

duyu algısıyla olduğu gibi, *Sachverhalt*ın, saf anlamda mantıksal ideal hakikatin de zihinsel algıyla (*intellectual perception*) ilişkili olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmeye zorlanırız."[9] Rasyonalist Husserl, kategoryal görü aracılığıyla *vérités de raison* adına, pozitivist Husserl'e bilginin tek meşru kaynağı olarak görünen doğrudan verilmişliğin bu karakterini kanıtlamak ister. Bir yandan Bolzano'nun "kendinde önermeler"ini, yani geçerliliğin saf birliklerini (*pure unities of validity*) üstlendiğini varsayar; diğer yandan içgörünün tüm olası gerekçelendirmesinin türediği bilinç alanını, verili olanın, deneyimin, *Erlebnis*in alanını varsayar. Bu iki alan sadece yönelimsellikle bağlantılıdır. *Vérités de raison*, gerçek deneyimlerce gösterilen, sembolik "anlamlandırma"lardır. Yönelim, Husserl'e göre, en azından onları öznelleştirmeden veya görecelileştirmeden *vérité*se (hakikatlere) yol göstermeye eğilimlidir. *Vérité*sin kendinde varlığının "göründüğü" varsayılır. Onlar, öznel refleksiyonun veya soyutlamanın sonucunda üretiliyor olarak değil, kendiliğinden verili ve algılanabilir şeyler olarak yorumlanırlar. Ne var ki, "yalın/basit" duyusal algının daima çekmek zorunda olduğu bir ceza olan, sırf olgusal ve olumsal olma cezası onlara çektirilmeyecektir. Kategoryal görü, Husserl'in felsefesindeki *deus ex machina*dır; onunla felsefesindeki karşıt itkileri, yani hakikatin mutlak nesnelliğini kurtarma arzusunu ve zorunlu bir pozitivist gerekçelendirme ihtiyacının kabulünü uzlaştırmaya çabalar.

Şu halde, böyle çelişkili bir başarı, yönelimsellik mefhumundan, sırf "anlam"dan beklenemez; çünkü yönelimsellik mefhumu, sadece, bilinç akışımızda nesnel özleri ifade edebileceğimizi ima etmekte, onların varlığı hakkında hiçbir şeyi ima etmemektedir. Bir şeyi ifade etmek, hatta aritmetik cümleler gibi ideal öğeleri ifade etmek, apaçık olmakla kesinlikle özdeş değildir. Yanlış bir şey de ifade edilebilir. Husserl, bu yüzden, yönelimselliği "görüsel tamamlanmışlığı"yla (*intuitive Erfüllung*) destekler. "Başta sadece sembolik olarak işlev gören bir ifadeyi, daha sonra bu ifadenin ifade ettiği şeye dair az çok uygun bir sezgi takip eder. Eğer bu gerçekleşirse, *sui generis* (kendine özgü) bir

9. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Cilt 2, Max Niemeyer, Halle, 1901, s. 140.

tamamlanmışlık "bilinci" deneyimleriz. Saf anlam edimi, saf yönelim, *tamamlanmışlığını*, sanki yönelim aslında bir hedefe veya plana yöneltilmiş gibi, görünün *temsil* ediminde bulur."[10] Tüm kategoryal görü öğretisinin çekirdeği, tamamlanma teorisidir. Husserl'in öğretilerinin çoğu kadar soyut olmayan bir örneğe bakalım: "Nasyonal Sosyalizm ve faşizm tek mümkün yönetim biçimleri değildir." Bu bir yönelimdir; başka bir deyişle, o kelimeleri tek bir anlam verecek şekilde sıraya dizerim. Ama bazıları için bu cümle, onun anlamını anlasalar bile apaçık olmayabilir. Onu, cümlenin bütün anlamından görü yoluyla "tamamlama"ya çalışacaklardır. Öğelerinin bazıları, örneğin, cümlede bahsi geçen yönetim biçimleri, son analizde, duyu algısıyla "tamamlanabilir." Önermenin "ve", "değil", "tek mümkün" gibi diğer öğelerinde durum böyle değildir. Husserl, bu öğelerle ilişkili olarak kaygılıdır. Ancak, önermenin hakikatinin nesnelliğine yönelik araştırmasında bunların kendi düşünmemizin işlevleri olabileceği düşüncesini reddeder. Onların, salt öznel öğelerden fazlası olmalarını ister. O, bu tur terimlerin anlamlarına *sui generis* bir "tamamlanma" atfeder. Husserl onların, kendilerine özgü, duyusal olmayan ama dolaysız bir farkındalığın görüsüyle "tamamlanabilecekleri"ni söyler.

" 'Bir' ve 'o', 've' ve 'veya', 'eğer' ve 'böylece', 'tüm' ve 'değil', 'bir şey ve hiçbir şey'...* tüm bu nicelik formları önermelerin önemli öğeleridir ama, onların nesnel korelatları (*gegenständliche Korrelate*) -eğer onlara bu korelatları atfetme hakkımız varsa- olası bir duyu algısının nesnelerinin alanındakiyle aynı anlamı taşıyan gerçek nesneler alanında bulunamaz."[11] Kategoryal görü kavramı şu uç formülü bulur:

> Yönelimlerin kategoryal formlarının, duyusallıktan (*Sinnlichkeit*) bahsederken ima ettiğimiz o dar anlamdaki görünün algılanışında değilse nerede kendi tamamlanışlarını bulduklarını soracak olursak, cevap yukarıdaki değerlendirmelerde açıkça verilmiştir. İlk olarak, önceki bir algı hakkında herhangi güvenilir bir önerme örneğinin herhangi

10. *A.g.e.*, s. 32.

* "The 'an' and the 'that,' the 'and' and the 'or,' the 'if ' and the 'thus,' the 'all' and the 'non,' the 'something and nothing'...". (ç.n.)

11. *A.g.e.*, s. 139.

bir temsilî, konunun gidişatında öngördüğümüz gibi, *formların da* gerçekten *kendi tamamlanışlarını sağladıklarını* şüphe götürmeksizin ortaya koyar.

Veya: "Yalın/basit duyu algısının yönelimin salt maddi öğelerine sağladığı aynı katkıyı, yönelimin kategoryal öğelerine de sağlayan bir edim, bir deneyim olmalıdır."[12] "Dolayısıyla", "ve" gibi kelimelere benzer bir katkı sağlayan, yeşil veya kırmızı bir şeyin duyu algısına sahip olduğumuzda "yeşil" veya "kırmızı" gibi kelimelere katkı sağlayan bu tür edimler, Husserl'i cümlenin bütününün apaçıklığına "kategoryal görü" demeye sevk eder. Bir ifade ancak, yalnızca içindeki öğeler değil, bütün anlamı algılarla tamamlandığında apaçık hale gelir. Kesin konuşmak gerekirse, Husserl, kategoryal görülere fenomenolojik bir yöntemle varmaz; kategoryal görünün fiilî edimlerini tanımlamaz, ama onları bir şekilde hipotetik bir formdan çıkarsar. Neredeyse denebilir ki, meselenin kendisini görmektense, onları terimlere dair tartışmadan çıkarır. Anlamların analizi başlığı altında Husserl ve kimi takipçileri, hakikati kelimelerin salt yönelimlerine bakarak bulabileceklerine dair garip bir özgüven sergilerler. Husserl sürekli olarak belirsizliklerden sakınsa da, kendisi de burada belirsiz bir ifadenin kurbanı olur: "Kategoryal görü" teriminin kendisi muğlaktır. Husserl'in *Sachverhalt*ın farkındalığına veya "dolayısıyla" ve "ve" gibi terimlerin arkasında olduğunu ileri sürdüğü ideal gerçekliğe atfettiği dolaysızlık karakteri, fiilî yargı(lama) ediminin dolaysızlığından başka bir şey değildir. Bu şöyle de formüle edilebilir: Yargı, öznel olarak görüldüğünde, bir edim, bir deneyim ve dolaysızca verili bir şeydir. Yargılamak veya yargılanan bir *Sacherverhalt*ın farkına varmak aynı şeydir; daha açıkça söylemek gerekirse, ikinci ifade birincisinin metaforik olarak sınırlandırılmasıdır. Şüphesiz, yargılamanın üstüne düşünülmediği sürece, bizzat fiilî yargılamanın yanı sıra yargılanan şeyin farkında olunduğu ikinci bir edim yoktur. Ne var ki böylesi bir refleksiyon, onun için böylesi bir refleksiyonun *nesnesi* haline gelen fiilî yargı ediminin "dolaysızlığı"nı zorunlu olarak aşacaktır. Yargının bu dolaysızlığına, Husserl'in

12. *A.g.e.*, s. 142.

*Sachverhalt*ın farkına varma mefhumuyla değinilmiştir. Buna rağmen, *Sachverhalt*ın farkına varmak, Husserl'e göre, aynı zamanda yargının hakikatinden emin olmak anlamına gelir. "Bir şeye ilişkin farkına varmayı sağlayan edim",[13] *gebender Akt der Gewahrwerdung* ifadesindeki belirsizlik tam olarak şudur: (1) Bir *Sachverhalt*ın farkına varmak, bir yargının sentezine ulaşmak ve (2) bu yargının hakikatine mutlak apaçıklık getirmek. Yine de, ifadenin anlamlarından hiçbiri kategoryal görü olarak yorumlanamaz. Husserl'e göre, kendiliğinden düşünme anlamındaki yargı sadece bir çeşit görü tarafından tamamlanmayı gerektirdiğinden, yargılamanın sentezi kategoryal görü değildir. Ne var ki, Husserl'e göre kategoryal görü tarafından sağlanan bu apaçıklığın zorunlu koşulu olan refleksiyon ne kadar dolaysızsa, o denli az görüseldir. Refleksiyon, *Sachverhalt*i diğer *Sachverhalt* ile ilişkiye sokar: Sonucu yeni bir kategorizasyondur. Son analizdeki refleksiyon duyusal, algılanabilir öğelere geri dönse bile, kendi içinde refleksiyon niteliğinde algılanabilir olmayan, kavramsal formlar barındırır. Husserl, dolaylı olanı *dolaysız* olarak adlandırır, çünkü o, *datum*a inanır: Dolaylıyı, eş deyişle *vérités de raison*u, salt yanıltıcı olma olasılığından ayırmak ister. Sırası geldiğinde, dolaysız olana, sadece düşünüm (*mediation*) tarafından, refleksiyonun ilerleyişi tarafından sağlanabilen bir genellik ve zorunluluk atfeder.

Sıklıkla, Husserl'in Platoncu realizminden dem vurulur. Bu realizme, kuşkusuz, Husserl'in yazılarında uç noktada bir epistemolojik idealizm eşlik eder; bir başka deyişle, bu yolla Platoncu gerçeklik atfettiği özler, gerçekle, olgularla, zaman ve mekân içinde oluşturulan dünyayla herhangi bir ilişkiden bütünüyle yoksun özlerdir. Husserl'in, idealist bir düşünme teorisiyle özlerin yarı-Platoncu realizmini uzlaştırma girişimi yakından gözlendiğinde, naif bir mantık realizmi diye adlandırılabilecek şeye düştüğü dikkat çeker. Gerçekte yalnızca düşünmeyle ilişkisinde geçerli olan mantıksal ilkeleri, ikincil güçten şeylermişçesine (*things of the second power*) ele alır. Gelgelelim, eğer onlar şeylerse, onlara yönelmiş düşünme on-

13. *A.g.e.*, s. 140.

ların salt pasif alıcılığına (*reception*) dönüşür.* Husserl, Kantçı düşünmenin kendiliğindenliği mefhumunu salt pasiflik seviyesine geri çekmiştir. Husserl'e göre düşünme, Kant'ın duyularımızın transendent kendinde şeylerden etkilendiği yönündeki düşüncesine oldukça benzer bir şekilde *vérités de raison*dan etkilenmektedir. Kant, deneyimimizi, bilinç formlarının özel bir analizi üzerinde temellendirmeye çalışırken, transendent kendinde şeyler mefhumunda güçlükler yaşamıştı. Umarım, Husserl'in bir çeşit ikincil güç olan kendinde şeyleri, eş deyişle öznel anlamda oluşturulmalarından bağımsız olarak hakikatler mefhumunu ve bu hakikatler üzerine düşünmeyi salt bir pasif görüye indirgemesini devam ettirmek suretiyle karşılaştığı güçlüklerin Kant'ın karşılaştıklarından daha küçük olmadığını gösterebilmişimdir. Başka bir deyişle, sadece Almanya'da değil, modern felsefenin bütününde öylesine olağanüstü sonuçları olan tüm kategoryal görü düşüncesi, aslında fenomenolojik bir buluş değildir. Kategoryal görü öğretisi, bilinç analizini ve hakikatin kendinde varlığını bir araya getirmek adına bir *tour de force*dur (güç gösterisidir).

Husserl, niye böyle bir *tour de force*a sığınmıştır? Onun tüm felsefesinin kategoryal görü kadar çelişkili mefhumlarla dolu olduğunu belirtmek gerekir; son yazılarında bile olumsal *a priori*, veya bireysel bilinçlerin çoğulluğundan türetilmeyen, aslında mutlak anlamda olgusal-olmayan, saf bir öz olduğu varsayılan kesinlikle bireysel, kişisel bir bilinç anlamına gelen *Eidos Ego* gibi mefhumlar bulabiliriz. Bu çelişkili mefhumlar kesinlikle bir yönü gösterir. Husserl, kendi ifadesiyle söyleyecek olursak, çözülemez bir görev yüklenmiştir. Bu çelişkili mefhumlar, onun probleminin çözülemezliğinden başka bir şey ifade etmez. Onun problemi, kabaca şu şekilde ifade edilebilir: İdealizmin duvarlarının ötesine saf anlamda idealist araçlarla, yani düşüncenin ve bilincin yapısının özel bir analiziyle geçmeye çabalayarak idealist düşünmeye karşı ayaklanmaktadır. Husserl'in, psikolojizmin karşısında dururken bu terime genelde anlaşılandan çok daha geniş bir anlam atfediyor olması önemlidir. Psikolojizme saldırısı, öznenin, ne kadar soyut olursa olsun, "dünyevi" varoluştan

* Olumsuz anlamdaki bir dönüşümden, bir bozulmadan söz ediliyor. (y.h.n.)

türetilen ve bir "dünya" varsayan her turlu mefhumuna yönelmiştir. Ona göre, kartezyen ego bile hâlâ "dünyanın bir parçası"dır; çünkü o, Husserl'in istediği gibi, bir gerçeklik olarak değil salt bir olanaklılık olarak *sum cogitans* ile ilgilenen "farklılaştırılmış bir tutum"dan türetilmemiş, dünyevi deneyimlerimizin bir sınırlandırma süreciyle "şüphe edilemez olan"a indirgenmesiyle elde edilmiştir. Eğer Kant "bizim" bilincimizden bahsedecek olsaydı ve ona göre zihinsel aracın işleyişi, onlar olmadan kategorilerin geçerlilikten yoksun boş formlar olduğu olgusal, gerçek izlenimlere bağlı olsaydı, o zaman, şüphesiz, Husserl'e göre Kant bile bir psikolojist olurdu. Aslında Husserl, süreli yayınlardan *Philosophia*'daki son yayınında, psikolojizmin suçunu modern zihnin Rönesans'tan bu yana olan tarihine yükledi. Başka bir ifadeyle, saldırısı sadece pozitivizm ve empirizme yönelik değil, idealizme de yönelikti ve bıraktığı etki büyük ölçüde anti-idelist bir filozofun etkisiydi.

Bu, *Zu den Sachen*, "şeylerin kendilerine dönelim" sloganıyla böyle bir saldırı haline geldi ve Husserl'in görü gibi mefhumlarda diretmesindeki itki de aslında maddi olan şeylerin kendilerine dönmek yönündeki anti-idealist arzusuydu. O, saf düşünme edimlerinin ve anlamların her türlü hipotetik üstyapısını ve sistematik önyargılardan türeyen her keyfî yapıyı yok etmek istemektedir. Mücadelesi, bunu söylemeye hakkım varsa, her felsefi süslemeye, konunun aslıyla ilgili olmayan her şeye yöneliktir. Alman İdealizminin büyük sistemleri için tüm hakikatin kaynağı olan zihnin kendiliğindenliği, ona göre, temelde spekülatif aldanmanın kaynağıdır. O, bu özel anlamda anti-idealisttir.

Ne var ki *Zu den Sachen* sloganı, Husserl felsefesinde en büyük zorlukları içinde barındırır. *Sachen*a sadece bu keyfî kavramsal yapının aldatmacasından kaçınmak için değil, aynı zamanda tamamen güvende, sarsılmaz, karşı çıkılamaz bir hakikati elde etmek için de gitmek ister. Gelgelelim, mutlağı elde etmeye ve son kertede her şeyi mutlak bir sıkılıkla tek bir mutlak noktadan çıkarmaya yönelik bu arzu, anti-idealist bir felsefenin sığınağında ikamet eden idealist bir arzudur. Husserl, mutlağın felsefesini inşa etmeye girişir girişmez, kendiliğindenliğini reddetmiş olduğu egonun aynı ilkesine geri dönmektedir. Açıktır ki,

felsefesinin başvurduğu nihai mefhumlar idealist mefhumlardır. Husserl'e göre şeylerin kendilerinin kavranabilmesini sağlayan ilkelerin ilkesi, onun kendi sözleriyle şöyledir:

> Her ilksel verili görü (*primordial dator intuition*), bilgi için bir otorite/iktidar (*Rechtsquelle*) kaynağıdır; öyle ki, kendini ilksel formda (bedensel gerçekliğindeymişçesine) "görü"de sunan her şey, sonrasında her ne kadar içinde kendini sunduğu sınırlar içinde olsa da sadece, kendini ortaya koyduğu şekliyle basit bir bicimde kabul edilmelidir.[14]

Bu ilkenin arkasında, bilincimizin öznel verilerinin tüm bilgimizin nihai kaynağı olduğu ve bu yüzden de her temel felsefi analizin, bilincin bir analizi olması gerektiği yönündeki eski idealist ilkeden başka bir şey yoktur. Diğer yandan, verilmişliğin karşıt kutbu, saf mefhum veya Husserl'in öz olarak adlandırdığı şey, olgusal ve olumsal her şeyden kurtarılmak suretiyle saf öznel bilince aynı şekilde indirgenerek Husserl'de kendi gerekçelendirmesini elde eder. Husserl'in esas anti-idealist darbesi olarak görülen öz öğretisi, sonuçta kendini idealizmin zirvesi olarak ortaya koyar: Nesnelliği herhangi öznel bir meydana getirişi reddediyor görünen saf öz, soyutluğundaki öznellikten, saf düşünme işlevinden, Kantçı bilincin birliği anlamındaki "düşünüyorum"dan başka bir şey değildir.

14. Edmund Husserl, *Ideas*, s. 92.

Hans-Georg Gadamer

Yaşam-Dünyası Bilimi*

[Çev. Deniz Soysal]

Yaşam-dünyası bilimi Husserl'in geç dönem öğretisinin en çok tartışılmış bölümü olmasına rağmen, bu öğretide alışılmışın dışında olan şeyin ne olduğunu incelemek değişmez bir zorunluluk gibi görünmektedir. Bu öğreti yeni araştırma yolları mı açmaktadır, yoksa yalnızca fenomenolojinin baştan beri sahip olduğu programlı niyetlerin yeni ve daha belirgin bir taslağı mıdır? Kendini-düzeltme ile kendini-yinelemenin birbirlerinden ayırt edilemez oluşu Husserl'in düşünme tarzına özgü bir niteliktir. Bu nedenle *Lebenswelt* (yaşam-dünyası) kavramının sunuluşu iki durum arasında gider gelir: Durumlardan ilki, Husserl'in kendisine ait fenomenolojik araştırması için seçtiği özgün yaklaşımın (ki bu yaklaşım Husserl'i ve onun felsefi ilgisini baskın Yeni-Kantçı ve pozitivist bilimselcilikten ayırmıştır) yalnızca bir tanımı olmaktır; diğeriyse, Husserl'in tüm çalışmaları boyunca özlemini çektiği henüz ulaşılamamış büyük hedefin, yani felsefeyi kesin bir bilim olarak kurma hedefinin,

* Hans-Georg Gadamer, "The Science of the Life-World," *Philosophical Hermeneutics*, İng. Çev. David E. Linge, University of California Press, Los Angeles, 1977. Bu yazıyı *Analecta Husserliana*'nın 1972'de çıkan ikinci cildi için Gadamer'in kendisi İngilizceye çevirmiş olsa da, Linge, *Philosophical Hermeneutics* adıyla derlediği bu kitapta yazıyı Almancasından çevirdiğini belirtmektedir. (ç.n.) Türkçe metni İngilizce çeviriyle karşılaştırarak kontrol eden Mehmet Ratip'e teşekkür ederiz. (y.h.n.)

nihayet ulaşılabilir olduğunu gösterebilecek apaçık bir özeleştirel yenilik olmaktır. Husserl'in kendini yorumlama biçiminin (*self-interpretation*), kendi anlatmak istediği şeyin anlaşılması açısından hiç de güvenilir bir ölçüt olmadığını da ekleyelim. Ayrıca onun bu kendini yorumlama biçimi, durmaksızın yenilenen bir özeleştiri olmak ile erekselci bir kendini yorumla olmak -böylece *Aritmetik Felsefesi* (*Philosophy of Arithmetic*) adlı çalışmasını kurucu araştırmanın (*constitutional research*) bir ön-tasarısı olarak belirler- arasında da salınır. Husserl'in fenomenolojiyi temellendirmesine yönelik Scheler ve Heidegger'in eleştirel itirazları bile, onların "transendental indirgeme"nin hakiki anlamını kavramadıklarına ilişkin Husserl'in dikkafalı ısrarından başka bir şey ile karşılaşmaz. Bu, Husserl'in kendini yorumlamasındaki tek değişmeyen noktadır. Dolayısıyla, yaşam-dünyası öğretisinin, Husserl'in felsefi çağdaşlarına karşı yöneltiği bu sürekli yakınmanın arka planı temelinde yorumlanması bana metodolojik olarak gerekli gibi görünüyor.

Yine de, bir filozof tarafından önerilip de gündelik dilde kendine özgü bir başarısı olan az sayıdaki yeni sözcükten biri olan bu yeni sözcüğün, yani yaşam-dünyasının, Yeni-Kantçılığın ve pozitivizmin egemen felsefeleri karşısında Husserlci düşüncenin kendine özgü niteliğini çok iyi ifade eden çok geniş bir anlamı olduğunu kabul etmeliyiz. Yaşam-dünyası, felsefenin görevini bilimin temelleriyle sınırlamaz, tersine gündelik yaşamın geniş alanına yayar. Bu yüzden yaşam-dünyası kavramının Husserl'in geç dönem çalışmasında önerdiği bu geniş anlamının, onu transendental indirgeme konusunda izlemeye hiçbir şekilde niyeti olmayan pek çok araştırmacı tarafından kabul edilmesi ve beğenilmesi son derece anlaşılır bir durumdur. Hatta, pek çok araştırmacı, popüler yaşam-dünyası terimini, transendental indirgemeyle taban tabana zıt bir şekilde, kartezyencilikten yüz çevirme anlamında kullandılar ya da en azından kendi araştırmalarını fenomenolojik bir antropoloji bağlamında toplumsal ve tarihsel dünyanın bağımsız çözümlemeleri olarak meşrulaştırmaya çalıştılar. Bu, yaşam-dünyası ontolojisi geliştirmenin ikincil de olsa sahici bir görev olduğunu Husserl'in kendisinin de kabul etmesinden ötürü, haksız bir kullanım değildir. Bunu

yapmak Husserl'e özgü transendental fenomenoloji ve transendental indirgeme yolunu izlemeyi zorunlu olarak gerektirmez.

Aslında Husserl'in fenomenolojisinin amacı, yalnızca tüm bilimsel deneyimin ardındaki, duyu algısı ya da pratik deneyim gibi, basit fenomenolojik verilere dönmek ve bilimlere karşı geçerlilik iddialarını meşrulaştırmak değildir –yaşam dünyasının, kendi fenomenal meşruiyetine sahip çıkması da bir hayli haklıdır. Bu konular alanı bir verililik tarzını, ya da daha ziyade, orijinal verililik tarzlarına ait bir alanı temsil eder ve bu verililik tarzlarının "ardında" yer alan dünyaya ilişkin bir bilimsel bilgi yapısına –sahici bir nesnel dünya ontolojisine– dikkatimizi yönelterek bu verililik tarzlarını göz ardı etmek ve bunu nesnel doğa bilimi bilinebilir her şeyi içeriyor diye yapmak düpedüz gayri meşrudur. Husserl'in *Aritmetik Felsefesi*'ndeki ilk önemli kavrayışlarından biri, sembolik sayı örneğinde hiçbir tekyapılı (*monolithic*) ve dogmatik verililik kavramının var olmadığını kabul etmesidir. Örneğin, tanımları gereği hiçbir zaman gerçekten gösterilemeyen ama bununla birlikte iyi tanımlanmış matematiksel bir anlamı olan sonsuz sayılar söz konusu olduğunda, verililik kavramı ne anlama gelebilir? Benzer bir şekilde, yaşam-dünyasının verililik tarzları yönelimsel çözümlemenin nesneleri haline getirilmelidir ve görüngü olma nitelikleri "fizik" dünyasına indirgenmeden kurucu bir biçimde temellendirilmelidir. Yönelimsel nesne ile yönelimsel edim arasındaki korelasyonu izleyen ve yönelinmiş olanın anlamını yönelime göre belirleyen böyle bir çözümleme zorunlu olarak beraberinde şunu getirir: "Bilincin yaşamı," yani yönelimsel deneyimlerin akışı, yaşam-dünyasında verili olan şeye ulaşmak ve onu sergilemek için bir yol önerir ve bu yol hiçbir şekilde yalnızca bilimsel deneyimin nesnelliğine yönelik değildir. Bu yüzden, Husserl'in araştırmalarının ilk adımının bile deneyimin nesnelerinin olgular bilimi anlamında kavranması biçimindeki Yeni-Kantçı görevin ötesine geçtiğinin ayırdına varmak önemlidir.

Yalnızca yönelimsel edim ile yönelimsel nesne arasındaki bu korelasyonun çözümlemesi, matematiksel doğa biliminin nesnelliği üstüne kurulmuş bir dünya ontolojisinin toyluğunu (*naïvete*) açığa çıkarabilir. Böyle bir dünya ontolojisi kendi

yönteminin bir parçası olan idealleştirmelere ilişkin önemli soruyu gözden kaçırır ve bu nedenle, Husserl'in dediği gibi, havada uçuşur. Öte yandan, yaşam-dünyası ufku içerisindeki yönelimler idealleştirmeleri ifade ederler ve bu nedenle bu yönelimler yaşam-dünyası ufkunun inşasına (*building-up*) katılan yönelimsel edimleri de içerirler. Yalnızca nesnelerle korelasyon içerisine girmiş kurucu yönelmişlikleri konu haline getirmek değil, bizzat kendi akış halindeki zamansallığı sayesinde nesnelerin geçerliliğini inşa eden bilincin temel yapısını bir bütün olarak incelemek de *Mantıksal Araştırmalar*'daki (*Logical Investigations*) korelatif kurucu çözümlemenin planıydı zaten. Bu anlamda, yaşam-dünyası konusu tümüyle yeni değildir, ama bu konu Husserl fenomenolojik araştırmanın en derin düzeyini, içsel zaman-bilincinin kendi kendini kurmasını incelediğinde açıkça görünür olmuştur. Bu incelemeler transendental fenomenoloji düşüncesinin ilk planlanışından daha önceki bir zamana gider.

Ama daha sonra, transendental indirgemeye dair felsefi tasarı Husserlci araştırmaları tek bir dizgesel felsefi çerçevede birleştirdiğinde ve felsefe *apodeiktik* (*apodictic*) kanıt içerisindeki temel kurgudan başlayarak kesin bir bilim olarak planlandığında, sürecin kesinliğini ve açıklığını transendental indirgeme denetiminden geçirmek zorunlu hale geldi. Yaşam-dünyası sorununun ortaya çıkışı ve "yaşam-dünyası" teriminin yaratılışı bu zamana denk gelir. *Düşünceler*'de (*Ideas*) Husserl'in transendental öznellik çözümlemesinde kurulan yeni bilimsel felsefe tarzını şu anlamda yorumladığı herkesçe bilinir: Bu yeni felsefe tarzı içerisinde gerçekten transendental bir nitelik taşıyan bir idealizme ilk kez ulaşılmıştır. Husserl, bunu kanıtlamak için, evrensel bir yöntemsel kuşku yoluyla *ego cogito*nun *apodeiktik* kesinliğini elde eden kartezyen yöntemi izledi. Bu Husserlci kartezyencilik, Husserl'in bütünüyle ayırdında olduğu gibi, Descartes'ın sahici güdülerinden çok uzaktı. Özellikle, Husserl için şu aşikârdı: Descartes'ın dünyaya dair evrensel kuşkusu tüm bilgilerin yeni bir felsefi kesinlik içerisinde dizgesel bir şekilde kurulması sonucunu doğuramadı, daha ziyade matematiksel doğa bilimlerini nesnel dünyanın gerçek bilgisi olarak meşrulaştırmaya hizmet etti. Bundan dolayı ego, en evrensel şüpheye

direnen o *fundamentus inconcussum*,* hiçbir şekilde Husserl'in kanıtlar düzenini inşa etmek ve felsefeyi saf fenomenoloji olarak kurmak için bulmaya çabaladığı transendental ego değildi. Kartezyen ego tüm kuşkulanmalardan sonra geriye kalan ve pek çok değişik teolojik yolla dünyaya dair bilişi meşrulaştırabilen dünyanın yalnızca küçücük bir parçasıydı. Bununla birlikte, Husserl'in Descartes'ın şüphesi örneğinden yola çıkarak elde ettiği şey dünyadaki tüm inanç geçerliliklerinin askıya alınmasının evrenselliğiydi. Böylece, Husserl kendi transendental *epokhe* öğretisini geliştirdi; bu öğreti tüm gerçeklik iddialarını ayraç içine ve askıya alır; buna ek olarak, modern bilimin iddialarından etkilenmemiş olan matematik gibi özeyönelik (*eidetic*) bilimlerin geçerliliği, görüngüler ve verililik tarzlarının kendisi, fenomenolojik kurulumları araştırılarak kendi ontolojik konumları içerisinde tanıtlanmalı ve anlaşılmalıdır.

Transendental fenomenolojinin kapsadığı devasa araştırmalar alanı *Düşünceler*'de tam yöntemsel bağımsızlığı içerisinde özetlenmiş ve bu alanın her yönden kapsayıcı olduğu savunulmuştur. Transendental indirgemenin yöntemsel titizliği sayesinde, Husserl, bakış açıları ve dünya görüşleriyle ilgili tüm bilindik felsefi tartışmaların arka planına geri döndü. İnsanlar onun transendental öznellik çözümlemesinden sıradan felsefi bakış açılarına ilişkin bir karar beklediklerinde ya da onun duyu algısını temel alan *hyletik* veri öğretisinde, örneğin, gerçekçi unsurlar bulduklarını sandıklarında, Husserl yanlış anlaşıldığını hissetti. Ve bence Husserl haklıydı. Husserl, benzer bir azimle fenomenoloji ile psikolojinin birbiriyle karıştırılmasına karşı mücadele etti, çünkü tüm olgu bilimleri transendental fenomenolojinin iç alanının dışında bırakılmıştı. Bu bilimler yalnızca transendental fenomenoloji temelinde özeyönelik "yeni bir tarzdaki bilimler" biçiminde meşruluklarını yeniden kazanabilirlerdi. Yine de, bilimlere hiçbir krizin etkileyemeyeceği arıtılmış, yeni bir temel sağlamak transendental fenomenoloji davası içerisinde kendine iyi bir yer edindi. Husserl'in *Düşünceler*'de ortaya koyduğu ve *Kriz* adıyla bilinen son eserinde koruduğu ve yinelediği iddiaydı bu.

* Sarsılmaz temel. (ç.n.)

Kuşkusuz Husserl transendental tavrı kararlı ve hatasız bir şekilde sürdürmenin muazzam zorluğunun farkına vardı. Husserl muhaliflerinin eleştirel olmayan doğal bir tavır içine düştüklerini ya da transendental indirgemenin köktenciliğini anlamadıklarını söyleyerek yalnızca onlara karşı çıkmakla kalmadı; o, aynı zamanda doğal tavra geri dönme tehlikesinin herkes için daima var olduğunu da kabul etti. Bu yüzden Husserl fenomenolojik araştırmalarının çoğunda yorulmaksızın öznelerarasılık sorununu tartıştı: Bir alter ego kendi içinde transendental ego ile aynı niteliğe sahipken, bu alter egonun transendental ego tarafından oluşturulmasını nasıl kavrayabiliriz? Ancak sonunda Husserl bu zorluk için hep aynı kesin çözüme bel bağlamaktadır: Yalnızca transendental öznellik temelinde, transendental egonun kökten yalnızlığı içinde –yani, transendental bir tekbenciliğin bakış açısından– her biri bizatihi bir "ego" olan öteki öznelerin deneyimi anlamında bir "biz" kavramı meşrulaştırılabilir. Şüphesiz yalnızca Husserl tarafından değil, onun ekolü tarafından da, öznelerarasılık sorununa büyük önem atfedilmiştir; bu sorunu ele alan pek çok akademisyen transendental tavırda bir iyileştirme yapılmasını ve bu tavrın bütünüyle bir kenara atılmasını önerdiler. Hatta bazıları Husserl'in zaten bunu başardığını savundular. Ama Husserl bu savın bir yanılsama olduğunu ileri sürmekte haklıydı. Yalnızca transendental ego ve onun kurucu başarıları açısından bakıldığında öznelerarasılık sorununun çözülmesi, "benzer ego"nun –transendental empati denen şeyin yönelimselliğinin– anlaşılabilmesi olanaklıdır. Saf bir algı nesnesinin, cisimsel (*corporeal*) bir şeyin, idealleştirici bir kavrayış biçimi aracılığıyla alter ego olabilmesi başlı başına ilginçtir. Husserl öznelerarasılık sorununun kendisinin kartezyen kuşkuyu temellük edişi çerçevesinde yeterince dikkate alınmadığını açıkça kabul etmiştir. Bu yüzden Husserl çok sayıda makalesini, buradan yola çıkarak, transendental indirgeme teorisine getirilen tüm itirazları geçersiz kılmaya adadı. Ama ona göre kesin olan bir şey varsa, o da onun felsefeyi kesin bir bilim olarak kurmasına karşı hiçbir gerçek tehlikenin bulunmadığıydı.

Aynı şey yaşam-dünyası sorunu için de geçerlidir. Gelgelelim yaşam-dünyası sorunu, Husserl'in geç dönem eserlerinde canlılı-

ğını ve belirsizliğini korudu, hem de öznelerarasılık sorunundan bile daha çok. Sorun tam olarak neydi? Husserl sorunu iki biçimde ele aldı: Öncelikle *Düşünceler*'de transendental indirgemenin bizzat Husserl'e ait olan tanımına karşı yöneltilmiş bir özeleştiri biçiminde, sonrasında da, yaşam-dünyası sorununun felsefenin transendental temeliyle tuhaf bir tarzda iç içe geçmesi biçiminde. Elbette, Husserl nihayetinde yaşam-dünyası sorunuyla transendental indirgemenin iç içe geçmelerinin çözülebilir olduğunu ve bunun yalnızca indirgeme yolu tam olarak sonuçlandırılmadığı takdirde çözülmez olarak göründüğünü belirtir. Fakat Husserl yaşam-dünyası sorununun indirgemenin sonuçlandırılması açısından özel sorunlar ve paradokslar içerdiğini gittikçe daha çok fark etmeye başlamıştı.

Bu noktadan itibaren, Husserl, tarihsel dünyanın özenli bir biçimde incelenmesinin kaçınılmaz olduğunu keşfetti. Husserl kendisinin 1911 tarihli ünlü "Logos" makalesinde *Weltanschauungsphilosophie*nin* toy ve düşünceye dayanmayan (*unreflective*), doğalcılığın yarattığı tehlikeye eşdeğer ikinci bir tehlike olduğunu anladı. Husserl bu felsefede aceleci felsefi kararlar için sabırsız bir istek, kafa karıştırıcı bir görelilik ve sonuç olarak "kuşkuculuk ve bıkkınlık" tehlikesi gördü. Birinci Dünya Savaşı'nın korkunç sarsıntıları, yalnızca oğullarından birini kaybetmesi açısından değil, aynı zamanda Habsburg İmparatorluğu'nun dağılması ve Husserl'in anayurdu Moravia'dan ayrılması açısından, Husserl'i kişisel olarak etkiledi. Bundan bir süre sonra Husserl'in dikkatini popüler idealizmin çöküşü, diyalektik teolojinin yükselişi ve Scheler, Jaspers ve Heidegger'in ortaya çıkışı gibi başka olaylar cezp etti. Husserl'in esas itibariyle alçak gönüllü ve masum kişiliğinin derin ağırbaşlılığı o andan itibaren tek bir soruya kilitlendi: Nasıl değerli bir filozof olabilirim? Husserl'e göre, filozof bir öz-düşünürdü; bilimin temel sorunlarından başlayan (Husserl bir matematikçiydi) ama aynı zamanda insan olan biriydi: Yaşamının tüm sorunlarına kadar uzanan bütün düşünceleri ve kanıları için nihai bir açıklama yapmaya çalışan

---

* *Weltanschauungsphilosophie* "dünya görüşü felsefesi" olarak Türkçeye çevrilebilir, ancak bu terimin ideoloji anlamında, yani belli bir dünya görüşünü kabul ettirmeye çalışan bir felsefe anlamında da kullanıldığı görülmektedir. (ç.n.)

bir insan, her denetlenmemiş ve kanıtlanmamış kanıyı bizzat kendi iç öz-güveninin bir kaybı olarak görmek zorunda olan bir insandı. Bu anlamdaki nihai bir kendini-doğrulama için yaşam boyu süren araştırması bağlamında, tarihsiciliğin (*historicism*) ve onun bünyesinde barınan kuşkuculuğun şeytanları Husserl'i rahatsız etmeyi sürdürdü. Husserl, yaşam-dünyası açıklamasında, nihai bir açıklığa giden yolu ve tüm gelecek insan kuşaklarını temelden dönüştürecek yeni bir dürüstlüğün ve rasyonelliğin başlangıcını bulmayı umut ediyordu.

Husserl, felsefeyi kesin bir bilim olarak inşası sırasında, yani transendental indirgemeyi uygulaması sırasında, bir hata yapmış olduğunu itiraf ederek başladı, sorumlu bilimsel düşünmenin barajlarını havaya uçurmakla tehdit eden *Weltanschauungsphilosophie*nin talepleriyle sonuçlanan bir hata. Husserl *Düşünceler*'inde tüm belirlenmiş gerçekliği, bilimin bütün nesnelerini, ayraç içine alarak nesnel olmayan şeyleri, saf öznellik ve *apodeiktik* kanıt alanını indirgediğine inandı. Husserl'in farkına varmadığı şey gerçekliğe ilişkin genel savı askıya alarak dünyadaki tüm nesneleri ayraç içine aldığında, dünyanın kendisine, yani, varlıkların her belirlenişini önceleyen dünyanın ufki-yönelimselliğine duyulan inancı da askıya almamış olduğuydu ve bu tam da, her bir nesnel gerçekliği transendental özneyle başlayarak inşa edeceğini iddia eden kurucu araştırmanın içine denetlenmemiş önyargıların sızabileceği anlamına geliyordu. İndirgeme işlemini yönlendiren ve önemsiz bir hatanın farkına varan mutlak bir belirliliğe ve kesinliğe duyulan ukalaca bir arzu değildi bu esasen. Böylesine bir hata ölümcül olurdu; çünkü yaşamın sorgulanmadan süregittiği ve hiçbir zaman kendi başına bir nesne olmayan yaşam-dünyası ufku, her filozof için esaslı bir sorun oluşturur. Hiç şüphesiz, transendental düşünme içerisine girmiş biri olarak, bizzat Husserl, onu hiç sorgulamaksızın bu ufuk tarafından kuşatılmıştır. Etnoloji ve tarih gibi araştırma alanlarına bir bakış bize şu bilgiyi verir: Mekânlar ve zamanlar, içerisinde pek çok değişik şeyin sorgulanmaksızın apaçık olarak onaylandığı pek çok değişik yaşam-dünyaları üretir.

Elbette bilimin yönteminin nesnel olguları ve nesnel yasaları ayırt etmek ve onları denetlenebilir ve herkesin kullanımına açık

hale getirmek olduğu söylenebilir. Hakikat bir tek burada ikamet etmekteymiş gibi görünür. Ama bilimsel araştırmanın yöntemi, yaşam-dünyasının doğal öz-verililiğinin (*self-givenness*) ötesine giden ve dünyanın özel bir idealleştirilişini ve matematiksel olarak tanımlanışını içeren kasıtlı kararlar tarafından ortaya atılan oldukça farklı amaçların peşinden gitmektedir. Bu açıdan *epokhe* yardımıyla olgulara ilişkin bilimsel bilişin ayraç içine alınması, saf öz-verililiğe ait yaşam-dünyası boyutunun geçerliliğini önvarsayar; ama "şimdi biz başka nelerin bilimsel olarak herkes için ve tüm zamanlar için sabit olduğunun iddia edilebileceğine dair çekingenlik içerisindeyiz" diye yazar Husserl *Kriz*'de. "Şimdi," sözcüğü, tabii ki, "ilk *epokhe* sonrasındaki şimdi" değil, "yaşam-dünyalarının çeşitliliğini ve göreliliğini fark ettikten sonraki şimdi" anlamına gelir. Bu anlamda, yaşam-dünyasının temel geçerliliğine dair, aslında tamamıyla yeni olmayan, tematik içgörü her şeye rağmen yeni sorunların ortaya çıkmasına sebep olur. Kuşkusuz yaşam-dünyalarının öznel göreliliği yaşam-dünyasının evrensel yapısı içinde çözümlenebilir ve bir yaşam-dünyasının *a priori*si, evrensel bir *a priori*, hiçbir biçimde geleneksel metafiziğin ya da bilimlerin nesnel *a priori*si olarak açıklanamaz, aksine bütün bilimleri temellendiren bir *a priori* olarak açıklanabilir; çünkü *Bodengeltung*, yani temel geçerlilik olarak o, mantık dahil, her bilimi önceler. Bu tüm hakikat için yeni bir temel değil midir ve bu transendental egoyu yerinden etmez mi?

Transendental indirgemenin yeni rolünün Husserl'in *Kriz*'de sunduğu açık sözlü özetini (sahip olduğumuz tek özettir bu) okuduğumuz zaman, daha önceki plana ait eski, bilindik sorunların ve anlayışların, bir bakıma değiştirilmiş biçimde de olsa, geri dönmüş olduklarını görmek bizi hayrete düşürür. Yaşam-dünyasının *a priori*sinin çözümlenmesi ve onun yöntemsel olarak temellendirilmesi *Düşünceler*'in tanıdık transendental *epokhe*sinden başka bir şey olmayan bir tavır değişikliğini içerir.[1] Yeni tanımda yeni olan ve daha önceki kartezyen aşamalı

1. XXXVIII numaralı paragrafın başlığının, yazarı her kim ise, hatalı olduğunun belirtilmesi gerekir. "Yaşam-dünyasını temalaştırmanın iki temel tarzı" yoktur, yaşam-dünyası ufkunun, evrensel bir görüş değişimi –*Interessenwendung*– tarafından temalaştırılmasının karşıtı olarak tematik olmayan geçerliliği vardır.

kuşkulanma ya da "aşamalı indirgeme" tarzından farklı olan şey tavır değişiminin kendi bütünlüğü içerisinde tümden bir kerede yapılmasıdır. Geçerliliklerin her aşamalı ayraç içine alınışı evrensel temeli yalnızca başka bir biçimde işgal edecek ama yaşam-dünyasının geçerliliğini askıya almayacaktır.

Yaşam-dünyasının temalaştırılması ya da ayraç içine alınmasının özerk "deneyimler" alanının transendental araştırmasına ait yeni bir yön olduğu doğrudur, çünkü görünür hale gelen şey tam da değişik ufuklarıyla birlikte türlü türlü yaşam-dünyalarının evrensel yapısıdır. Ya da *eidos* "yaşam-dünyası"nın tüm yaşam-dünyası biçimlerinde varlığını sürdürdüğünü de söyleyebiliriz. İndirgemenin yol açtığı transendental ego başka türlü çözülemez bir zorluğa çözüm olduğunu kanıtladığı sürece, yaşam-dünyasından geçen yol, yalnızca "yeni" bir indirgeme yolu değil, aynı zamanda önemli bir yeni anlayıştır. Bu zorluk yaşam-dünyasının evrensel ufkunun aynı zamanda zorunlu olarak transendental öznelliği de kapsadığı görüşünden kaynaklanır. Aslında yaşam-dünyası kendini öznel ve göreli yapısı içerisinde açığa vurur. Ancak "bu" dünyadaki, özünde tekil olduğunu iddia eden bu dünyadaki, dolaysız yaşamın muğlak olduğu ortaya çıkar, çünkü o verililik tarzlarının değişken zenginliğini kapsamaktadır. Dünya hiçbir zaman kendiliğinden verili değildir; o yalnızca nesnelliğin bir kutbudur; yani, yaşam-dünyası deneyiminin sürekli devam eden ilerlemesi ve açılımında kutupsal bir yön olarak işlevselliğini sürdürür. Bu yolla, *epokhe*, yani, dünyanın planlı temalaştırılması, transendental özne-nesne korelasyonunu kendi saflığı içerisinde ortaya çıkarır.

Ancak burada tüm gizemli içerimleriyle söz konusu olan şey nedir? Kendisi bizzat bu dünyanın bir parçası olan dünya-kurucu bu öznellik nedir? Dünya, bizler, insanlar için geçerlidir. Biz aralarında benim tek bir ego olduğum çok sayıda egoyuz. Dünyaya ait öznelerarası deneyimin bu yönünü kurucu çözümleme ile açıklamak gerekmektedir. Tüm bu verililik tarzları araştırılabilir. Örneğin tanışıklık (*acquaintance*) nedir? Tanıdıklarının olması görüngüsünde yaşam-dünyasının hangi ortak ufku önvarsayılmakta ve içerilmektedir? Bütün bir kurucu unsurlar dizisi önvarsayılmakta ve içerilmektedir: Başkaları için var olmak ve

başkalarının benim için var olması, açık bir genişleme olanağı taşıyan bir tanıdıklar çemberi, daha yakın ve daha uzak tanıdıklara, arkadaşlara ve düşmanlara ait içsel dereceler. Ayrıca, tüm düzenleri ve kurallarıyla beraber insanın âşina olduğu anonim toplum ufku vardır ve bu ufuk insanın kendi tanıdıklar çemberinden bir hayli farklıdır. Bu tür öznelerarası deneyimlerde somutlaşan şey bizzat dünyadır: *Bu*dur dünya ve matematik olarak tanımlanabilir *a priori* olan bir "nesnel" dünya değildir bu.

Tüm bunların ayırdına varsak, dahası kendim gibi her benin *epokhe*de içerilen tavır değişimini benimsemeye ve korelasyonların bu transendental *a priori*sini araştırmaya özgürce karar verme olanağına sahip olduğunu –ve böylece bu transendental öznelliğin transendental bir topluluğa yol açtığını, hatta onu gerektirdiğini– düşünsek bile, şu paradokstan hâlâ kurtulmuş değiliz olmayız: Dünya-kurucu öznellik, bu tür birçok kurucu öznellikten oluşsa bile, bu öznellikler tarafından kurulan dünyanın bir parçasıdır ve bu nedenle, örneğin, Kongo'nun zencilerini ya da Çinli çiftçileri Profesör Husserl'den ayırt eden kişisel ufkun tüm özel öznel, göreli niteliklerini su yüzüne çıkarır. Yaşam dünyasının önceden verili ufuklarının askıya alınamayacak kadar özel niteliği ışığında, "kesin bir bilim" olarak fenomenoloji nasıl mümkün olabilir?

Kriz metnine baktığımızda, orada açıklandığı şekliyle konunun çözümü ne yeni ne de problematik gibi görünmektedir –sayesinde dünyaya inancın oluşturulduğu transendental olarak işleyen egonun öznelliğiyle dünyanın bir parçası olan ve dünyaya dair tüm deneyimleriyle birlikte kurulan egonun birbirlerine karıştırılmaması gerektiğine dair eski cevaptır bu. Dünyanın tüm biçimlerini kuran, örneğin, düşler dünyasını, çocukların dünyasını, hayvanların dünyasını, tarihsel dünyaları, yaşam ve ölüm sorunlarını, cinsiyetler sorununu kuran ego, diğer egoların yanında duran bir ego değildir ve dünyanın bir parçası olarak dünyada bulunmamaktadır, ama hem tüm mutlak *apodeiktik*liği, hem de kendi biricik felsefi yalnızlığı içerisinde esas işlev gören ego olarak işlevini yerine getirir.

Ancak buradaki kaynak yalnızca bu makale metni değildir –yine de bu kaynak oldukça karışıktır, çünkü yeni ortaya çıkan

sorunların tartışılması hep düşünme akışını kesintiye uğratır. Bu metnin (ki hiçbir zaman tamamlanmamıştır) yanı sıra, Husserl'i ilgilendiren ve onu daha ileri gitmeye götüren şeyin ne olduğuna ilişkin doğru resmi veren aynı döneme ait bir dizi makale ve not mevcuttur. Ama bizzat *Kriz*'in düzenlenişi de bunu doğrulamaktadır. Husserl öznel-göreli yaşam-dünyalarının büyük zenginliğini fark etmesiyle birlikte kaçınılmaz hale gelen tarihsel araştırmalardan neredeyse özür dilercesine bahseder.

Husserl'in bu açıdan giriştiği tarihsel araştırma doğa bilimlerini temellendiren özel problematiğin ve idealleştirmenin bütünüyle farkında olan Galileo'nun fiziğindeki bilimsel nesnelciliğin kökenleriyle ilgilidir. Husserl'in çözümlemesi genetik ideal-tipik inşadır ve Descartes, Hume ve Kant'ı transendental fenomenolojinin, özellikle yaşam-dünyasıyla ilgili olduğu sürece, nihai kuruluş biçiminin normu altında inceler. Kabul edilmelidir ki, Kant'ın transendentalizminde ve Yeni-Kantçılıkta yaşam-dünyasının göz ardı edilmesi ve radikalliğin yokluğu onların bilimsel deneyim kavramlarının sınırlılığından kaynaklanır, ama bundan yeni yaşam-dünyası tematiğinin tarihsel açıklamalardan ayrı olarak araştırılamayacağı sonucu mu çıkmaktadır? Sonuç hiç de böyle değildir. Husserl *eidos* "yaşam-dünyası"nı, "o, ufukta içerilen hayal edilebilecek ve içine girilince açıklamalarında ufkun çözülebileceği tüm olanakları göz önünde bulundurur" tarzında tanımladığında kastedilen şey "yaşam dünyasının idealleştirilmesi sorunu"dur.[2] Fakat bu durum Husserl'i yeterince donanımlı olmadığı tarihsel araştırmalar yoluna mı sürükler? Şu kesindir ki bu yaşam-dünyası ufuklarına nüfûz ediş, zorunlu olarak, mevcut yaşam-dünyasının tarzını ortaya çıkarmakla başlayacak ve sonunda dünyayı "bizzat kendi somut ve sonsuz tarihselliği içerisinde" düşünecektir.[3] Ama "tüm olanaklı dünyalar bizim için geçerli olan dünyanın değişkeleridir" ifadesini ya da dünyanın yalnızca sonsuz bir ide anlamında "hiç durmadan akan" biçimde kurulu bir şey olarak inşa edildiğini okuduğumuz zaman, bu kesinlikle şu anlama gelir: Yaşam-dünyası, bir ide

2. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Nijhof, The Hague, 1962, s. 499.
3. *A.g.e.*, s. 500.

olduğu için, sürekli bir düzeltmeler dizisi tarafından kendini hiç durmadan akan bir değişim içerisinde inşa eden dünyanın kendisi değildir, keza o asla nesnel bilimin geleneksel anlamında bir bilimin nesnesi olamaz. Kuşkusuz nesnel bilimin geçerlilik ufkunu sorgulamaksızın kabul ediş, yalnızca nesnel bilimi temellendiren yaşam-dünyasının ışığında açığa çıkarılabilecek bir hatadır. İlke olarak yaşam-dünyası sezgisel olarak verili, yani yalnızca kendi akışkan ve dalgalı ufkunun içerisinde verili olan bir dünyadır, halbuki bilimin dünyası daha ziyade sonsuz sayı dizilerinden daha çok öz-verili olmayan mantıksal çıkartmanın sembolik verililiğine sahiptir.[4]

Bu nedenle yaşam-dünyası belirsiz bir şekilde açık ufukları olan sonlu, öznel-göreli bir dünyanın evrensel yapısına sahiptir. Kendi sonlu yaşam-dünyamızdan ve klasik Yunan'dan beri yaşam-dünyasının iyi-tanımlanmış değişkelerinin bizim tarafımızdan tarihsel olarak hatırlanmasından başlayarak ve bilim dünyasının nesnel *a priori*sini sınırlayarak, kendi geçerliliği içerisinde yaşam-dünyasını açığa çıkarabiliriz. Ancak yaşam-dünyasının *a priori*sinin de örneklerimizi çeşitlendirerek ve metodolojik olarak değiştirerek eski fenomenolojik tarzda erişilebilir hale geldiğinden de kuşku duyulabilir mi?[5] Husserl'in 1936'da yazdığı Galileo çözümlemesinde kullandığı tarihsel yolun kendi kendini yorumlaması, Husserl'in kendi yaşam-dünyasındaki başlangıç noktasını yalnızca kendisinin *aeterna veritas*a* girişi olarak ele alır ve akla gelen her bir ben için yaşam-dünyasının süregiden geçerliliğinden kaynaklanan paradoksları çözmek adına egonun –saf çalışan ego (*Voll-zugs-Ich*) olarak– transendental anlamına dair kesinlikle sıkı bir kavrayış edinir. Makalenin metni buna yeteri kadar açıklık getirir.

Yine de yaşam-dünyası biliminin Yunanların zamanından itibaren insan uygarlığının yolunu belirleyen nesnel bilimden

4. *A.g.e.*, s. 131 (*The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, İng. Çev. David Carr, Northwestern University Press, Evanston, 1970, s. 127).
5. *A.g.e.*, s. 383 (İng. Çev., s. 375).
* *A.g.e.*, s. 385 (İng. Çev., s. 377). *aeterna veritas*: Sonsuz doğruluk. (ç.n.)

farklılaşması nedensiz bir farklılaşma değildir; çünkü nesnel bilim bizim yaşam-dünyamızdaki bir etmendir. O, kökeninin ve geçerliğinin sınırlarına dair tarihsel incelemeyle anlaşılabilecek bir etmendir ve onun bünyesinde barındırdığı önyargılar böylece alt edilebilir. Genç Husserl'in iddia ettiği ve hiçbir zaman feshetmediği anlamda kesin bilim aslında bilim olabilir ama yeni bir bilim tarzıdır, yani bir tavır değişikliği üzerine kurulu evrensel bir açıklama ve öz-incelemedir, bu da kesinlikle nesnel bilim düşüncesinden değil, yaşam-yönelimlerinin dolaysız biçimlerinde bulunan durumsal bilişten türemiştir. Bu hiç de yeni bir şey değildir. Ama şu kabul edilmelidir ki, Husserl'in yaşam boyu süren görevi, felsefe yapmaya ait kişisel yaşam-dünyası önvarsayımlarını temalaştıran tarihsel kendini-açıklama yoluna girdiği anda değişmiştir. Bu yol *Kriz*'de ortaya konulmuştur. Bütün bunlara rağmen, hiç kuşkusuz bu yeni yol transendental fenomenolojinin eski hedefine, kesinkes transendental egoda (ve onun ego olarak kendini-kurmasında) temellenen bir hedefe yönelir. Yalnızca bu yol kesin bilimdir; kuşkusuz geleneksel bilim ya da geleneksel felsefe anlamında değil, yeni bir yaşam iradesi, "insanın kendisinin daha önceki ve önceden belirlenmiş olan gelecekteki varoluşu içerisinde kendini tanıması" anlamında.[6] Ama bu hedef nihai ve mutlak öz-bilişe yönelen eski hedeftir, ki onda insan eski tanıdık tınıları duyar. Tüm esnekliği ve göreliliği içerisinde yaşam-dünyası evrensel bir bilimin teması olabilir, ama elbette geleneksel felsefe ve geleneksel bilimin biçimi içerisinde genel bir teori olarak değil.[7]

Dahası, *Kriz* için tasarlanmış "Ekler" ve "Önsöz", Husserl'i, yaşam-dünyasının *a priori*sinin ve tarihselliğinin genel keşfinden sonra, tarihsel değerlendirmeleri bu "yeni transendental indirgeme yolu"na dahil etmeye yöneltenin dışsal, güncel nedenler olduğunu çok açık bir şekilde ortaya koymaya sevk eder. Scheler ve Heidegger'in adları anılır[8] ve pek çok düşünce tarihsel çalışmaların doğru kullanımıyla ilgilidir. Ancak burada da sonuç Husserl'in diğer düşünme yollarında bulduğumuz şeyden hiç

6. *A.g.e.*, s. 472.
7. *A.g.e.*, s. 462 (İng. Çev., s. 382-3).
8. *A.g.e.*, s. 439.

farklı değildir: Transendental fenomenoloji (ve felsefenin fenomenolojiye dönüştürülmesi) felsefe tarihinin nihai amacıdır.

Husserliana'nın altıncı cildinde yayımlanan tüm metinleri özetlersek, Husserl, Oscar Becker'le aynı fikirdedir; ki Becker bu fikri, yani *Varlık ve Zaman*'ın problematiğe katkısının bizzat Husserl tarafından açık bırakılan tarihsel varoluşun "ufuklarının sabitlenmesi"yle sınırlı olduğu fikrini, uzun zaman önce formüle etmiştir. Ama kesin bilim iddiasına değinilmemiştir. Öz-düşünüm (*self-reflection*) herkes için olan bir bilgiyle ve -Husserl gururla ekler- fenomenoloji tarafından bilinçli bir şekilde yönlendirilmeye hazır olan insanlığın bir "evrensel *praksis*i"yle sonuçlanır.[9]

Gerçekten mi? Pratik siyasi yargı ile bilimin kaynağı bilinmeyen geçerliliği arasında büyüyen uçuruma köprü kurmanın yolu bu mudur? Fenomenoloji, insanların yaşam-dünyasındaki etkinliklerinin temelini teşkil eden ve onları belirleyen "pratik bilgiler" ile transendental fenomenolojide temellendirilen gururlu ve kesin bilim -"yeni bir tarzda" bilim- arasındaki karmaşık ilişkileri incelemesinde kendi meşruiyetini bulan filozofu takip etmelerini insanlara önererek, onların "yaşam-dünyası"ndaki yollarını bildirebilir ve belirleyebilir mi? Değerli bir filozof olmak Husserl'in yaşamı boyunca süren düşünce çabasının nihai amacıydı. Ve muhtemelen Husserl bu amaca, yaşam-dünyasının temel gerçekliği ile transendental egonun spekülatif, nihai olarak temellendirilmesinin birbirleriyle iç içe geçmiş olduğuna yönelik kavrayışı vasıtasıyla ulaşabileceğini düşündü. Her kim bir filozof olmak istiyorsa tüm önyargılarının ve apaçık ortada olan varsayımlarının açıklamasını yapmalıdır ve onun "*Sitz im leben*"i bizzat Husserl'in biricik edimi olarak bu şart tarafından belirlenmiştir.

Burada kastettiğim şey bizzat Husserl'in üzerinde düşündüğü bir sorun olan, fenomenolojinin öz-göndergesel (*self-referential*) niteliği sorunudur. Ne var ki, bu sorun yukarıda tanımlanan "yeni bir tarzda" bilim ve *praksis*e ilişkin karışık soruyla başını derde sokmuştur. Aslında yalnızca Heidegger'in öznellik ve nesnellik kavramlarına ilişkin yaptığı ontolojik eleştiride, Yeni-Kantçı-

9. *A.g.e.*, s. 503.
* Yaşam koşulları. (ç.n.)

lıkta –yalnızca Yeni-Kantçılıkta olmakla da kalmayan– tespit edilmeksizin varlığını sürdüren bir yanılsamayı açığa çıkarmaya elverişli felsefi araçları elde ettik. Bu –her ne tarzda olursa olsun– bilimden "evrensel bir *praksis*"i oluşturacak rasyonel kararların çıkarsanabileceği yanılsamasıydı. Her ne kadar Heidegger'in kendi sorusu tümüyle farklı bir yönü amaçladıysa da, dahası bu soru felsefenin bilimlerle ilişkisini tehlikeli bir biçimde felce uğrattıysa da, biz Aristoteles'in *phronesis* kavramında ve *philosophia praktica* olarak on yedinci yüzyılda meşruiyetini kaybedinceye kadar yoluna devam eden bir gelenek olan Platon'da bulunan iyinin bilgisinin eleştirisinde içerilen "bilgi tarzları"nı yeniden canlandırdığı için Heidegger'e minnettarız. Pratik kararlarımızın arkasında yatan bilginin –bilimin uygulanmasının bizim pratik bilgimize ne kadar çok dahil olduğuna bakmaksızın– bilimin uygulanmasından başka bir şey olmadığını düşünmek bir hatadır. Bu gerçeğin ışığında, "yaşam-dünyası" mefhumu Husserl'in transendental düşüncesini yıkan devrimci bir güce sahiptir. Burada karşı karşıya kaldığımız şey ne teori ile pratiğin bir sentezidir ne de yeni bir tarzda bilimdir, daha ziyade bilimin tekelci iddialarının pratik-siyasi olarak sınırlanması ve bizzat felsefenin bilimsel karakteriyle ilgili yeni bir eleştirel bilinçtir. Husserl'in *Mantıksal Araştırmalar*'ına (1900) yazdığı "Önsöz" kadar erken bir metinde bile, Husserl'in bilimin uygulanması mefhumunda belli bir ikirciklilik bulunur. Eğer bilimin uygulanması, yapabildiğimiz şeyleri, bilimin yardımıyla, nasıl yapabileceğimiz sorunundan ibaretse, o zaman bizim gelecekten sorumlu olan insanlar olarak gereksinim duyduğumuz uygulama kesinlikle bu değildir; çünkü bu haliyle bilim bizi yapabiliyor olduğumuz hiçbir şeyi yapmaktan asla alıkoymayacaktır. Buna rağmen, insanlığın geleceği, bizim basit olarak yapabileceğimiz her şeyi yapmamızı değil, yapmamız gereken şeyin rasyonel meşruiyetini talep etmemizi gerektirmektedir. Bu anlamda, Husserl'in yeni bir tür yaşam-dünyası *praksis*i düşüncesinin temelinde yatan ahlaki dürtüye katılıyor, ama onu sahici bir pratik ve siyasi ortak duyuya (*common sense*) dair eski dürtüyle irtibatlandırmak istiyorum.

Herbert Marcuse

Sartre'ın Varoluşçuluğu*

[Çev. Soner Soysal]

GİRİŞ

"Takip eden sayfalar, çağımızda hüküm süren saçma duygusunu ele alıyor."** Albert Camus'nün *Sisifos Söyleni* kitabının bu başlangıç cümlesi, Varoluşçuluğun içinden çıktığı havayı aktarmaktadır. Camus varoluşçu okuldan değildir, ancak düşüncesinin içine işlemiş olan temel deneyim, aynı zamanda, Varoluşçuluğun kökenlerinde bulunur. Çağ totaliter terör çağıdır: Nazi rejimi gücünün zirvesindedir; Fransa Alman orduları

* Marcuse'nin İngilizce olarak yazdığı bu makale, ilk olarak, Sartre'ın *Philosophy and Phenomenological Research* dergisinde yayımlanmıştır (Herbert Marcuse, "Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's *L'Être et le Néant*", *Philosophy and Phenomenological Research*, Cilt VIII, Sayı 3, 1948, s. 309-36). Daha sonra, makalenin sonundaki "Ek" bölümüyle birlikte, *Studies in Critical Philosophy* isimli kitapta "Sartre's Existentialism" başlığıyla yayımlanmıştır (Herbert Marcuse, "Sartre's Existentialism", *Studies in Critical Philosophy*, İng. Çev. Joris de Bres, Beacon Press, Boston, 1973, s. 157-90). Makale daha sonra *Modern Critical Thought* (Herbert Marcuse, "Sartre's Existentialism", *Modern Critical Thought*, ed. Drew Milne, Blackwell Publishing, Oxford, 2003, s. 107-26) ve *The Essential Marcuse* (Herbert Marcuse, "Sartre's Existentialism", *The Essential Marcuse*, ed. Andrew Feenberg ve William Leiss, Beacon Press, Boston, 2007, s. 128-58) isimli kitaplarda tekrar yayımlanmıştır. (ç.n.)

** Marcuse, Albert Camus'den ve Jean-Paul Sartre'dan yaptığı alıntıları İngilizceye kendisi çevirmiş. Eserlerin gerek İngilizce gerekse Türkçe çevirilerinde, Marcuse'nin alıntıladığı bölümleri bulup karşılaştırdığımda farklılıklar olduğunu gördüm; bu nedenle, Marcuse'nin alıntı yaptığı eserlerin Türkçe çevirilerine başvurmak yerine, bu metninde geçtiği haliyle çevirdim. (ç.n.)

tarafından işgal edilmiştir. Batı uygarlığının değerleri ve standartları, faşist sistemin gerçekliği tarafından eşgüdümlü hale getirilmiş ve geçersiz kılınmışlardır. Düşünce, bir kez daha, tüm vaatler ve düşüncelerle çelişen, hem rasyonalizmi hem de dini, hem idealizmi hem de materyalizmi reddeden bir gerçeklik tarafından kendi üzerine geri çevrilir. Düşünce, bir kez daha, kendini kartezyen durum içerisinde bulur ve yaşamasını hâlâ olanaklı kılabilecek kesin ve apaçık bir hakikat arar. Soru herhangi bir soyut düşünceye değil, bireyin somut varoluşuna yöneliktir: Burada ve şimdi, bu dünyada, onun varoluşu için temel sağlayacak kesin ve apaçık deneyim nedir?

Aynen Descartes gibi, bu felsefe de temelini *cogito*nun öz-kesinliğinde, ego bilincinde bulur. Ancak, Descartes için *cogito*nun öz-kesinliği anlamlı yasalar ve mekanizmalar tarafından yönetilen rasyonel bir evren ortaya koyarken, *cogito*, şimdi, içinde karşı konulamaz ölüm olgusunun ve Zamanın geri çevrilemez ilerleyişinin tüm anlamı yadsıdığı "saçma" bir dünyaya atılmıştır. Kendi gücünün farkında olan kartezyen özne hesaplamayı, fethetmeyi ve egemenlik altına almayı ödüllendiren bir dünya ile karşı karşıyadır; şimdiyse, öznenin kendisi saçma hale gelmiştir ve dünyası da amaç ve umuttan yoksundur. Kartezyen *res cogitans*ın karşısına onun bilgi ve eylemlerine karşılık veren bir *res extensa* konulmuştu; şimdiyse, özne hayal kırıklığı ve başarısızlığın demir çemberinin içerisinde var olmaktadır. Kartezyen dünya, kendi rasyonelliği sayesinde bir arada tutulmasına karşın, aldatmayan bir Tanrı'yı hoş gördü; şimdiyse, dünya tam da özünde Tanrı'sızdır ve herhangi bir transendental sığınağa hiç yer bırakmaz.

Düşüncenin saçma temelinde yeniden-kurulması irrasyonalizme yol açmaz. Bu felsefe akla karşı bir isyan değildir; o inkâr etmeyi ya da *credo quia absurdum*u* öğretmez. Evrensel yıkım ve hayal kırıklığı içerisinde tek bir şey kendini devam ettirir: Tüm kısa yolları ve kaçışları reddeden zihnin acımasız açıklığı ve berraklığı, yaşamın "cazibesiz" ve korumasız bir şekilde yaşanmak zorunda olduğunun sürekli farkındalığı. İnsan bu meydan okumayı kabul eder ve umudun, anlamın, ilerlemenin ve yarının

* *credo quia absurdum*: İnanıyorum çünkü saçma. (ç.n.)

olmadığı bir dünyada özgürlüğü ve mutluluğu arar. Bu yaşam "bilinç ve isyan"dan başka bir şey değildir ve isyan bu dünyanın tek hakikatidir. Camus'nün *Sisifos Söyleni* Nietzsche'nin felsefesinin havasını anımsatır: "Uyumsuz [absürd] insan yakıcı ve donmuş, saydam ve sınırlı bir evren tasarlar; öyle ki, bu evrende hiçbir şey muhtemel değil ama her şey verilidir ve ötesinde yok oluş ve hiçlik vardır."[1] Düşünce gecenin içinde ilerler, ama bu gece "umutsuzluğun berrak kalan gecesi, kutup gecesi, belki de her nesneyi aklın ışığında tasarlayan beyaz ve bütünleyici açıklığının doğacağı arife gecesi olsun."[2]

"Saçma dünya"nın deneyimi, bu düşünce kipini tüm faşist ideolojiden ayıran yeni ve aşırı bir rasyonelliğe neden olur. Ancak bu yeni rasyonalizm sistemleştirmeye karşı koyar. Düşünce, "saçma duygusu" ile bu duygunun kavranması arasında, sanat ile felsefe arasında askıya alınır. Burada yollar ayrılır. Camus Varoluşçu felsefeyi reddeder. Bunlardan ikincisi, zorunlu olarak, açıklanamaz olanı "açıklamak", saçmalığı rasyonelleştirmek ve onun gerçekliğini yanlışlamak durumundadır. Ona göre, tek yeterli ifade biçimi saçma yaşamı yaşamak ve rasyonelleştirmeyi reddeden, "anlamsız olanı imgelerle örten" sanatsal yaratımdır. Öte yandan, Sartre bu yeni deneyimi somut insan varoluşuna ait bir felsefeye dönüştürme girişiminde bulunur: "Saçma bir dünyada var olma"nın yapısını ve "cazibesiz bir yaşam"ın etiğini incelikle işlemeye çalışır.

Sartre'ın Varoluşçuluğunun gelişimi savaş, Kurtuluş ve yeniden inşa dönemini kapsar. Faşizmin ne zaferi ne de çöküşü varoluşçu kavrayışta önemli bir değişik meydana getirir. Siyasal sistemlerin değişiminde, savaşta ve barışta, totaliter terörden önce ve sonra –"insan gerçekliği"nin yapısı aynı kalır. *Plus ça change, plus c'est la même chose.** Faşizmin yenilgisinden sonra dünyanın yıkılmaması ama önceki biçimlerine geri dönmesi, dünyanın özgürlük alanına sıçramaması ama gururla eski yöne-

1. Albert Camus, *Le Myth de Sisyphe*, Paris, 1946, s. 83 vd.
2. *Ibid*, s. 89 vd.

* *Plus ça change, plus c'est la même chose*: Ne kadar çok değişirse, o kadar çok aynı kalır. Jean-Baptiste Alphonse Karr'ın *Les Guêpes* isimli derginin 1849 tarihli nüshasında kullandığı bir epigram. (ç.n.)

timi yeniden kurması olgusuna dayanan tarihsel saçmalık– bu saçmalık varoluşçu kavrayışta yaşar. Ancak, varoluşçu kavrayışta metafizik bir olgu olarak yaşar, tarihsel bir olgu olarak değil. Dünyanın saçmalığının, insanın yetersizlik ve hayal kırıklığının deneyimi bu ontolojik durumun deneyimi olarak görünür. Böylelikle, bu deneyim insanın tarihsel durumunu aşar. Sartre, Varoluşçuluğu, "varoluşun özü önceleğini ve onu sürekli olarak yarattığını"[3] söyleyen bir öğreti olarak tanımlar. Ancak, kendi felsefesinde, insanın varoluşunun kendisi, insan kendi özünü yaratırken, insanın sürekli özdeş kalan yapısı tarafından belirlenir ve insan varoluşunun çeşitli somut biçimleri sadece bu yapının örnekleri olma işine yararlar. Sartre'ın varoluşçu çözümlemesi, empirik somutluğu oluşturan tarihsel faktörlerden soyutlama yapması bakımından, tam anlamıyla felsefi bir çözümlemedir. Bunlardan ikincisi sadece Sartre'ın metafiziksel ve meta-tarihsel kavrayışını örnekler. Varoluşçuluk, felsefi bir öğreti olduğu ölçüde, idealist bir öğreti olarak kalır: İnsan varoluşunun belirli tarihsel koşullarını ontolojik ve metafizik niteliklere büründürür. Böylelikle, Varoluşçuluk tam da saldırdığı ideolojiye dönüşür ve radikalliği yanıltıcıdır. Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'i (*L'Être et le Néant*), Varoluşçuluğun felsefi temeli, insan özgürlüğü üzerine ontolojik-fenomenolojik bir denemedir ve Alman işgali sırasında yayımlanmıştır (1943). İnsanın özsel özgürlüğü, Sartre'ın anladığı şekliyle, insanın totaliter köleleştirilmesi öncesinde, sırasında ve sonrasında aynı kalır; çünkü özgürlük insanın mutlak yapısıdır ve en olumsuz koşullar tarafından bile yok edilemez: İnsan, celladın ellerindeyken bile özgürdür. Bu, Luther'in teselli edici Hıristiyan özgürlüğü mesajı değil midir?

Sartre'ın kitabı yoğun bir şekilde Alman İdealizmini kullanır; Luther'in Protestanlığı da transendental istikrarını bu idealizmde bulmuştur. Başlangıçta, Sartre'ın özgür özne kavramı Descartes'ın *cogito*sunun bir yeniden yorumlanmasıydı; ama bu kavramın gelişimi Fransız rasyonalizmini değil, Alman rasyonalizmini takip eder; dahası, Sartre'ın kitabının büyük bir

3. *Les letters françaises*, 24 Kasım 1945. Ayrıca krş. J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946, s. 17 (Bundan böyle, metinde *EH* şeklinde referans verilecektir).

bölümü, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* ile Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ının yeniden bir ifade edilişidir. Fransız Varoluşçuluğu, yirmilerin Almanya'sında yaygın olan ve Nazi sisteminde heba olmuş birçok entelektüel eğilimi yeniden canlandırmıştır.

Ne var ki, bu yönleri Varoluşçuluğu burjuva kültürünün en içteki eğilimlerine bağlıyormuş gibi görünürken, diğer yönleri ise başka bir doğrultuyu işaret ediyor gibi görünüyor. Sartre'ın kendisi, insan özgürlüğünün özünde "içsel" bir özgürlük üzerinden yorumlanmasına karşı çıkmış –kendi çözümlemesinin fazlasıyla ima ettiği bir yorum– ve kendi felsefesinin proletarya devrimi teorisiyle bağını açık bir şekilde kurmuştur.[4]

Böylelikle Varoluşçuluk, birbiriyle açıkça çelişen iki yön sunar: Birincisi ebedî ideolojinin modern bir formülasyonu, gerçekteki köleleştirmeye rağmen insan özgürlüğünün transendental istikrarı; diğeri ise, bu ideolojinin tamamının reddi anlamına gelen devrimci teori. Bu iki çelişik yön, varoluşçu düşüncenin[5] içsel devinimini gösterir; ki bu düşünce kendi nesnesine, somut insan varoluşuna, sadece "özgür özne" üzerinden çözümlemeyi bıraktığı ve onu gerçekte dönüştüğü şey –yani, şeyleşmiş bir dünyada bir "şey"– üzerinden betimlediği zaman ulaşır. Yolun sonunda, başlangıçtaki durum tersine döner: İnsan özgürlüğünün gerçekleşmesi *res cogitans*ta, "Kendi-için-varlık"ta değil, *res extensa*da, şey olarak bedende görünür. Burada Varoluşçuluk, felsefi ideolojinin devrimci teoriye dönüşebileceği noktaya ulaşır. Ancak, Varoluşçuluk, aynı noktada, bu devinimi durdurur ve onu ideolojik ontolojiye geri döndürür.

Bu gizli devinimin açıklanması, *Varlık ve Hiçlik*'in bazı temel kavramlarının eleştirel bir yeniden ifade edilişini gerektirir.

I

Varlık ve Hiçlik iki tür varlık ayrımıyla başlar –Kendi-için-varlık (*Pour-soi, cogito*, bilinç) ve Kendinde-varlık (*En-soi*). Bunlardan ikincisi (kabaca şeylerin dünyasıyla, nesnellikle öz-

4. "Matérialisme et Révolution", *Les Temps modernes*, I, 9 ve 10, Paris, Haziran ve Temmuz 1946 (Bundan böyle, metinde şu şekilde referans verilecektir: *TM*, 9, 10).
5. Aksi bildirilmedikçe, "varoluşçu" ve "Varoluşçuluk" sadece Sartre'ın felsefesine göndermede bulunacaktır.

deştir) kendi kendisiyle ilişkisi olmamasıyla, mutlak olumsallık kipi içinde, açık ve basit bir şekilde, tüm oluşun, değişimin ve zamansallığın (ki sadece *Pour-soi* ile birlikte ortaya çıkar) ötesinde neyse o olmasıyla nitelendirilir; tersine, insan ile özdeş olan Kendi-için-varlık, kendi varoluşunu sürekli olarak "yaratan" özgür öznedir; Sartre'ın kitabının tamamı bunun çözümlenmesine adanmıştır. Çözümleme bu iki tür varlık arasındaki "ilişki"ye yönelik sorudan kaynaklanır. Heidegger'i takip ederek, öznellik ve nesnellik, sadece aralarındaki ilişkinin kurulması gereken iki ayrı kendilik olarak değil de, özsel bir "birliktelik" olarak anlaşılır ve soru bu birlikteliğin tam ve somut yapısını hedefler. "Somut, bilincin olduğu kadar fenomenin de uğraklarını oluşturduğu, sentetik bütünlükten başka bir şey olamaz. Somut –yani dünya içinde insan ..."[6]

Demek ki, soru insanın tam ve somut yapısını dünya-içinde-varlık olarak (*la réalité humaine*) hedeflemektedir.

Bu yapıyı açıklayabilmek için, çözümleme kendini belirli tipik "insan davranışları"na yönlendirir. Bunlardan ilki sorgulama tutumudur, belirli bir sorgulama, her an kendisi ve kendi durumu üzerine düşünme tutumu. Sorgulama üçlü bir (olası) olumsuzlamayı beraberinde getirir: Bilmeme, daimi bir olumsuz cevap olasılığı, olumlu cevapta açığa çıkan sınırlama: "Böyledir ve başka türlü değildir." Böylelikle, sorgulayıcı tutum insanın dört bir tarafının olumsuzlukla sarılı olduğu ve olumsuzluğun insanın içine işlediği olgusunu öne çıkarır: "Varlık hakkındaki sorularımızı belirleyen, varlık-olmayanın, bizim dışımızdaki ve içimizdeki, daimi olabilirliğidir" (*EN*, s. 40). Bununla birlikte, sorgulayıcı tutumun işaret ettiği olumsuzluk, sadece olumsuzluğun insanın varoluşunun tamamını ve tüm tutumlarını sarıp sarmaladığını ve onlara nüfûz ettiğini örneklemeye hizmet eder. "'Değil' demenin olanaklı olması için gerekli koşul, varlık-olmayanın, bizim dışımızda ve içimizde, sürekli mevcut olmasıdır, hiçliğin varlığa musallat olmasıdır" (*EN*, s. 47).

İnsanın kendini ve dünyayı deneyimlediği, kavradığı ve üzerinde eylemde bulunduğu bütün bir olumsuzlamalar dizisi

6. *L'Être et le Néant*, Paris, 1943, s. 38 (Bundan böyle, metinde şu şekilde referans verilecektir: *EN*).

içinde kendini ortaya koyan olumsuzluk insandan kaynaklanır ve sürekli olarak ona eşlik eder. Bu olumsuzlamaların bütünlüğü tam da öznenin varlığını oluşturur: İnsan, "kendini sürekli bir şekilde var olandan ayırıyor" olarak varolur (*EN*, s. 73); kendini ve nesnelerini kendinin ve nesnelerinin olasılıklarına doğru aşar, kendi tam gerçekliğini istediği için, daima kendi durumunun "ötesinde"dir. Aynı şekilde, insan basitçe bir şey (*en soi*) gibi var olmaz, ama kendisini ve kendi dünyasının var olmasını sağlar, her an ve her durumda kendisini ve kendi dünyasını "yaratır."

İnsan gerçekliğinin bu nitelendirmesi (ki bu, *cogito*nun ya da öz-bilincin idealist kavrayışından, özellikle de *Tinin Fenomenolojisi*'nin bu kavrayışı geliştirdiği biçim içinde yeniden ifade edilmesinden pek de fazlası değildir), Sartre'ın Varoluşçuluğunun temel terimlerini –felsefesinin daha sonraki gelişimini yönlendiren terimleri– sağlar. Her şeyden önce, insanın özgürlük ile özdeşleştirilmesi var. İnsanın kendisini ve kendi dünyasını onun aracılığıyla kurduğu olumsuzlamalar dizisi, aynı zamanda, insanın gerçek özgürlüğünü de kurar: "[Özgürlük] dünyanın çekiciliklerinin olumsuzlanmasından doğar, kendi kendimi bir bilinç olarak algılayabilmek için bağladığım dünyayla olan bağımı kopardığım anda özgürlük ortaya çıkar" (*EN*, s. 77). Böyle anlaşılan insan özgürlüğü, ne insanın diğer nitelikleri arasında bir nitelik ne de insanın tarihsel durumuna göre sahip olduğu ya da yoksun olduğu bir şey değildir, ama insanın kendisidir ve aslında "bizim özgürlük dediğimiz şey, demek ki, 'insan gerçekliği'nin varlığından [*being*] ayırt edilemezdir. İnsan sonrasında özgür olmak için önce var olmaz, insanın varlığı ile özgür-varlığı (*free-being*) [*being-free*]* arasında fark yoktur" (*EN*, s. 61).

İkinci olarak, insanın özgürlük ile özdeşleştirilmesinden insanın kendi varlığı için tam ve koşulsuz sorumluluğu sonucu çıkar. Sartre, kendi özgürlük ve sorumluluk düşüncesini somutlaştırmak için, Heidegger'in insanın önceden verili bir "durum"un içine fırlatılmışlığına (*Geworfenheit*) yaptığı vurguya

* Köşeli parantez içerisindeki [*being-free*] ifadesi alıntının yapıldığı sayfada geçmiyor. Marcuse, bunu, Sartre'da insanın özgürlüğü ile varlığı arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi olmadığını vurgulamak için eklemiş olabilir. (ç.n.)

ayak uydurur. İnsan, kendini ve kendi dünyasını, gerçekten dışsalmış gibi görünen bir durum (ailesinin, sınıfının, ulusunun, ırkının vb durumu) içerisinde bulur. Aynı şekilde, çevresinin nesneleri de onun değildir: Meta olarak üretilmişlerdir; onların biçimleri ve kullanımları önceden-verili ve standartlaştırılmıştır. Yine de, insanın durumunun bu özsel olumsallığı, tam da onun özgürlük ve sorumluluğunun varlığının koşuludur. İnsanın bu olumsal durumu, onunla meşgul olduğu, onu kabul ya da reddettiği sürece, "onun" olur. Ne cennetteki ne de dünyadaki hiçbir güç onu özgürlüğünden vazgeçmeye zorlayamaz: O, sadece o, ne olacağına karar verip ne olacağını seçecektir.

Üçüncü olarak, insan, doğası gereği (yani, bir Kendi-için-varlık olarak, kendi olanaklarının sürekli gerçekleşmesidir), kendi-yaratımından başka bir şey değildir. İnsanın Varlığı onun etkinlikleriyle (eylem), ya da, daha doğrusu, onun (özgür) eylemleriyle özdeştir. *"L'homme est ce qu'il fait"*,* ve tersi, var olan her şey bir "insan girişimi"dir.

> İnsan kendi yaşamıyla meşgul olur, onun biçimini tasarlar ve bu biçimin dışında hiçbir şey yoktur... İnsan bir girişimler (taahhütler) zincirinden başka bir şey değildir, bu girişimleri oluşturan ilişkilerin toplamı, düzenlenmesi ve bütünüdür (*EH*, s. 57 vd).

İnsan varoluşu her ânında gerçeğe dönüştürülüyor olan, özgürce tasarlanmış, insanın kendisi tarafından özgürce uygulanan bir "proje"dir ya da insanın varoluşu kendi temel projesinden başka bir şey değildir. Bu dinamik, insanın gerçek durumunun onun olasılıklarıyla asla örtüşmeyecek olması olgusuna dayanır, yani onun Varlığı temelde (*manque*)[7] istek-duyan-varlıktır. Ne var ki, bu istek duyma, öyle isteğin doyurulmasıyla ortadan kalkacak şekilde, bir şeye yönelik istek duyma değildir; bu insanın temel olumsuzluğunun dışavurumudur:

---

* "İnsan ne başardıysa odur." Marcuse makalesinde referans vermemiş, ama bu söz André Malraux'nun *Les Noyers de l'Altenburg* kitabında (André Malraux, *The Walnut Trees of Altenburg*, İng. Çev. A.W. Fielding, The University of Chicago Press, Chicago, 1992, s. 67) geçiyor. (ç.n.)

7. *Manque*: Eksiklik.

> İnsan gerçekliği devamında bunu ya da şunu istemek için önce var olan bir şey değildir; bir istek duyma ve istediği şeyle yakın bir sentetik birliktelik olarak var olur... Var olmaya başlamasıyla, (insan) gerçekliği kendisinin eksik bir varlık olduğunun bilincindedir... İnsan gerçekliği asla başarılmamış bir örtüşmeye yönelik sürekli bir arayıştır (*EN*, s. 132 vd).

Varoluşçu dinamik, dolayısıyla, amaçsız ve anlamsız bir dinamik değildir: İnsanın varoluşu olan "asıl proje" her zaman eksik olan kendisiyle örtüşmeyi, kendi tamlığını ve bütünlüğünü amaçlar. Başka bir deyişle, Kendi-için-varlık sürekli olarak Kendinde-varlık olmaya, kendi varlığının dengeli ve kalıcı hale gelmesine çabalar. Ancak, Kendi-için-varlığı Kendinde-varlık ve tersi, yapacak olan bu proje, sonsuza kadar hayal kırıklığına mahkûm edilmiştir; ve bu ontolojik hayal kırıklığı, insanın Varlık'ının bütününü biçimlendirir ve bu bütünün tamamına yayılır:

> İnsan gerçekliği kendi varlığında ıstırap çeker, çünkü varlığa kendisine sürekli olarak eşlik eden bir bütünlükle geçer ki, aslında Kendi-için-varlığı kaybetmeden Kendinde-varlığa ulaşamayacak olduğundan, bu bütünlük olmaya da muktedir değildir. Dolayısıyla, o aslında mutsuz bilinçtir (*EN*, s. 134).

Sartre'ın ontolojik çözümlemesi, böylelikle, kendi merkezine ulaşır: İnsanın hayal kırıklığı, *Scheitern*, *échec* olarak belirlenmesi. Tüm temel insan ilişkilerine, "insan girişimleri"nin tamamına bu hayal kırıklığı eşlik eder. Ne var ki, hüsran, tam da kalıcı ve kaçınılmaz olduğu için (çünkü bu, insanın ontolojik niteliğidir), aynı zamanda insan özgürlüğünün gerçek dayanağı ve koşuludur. Bunlardan ikincisi, sadece insanla olumsal durumu içindeyken meşgul olduğu derecede neyse odur. Sonrasında, bu olumsal durum, önceden verili bir durum olduğu için, insanı kendisinin Kendi-için-varlığının kurucusu olmaktan kesin bir şekilde alıkoyar. Böylelikle, ontolojik özdeşlikler çemberi kapanmış oluyor: Varlık ile Hiçliği, özgürlük ile hayal kırıklığı, kendisinden-sorumlu seçim ile olumsal belirlenimi birleştirir. *Coincidentia oppositorum*[8] diyalektik bir süreç aracılığıyla değil,

8. *Coincidentia oppositorum*: Karşıtların birliği.

onların basitçe ontolojik nitelikler olarak belirlenmesiyle başarılmıştır. Böyle olunca da, bunlar zamansallık ötesi eşzamanlı ve yapısal olarak özdeştirler.

Kendi-için-varlığın çözümlemesi Ötekinin varoluşunun, Ötekinin yorumlanması için çerçeveyi sunar. Bu geçiş belirleyici bir yöntemsel sorun ortaya çıkarır. Sartre, idealist öz-bilinç (*cogito*) kavramını, tüm Varlığın transendental kökeni ve "yaratıcısı" olarak, öylesine yakından izledi ki, sürekli olarak transendental solipsizm tehlikesiyle yüz yüze kaldı. Bu zorluğun üstesinden kusursuz bir Husserl ve Heidegger (ve Hegel) eleştirisiyle gelir; eleştirisinde, bunların Ötekinin Varlığını bağımsız bir ontolojik olgu olarak kurma çabalarının başarısızlığa uğradığını, bunların tümünde de Ötekinin varoluşunun, az ya da çok, Egonun varoluşuna bulaşmış olduğunu gösterir (*EN*, s. 288 vd). Sartre'ın kendisi, Ötekinin varoluşunu ontolojik olarak türetmeye yönelik tüm çabaları reddeder: "Ötekinin varoluşu olumsal ve indirgenemez bir olgunun doğasına sahiptir. Öteki ile karşılaşılır; o (Ego tarafından) oluşturulmaz" (*EN*, s. 307). Bununla birlikte, diye devam eder Sartre, Ötekinin varoluşunu anlamak için tek hareket noktasını *cogito* sağlar; çünkü tüm olumsal olgu, tüm olgusal zorunluluk sadece *cogito* için ve *cogito* sayesinde böyledirler: "(Bir kere daha incelendiğinde) *cogito*nun beni kendisinin dışına, Ötekinin üzerine fırlatması gerekir... Kendi-için-varlıktan bize Öteki-için-varlığı vermesini talep etmemiz gerekir; mutlak içkinlik bizi mutlak aşkınlığın/transendensliğin içine fırlatmalıdır" (*EN*, s. 308 vd).

Ötekinin bağımsız varoluşunu kuran *cogito*nun deneyimi, başka bir [insan] tarafından bakılmış-varlığın deneyimidir. Başka bir (insan) tarafından görülen-varlık ilişkisi, *cogito* için, ötekinin-varoluşunu oluşturur. "Benim Ötekini dünya içerisinde muhtemelen (bir) insan gibi algılamam, benim onun-tarafından-görülmüş-olma olasılığımla ilişkilidir... İlke olarak, Öteki bana bakan kişidir" (*EN*, s. 315). Ötekinin bakışı, temel insanlar-arası ilişkilerin oluşturucusu haline gelir. Sartre, bunu, anahtar deliğinden dikizleyen kıskanç âşık örneğiyle açıklar. Bu durumdayken, birdenbire başka bir insan tarafından görüldüğünü hisseder. Bu bakışla birlikte birisi haline gelir, başka biri

(insan) onu en içteki varlığında bilir; öyle ki, o ötekinin gördüğü kişi*dir*. Onun kendi olasılıkları ondan alınmıştır (saklanmayı planladığı yere saklanamaz, bilmeyi arzuladığı şeyi bilemez vs.); onun tüm dünyası bir çırpıda yeni ve farklı bir odağa, yapıya ve anlama sahip olur: [Bu dünya] ötekinin dünyası olarak ve bir öteki-için-dünya olarak ortaya çıkar. Onun varlığı, tam anlamıyla, ötekinin "özgürlüğünde" varlık olarak ortaya çıkar. Bundan böyle, "ötekinin özgürlüğü içinde ve aracılığıyla yazıldığı haliyle benim varlığım söz konusudur. Her şey sanki ondan derin bir boşlukla ayrıldığım bir varlık boyutuna sahipmişim gibi meydana gelir; ve bu boşluk Ötekinin özgürlüğüdür" (*EN*, s. 320).

Ötekinin bakışı beni nesneye dönüştürür, benim varoluşumu "doğa"ya dönüştürür, benim olasılıklarımı yabancılaştırır, dünyamı "çalar." "Tam da onun [Ötekinin] varoluşunun ortaya çıkışıyla, bir görünüşe, bir doğaya sahip olurum; Ötekinin varoluşu benim kökensel günahımdır" (*EN*, s. 321). Böylelikle, Ötekinin ortaya çıkışı Egonun dünyasını bir çatışma, rekabet, yabancılaşma, "şeyleşme" dünyasına dönüştürür. Öteki, yani "benim olasılıklarımın gizli ölümü"; Öteki, benim dünyamı gasp eden, beni bir "takdir ve değer biçme nesnesi yapan", bana "değerim"i verendir.

> Böylece, görülmüş olmak, beni, kendi özgürlüğüm olmayan bir özgürlüğe karşı hiçbir savunması olmayan bir varlık olarak kurar. Bu anlamda, Ötekine göründüğümüz sürece, kendimizi "köleler" olarak düşünebiliriz. Ancak, bu kölelik, soyut bir bilincin yaşamının tarihsel ve aşılabilecek olan bir sonucu değildir (*EN*, s. 391 vd).

Ötekinin, bu şekilde, Egonun uzlaştırılamaz düşmanı olarak kavranışı, Sartre'ın insanlar-arası ilişkiler yorumunun dayanağı olarak iş görür. Bunlar öncelikle bedensel ilişkilerdir (aynen, *bakış*a yüklenen kurucu rolün önceden gösterdiği gibi). Ne var ki, beden bu ilişkilere sadece fiziksel-biyolojik bir "şey" olarak değil, ama Egonun, dünya ile olan "aşkın ilişkisi" içinde, bireyselliğinin ve olumsallığının ortaya çıkışı olarak girer (*EN*, s. 391 vd). Yabancılaşmanın ve şeyleşmenin kaynağı olarak Ötekinin kökensel deneyimi, insanlar-arası ilişkilerin iki temel tipini oluşturan iki temel tepkiyi gerektirir: (1) Ego tarafında, Ötekinin

özgürlüğünü ve efendiliğini reddetmeye ve onu tamamıyla Egoya bağımlı hale getirmeye çabalamak; ya da (2) onun [Ötekinin] özgürlüğünü benimsemek, bu özgürlüğü Egonun kendisinin özgürlüğünün dayanağı olarak kabul etmek ve böylece özgür Egoyu yeniden kazanmak (*EN*, s. 430). İlk tutum Sadizme, ikincisi ise Mazoşizme yol açar. Ancak, Egonun tüm varoluşsal "projeleri"ni damgalayan asıl hüsran, aynı zamanda bu çabaları da belirler: Ötekinin tamamen köleleştirilmesi onu bir şeye dönüştürür, onu (bağımsız) bir Öteki *olarak* yok eder ve böylelikle, tam da Egonun ulaşmayı arzuladığı amacı yok eder. Benzer bir şekilde, Egonun tamamen Ötekine benzemesi, Egoyu bir şeye dönüştürür, onu (özgür) bir özne olarak yok eder; böylelikle, Egonun yeniden elde etmeye çalıştığı gerçek özgürlüğü de yok eder. Sadist tutum içerisinde acısı çekilen hayal kırıklığı, mazoşist tavrın benimsenmesine yol açar ve tersi: "Bunların her ikisi de ötekinin ölümüne işaret eder, yani birinin başarısızlığı, diğerinin benimsenmesini motive eder. Bundan dolayı, benim Ötekiyle olan ilişkim diyalektik değil, ama döngüseldir; bununla birlikte, her bir girişim diğerinin başarısızlığı tarafından zenginleştirilir" (*EN*, s. 230; yanlış yazılmış olma ihtimali var, s. 430 olabilir). İki temel insan ilişkisi kendilerini bir "çember içerisinde" üretir ve yok ederler (*EN*, s. 431).

Ötekine yönelik geriye kalan tek olası tutum, doğrudan doğruya onun mutlak yok edilişini hedefleyen tutum, yani nefrettir. Ne ki, bu tutum da arzulanan amaca ulaşmayı başaramaz: Egonun özgürleşmesi; çünkü Ötekinin (ya da Ötekilerin) ölümünden sonra bile o [Öteki] (ya da onlar) "var[lar]dı" olarak kalacak ve Egonun vicdanına musallat olacaktır.

Sonuç: "İnsanların birbirlerine yönelik tüm kompleks tutumları, sadece bu iki tutumun (ve nefretin) çeşitlemeleri" (*EN*, s. 477) oldukları için, hayal kırıklığı döngüsünden kurtuluş yoktur. Diğer taraftan, insan bu tutumlardan birini "takınmak" *zorundadır*, çünkü onun asıl gerçekliği bu "takınma"dan başka bir şeye dayanmaz. Böylece, her girişimin başarısızlığa uğramasından sonra, "Kendi-için-varlık için, döngüye yeniden girmekten ve bu iki temel tutumdan birinden diğerine sonsuza kadar savrulmaktan başka bir seçenek kalmaz" (*EN*, s. 484).

Burada, Sisifos'un imgesi ve saçma görevi, en doğal haliyle tam da insanın varoluşunun sembolü olarak görünür. Burada, yine, Sartre, bir dipnotta şunları eklemenin uygun olduğunu düşünür: "Bu düşünceler özgürleşme ve kurtuluş ahlakını dışlamaz"; ne var ki böylesi bir ahlak, "burada tartışamayacağımız bir kökten dönüşüm" gerektirir.

II

Ana ontolojik argüman, temel insanlar-arası ilişkilerin çözümlemesiyle sonuçlandırılır; kitabın geri kalan bölümünü, yukarıdaki yorumda ortaya çıktığı haliyle, "insan gerçekliği"nin bir özeti doldurur. Özet, özgürlük kavramı tarafından yönlendirilir. Ontolojik çözümleme, Egonun (*cogito*) özgürlükle özdeşleştirilmesiyle başlar. Egonun varoluşçu niteliklerinin takip eden gelişimi, özgürlüğünün onun olumsal "durumu"yla içeriden ayrılmaz bir şekilde nasıl bağlı olduğunu ve kendi kendini varoluşunun özgür temeli yapmaya yönelik girişimlerinin nasıl daima hayal kırıklığına mahkûm olduğunu gösterdi. Sartre'ın kitabının son bölümü, bu noktada, bu bariz çelişkiler karşısında insanın ve özgürlüğün ontolojik olarak özdeşleştirilmesini haklı çıkarmak için tartışmaya kaldığı yerden devam eder.

Sartre için, bu haklı çıkarma idealist felsefede öne çıktığı gibi, yani transendental ve empirik özgürlük ayrımı, olamaz. Bu çözüm onun için yeterli değildir, çünkü onun Ego çözümlemesi transendental-ontolojik boyut içerisinde kalmaz. Kitabın üçüncü kısmında, onun Egosunun Ötekinin varoluşunu açık bir "olgusal zorunluluk" kabul etmek zorunda kaldığından itibaren, onun felsefesi saf ontoloji alanını terk etmiş ve ontik-empirik dünyanın içine taşınmıştır.

Bu nedenle, Sartre kendi özgürlük felsefesinin transendental-ontolojik bir felsefe olduğunu ileri süremez ve dolayısıyla, insan özgürlüğünün (empirik) gerçekliğine girmeyi ne vadetmiştir ne de girmek için gerekli donanıma sahiptir. (Varoluşsal çözümlemesi saf ontoloji sınırları içinde kaldığı iddiasını taşıyan) Heidegger'e oldukça zıt bir şekilde, Sartre'ın felsefesi bir "-izm" olduğunu ilan eder, Varoluşçuluk [*Existentialism*]; diğer bir de-

yişle, yaşama karşı belirli bir tutum, belirli bir ahlak, bir eylem öğretisi (*EH*, s. 95) içeren bir *Weltanschauung*dur.[9] Bu nedenle, Sartre, "varoluşçu" insan kavrayışının tamamının gerçekliğini göstermek zorundadır. *Varlık ve Hiçlik*'in son kısmı öncelikli olarak bu göreve adanmıştır.

Sartre, ontolojik tanımın "insan gerçekliği"ni gerçekten tanımladığını, insanın *gerçekte* varoluşçu ontolojinin varsaydığı özgür kendi-için-varlık olduğunu örneklerle açıklamaya çabalar.

Şunu gördük: Sartre'a göre, bir Kendi-için-varlık olarak insan basitçe var değildir; ancak, kendi kendini "gerçekleştirdiği", gerçekten bir edim, eylem, etkinlik olduğu sürece vardır. "İnsan özgürdür, çünkü o düpedüz kendisi değildir; ancak kendine mevcudiyettir. (Düpedüz) ne ise o olan varlık özgür olamaz. Özgürlük, aslında, insanın yüreğindeki hiçliktir ki, bu hiçlik insan gerçekliğini, olmak yerine kendini yaratmaya zorlar" (*EN*, s. 516). Bu "haline gelme" insanın yaşamındaki her bir an için geçerlidir. Ne yapar ya da ne yapmazsa, her ne ise ya da değilse –onu kendisi "seçmiştir" ve bu seçimi mutlak ve kusursuz bir şekilde özgürdür: "Varoluşumuz tam da bizim kökensel seçimimizdir" (*EN*, s. 539).

İnsanın mutlak özgürlüğünün bu ilanına karşılık, hemen, insanın gerçekte kendi belirli sosyo-tarihsel durumu –ki bu sosyo-tarihsel durum, insanın özgürlüğünün kapsamını ve içeriğini ve "seçimi"nin erimini belirler– tarafından belirlendiği itirazı yükselebilir.

"İnsan gerçekliği", sözgelimi Alman işgali altında bir Fransız işçisi ya da New York'taki bir satış elemanı... Onun özgürlüğü sınırlıdır ve seçimleri, varoluşçu terminolojiyle yapılan yorumları düpedüz bir tür gülünçlük gibi göründüğü ölçüde, belirlenmiştir. Sartre bu meydan okumayı kabul eder ve en uç belirlenmişlik durumunda bile insanın özgür olduğunu ve mutlak özgür olarak kaldığını ispatlamaya girişir. İşçinin gerçek bir kölelik, baskı ve sömürü durumunda yaşadığı doğrudur; ama işçi bu durumu özgürce seçmiştir, bunu her an değiştirme özgürlüğü vardır. Bunu özgürce seçmiştir, çünkü "kölelik", "baskı", "sömürü", sadece bu "değerler"i ortaya atıp kabul eden ve bunlardan acı

9. *Weltanschauung*: Dünya görüşü.

çeken Kendi-için-varlık için ve onun aracılığıyla anlam kazanır. Her an kendi durumunu değiştirme özgürlüğüne sahiptir; çünkü bu değerler, onları ortaya atmayı, kabul etmeyi ve onlardan acı çekmeyi bırakır bırakmaz varlıkları onun için sona erecektir. Sartre bu özgürlüğü tam anlamıyla bireysel bir özgürlük olarak, durumu değiştirme kararını tam anlamıyla bireysel bir proje olarak ve değiştirme eylemini de tam anlamıyla bireysel bir girişim olarak anlar.

Tekil işçi için böylesi bir bireysel eylemin işini kaybetmek anlamına gelecek olması ve muhtemelen açlığa, mahpusluğa ve hatta ölümüne neden olacak olması olgusu, onun mutlak özgürlüğünü geçersiz kılmaz; çünkü, yaşama ve güvenliğe açlık, mahpusluk ve ölümden daha fazla değer biçme yine bir özgür seçim sorunudur. Varoluşçu önerme, böylelikle, kaçınılmaz bir şekilde insanın zincire vurulmuşken bile özgür olduğunu söyleyen eski idealist kavrayışı, ya da Sartre'ın formüle ettiği haliyle, "celladın aletleri bile bizim özgürlüğümüzü ortadan kaldıramaz" (*EN*, s. 587) sözünü yeniden olumlamaya götürür.

Ne var ki, Sartre bu önermenin sadece "içsel" bir özgürlük anlamında yorumlanmasını istemez. Köle, kelimenin tam anlamıyla ve gerçekten zincirlerini kırma özgürlüğüne sahiptir; çünkü zincirlerinin asıl anlamı kendini kölenin seçtiği anlamın ışığında ele verir: Köle olarak kalmak ya da kendini kölelikten özgürleşmek için en kötüyü göze almak. "Örneğin, eğer isyan etmeyi seçerse, öncelikle bu isyana bir engel olmaktan çok uzak olan kölelik kendi anlamını ve sıkıntı katsayısını sadece bu isyandan alır" (*EN*, s. 635).

Tüm sıkıntılar, engeller, özgürlüğümüzü sınırlandıran şeyler, dolayısıyla, bizim tarafımızdan ortaya atılır ve bizimle ortaya çıkarlar; bunlar, bizim varoluşumuz olan özgür "proje"nin parçasıdırlar (*EN*, s. 562, 569).

> Şeylerin sıkıntı katsayısı... bizim özgürlüğümüze karşı bir argüman olamaz, çünkü bizim aracılığımızla, yani bir amacın önceden belirlenmesi aracılığıyla bu sıkıntı katsayısı ortaya çıkar. Tam da onun yerini değiştirmek istediğimde bana büyük bir direnç gösteren kaya, diğer yandan, manzarayı seyretmek için onun üzerinde tırmanmak istediğimde çok değerli bir yardımcı olacaktır (*EN*, s. 562).

Sartre bu kavrayışı en nihai sonuçlarına kadar zorlar. Bir Fransız, bir Güneyli, bir işçi, bir Yahudi olmak, "Kendi-için-varlık"ın kendisinin "yapmaları"nın sonucudur. Aynı nedenle, toplumun Yahudiye getirdiği tüm sınırlamalar, engeller, yasaklamalar, sadece Yahudi onları "seçtiği" ve kabul ettiği için "var olurlar": "'Buraya Yahudiler giremez', 'Yahudi lokantası, Aryanların girmesi yasaktır' vb yasaklamaların sadece benim özgür seçimim temelinde ve bu temel aracılığıyla anlamı olabilir" (*EN*, s. 607).

> Yahudi-olmak, sadece Yahudi-düşmanlarının özgürlüğünü tanıyarak ve onlar için temsil ettiğim bu Yahudi-olmayı üstlenerek, benim durumumun dış nesnel sınırı olarak görünecektir. Diğer yandan, eğer Yahudi-düşmanları sadece nesneler olarak düşünmeyi tercih edersem, benim Yahudi-oluşum hemen kaybolur ve yerini, özgür bir aşkınlık/transendens olmanın yalın bilincine bırakır (*EN*, s. 610).

İnsan özgürlüğü üzerine tez, burada, kendinden-vazgeçme noktasına ulaşır. Yahudilere yapılan zulüm ve "celladın kerpetenleri" terördürler ki, günümüzde dünya budur, bunlar özgürsüzlüğün kaba gerçekliğidir. Ne var ki, varoluşçu filozof için, bunlar insan özgürlüğünün var olduğunu gösteren örneklerdir. Sartre'ın kanıtlamasının ontolojik olarak doğru ve idealizmin gelenekselleşmiş ve başarılı bir özelliği olması olgusu, sadece bu kanıtlamanın "insan gerçekliği"nden uzak olduğunu ispatlar. Eğer felsefe, varoluşçu-ontolojik insan ve özgürlük kavramları sayesinde, zulme uğrayan Yahudi ve celladın kurbanının mutlak özgür olduklarını ve öyle de kaldıklarını ve öz-sorumlu bir seçimin efendileri olduklarını kanıtlayabilirse, bu durumda, bu felsefi kavramlar düpedüz ideoloji (öyle bir ideoloji ki, kendini işkenceciler ve cellatlar -ki bunlar "insan gerçekliği"nin önemli bir parçasıdırlar- için en kullanışlı meşru gösterme olarak sunar) düzeyine düşer. "Kendi-için-varlık"ın, "Kendi-için-varlık" olarak, varoluşçu özgürlüğü uygulamak için birçok fırsat sağlayan sayısız celladın ellerinde, özgür olduğu ve özgür kaldığı doğrudur; ancak bu özgürlük, önemsiz olduğu noktaya kadar küçülür ve böylelikle kendini iptal eder. Ölüm ile kölelik arasında özgür seçim, ne özgürlüktür ne de seçim, çünkü her

iki alternatif de özgürlük olması gereken "insan gerçekliği"ni yok eder. Totaliter baskı dünyasının ortasında özgürlüğünün konumu olarak kurulan, "Kendi-için-varlık", kartezyen *cogito* artık zihinsel ve maddi dünyanın fethi için atlama noktası değildir, ama bezginliğin ve başarısızlığın bir "saçma dünyası"nın içinde bireyin son sığınma yeridir. Sartre'ın felsefesinde, bu sığınma yeri hâlâ bireyci toplumun altın çağını nitelendiren özel eşyalarla donatılmıştır. Kendi-için-varlık mutlak özerklik, ebedî mülkiyet, ebedî temellük etme gibi niteliklerle ortaya çıkar (aynen Ötekinin benim dünyamı gasp eden, el koyan ve ona değer biçen biri olarak, benim olasılıklarımın "hırsızı" olarak ortaya çıkması gibi). Varoluşçuluğun nihilist dilinin arkasında özgür rekabetin, özgür girişimin ve eşit fırsatın ideolojisi gizlenir. Herkes kendi durumunu "aşabilir" ve kendi projesini uygulayabilir: herkes kendi mutlak özgür seçimine sahiptir. Koşullar ne kadar elverişsiz olursa olsun, insan onu "kabullenmeli" ve zorunluluğu kendi kendini-gerçekleştirmesi yapmalıdır. Herkes kendi kaderinin efendisidir. Ne var ki, anlamsız ve ödülsüz "saçma dünya" karşısında, burjuva toplumunun destansı döneminin özellikleri, doğal olarak, saçma ve aldatıcı bir nitelik kazanır. Sartre'ın "Kendi-için-varlık"ı, Descartes'ın *cogito*sundan çok, Stirner'in *Einziger und sein Eigentum*'una* daha yakındır. Sartre'ın Egonun fırlatılmışlığı (*Geworfenheit*) (önceden belirlenmiş olumsal bir durumun içine atılmak) üzerindeki ısrarına rağmen, bunlardan ikincisi [*Cogito*] Egonun, kendi yolu üzerinde karşılaştığı tüm engelleri, kendi özgür projesi olarak, yerleştiren sürekli-aşkınlaşan gücü tarafından tamamen soğurulur. İnsanın kendi yaratmadığı bir dünya içine fırlatıldığı doğrudur ve bu durum insanı özgürlüğünü yabancılaştıran, onu bir şey durumuna düşüren bir durum olabilir. "Şeyleşme" süreci, Sartre'ın felsefesinde, çeşitli biçimlerde ortaya çıkar: Kendi-için-varlığın gündelik yaşamın standartlaşmış tekniklerine tâbi kılınması olarak (*EN*, s. 495 vd, 594) ve bireylerin birbirleriyle değiştirilebilirliği olarak (*EN*, s.

* Max Stirner'in kitabının ismi. Kitap Türkçeye *Biricik ve Mülkiyeti* başlığıyla çevrildi. Bkz. Max Stirner, *Biricik ve Mülkiyeti*, Çev. Selma Türkis Noyan, Kaos Yay., İstanbul, 2013. (ç.n.) İkinci çeviri için bkz. Max Stirner, *Biricik ve Mülkiyeti*, Çev. H. İbrahim Türkdoğan, Norgunk Yay., İstanbul, 2017. (y.h.n.)

496). Gel gör ki, Sartre'a göre, şeyleşme ve onun olumsuzlanması, insanın özgürlüğünün onun sayesinde geliştiği ve onunla beslendiği engellerdir sadece: *Cogito*nun varoluşçu projesinin parçaları haline gelirler ve sürecin tamamı, bir kere daha, kendini sadece en yabancılaşmış durumda bulan Kendi-için-varlığın ebedî özgürlüğünü örneklemeye hizmet eder.

Kendini Ötekiler-için-Varlığında bulan öz-bilinç... Böylelikle, Sartre'ın Varoluşçuluğu Hegel'in insanın özgür ve rasyonel koşulu için verdiği formülü yeniden canlandırır. Ne var ki, Hegel'e göre, bu koşulun gerçekleşmesi biricik amaç ve tüm tarihsel sürecin sonudur. Sartre ontolojik bir kestirme yol kullanır ve süreci "Kendi-için-varlık"ın metafizik koşuluna dönüştürür. Sartre bu dönüşümü bir numara ile gerçekleştirir: Kendi-için-varlık hem Bizi hem de Beni kapsar; hem kolektif hem de bireysel öz-bilinçtir. "Kendi-için-varlık 'kendi teknikleriyle ona [dünyaya] tarih düşer'..." (*EN*, s. 604). "... Fransızdır, güneylidir, işçidir" (*EN*, s. 606). Dolayısıyla, ulusu, sınıfı, sınıf ayrımını vb "Kendi-için-varlık" yaratır ve bunları kendi özgür "proje"sinin parçası yapar, dolayısıyla, bunlardan "sorumludur." Bu ontolojik özne ile tarihsel öznenin yanıltıcı bir özdeşleştirilmesidir. Ulus, sınıf vb *düşünceler*in Kendi-için-varlık ile doğduğunu ve sadece onun için "varolduğu"nu söylemek aşikâr olanı yinelemekken, "ulus", "sınıf", vb "Kendi-için-varlık" tarafından değil, belirli tarihsel koşullar altındaki belirli toplumsal grupların etki ve tepkileri tarafından yaratılmıştır. Elbette ki, bu gruplar ontolojik olarak "Kendi-için-varlık" olarak nitelendirilebilecek bireylerden oluşuyor; ancak böylesi bir niteleme onların somutluklarını anlamakla bütünüyle ilgisizdir. Ücretliyi ve girişimciyi, satış temsilcisini ve entelektüeli, köle ve efendiyi eşit bir şekilde tanımlayan ontolojik "Kendi-için-varlık" (kavramı bunların somut varoluşlarının çözümlemesini önyargılı hale getirir: Farklı varoluşsal durumlar "Kendi-için-varlık"ın gerçekleşmesi bakımından yorumlandığı ölçüde, evrensel özün soyut paydasına indirgenirler. Çeşitli tarihsel özneleri ontolojik "Kendi-için-varlık" düşüncesi altına yerleştirerek ve bunlardan ikincisini [Kendi-için-varlık] varoluşçu felsefenin yol gösterici ilkesi yaparak, Sartre insan varoluşunun somutluğunu oluşturan

belirli farklılıkları insanın evrensel özünün basit dışavurumları seviyesine düşürür –böylelikle de, "varoluş özü yaratır" şeklindeki kendi tezine aykırı davranmış olur. Örnekler konumuna düşürülen somut durumlar, ontolojinin ve varoluşun terimleri arasında köprü kuramazlar. Varoluşçuluğun ontolojik temeli, onun somut bir insan varoluşu felsefesi geliştirme çabalarını hüsrana uğratır.

Ontolojinin ve varoluşun terimleri arasındaki uçurum "dir" [*is*] teriminin muğlak kullanımıyla gizlenir. Sartre'ın "dir"i, ayrım gözetmeden ve dolayımsız bir şekilde insanın özünün tanımında koşaç [*copula*] olarak ve insanın gerçek durumunun yüklemlemesi olarak işlev görür. Bu çifte anlamda "dir", "İnsan özgürdür", "[İnsan] kendi projesidir" vb önermelerde olduğu gibi ortaya çıkar. Empirik gerçeklikte, insanın özgür olmaması, kendi projesi olmaması olgusu "özgür", "proje" vb kavramların tanımına olumsuzlamanın dahil edilmesiyle geçersiz kılınır. Ne var ki, Sartre'ın kavramları, onun diyalektik tarzına ve olumsuzlamanın yayılımcı rolüne rağmen, kesin bir şekilde diyalektik değildirler. Onun felsefesinde, olumsuzlamanın kendine ait bir gücü yoktur, ancak *a priori* olarak olumlama tarafından soğurulmuştur. Sartre'ın çözümlemesinde, öznenin kendi olumsuzlanması aracılığıyla kendi projesinin öz-bilinçli gerçekleşmesi haline gelmesinin bir süreç olarak göründüğü doğrudur; ancak bu süreç-niteliği yanıltıcıdır: Özne bir çember içerisinde hareket eder.

Varoluşçu özgürlük, insanın empirik gerçeklik içinde karşı karşıya kaldığı belalardan uzaktadır. Yine de, bir açıdan, empirik gerçeklik Sartre'ın insan özgürlüğü kavramını etkilemez. "Kendi-için-varlık"ın asıl varlığı olarak iş gören özgürlük tüm durumlarda insana eşlik etmesine rağmen, bu özgürlüğün kapsam ve derecesi insanın farklı durumlarına göre değişir: İnsanın en az "Kendi-için-varlık" olduğu, insanın tamamen şeyleşmiş olduğu durumda, özgürlük en az ve en bulanık haldedir. Örneğin, bir şey, bir araç durumuna indirgendiği yerde, neredeyse sadece bir beden olarak var olduğu yerde, insanın "Kendi-için-varlık"ı neredeyse yok olur. Ancak tam burada, ontolojik özgürlük düşüncesinin "Kendi-için-varlık" ile birlikte

buharlaşmış gibi göründüğü yerde, bu özgürlüğün neredeyse tamamen şeylerin alanına düştüğü yerde –bu noktada, insan özgürlüğünün ve insanın tamamlanışının yeni bir imgesi ortaya çıkar. Şimdi, bu imgenin Sartre'ın felsefesinde görünüşünü kabaca tartışacağız.

III

Sartre, "Kendi-için-varlık"ın kendisinin her bir olumsal durumunun ötesinde ebedî aşkınlığını/transendensliğini gösterirken (öyle bir aşkınlık ki, her ne kadar özgür olsa da, tam da aştığı olumsallık onun başına bela olarak kalır), "olmayı oynama" terimini kullanır. Bu terimi, "garson"un davranışlarını betimlerken kullanır. Garsonun davranışları insanın nasıl "kendini neyse o yapması" gerektiğini örnekler (*EN*, s. 98): Garsonun devinimlerinin, tavırlarının ve jestlerinin her biri, onun sürekli olarak garson olma zorunluluğunun, garson gibi davranma zorunluluğunun farkında olduğunu ve bu zorunluluğu yerine getirmeye çabaladığını gösterir. O bir garson değil*dir*, daha çok o kendini bir garson "yapar." Şimdi, "garson olmak", neredeyse bir otomat olma anlamına gelen, standartlaştırılmış ve mekanikleştirilmiş devinimler, tavırlar ve jestler yığınından oluşur. Böylesi bir davranış kalıpları yığını bir garsondan beklenir, garson da bu beklentiyi karşılamaya çalışır: Garsonu "oynar", kendi varlığını "oynar." Ne ise o olma zorunluluğu, böylelikle, bir oyun, bir performans haline gelir ve "Kendi-için-varlık"ın kendi olumsal koşulunu (bir-garson-olma) aşma özgürlüğü, oynama, performans sergileme özgürlüğü olarak açıklanır.

Bu örnek, *cogito*nun aşkınlığının/transendensliğinin, onun özgürlüğünün gerçekleşmesinin, ebedî ve her yere yayılmış bir oyun, bir "olmayı oynama" olarak açıklanacağı şekilde genelleştirilebilir mi? Sartre, "olmayı oynama" kavramını çözümlemesini yönlendirici düşüncesi yapmamasına rağmen, böyle bir genelleştirmeyi kesin bir şekilde ileri sürer. Bununla birlikte, en azından can alıcı bir yerde, bunu insanın genel durumuyla ilişkilendirmez. İnsan varoluşunun özsel olumsallığı, insanın kendi geçmişi olması ve öyle kalması ve bu geçmişin insanın

kendi varlığını özgürce oluşturmasını kesin bir şekilde engellemesi olgusunda pıhtılaşır.

> [Geçmiş] motivasyonlarımın içeriğini belirleyemeyen, ancak olumsallığıyla onların içinden geçen bir olgudur; çünkü motivasyonlar geçmişi ne bastırabilir ne de değiştirebilir. Geçmiş, daha çok, motivasyonların yanlarında zorunlu olarak taşıdıkları ve değiştirdikleri şeydir... Geçmiş, her an, bir diplomat ya da bir denizci değil de, daha çok, her ne kadar bu varlığı, ona hiçbir zaman ulaşamadan sadece oynayabilecek olsam da, bir profesör olmama neden olan şeydir (*EN*, s. 162 vd).

Eğer, insan sadece kendi varlığını oynayabiliyorsa, bu durumda, "Kendi-için-varlık"ın özgürlüğü, gerçekte, içinde ne onun rolünün ne de bu rolün yorumunun kendisinin olmadığı bir oyun içinde belirtilmiş rolü sergileme yeteneğinden başka bir şey değildir. *Cogito*nun aşkınlığı/transendensliği, insanın kendisi ve kendi dünyası üzerindeki gücün asıl kaynağını açıklamak yerine, onun ötekiler için olmasının asıl işareti olarak görünebilir; dahası ve en önemlisi, onun özgürlüğü *cogito*nun "özgür" aşkınlığına/transendensliğine değil de, onun olumsuzlanmasına uzanacaktır: Aslında öteki-için-varlık olduğu halde, daimi olarak "Kendi-için-varlık"ı oynamak zorunda olduğu performansın iptalinde. Ne var ki, "Kendi-için-varlık"ın olumsuzlanması Kendinde-varlıktır, *cogito*nun olumsuzlanması bir şey, doğa olma durumudur. Böylelikle, çözümleme şeyleşme alanına geçirilmiş olur: Bu alan *cogito* ve onun etkinliklerinin özgürlüğünden oldukça farklı bir özgürlük ve doyum olanağı içeriyor gibi görünüyor.

İnsan özgürlüğünün kaldıracı olarak şeyleşme durumu, Sartre'ın felsefesinde, iki farklı düzeyde ortaya çıkar: (1) Bireysel varoluş düzeyinde, "(cinsel) arzu tutumu" olarak; (2) sosyo-tarihsel düzeyde ise, proletaryanın devrimci tutumu olarak. Sartre bu iki düzey arasındaki bağlantıyı kurmaz. Bunlardan birincisi, esas olarak ana felsefi argümanla bağlantılıyken, ikincisi bu argümanın dışında kalır ve sadece *Varlık ve Hiçlik*'in dışında, "Materyalizm ve Devrim" makalesinde geliştirilir.

Sartre'a göre, "arzu", özsel olarak "cinsel arzu"dur. Ona göre, cinsellik "fizyolojik doğamıza bağlı bir ilinek" değil, "Kendi-için-varlık"ın öteki-için-varlık olma durumundaki temel bir

yapısıdır (*EN*, s. 452 vd). Sartre, daha önce, iki ana insan ilişkisini cinsel ilişkiler üzerinden (sadizm ve mazoşizm) betimlemişti; şimdi, cinsellik varoluşçu özgürlük, etkinlik ve ahlakı geçersiz kılan güç haline gelir.

"Arzu", öncelikle, tüm "performans"ın olumsuzlanması nedeniyle, bu güç haline gelir: "Arzu, yapma arzusu değildir" (*EN*, s. 454).

Arzu hangi etkinliği ortaya çıkarırsa çıkarsın, "sevişme tekniği" ona dışarıdan gelir. Arzunun kendisi "sadece ve sadece aşkın/transendent bir nesnenin arzusudur", yani, "bir bedenin arzusu"dur. Bu nesne, sadece ve sadece, olduğu ve göründüğü haliyle, kaba "olgusallığı" içinde arzulanır.

Cinsel arzuyu ve nesnesini betimlerken, Sartre, bu ilişkiyi "Kendi-için-varlık"ı ve onun etkinliğinin tam karşıtı haline getiren niteliklerin üstünde durur: "Cinsel arzuda bilinç uyuşmuş gibidir; insan kendinin olgusallık (kendisinin beden olarak varoluşu olgusu) tarafından istila edilmesine izin veriyor, bu olgusallıktan kaçmaya son vermiş ve arzuya edilgin bir boyun eğişe kayıyor gibi görünür" (*EN*, s. 458). Burası, aşmakta olan *cogito*nun durağanlaşmaya, özgürlüğünün, "projeleri"nin ve performanslarının felç olmaya başladığı yerdir. "Kendi-için-varlık"ın kesintisiz performansını iptal eden aynı güç, onun yabancılaşmasını da iptal eder. "Cinsel arzu", kendi nesnesini, onu standartlaşmış bir araç yapan, "ten olarak beden"i ortaya çıkaran ve böylelikle, "olgusallığın büyüleyici bir şekilde ortaya çıkması"nı sağlayan tavırlarından, jestlerinden ve ilişkilerinden ayırır (*EN*, s. 458). Kölelik ve baskı, amaçlı ve "yansıtmalı" etkinlikler alanında değil de, "yaşanan ten olarak benden", "durgunluk çerçevesi"nin alanında iptal edilir (*EN*, s. 458). Aynı şekilde, gerçekleştirme ve doyumun imgesi, sürekli aşkınlaşan "Kendi-için-varlık"ta değil de, onun kendi olumsuzlanmasında, onun salt "orada-varlık"ında, onun (hem kendi için hem de ötekiler için) bir nesne olmasının büyüleyiciliğindedir. Şeyleşmenin kendisi, böylelikle, özgürlüğe dönüşür.

"Cinsel arzu", bu olumsuzlamanın olumsuzlamasını hayvani doğaya dönüş olarak değil de, özgür ve özgürleştirici insan ilişkileri olarak başarır. Diğer bir deyişle, "cinsel arzu", "Kendi-

için-varlık" sadece etkinlik olarak neyse o olur, ne var ki, daha çok, salt kendi nesnesi için varoluştan kurtarmayı amaçlayan tüm etkinliklerin olumsuzlanması olan bir etkinlik. Bu etkinlik "okşama"dır: "Arzu okşama aracılığıyla kendini ifade eder, tıpkı düşüncenin kendini dil aracılığıyla ifade ettiği gibi" (*EN*, s. 459). Şeyleşmiş dünyanın, "mevcudiyetin salt olumsallığı olarak ten"in, ortaya çıkışı sadece "okşama" sayesinde gerçekleşir: "Okşama Ötekinin, hem benim hem de kendisi için ten olarak doğmasına neden olur... Okşama bedeni etkinliğinden soyarak, bedeni onu çevreleyen olanaklardan yalıtarak, teni ortaya çıkarır" (*EN*, s. 459).

Böylelikle, olanaklarından tamamen yalıtılmışlığında, özgürlük ve sorumluluktan habersiz, tüm performanslarından ve başarılarından yoksun bırakılmış, salt bir "nesne" (yaşanan ten olarak benden) olarak *ego* kendini Ötekinde bulur. İnsanlar arasındaki ilişkiler şeyler arasındaki ilişkilere dönüşür; ancak bu olgu, toplumsal fetişler ve ideolojiler tarafından daha fazla gizlenemez ve çarpıtılamaz. Şeyleşme, sömürünün ve çok çalışmanın sürekli hale getirilmesine hizmet etmez artık, bütünüyle "haz ilkesi" tarafından belirlenir.

Dahası, varoluşsal yapıda "cinsel arzu"nun neden olduğu kökten değişim sadece ilgili bireyleri değil, aynı zamanda onların (nesnel) dünyalarını da etkiler. Sartre'a göre, "cinsel arzu" özgün bir bilişsel işleve sahiptir: O (nesnel) dünyayı yeni bir biçim içinde açığa çıkarır.

> Eğer bedenim... başka bir âlet tarafından kullanılabilecek bir âlet, yani dünya içindeki etkinliklerimin sentetik düzenlenişi olarak hissedilmiyorsa artık; ten olarak yaşanıyorsa, bu durumda, dünyanın içindeki nesneleri benim bedenime bir gönderme olarak kavrarım. Bunun anlamı, kendimi onlarla ilişkimde edilgin kılarım... Okşama olarak bir temas, bir nesnenin kullanılması ve şimdinin bir amaca yönelik olarak aşılması değildir. Bir nesneyi algılamak, arzulayan tavır içinde, onunla kendimi okşamaktır (*EN*, s. 461).

Böylelikle, arzulayan tavır hem nesnel dünyayı hem de *ego*yu tahakküm ve manipülasyondan kurtarır; onların araç olma durumlarını iptal eder ve böyle yaparak, onların kendilerinin salt mevcudiyetlerini, onların "tenleri"ni ortaya çıkarır.

Gördük ki, mülkiyet ilişkisine bağlılık Sartre'ın kitabının tamamına yayılmıştır: Sadece "Kendi-için-varlık" ile "Kendinde-varlık" arasındaki ilişki değil, "Kendi-için-varlık" ile Öteki arasındaki temel ilişkiler, insanlar-arası ilişkiler de, eninde sonunda, "el koyma" üzerinden yorumlanır. Sonuç olarak, "cinsel arzu", Ötekinin özgürlüğünü özgürce temellük etme çabasıdır. Tüm el koymaların boş ve kendini baltalayıcı olduğunun ortaya çıkması, sadece temellük etme çabalarını yeniler ve sürekli hale getirir. Bir nokta, tamamlanma ve sahiplenme gibi gözüken bir an, insanın bir şey haline geldiği (beden, ten) yer ve zamandır; ve onun özgür etkinliği tam bir eylemsizlik haline gelir: Bedeni bir şey olarak okşamak. Şeylerden bu kadar uzaklaşan, bunun sonucu olarak da, onları egemenliği altına alan ve sömüren *ego*nun kendisi, şimdi, bir "şey" haline gelir –ancak, şey, devamında kendi salt varoluşu için özgürleşir. İki töz arasındaki kartezyen uçurum, tözselliklerini değiştirmiş olmaları sayesinde aşılır. *Ego* "Kendi-için-varlık" olma niteliğini kaybeder; *ego*dan başka her şeyin karşısına konulur ve onun nesnesi kendine ait bir öznellik üstlenir. Arzulayan tavır, böylelikle, bireyin bütünle tam bir uyum içinde olduğu bir dünyayı (olasılığını) ortaya çıkarır; *ego*ya sadece zorunluluğa özgür boyun eğişini gerçekleştirme özgürlüğü veren şeyin tam olumsuzlanması olan bir dünya. Böylesi bir "insan gerçekliği" biçimi belirtisiyle birlikte, Varoluşçuluk kendi temel kavrayışını iptal eder.

Bireysel varoluş alanında, bu iptal ediş sadece geçici bir iptal ediştir: Arzulayan tavırda ortaya çıkan doyum yeni hayal kırıklığıyla bitmeye mahkûmdur. Sadist ve mazoşist ilişkiler çemberiyle kuşatılmış olan insan "Kendi-için-varlık"ın transendent etkinliklerine doğru geri püskürtülür. Ne var ki, Sartre'ın özgürlüğün gerçekliğini şeyleşme ve yabancılaşma alanında aramaya yönelik çözümlemesini yönlendiren imge, onu sosyo-tarihsel alana yönlendirir. Sartre bu kavrayışı eleştirel bir tarihsel materyalizm tartışmasında sınar.

IV

Sartre'ın sosyo-tarihsel alan yorumunda, öznenin (ki, özel alanda, "yaşanan ten olarak beden" olarak görünür) şeyleşmesi

kendini sanayi işçisinin varoluşunda açığa çıkarır. Çağdaş girişimci, "işçiyi, davranışlarını niteliklere benzeterek, bir şey düzeyine indirgeme" (*TM*, 10, s. 15) eğilimindedir. İşçinin ve işinin zorla makineleşmesi göz önüne alındığında, işçinin kapitalist makine sürecine tamamen boyun eğdirilmesi göz önüne alındığında, filozofların yüzyıllar boyunca vaaz ettikleri "içsel" özgürlüğü işçiye vaaz etmek gülünç olurdu: "Devrimcinin kendisi... özgürlüğe güvenmez. Bunda haklıdır da. Onun özgür olduğunu ilan eden peygamber hep var olmuştu, ancak her seferinde onu enayi yerine koymak içindi" (*TM*, 10, s. 14). Sartre, bu bağlamda, Stoacı özgürlük kavramında, Hıristiyan kurtuluşundan ve Bergson'un özgürlük anlayışından bahseder: "Bunların hepsi de, her ne koşulda olursa olsun, insanın koruyabileceği belirli bir içsel özgürlüğe geri dönerler. Bu içsel özgürlük idealist bir aldatmacadan başka bir şey değildir..." (*TM*, 10, s. 14).

Öyle görünüyor ki, Sartre'ın ontolojik özgürlük kavramı, bu "idealist aldatmaca" düşüncesi tarafından örtülebilir ve *Varlık ve Hiçlik* bundan kurtulmak için pek dayanak sağlamaz. Şimdi, Sartre, empirik gerçeklikte, insanın varoluşunun, insanın özgürlüğünün tamamen "yabancılaşacağı" ve toplumsal yapıdaki devrimci bir değişim dışında hiçbir şeyin insan özgürlüğünün gelişimini yeniden kuramayacağı şekilde düzenlendiğini fark eder (*TM*, 9, s. 15-6). Eğer bu doğruysa, toplumun düzenlenişi tarafından, insan özgürlüğü, ortadan kalkacak derecede yabancılaştırılabiliyorsa, bu durumda, insan özgürlüğünün içeriği, "Kendi-için-varlık"ın yapısı tarafından değil de, insan toplumunu biçimlendiren belirli tarihsel güçler tarafından belirleniyor demektir. Ne var ki, Sartre kendi özgürlük düşüncesini tarihsel materyalizmden kurtarmaya çalışır. Devrimin insan özgürlüğüne giden tek yol olduğunu kabul eder; ancak devrimci çözümün, bu çözümün *gerçekleşmesi* için insanın özgürlüğünü gerektirdiğinde, diğer bir ifadeyle, insanın kendi özgürleşmesinden *önce* özgür olması gerektiğinde ısrar eder. Sartre bu gerekliliğin, insanın maddi dünya tarafından tamamen belirlendiğini söyleyen, materyalizmin temelini yok ettiğini ileri sürer. Ne ki, tarihsel materyalizme göre, devrim –tüm maddi belirlenimlere rağmen– bir özgürlük eylemi olarak

kalır. Tarihsel materyalizm bu özgürlüğü, devrimci bilincin olgunlaşmasının önemli rolünde tanır. Marx'ın bilincin tüm dışavurumlarındaki maddi belirlenmişliğine yaptığı sürekli vurgu, özgürlüğün, özgürlüğün zorunluluğunun tanınma ve gerçekleştirme olasılığına daraltıldığı kapitalist toplum içinde gerçekte hüküm sürdüğü haliyle özne ile onun dünyası arasındaki ilişkileri işaret eder.

Somut tarihsel gerçeklikte, Sartre'ın kitabının tamamının onu yüceltmeye adandığı "Kendi-için-varlık", bu nedenle, özgürlüğün olanağının önkoşulundan başka bir şey değildir – özgürlüğün kendisi değildir; dahası, içinde sadece öznenin "aşkınlığının/transendensliğinin" özgürlüğün önkoşulu haline gelebildiği belirli tarihsel bağlamdan yalıtılan, böylesi bir öznenin ontolojik biçimine dönüştürülen bu transendental özgürlük tam da köleliğin göstergesi haline gelir. Ölümüne işkence yapılan antifaşist, bu durumu "aşmak" için ahlaki ve düşünsel özgürlüğünü koruyabilir. Ona hâlâ ölümüne işkence yapılıyordur. İnsan özgürlüğü, tam da Sartre'ın içinde bu özgürlüğün gerçekleştiğini gördüğü, transendental özgürlüğün olumsuzlanmasıdır. *Varlık ve Hiçlik*'te bu olumsuzlama sadece "arzulayan tavır"da ortaya çıkmıştır: Bu "Kendi-için-varlık"ın kaybedilmesiydi; onun, yeni bir özgürlük ve mutluluk düşüncesi ortaya koyan, "yaşanan ten olarak beden"de şeyleşmesiydi.

Benzer şekilde, Sartre'ın sosyo-tarihsel alan yorumunda, gerçek özgürlüğe giden yolu işaret eden şey, özgür öznenin varoluşu değil de, şeyleşmiş öznenin varoluşudur. Varoluşu bir şeyinkine benzeyen ve eylemleri özsel olarak şeyler üzerinde etkinlik olan ücretli işçi kendi özgürlüğünü, doğal olarak, insan ile şeyler arasındaki ilişkideki bir değişiklik olarak düşünür. Sartre, sermaye ile ücretli emek arasındaki süreci, Hegelci efendi ile köle arasındaki süreç üzerinden yorumlar. Üretim araçları üzerinde, girişimcinin hizmetinde çalışan işçi bu araçları, kendi emeği aracıyla, kendi özgürlüğünün araçlarına dönüştürür. Çalışmasının ona dayatıldığı, ürettiği ürünlerin elinden alındığı doğrudur, ama "bu sınırlar içerisinde", ona "şeyler üzerinde egemenlik" verir:

> İşçi, kendini, şeylerin üzerinde belirli evrensel yasalara göre etkinlikte bulunarak, onların biçimini sonsuz şekilde değiştirme olasılığı olarak görür. Diğer bir deyişle, ona özgürlüğünün ilk görüntüsünü veren maddenin belirlenmişliğidir... Şeyler üzerindeki eylemleri aracılığıyla kölelik durumunu aşar ve şeyler, tam da bağımlılıklarının katılığı sayesinde, onları değiştirmekten oluşan elle tutulur bir özgürlüğün imgesini ona geri verir. Elle tutulur özgürlüğün ana hatları ona belirlenimciliğe zincirli gibi göründüğü için, ona zalim özgürlük ile mütevazı boyun eğme arasındaki ilişkiye benzer gibi görünen insanın insanla olan ilişkisini insanın şeyle olan ilişkisi ile yer değiştirmiş şekilde ve son olarak, başka bir bakış açısından şeyleri kontrol ettiğinden dolayı kendisi de bir şey olduğu için, şeyin şey ile ilişkisiyle değiştirilmiş olarak gözünde canlandırmasında şaşılacak bir şey yoktur (*TM*, 10, s. 15-6).

Sartre, özgürleşmiş dünyayı şeyler arasındaki yeni bir ilişki, şeylerin yeni bir düzenlemesi olarak gördüğü sürece, materyalist özgürlük anlayışının kendisi şeyleşmenin kurbanı olur. Özgürlük emek sürecinden kaynaklandığı için, bu süreç tarafından belirlenmeyi sürdürür ve özgürleşmiş toplum "dünyayı sömürmek için kurulmuş uyumlu bir girişim" olarak görünür (*TM*, 10, s. 17). Sonuç sadece "toplumun daha rasyonel bir düzenlenişi" olabilir (*TM*, 10, s. 21) –insan özgürlüğünün ve mutluluğunun gerçekleşmesi değil.

Bu eleştiri hâlâ "idealist aldatmaca"nın etkisi altındadır. Sartre'ın "bayağı" diye küçük gördüğü "toplumun daha rasyonel bir düzenlenişi" özgürlüğün asıl koşuludur. Bunun anlamı, sömürü ve baskının tüm biçimlerinin ortadan kaldırılması demektir. Sömürü ve baskı toplumun maddi yapısından kaynaklandığı için, bunların yok edilişi bu yapıda bir değişikliği, üretim ilişkilerinin daha rasyonel bir düzenlenişini gerektirecektir. Tarihsel materyalizmde, özgürleşmiş bir toplumun düzenlenişi "emek tarafından" o kadar az "tanımlanmıştır" ki, Marx komünist hedefi "emeğin ortadan kaldırılması" ve çalışma gününün kısaltılmasını da "özgürlük alanı"nın kurulması için önkoşul olarak formüle etmişti. Bu formül, insan yeti ve arzularının sakınmasız bir doyumunun imgesini taşır; böylelikle de, materyalizmin merkezinde duran özgürlük ve mutluluğun özdeşliğini ortaya koyar.

Sartre, tarih boyunca materyalizmin devrimci bir tutumla ilişkili olduğunu belirtir: "Ne kadar geriye gidersem gideyim, onun [materyalist inanç] devrimci tutumla ilişkili buluyorum" (*TM*, 9, s. 15-6). Aslında, materyalist inanç, materyalist olduğu sürece, bir başka deyişle, insan özgürlüğünün tanımını bilinç alanından maddi doyum alanına, zahmetten hazza, ahlaki ilkeden haz ilkesine doğru kaydırdığı sürece devrimci olmuştur. İdealist felsefe özgürlüğü korkutucu ve zorba, baskıyla, boyun eğmeyle, kıtlıkla ve hüsranla bağlantılı bir şey haline getirmiştir. İdealist özgürlük kavramının arkasında kesintisiz bir ahlaki ve pratik performans, kârı aynı etkinliğe yatırılmak zorunda olan bir girişim gizlidir; sadece nüfusun çok küçük bir bölümünün ödüllendirildiği bir girişim. Materyalist özgürlük kavramı, bu etkinliğin ve performansın süreksizliği anlamına gelir: Özgürlüğün gerçekliğini bir haz haline getirir. Bu "ütopyacı" amaca ulaşmadan önce, materyalizm insana, onları özgürlüğüyle kırsın diye yaşamını belirleyen zorunlulukları öğretir. Bu özgürlüğün, baskının yok edilmesinden farkı yoktur.

Sartre, "arzulayan tavır" yorumunda, materyalist ilkenin devrimci işlevine kısaca değinir: Orada ve sadece orada, onun özgürlük kavramı baskının yok edilmesiyle özdeştir. Ne var ki, onun idealist kavrayışının yok edilmesine yönelen eğilimler felsefenin çerçevesi içerisinde kalır ve ideolojinin kendisinin yıkılmasına yönelmez. Sonuç olarak, Sartre'ın çalışmasında, bunlar kendilerini geleneksel felsefe "tarz"ının parçalanması olarak ortaya koyarlar. Bu parçalanma, onun "ciddiyet ruhu"nu reddetmesinde ifadesini bulur.

V

Sartre'a göre, "ciddiyet ruhu" felsefede yasaklanmalıdır; çünkü, "insan gerçekliği"ni, nesnel standartlar üzerinden anlaşılması ve değerlendirilmesi gereken nesnel ilişkilerin bir toplamı olarak kabul ederek, "ciddiyet ruhu" "insan gerçekliği"nin gerçek özü olan öznel güçlerin özgür oyununa aykırı davranır. Tam da "tarz"ı yüzünden felsefe, böylece, kendi nesnesine uygun bir yaklaşım elde etmede başarısız olur. Tersine, varoluşçu tarz *cogito*nun,

"Kendi-için-varlık"ın, yaratıcı öznenin mutlak özgür devinimini savunacak şekilde, sunuş kipi aracılığıyla önceden, tasarlanmıştır. Onun "varolmayı oynama"sı, felsefi tarz tarafından yeniden üretilmelidir. Varoluşçuluk onu olumsuzlama olarak gösterene kadar her olumlamayla oynar; her ifadeyi karşıtına dönüşene kadar niteler; her konumu saçmalığa kadar yayar; özgürlüğü zorunluluk, zorunluluğu da özgürlük, seçimi zorunluluk, zorunluluğu seçim yapar; felsefeden *edebiyat*a geçer ve tersi; ontoloji ile seksolojiyi karıştırır vb Hegel ve Heidegger'in ağır ciddiyeti sanatsal oyuna dönüştürülür. Ontolojik çözümleme bir "aşk sahneleri" dizisi içerir ve varoluşçu roman felsefi tezleri italik karakterlerle ileri sürer.

Felsefi tarzın bu parçalanışı tüm varoluşçu felsefenin içsel çelişkilerini yansıtır: Somut insan varoluşu felsefe üzerinden anlaşılamaz. Çelişki Batı felsefesinin altında geliştiği ve gelişimi boyunca ona bağlı kaldığı tarihsel koşullardan kaynaklanır. Zihinsel üretimin maddi üretimden, aylaklığın ve aylak sınıfın ana nüfustan, teorinin pratikten ayrılması, felsefenin terimleri ile varoluşun terimleri arasında temel bir yarılmaya neden olur. Aristoteles, felsefenin yaşamın zorunluluklarına yönelmiş sanatların kurulmasını gerektirdiğini söylediğinde, sadece filozofun değil, felsefenin kendisinin durumunu da tanımladı. Temel felsefi kavramların içerikleri, sadece çok az sayıda insanın tadını çıkardığı, yaşamın zorunluluklarından bir ölçüde özgür olma anlamına gelir. Varlığın yapısını ve biçimlerini amaçlayan genel kavramlar zorunluluk alanını ve bu alanının içine hapsolmuşların yaşamlarını aşar. Onların varoluşları felsefi düzeyde değildir. Diğer taraftan, felsefe, "insan gerçekliği"nin somutluğu olan, onların yaşamını kavrayacak kavramsal gereçlere sahip değildir. Bu somutluğu yeterli bir şekilde betimleyen kavramlar, herhangi bir felsefi kavramın örneklemeleri ve ayrıntılandırılmış halleri değildir. Bir kölenin, bir fabrika işçisinin ya da bir satış temsilcisinin varoluşu, varlık ya da özgürlük, yahut da yaşam ya da insan kavramlarının bir "örneği" değildir. Bu sonuncu kavramlar böylesi varoluş biçimlerine "uygulanabilir" olabilir ve bunları kapsamıyla "örtebilir"; ancak bu örtme sadece gerçekliğin uygun olmayan parça ya da yönüne göndermede bulunur. Felsefi kav-

ramlar zorunlu olarak somut varoluştan soyutlama yaparlar ve tam da onun gerçek içeriğinden ve özünden soyutlama yaparlar; onların genelliği varoluşu yeni bir *cinse* doğru *niteliksel olarak* aşar. Böylesi insan, "tür" olarak, felsefenin gerçek temasıdır: Onun şimdi ve buradası, felsefe alanının dışında kalan *hûlê*dir (madde, malzeme). Aristoteles'in, daha fazla somutlaştırmanın gücünü aşan, insanın nihai olarak bölünemez bir tür olduğu hükmü, tüm varoluşçu felsefenin içsel olanaksızlığını ilan eder.

Kendi yönelimlerine ve çabalarına aykırı olarak, Varoluşçuluk Aristoteles'in bu ifadesinin doğruluğunu kanıtlar. Sartre'ın felsefesinde, "Kendi-için-varlık" kavramının birey özne ve evrensel *ego* ya da bilinç kavramları arasında nasıl kararsız kaldığını gördük. "Kendi-için-varlık"a yüklediği özsel niteliklerin çoğu *cins* olarak insanın nitelikleridir. Böylece, bunlar insanın somut varoluşunun özsel nitelikleri *değildir*. Sartre, Marx'ın erken dönem yazılarına göndermede bulunur, ama Marx'ın insanın somut tarihsel varoluşu içinde *cins* olarak (henüz) insanın gerçekleşmesi olmadığı ifadesine göndermede bulunmaz. Bu önerme, tarihsel toplum biçimlerinin genel insan yetilerinin, *humanitas*ın gelişimine zarar verdiği olgusunu dile getirir. İnsan *cins*i kavramı, böylelikle, aynı zamanda, soyut-evrensel ve *ideal* insan kavramıdır –ama "insan gerçekliği" kavramı *değildir*.

Eğer "insan gerçekliği" cins olarak insanın somutlaşması değilse, eşit derecede, birey üzerinden betimlenemezdir; çünkü, *cins* olarak insanın gerçekleşmesine zarar veren aynı tarihsel koşullar, onun bireyselliğinin gerçekleşmesine de zarar verirler. İnsanın somut varoluşunu çevreleyen etkinlikler, tutumlar ve çabalar kendisinin değil de, son tahlilde, sınıfının, mesleğinin, konumunun, toplumundurlar. Bu anlamda, bireyin yaşamı, aslında, evrenselin yaşamıdır; ancak, bu evrensel, toplumsal gerçekliği oluşturan grupların, çıkarların, kurumların vb oluşturduğu belirli tarihsel güçlerin bir düzenlenişidir. Somut varoluşa gerçekten ulaşan kavramlar, dolayısıyla, bir toplum teorisinden kaynaklanmaktadır. Hegel'in felsefesi somut varoluşun yapısına çok yaklaşır, çünkü Hegel somut varoluşu tarihsel evrensel üzerinden yorumlar; ancak, bu evrenselde sadece "ide"nin ortaya çıkışını gördüğü için, Hegel felsefi soyutlama alanında kalır.

Somutlaştırmaya yönelik atılan fazladan bir adım, felsefenin ötesine geçme anlamına gelirdi.

Böyle bir öteye geçme, Hegel'in felsefesine karşı çıkışta gerçekleşti. Kierkegaard ve Marx'ın varoluşçu felsefenin kaynağı oldukları sıklıkla ileri sürülür. Ne var ki, ne Kierkegaard ne de Marx varoluşçu felsefe yazmadılar. Somut varoluşla ciddi bir şekilde ilgilenmek zorunda kaldıklarında, felsefeden vazgeçmiş ve onu reddetmişlerdir. Kierkegaard insanın durumunun sadece teoloji ve din tarafından kavranabileceği ve "çözülebileceği" sonucuna ulaşır. Marx içinse, "insan gerçekliği" kavrayışı politik ekonominin eleştirisi ve sosyalist devrim teorisidir. Hegel'e karşıtlık, somut insan varoluşu karşısında felsefenin özsel yetersizliğini ilan eder.

O zamandan beri, felsefenin terimleri ile varoluşun terimleri arasındaki uçurum daha da açılmıştır. İnsan varoluşunun totaliter düzenlenişi deneyimi, özgürlüğü, özgür bir toplum biçimi dışında kavramayı yasaklar.

EK

Varoluşçuluk, "insanın, önemli olanın gerçeklik olduğunu anlamasına, hayallerin, beklentilerin, umutların bir insanı sadece gerçekleşmemiş bir hayal olarak, suya düşmüş bir umut olarak, işe yaramaz bir beklenti olarak tanımlamaya izin verir..." (*EH*, s. 58). Bu ifadeler korkutucu bir şekilde ikircikliidir. "Önemli olan gerçekliktir" –ne olarak? Böylesi bir ifade bütüncül bir konformizmin düsturu olabilir; ya da daha kötüsü: Gerçekliğin sağlıklı bir kabullenilişi. Ancak, bu, Sartre'ın kendi düşüncesinin sonradan aldığı yönü de gösterebilir: Kökten çelişki yolu. Bu yön için, gerçeklik, insan varoluşu başlayabilsin diye, çökertilmesi gereken şeydir.

Varlık ve Hiçlik'teki bir notta, özgürlük ve kurtuluş ahlakının olanaklı olduğu, ancak bunun "kökten bir dönüşüm"ü gerektirdiği söylenmişti. Sartre'ın yazıları ve son yirmi yılda benimsediği tutumlar bu türden dönüşümlerdir. Sartre'ın kavrayışında, saf ontoloji ve fenomenoloji gerçek tarihin istilası, Marksizm ile diyalektiğin benimsenmesiyle tartışma, karşısında geri çeki-

lir. Felsefe siyaset haline gelir; çünkü, hiçbir felsefi kavram, yöneticiler tarafından düzenlenmiş ve yönetilenler tarafından benimsenmiş zalimliği kendi bünyesine dahil etmeden, düşünülemez ve geliştirilemez. Bu politikleşmiş felsefede, temel varoluşçu kavram, bu gerçekliğe savaş ilan eden bilinç aracılığıyla kurtarılır –gerçekliğin muzaffer olarak kalacağı bilgisinde. Ne kadar süreyle? Cevabı olmayan bu soru, günümüzde düşünen insan için olası tek konum olan bu konumun geçerliliğini değiştirmez. Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri*'ne yazdığı meşhur "Önsöz"de, Vietnam ve San Domingo'daki sömürgeci savaşlara karşı deklarasyonunda, Sartre, "özgürlük ahlakı" vaadini yerine getirir. Eğer, korktuğu gibi, Sartre bir "kurum" haline gelseydi, bu durumda, bu kurum içerisinde vicdanın ve hakikatin sığınak buldukları bir kurum olurdu.

Alain Badiou

Varoluş ve Ölüm*

[Çev. Aydın Gelmez]

1. VARLIK VE VAROLUŞ, YAŞAM VE ÖLÜM

"Ve Tanrı buyurdu: Ben varım." Gerçekten de kendi varoluşunu tüm yaratıcı kesinliği içinde dile getirebilmek ilahi olanın bir ayrıcalığı değil midir? Descartes'ın "düşünüyorum"u, Latincede "varım"dan ayrı düşünülemeyecek olan "benim"e bağlamasının yegâne etkisi, zaman zaman belirtildiği gibi, aşkın olanın (*transcendence*) sıfatlarının "insan"a aktarılmasıdır. Gilson'un saf varoluş ile özün özdeşliği olarak yorumladığı "*ego sum qui sum*"u** buyuran Tanrı ile, onunla bir nokta-öznenin (*a point-subject*), yalnız Tanrı'nın kendi eyleminin tanıklığıyla, kesinliklerin eksiksiz yeniden inşasını destekleyeceği "*cogito, existo*" arasındaki bu ontolojik yakınlık çarpıcıdır. Descartes'ın özneye başka herhangi bir tözsellikten önce özgürlük denilen bu içsel aşkınlığı bahşetmesinin nedeni budur. Bu yüzdendir ki, var olmanın, ona yüklenebilecek herhangi bir özdeşliğe göre kökensel, öncel ve hazırlayıcı olduğunu savlayan varoluşçu Sartre, Descartes'ı en belirgin seleflerinden biri olarak kabul

* Alain Badiou, "Existence and Death", *Discourse*, İng. Çev. Nina Power ve Alberto Toscano, Sayı 24/1, Wayne State University Press, Detroit, Michigan, Kış 2002, s. 63-73. (y.h.n.)

** *Eski Ahit*, "Çıkış" 3: 14, "Ve Allah Musa'ya dedi: Ben, BEN OLANIM...", Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1991. Alternatif bir çevirisiyse, "ben ne isem oyum" olabilir. (ç.n.)

etmiştir. Sartre, bunun dayanağını, saf olumlama ya da olumsuzlama gücü olarak özgürlüğün Tanrı'da olduğu kadar insanda da sonsuz olduğu yollu kartezyen savda bulmuştur. Özgürlük varoluşun bu öznel adıdır.

Bununla birlikte, özgürlük olarak varoluş sonsuz olumsuzlama gücü ise, şu halde onun "öz"ünün hiçlik olduğu da kabul edilmelidir -ki bu önerme, Sartre'ca oluşturulan yapının köşe taşıdır; zira "hiç" olmakla, ama her verili varlığın yoksanması gücü olmakla özgürlük ya da varoluş -kendini, bir bilincin kendisine verdiği tüm özdeşliklerin dışında tutan ek-sistence*-, bu hiçin varlığı olmaktan, ya da her tekil "hiç"in ortak adı olarak hiçlikten başka bir şey olamaz. Ünlü Sartrecı bilinç -yani varoluş- tanımını destekleyen de, tam da bu, özgürlükte ve özgürlükle [hareket eden] sonsuz-varoluş olarak kartezyen özne motifidir: "Kendisinden başka bir varlığı imlediği ölçüde, kendi varlığında varlığı sorun olan bir varlık." Bir nüktedanın da bir keresinde belirttiği gibi, "varlık" sözcüğünün beş defa ve sadece "hiçlik"i adlandırmak üzere kullanıldığı bir tanım. Bu tanımın dolaysız sonucu aslında bilincin ne ise o değil, ne değilse o olduğudur. Eğer varoluş sonsuz özgürlükse, o kendi varlığı sorununa biteviye bir dönüştür, aldığı varlık formlarıyla asla kendisini özdeşleştirmeksizin, tekil görünümleri ya da geçici nesnelleşmelerinden başka bir şey olmayan bu formların ötesinde kendisini tutarak. Sartre'ın bir başka formülü şöyledir: Varoluş kendi varlığını aşar. O âdeta saf olumsuzluktur; ontolojik bir yapı içerisine yerleştirilmek istendiğinde, varoluşun, "kendi" diye varsayılacak herhangi bir varlığa karşıt olduğunun, onun kendisinin "aşılması" olduğunun, dolayısıyla da onun bu varlık olmadığının kabul edilmesi gerekecektir; "kendi" olmadığı farz edilen bir varlık söz konusu olduğunda ise, varoluşun, bizzat kendi varlığını özgürce tahrip etmek suretiyle kendi bilinçli amacı olabileceği, dolayısıyla varoluşun bu varlık olduğu kabul edilmelidir. Şu halde, varlık olmayan ve hiçbir varlığın olmayacağı şeyin yegâne uygun adı, elbette, hiçliktir.

* *Ek-sistence*, Heidegger ve takipçilerinin sıklıkla varoluşun varlığa dışsallığına atıfta bulunmak için kullandıkları bir kavramdır. Lacan ve takipçilerinde de benzer şekilde özne, kendi dışında bir "öteki" ile kurulur. Bu bakımdan özne kendisine dışsaldır (*eccentric*). (ç.n.)

Sartrecı veya kartezyen ve giderek Lacancı ve bir o kadar da Hegelci bir anlamda varoluş, kendisini tam olarak hiçlik olması derecesinde varlıktan ayırır. Var olmak özgür olmak, dolayısıyla varlıkça belirsiz olmak, hiçliğin hizmetinde olmaktır. Varoluş varlığı kemirir ya da gerçek olanda bir gedik açar. Varoluşun yegâne varlığı, varlık yoksunluğudur (*manque-à-être*).

Ama o halde varlık açısından varoluş ne ise, yaşam açısından da ölüm o değil midir? Zira ölüm artık yaşama, hiçlik-bilincinin (*la conscience-néant*) varlığa olduğundan daha fazla dışsal değildir. Nasıl ki bilinç kendisini özgürlük ve dolayısıyla da hiçlik olarak her türlü varsayılmış varlığı aşarak olumlar, aynı şekilde bir organizma da, kendi dirimsel bileşiminin başlangıçtaki çözülüşünü aklından çıkartmaması sayesinde kendisini, yaşayan veya yaşama iştirak eden bir şey olarak olumlar. Özgürlüğün herhangi bir varlık formunu aşması gibi, ölüm de herhangi bir tikel yaşamı aşar; çünkü ölüm, yaşayana dair tüm ardışık formların, formdan yoksun tek yaşam gücü –bu, Bergson için *élan vital*, Deleuze için inorganik yaşam, modern biyoloji içinse DNA'nın kör kıvrımlarıdır– yararına ortadan kalkması ve yok olmasıdır. Yaşamın sonsuz değeri, kendisini yalnızca ölüm aracılığıyla olumlar. Milyarlarca bireyin, milyonlarca özgül formun sürekli yitişi ancak, dirimsel olumlama ve onun tikel kimyasının varlığın türeyimsel (*generic*) güçleri olduğunu gösterir, onları ortaya çıkaranın ne olduğuna ise kayıtsız kalarak. Yaşayan tikel bir varlık için ölüm, ondaki yaşamın aşılmasıdır. Ölüm, yaşayan bireylerin önemsiz çoklu-varlığının ötesinde, yaşamın varoluşunun kendisini olumlamasıdır. Yaşayan bir şeyin öldüğü her seferinde, sessizce dile getirilen şudur: "Ben yaşam, varım."

Bilincin özgürlüğünün, onu tanımlayan durumların hiçbiri olmaması, bunların hepsini aşması gibi, yaşamın özgürlüğü de tam olarak her canlı şeyin ölümlü olmasıdır. Türlerin evrimi ve bilincin dönüşümleri aynı şeyi söyler: Varlıklara ilişkin ayrıntı, onları var eden ve kendisi var olmayan şeyin gözünde hiçtir: Kendilik bilinci olarak hiçlik, yaşamın ölüm olarak var olması.

Böylelikle, bilincin yönelimselliklerine dayanan teoriler (kısaca fenomenolojik yönelimler diyelim bunlara) ile bunlarla ilk bakışta karşıt görünen ve yaşamı varlığın etkin adı kılan teoriler

(bunlara da dirimselcilikler diyelim: Nietzsche, Bergson, Deleuze) arasındaki gizli felsefi [suç] ortaklığ[ın]a (*complicity*) açıklık getirebiliriz. Bu ortaklık, kendisini açan ya da göz önüne seren durumları aşma gücüne sahip bir terime ilişkin aksiyomatik bir uzlaşıma dayanır; öyle ki, varlığın herhangi bir tekilliği, kendisini hem oluşturan hem de geçici bir kipi olduğu "bir" ile ilişkiye sokan yalın edimin mümkün en iyi tanımı sayesinde doğru biçimde düşünülmüş olur. Şüphesiz ki, "bir"-terimi ilk durumda, gerçek görünümleri oluşturucu edimler olan yönelimsel bilinçtir; ikinci durumda ise organizmaların ya da tüm etkin tekilliklerin onların fani kipleri olduğu inorganik yaşam, onun gücü ya da *élan*dır. Ama düşüncenin devinimi aynıdır; var olmayanın (bilincin özgür hiçliğinin, yaşamın kaotik biçimsizliğinin) sınırlarına, yaratıcı etkinliği var olanın (bilinç halleri ya da öznenin görünümleri ile yaşayan bireyler) sonsuz çokluğu içinde açılmış bir tür üst-varoluş (*over-existence*) yerleştirir. Nitekim var olmak, kökensel üst-varoluşun meydana getirici devinimi içinde olmak demektir; ya da var olmak, (bilinç tarafından, yaşam tarafından) *meydana getirilmiş olmak*tır.

Fakat meydana getirilmiş olmak *aynı zamanda hiçlenmiş (néantisé) olmak* demeye gelir; çünkü meydana getirici edim kendi üst-varoluşunu yalnızca meydana getirdiği şeyin azlinde (sallantısında, ölümlülüğünde) kanıtlar. Bir bilinç hali, nihayetinde, zamandaki çözülmesinden başka bir şey değildir; Husserl'in çalışmalarını zamansal akışın sonsuz bir betimlemesine hasretmesinin nedeni de budur. "İçsel zaman-bilinci" –ki bu pasaj, meydana getirilmiş bilinçteki ölüme ilişkindir–, meydana getirici bilincin üst-varoluşunu (zaman-dışılığını) oldukça açıklayıcı bir biçimde olumlar. Ve daha önce de belirttiğimiz gibi, tekil bir yaşamın ölümü, yaşamın sonsuz gücünün zorunlu kanıtıdır.

Dolayısıyla, fenomenolojide ve dirimselcilikte ortak olan terimin ölüm olduğunu söyleyebiliriz. Ölüm, sonsuz üst-varoluşun, ya da yalnızca "tersinden" (meydana getirme, ya da Leibniz'in diyeceği gibi ışıklar saçma lütfûnda bulunduğu her şeyin pasif sınırında) deneyimleyebileceğimiz "bir"in gücünün basit bir kipi olan sonlu varoluşun delilidir.

Her iki durumda da meydana getirici güç (Spinoza'nın deyişiyle *natura naturans*) olarak "bir"in teminatı, meydana getirilmiş görünüm olarak çoklunun (*natura naturae*: bilinç halleri, fiilî bireyler) ölümlülüğü ya da sonluluğudur. Ölüm, yaşamın yegâne kanıtıdır. Sonluluksa, deneyimin transendental inşasının yegâne kanıtıdır. Her iki durumda da, arka planda dünyevileştirilmiş ya da yüceltilmiş bir Tanrı, varlığın üst-varoluşa sahip kuklacısı iş görür. Ona yaşam, "bilinç", ya da –Spinoza'nın yaptığı gibi– "töz" denebilir. Alakadar olduğumuz daima odur ve ölüm, bu temelde yatan sonsuzluğun dünyadaki el yazısıdır.

Dünyevi varoluşu ölümle ilişkisinden kurtarmak, varlığın yaşam olarak Nietzscheci tayîninden olduğu kadar, deneyimin fenomenolojik inşasından da kurtulmayı aksiyomatik olarak gerektirir.

Varoluşu *sonluluk olmaksızın* düşünmek. Var olmayı, teslimiyetinin nihai göstergesinden, ölümden kurtaran özgürleştirici buyruk budur.

Tinin yaşamının (eş deyişle özgür yaşamın), Hegel'in söylediği gibi, "ölüm karşısında geri adım atmayıp, kendisini onda sürdürdüğü" doğrudur. Bu, şu anlama gelir: Yaşam ölüme kayıtsızdır. Yaşam, kendi edimselliğini, deneyimin transendental inşası ya da yaşamın kaotik egemenliğiyle değerlendirmez.

Hangi koşullar altında varoluş, yani tanıklık edip düşünebileceğimiz yegâne varoluş olan kendi varoluşumuz, bir "ölümsüz"ün varoluşudur? Felsefeye ve yalnız felsefeye ait olduğu söylenebilecek yegâne soru budur ve Platon ile Aristoteles en azından bu konuda hemfikirlerdi.

2. VARLIK, GÖRÜNÜŞ, HAKİKAT

Şimdi, antikçağ atomcularının yaptığı gibi, varlığı zemini ya da anlamı olmayan saf çokluk olarak koyalım. "Bir"in [bu] yasını nihai sonuçlarına kadar götürelim: Hiçbir deneyim inşası yok, hiçbir türeyimsel (*generic*) yaşam yok. Yalnızca çokluğun dümdüz yüzeyi var. Greklerden bu yana, bu yüzeye ilişkin düşünce matematik adını taşır ve de, herhangi bir yoğunluğu olduğu kadar herhangi bir niteliği de dışarıda bırakarak, bir çokluk içinde çoklu-varlığıyla ilgilenir.

Bu şartlar altında çoklu olmak, varlığı halihazırda önceden varsayılmış bir başka çokluya ait olmaktır. Başvurulan bu çokluya bir "durum" diyeceğiz; öyle ki, o kendi cüzi varlığını, onda eleman olarak bulunan her şeye üleştirir. Şu halde, olmak, bir duruma ait olmaktır denecektir. İçeriksiz bir çokluk ontolojisine uygunluğu su götürmeyen kümeler teorisinin –okullarda öğretildiği haliyle– biçimselliğini kullanırsak; eğer ε, varoluşu olumlanan çoklu ise ve eğer S başvurulan durum ise, ε'nin varlığını tanıtlayan önerme şöyle yazılır:

$$\varepsilon \in S$$

Bununla birlikte, bu varlık iddiası, ε elemanının hangi anlamda *var olduğu*na dair şimdilik bize bir şey söylemez; çünkü varoluş, varlığa ait bir *nitelik* değilse, hiçtir.

Bu noktada, Descartes'ın Kantçı tersine çevrilişi tersyüz edilmelidir. Descartes, Tanrı'nın varoluşunu, ilahi olanın kusursuzluğunun ya da, ideal olarak formüle edildiği haliyle onun sonsuzluğunun, bir kusur olarak görülen var olmamasıyla çelişeceği gerçeği temelinde kanıtlamaya girişmişti. Başka deyişle: Sonsuzluk fikrimiz tutarlıdır. Keza, sonsuz olanın olmaması, bir çelişki yaratarak onu sonsuzluğundan eder (ya da düşünülebilir bir kusursuzluğu ondan çeker alır). Dolayısıyla sonsuzluk vardır.

Bu tam olarak doğrudur: Cantor sonsuzun var olduğunu göstermiştir. Gelgelelim, sonsuzun Tanrı olması gerektiği anlamına gelmez bu; daha ziyade o, "bir 'sayı'ya benzer."

Kant, varoluşun, şeyin bir yüklemi ya da niteliği olmadığını ileri sürerek kartezyen argümanı çürüttüğünü düşünür. Mavi olmak için var olunması gerekir, fakat var olmak için... Dolayısıyla, kavramdan onun varoluşuna geçemezsiniz. Fakat bu konuda Kant, varoluşa ilişkin matematikçe doğrulanmış sayısız kanıtlamayı es geçer. Descartes, belirli bir kavram söz konusu olduğunda, kavramın ihtiva ettiği varoluşun bir kanıtlamaya, genellikle tutarsıza indirgeme (*reductio ad absurdum*) yöntemi kullanılarak yapılan bir kanıtlamaya konu olabileceğini söylerken haklıdır: İhtiva edilen şey olmasaydı, tutarlı olduğu farz edilen kavramda bir çelişki olurdu. Aslında Descartes'ın tam da söy-

lediği budur. Eğer Tanrı yoksa, ideal evrenimiz tutarsız olur ki, durum bu olamaz. Neden durum bu olamaz? Çünkü onun tutarlı (açık ve seçik fikir) olduğunu *görürüz*. Doğrusunu söylemek gerekirse, Kant da bizim kavramsal evrenimizin tutarlı olduğunu varsayar. Bu, genel olarak düşüncenin bir aksiyomudur.

Descartesçı argümanın zayıflığı, herhangi bir şekilde, varoluşun bir yüklem ya da özellik olabileceği fikrinde yatmaz. Varlık, saf çoklu (*pure multiple*), bir özellik değildir. Fakat varoluş öyledir; zira bir şey, matematiğin de sürekli gösterdiği gibi, var olmaksızın da olabilir. Sözgelimi, Antik Grek matematikçileri için irrasyonel uzunluk böyle bir şeydir. Varlığı su götürmez. Peki, ya onun varoluşu için ne diyeceğiz? Leibniz'deki sonsuz-küçüğü (*infinitesimal*) alalım. Onun varlığı düşüncesi ile çakışıktır (*coextensive*), dolayısıyla vardır. Ne var ki, Leibniz açısından o var olmaz; varlığı işe yarar bir yapıntıdan başka bir şey değildir. Bunun nedeni, varoluşun varlığın tekil bir niteliği, varlığın bir yoğunluğu olmasıdır; yoksa, basitçe, her kavramın önceden varsaydığı varlık olmasından değil. Empirizmin sirenlerinin (onlar Kant'ı uykusundan uyandırdılar, ama belki de uykuda kalsa daha iyi şeyler yapabilirdi) etki altında bırakmadığı herkes, varlık ile var olma arasındaki ayrıma dayanmak zorundadır; bu ayrım, varoluşun, varlığın bir kanıtlamanın nesnesi olabilecek tekil bir niteliği olduğunu imler. Buna rağmen, varlığın olmayabileceğini ve bir var olmayış kanıtlamasının nesnesi olabileceğini hesaba katarak, olanın sadece var olma gücüne sahip olan olduğu da iddia edilecektir.

Descartes'ta itiraz edilmesi gereken, hiçbir biçimde, sonsuzun varoluşunu kanıtlamanın imkânsızlığı ya da varoluşun bir özellik olmadığı değildir; *zira onun yanlış yola saptığı nokta sonsuz olanın varlığıdır, varoluşu değil.* Descartes, sonsuzun, "bir"in ya da Tanrı'nın aynı şey olduğunu tahayyül eder. Böyle değildir. Sonsuzun kendisi saf çokluktur, çoklukların çokluğu. Sonsuz, genel olarak varlıkların sayısıdır. Bu, şöyle dile getirilir: Her durum sonsuzdur. Sonuç olarak, mademki var olma bir olan şeyle başlamayı gerektirir ve mademki olmak bir duruma ait olmaktır, şunu söyleyebiliriz: *Varoluşun varlığında kendisini sonsuzun içine yerleştirendir o.*

Şimdi, varoluşun, bir var olan-olmanın bir niteliği, bir çoklu-varlığı var eden şeyin bir yoğunluğu olduğunu da eklersek, formül şu olur: *Varoluş, bir çoklunun kendisini bir durumun sonsuzluğu içine yerleştirdiği uygun/özel yoğunluktur.*

Var olmak, ölçülebilir bir kertede sonsuza katılmaktır.

Dolayısıyla, bir şey daima *aşağı yukarı* vardır. Şöyle söyleyelim: Verili bir ϵ çoklusunu alalım; onun varoluşu –ki bu, $\varepsilon \in S$ formülünün kesin değeri ile ifade edilen onun varlık derecesidir–, "mutlak" varoluş (ε'nin sonsuz S'ye aitliği kesin ve tamdır, $\varepsilon \in S$ formülü doğrudur) ile var olmayış (ε'nin sonsuz S'ye aitliğinin geçersizliği kanıtlanır, $\varepsilon \in S$ formülü bütünüyle yanlıştır, ε varlığı S'de var olmaz) arasında bir değer alacaktır. Varoluşun bu iki uç kutbu, ε çoklusunun S'de "belirli bir dereceye kadar" var olduğunu söylemeye varan, aşağı yukarı çok sayıda ve ince farkları olan diğerlerinin olduğunu hiçbir şekilde dışarıda bırakmaz. Tüm bunlar da S durumunun varoluşsal imkânlarına bağlıdır.

Fakat S durumunun "varoluşsal imkânı" tam olarak nedir? Bunu kavramak için, bir duruma ait olduğu sürece herhangi bir çoklunun yalnızca "şimdiye ait" –dolayısıyla da dönemsel– yükümlülüğünü yeniden düşünmeliyiz. Bu yükümlülük, *hiçbir "bütün"ün (Tout) olmadığı* olgusundan doğar. Başvurulacak bir "bütünlük"ün (*Totality*), tek, durağan bir evrenin (ya da, bu nedenden dolayı evrensel bir "tarih"in) olmaması, matematiğin saf çoklu teorisi içinde kanıtlanabilir bir noktadır: Tüm kümelerin kümesini ortaya koymak çelişiktir; bir başka deyişle, bütünsel "çokluk" (ki, gerçekte bu bir "bir-hepsi" [*Un-Tout*] olurdu) olamaz.

Fakat "bütün" diye bir şey yoksa, kendisini olumlayacak "kozmik" bir yere sahip olmayan bir çokluğun varlığı, tikel ya da lokal bir başvuru kaynağını önceden varsayar. Varlık, mevcut bulunduğu yere/lokalizasyona (*presencing localization*) –ki bu yer, onun ait olduğu (sonsuz) durumdur– zorunlu olarak bağlıdır. Varlık özü itibariyle orada-olandır (*Da-sein*). Yerelleşmeyi/lokalizasyonu tayin eden şey ise, (varlığı kanıtlanmış) "halihazırda-orada" olan bir çokludan ve her ε'nin S'sinden, yani onun durumundan başka bir şey değildir.

Şimdi, durum (*situation*), nasıl olur da kendisine ait olan çokluları kendi yerlerine yerleştirir? Orada-olan için "orası" neresidir? Verili bir durumda bir saf çoklunun yerinin sabitlenmesi, durumun öteki elemanlarından onun *fark*ını belirleyen bir ilişkiler ağı ile ancak sağlanabilir.

(Bir matematiksel çoklu)olarak varlığı, konumlanmış bir ilişkisel ağda anlaşılan şeye biz *görünüş* (*appearance*) diyoruz; öyle ki, bu varlığın, o diğer varlıktan aşağı yukarı farklı olduğunu söyleyebiliriz.

Ontolojik olarak, bir çoklunun bir başkasından farkı "aşağı yukarı" olamaz. Bir çoklu yalnızca kendisiyle özdeştir ve bu, varlık *olarak* varlığın yasasıdır ki, sözgelimi diğerlerinin sonsuzluğunun arasında tek bir elemanla ilgili olan en küçük lokal/yerel fark, mutlak evrensel bir farkı gerektirir. Görünüş (*appearance*) bakımından durum böyle değildir. Bir durumda çokluların birbirlerinden aşağı yukarı farklılaşabileceği, birbirlerine benzeyebileceği ya da yan yana olabileceği vb açıktır. Dolayısıyla kabul edilmelidir ki, *görünüş*e hükmeden şey tikel bir varlığın (bir çoklunun) ontolojik bileşimi değil, durumun tayin ettiği ve onda yerleşmiş ilişkisel değerlendirmelerdir. Saf çokluya ilişkin yasada olduğundan farklı olarak bu değerlendirmeler, lokal/yerel farkı evrensel farkla her zaman özdeşleştirmezler. Ontolojik değillerdir. Çoklu-varlığa ilişkin bir durum içinde görünüşü tayin eden ilişkisel ağın yasalarına *mantıksal* denmesinin nedeni budur. Her durumun, görünüşe ya da orada-olanın "orası"na dikte edeceği bir mantığı vardır.

Herhangi bir lokalizasyonun/yerelleştirmenin asgari gereği, bir α öğesi ile bir β öğesi arasında, her ikisinin de bir duruma ait olduğunu varsayarak, bir özdeşlik (ya da özdeşsizlik) derecesi tayin etme olanağıdır. Dolayısıyla, her durumda *görünüş işlevi* diyeceğimiz bir şeyin bulunduğunu düşünmek için haklı nedenler vardır; bu işlev, S durumunun belirli iki öğesi için onların özdeşlik derecelerini ölçer. Görünüş işlevini $\iota(\alpha,\beta)$ ile göstereceğiz. Bu simge, durumun mantığı temelinde, α ve β çokluların özdeş göründüklerini söyleyebileceğimiz dereceyi gösterir.

Fakat görünüş işlevinin değerleri nedir? İki çokluğun görünüşleri arasındaki özdeşlik derecesini ne *ölçer*? Yine burada da, genel veya bütünselci bir cevap yoktur. Görünüşün değerlendirilmesinin ölçütü, dolayısıyla da bir durumun mantığı, duruma bağlıdır. Söylenebilecek olan, her durumda böyle bir ölçütün var olduğudur.

Verili bir durumda, görünüşe ilişkin özdeşliklerin ve farkın değerlendirilme alanı olarak iş gören şeye durumun *transendentali* diyeceğiz. Olan her şey gibi transendental de bir çokludur ve elbette, transendentali olduğu duruma aittir. Fakat bu çoklunun, bir durum içinde görünür olan iki çoklu arasındaki özdeşlik değerlerinin (derecelerinin) düzenlenmesine kendi temeli üzerinde imkân veren bir yapısı vardır.

Bu yapının duruma göre değişen özellikleri vardır. Ne ki, onlarsız iş göremeyeceği değişmez genel özellikleri de vardır. Transendentalin, doğal olarak burada hiç girişmeyeceğimiz genel bir matematiği vardır.[1]

Diyelim ki, her transendentalin bir minimum (μ) bir de maksimum (M) değeri var. Durumun verili iki öğesi, α ve β için görünüş işlevinin $\iota(\alpha, \beta)$ değeri μ ise, bunun nedeni α ve β'nin durumundaki özdeşliğin minimal olmasıdır; eş deyişle, bu durumu kim "iskân ederse" etsin, bunun anlamı onun boş/değersiz olmasıdır: Aslında, bir durum içinde minimum, zorunlu olarak boşluğun (*null*) ya da sıfırın ifadesi olarak iş görür. Dolayısıyla, bu örnekte α ve β'nin bütünüyle ayrı olduğu söylenecektir. Keza, $\iota(\alpha, \beta)$ işlevi maksimum değere (M) sahipse, bu, S durumunun her sakini için α ve β'nin bütünüyle özdeş olduğu anlamına gelir. Eğer görünüş işlevinin değeri ne μ ne de M ise, α ve β ne özdeş ne de mutlak olarak farklı görünür. Transendentalde, $\iota(\alpha, \beta)$ işlevinin değeriyle dile getirilen belli bir ilişkililik derecesine sahiptirler.

Şimdi daha incelikli bir varoluş tanımı verebiliriz. *Herhangi bir çoklunun bir duruma göre varoluşuna, bu belirli durumda çoklunun kendisiyle özdeş görünme derecesi diyoruz.*

1. Bir seminerde sunulmuş ve tartışılmış olan transendental matematiğe, yeni basımına Ocak 2000'de erişilebilecek olan bir kitapçıkta yer verilmektedir.

Formel olarak, α varlığının bir S durumuna göre varoluşu, durumun transendentalindeki görünüş işlevinin ι(α, α)* değeridir.

Örneğin ι(α, α)=M ise –ki bu, α'nın görünüşünün kendisiyle özdeşliği maksimum demektir–, S durumunda α mutlak olarak vardır ya da α'nın varoluşu onun varlığıyla çakışıktır (*coextensive*), denecektir. Öte yandan, ι(α, α)=μ ise, α'nın S durumundaki varoluşu boştur ya da α, S durumunda var olmaz, denecektir. Bunun anlamı, onun varoluşunun varlığından bütünüyle çıkarıldığıdır. Ayrıca, α öğesinin "belli bir derecede" var olduğu ara durumlar da mevcut olacaktır.

Varoluşun aslında bir varlık kategorisi değil, bir görünüş kategorisi olduğunu görmek önemlidir; ya da daha incelikli olarak ifade edilecek olursa, varoluş, varlığın ontolojik statüsüyle değil, onun mantığıyla ilişkilidir. Bir varlığın var olduğunun söylenebilmesini sağlayan şey onun çoklu bileşimi değil, orada-olmasıdır sadece. Ve bu aynı zamanda var olmayış ile mutlak varoluş arasına yerleşen bir varoluş derecesine sahip olmak demektir. Varoluş, hem mantıksal hem de yoğun bir kavramdır.

3. YENİDEN ÖLÜM

Bir varlığın, ona başvurulan durum içindeki varoluş derecesi minimal olduğunda, ya da o bir durum içinde var olmadığında, öldüğü gibi bir düşünceye kapılınabilir. Bir ε varlığının ölü olduğunu olumlamak, ι(ε, ε)=μ denklemine sahip olunduğunu kabul etmek anlamına gelecektir.

Bu aynı zamanda şu anlama gelir: Ölüm, kendiyle mutlak özdeşsizliktir, varoluşun sıfır olmayan bir özdeşlik değeri olan mantıksal minimumunun yitmesidir.

Ne var ki bu, ölümün varoluştan başka bir şey olduğunu göz ardı etmektir. Ölüm *başa gelir* (*survient*). Ve zorunlu olarak, "canlı"nın ya da her durumda var olanın başına gelir. Kilise kurallarına özgü/otoriter yavanlığın (*canonical platitude*) tüm

* Çevirin yapıldığı İngilizce metinde, çevirenin ya da Badiou'nun gözünden kaçarak buradaki işlev ι(α, β) olarak yazılmıştır. Oysa burada özdeşliğe dair bir işlevden bahsedildiği için yukarıdaki gibi düzeltilmesinin daha uygun olacağını düşündük. (ç.n.)

derinliği buradadır: Kişi, durumu ciddi bir hastanın yanında acı ve şaşkınlık içinde kendi hakikatini deneyimlerken, "ölümünden on beş dakika önce hâlâ hayattaydı" ifadesi her türlü alaya direnir.

Nitekim ölümün, kendi özdeşliğine ilişkin pozitif bir değerlendirmeye sahip bir varlığın minimal bir varoluş değerine yaklaşması olduğu söylenecektir.

Formel olarak, bir ε varlığı, ι(ε, ε)=ρ (burada ρ minimal olmayan bir değerdir, ρ>μ diyelim) varoluşsal denkleminden ι(ε, ε)=μ denklemine "geçtiği"mizde ölür.

Ölümün, varlık düzenine ilişkin olmayışına dikkat edelim. O bir görünüş kategorisidir, daha doğrusu görünüşe ilişkin oluş kategorisidir; yahut da, ölüm ontolojik değil, mantıksal bir kavramdır. "Ölme"yle ilgili tüm söylenebilecek, onun görünüşe ilişkin bir duygulanım (*affection*) olduğu, kişiyi bir durumda (maksimum olmasa da) pozitif olarak değerlendirilebilecek bir varoluştan minimal bir varoluşa, diğer bir deyişle, söz konusu *duruma göreli olarak* boş bir varoluşa götüren duygulanım olduğudur; dahası, hiçbir "kendinde" (*in itself*) verili bir çokluya dair bir fikre sahip olamaz. Yalnızca boş kümeye ontolojik olarak "boş" denebilir ki, mevcut olsun ya da olmasın, bununla ölme asla açıklanmaz, ne de varoluşun bir derecesinden bir başkasına "geçiş" ortaya konur.

Tüm sorun, böylesi bir "geçiş"in neleri içerdiğini bilme sorunudur. Bu konuda eksiksiz bir kavrayışa ulaşmak için, olay teorisinin (*the theory of event*) eşlik ettiği bir doğal çoklular teorisinden başka bir şey gerekmez.[2] Burada kendimizi iki değini ile sınırlayacağız.

1. Bir özdeşlik ya da varoluş değerinden bir başkasına geçiş, söz konusu varlığın içkin bir etkisi olamaz; zira bu varlığın duruma ve sonuçta da kendi özdeşliğine, kendi varoluş derecesinden başka hiçbir içkinliği yoktur. Geçiş, mantıksal değerlendirmeleri veya görünüş yasasını yerel/lokal ya da evrensel olarak etkileyen dışsal bir nedenden zorunlu bir biçimde doğar. Başka bir deyişle, ölümde meydana gelen, *verili bir çoklunun görünüş işlevinin*

2. Bu gelişmeler (doğal çoklular ve olay) *L'être et l'événement*'de (Seuil, Paris, 1988) bulunabilir.

*dışsallığındaki bir değişim*dir. Bu değişim, ölmekte olan varlığa daima dayatılır ve bu dayatma olumsaldır.

Spinoza'ya ait doğru formüle (*Ethica* III, Önerme 4: "Dışsal bir neden olmaksızın hiçbir şey yok edilemez") göre, bir varlığa ilişkin onun "ölümlü" olduğunu söylemek, eğer bununla kastedilen şey onun zorunlulukla içsel olarak öleceğiyse, imkânsızdır. Olsa olsa onun ölümünün, görünüş işlevindeki şiddetli bir değişimle –ki bu değişim, onun özdeşliğinin, dolayısıyla da varoluş derecesinin minimalleşmesidir– ortadan kaldırılabilmesi anlamında mümkün olduğu kabul edilebilir.

2. Bundan, Spinoza'nın kendisinin de belirttiği gibi (*Ethica* IV, Önerme 67), "ölüm üzerine tefekkür"ün nâfile olduğu sonucu çıkar; çünkü ölüm sadece bir sonuçtur ve düşüncenin yönelmesi gereken şey, görünüş işlevlerinin yerel/lokal değişiminin bağlı olduğu olaydır.

Sonuç olarak, varoluş ve ölüm, bir durumda görünür kılınanın mantıksal parametreleri olarak, saf çokluya ilişkin ontolojik teori (kümeler matematiği) ile özdeşlik ilişkilerine dair mantıksal teorinin (kategoriler matematiği) içinden geçildiğinde ancak düşünülebilir. Varoluş ve ölüm bu iki aşırı zorlama matematiğin aralığını adlandırır. Bir kez, düşünülebilir çoklukların değişmez karmaşıklığı olan varlık ile yoğunlukların yerelleştirilme/lokalizasyon gücü olan görünüşe ait olunca, artık var olmak ve ölmek orada-olanın kipleri olur.

Jean-François Lyotard

Düşünce Bedensiz Sürebilir mi?*

[Çev. Hakan Atay]

O-ERKEK

Siz filozoflar cevabı olmayan sorular sorarsınız. Bunlar öyle sorulardır ki, felsefi sıfatını taşımaları cevapsız kalmalarına bağlıdır. Cevaplanabilen sorular teknik ayrıntılardan ibarettir sizin için. Zaten başından beri böyleydiler. Yanlışlıkla felsefi soru yerine kondular. Siz dikkatinizi cevaplanması imkânsız görünen sorulara yöneltirsiniz. Bunlar tanımları gereği anlama yetisinin her türlü keşif girişimine direnç gösteren cinsten sorulardır. Ya da aynı kapıya çıkan şu görüş hâkimdir aranızda: Size göre eğer ilk sorular bir şekilde cevaplanmışlarsa, bunun nedeni kötü fo·müle edilmiş olmalarıdır. Teknik bilimin cevapladığını ama yeterince ilgilenmediğini düşündüğü soruları, çok iyi formüle edilmiş olsalar da henüz cevaplanmamış sayma ayrıcalığını bulursunuz kendinizde. Sizin için çözümler yanılsamalardır sadece; varlıkla ya da ona benzer bir şeyle kurulan bütünlüğü korumaktaki başarısızlıklardır. Yaşasın sabrınız. Siz sonuna

* Jean-François Lyotard, "Si l'on peut penser sans corps", *L'Inhumain: Causeries sur le temps*, Éditions Galilée, Paris, 1988, s. 17-31. Metne son hali verilirken makalenin İngilizce çevirisinden de yararlanılmıştır. Bkz. "Can Thought go on without a Body?", *The Inhuman: Reflections on Time*, İng. Çev. Geoffrey Bennington ve Rachel Bowlby, Polity Press, Cambridge, UK, 1991, s. 8-23. 1986 Kasımında, Siegen Üniversitesi'nin (RFA) Graduiertenkolleg'inde (Yüksek Lisans Çalışmaları Enstitüsü), kurumun başkanı Hans Ulrich Gumbrecht tarafından düzenlenen bir seminerde sunulan metnin yazılı halidir. (y.h.n.)

kadar sabırla şüphe etmeye devam edeceksiniz. Sonunda bu kararsızlığınız yüzünden okurlarınızı bıktırırsanız da şaşırmayın.

Ama asıl soru bu değil. Biz burada beklerken, güneş yaşlanıyor. 4.5 milyar yıl sonra patlayacak. Tahmini ömrünün yarısından biraz daha fazlasını geride bıraktı bile. Kendisine seksen yıl ömür biçilen ve şu anda kırklı yaşlarında olan bir adama benziyor. Güneşin ölümüyle birlikte çözümsüz sorularınız da ortadan kalkacak. Muhtemelen, sorularınız cevapsız da kalacak. Eksiksiz bir şekilde formüle edilmiş olsalar da artık ne bu soruların ortaya çıkmasını sağlayan zemin ne de sorma işleminin gerçekleşeceği mekân var olmayı sürdürecek. Sizce durum şöyle: Herhangi bir şeyin nihai sonunu düşünmek mümkün değildir; çünkü her sonuç bir limittir ve bir limiti düşünebilmek için onun her iki tarafında birden olmak gerekir. Dolayısıyla, sona eren şeyin sona ermiş olarak düşünülmesi, düşüncemiz içinde ebedîyet kazanmasına bağlıdır. Bu söylediğiniz, düşünceye ait olan limitler için doğrudur. Ancak, güneşin ölümünden sonra kendi ölümüne şahitlik edecek bir düşünce olmayacak.

Bana göre, günümüzde insanlığın yüz yüze olduğu tek önemli soru budur. Bununla karşılaştırıldığında öteki her şey önemsiz görünüyor. Savaşlar, çekişmeler, siyasi gerilimler, kanaatlerdeki değişim, felsefi tartışmalar, hatta arzular... Eğer cevaplamayı ertelemek için ihtiyaç duyduğunuz enerjiyi sağlayan bu sonsuz rezerv, kısacası arayış olarak düşünce, güneşle birlikte ölmekteyse her şey zaten ölmüş demektir. Belki aradığımız kelime ölüm değil. Fakat, entelektüel manevralarınızda hesaba katılmayan ve çoktan unutulmuş olan bu kaçınılmaz patlamanın, olmadan önce gerçekleştiğini ve her türlü manevrayı ölümden sonra girişilen, yararsız spekülasyonlara dönüştürdüğünü düşünebiliriz. Yazılarınızda üzeri çizilen şeyden bahsediyorum –maddeden. Sonsuza kadar ve tekrar tekrar yaratılan, yok edilen ve yeniden yaratılan maddeden... Parçacık düzeyini ve/veya kozmik düzeyi kastediyorum. Tanıdık ve güvenli yeryüzünden ya da tıpkı gözün görünen şeyleri veya *habitus*un *situs*u aşmasına benzer şekilde kendi nesnelerine karşı güven veren aşkın bir içkinliğe sahip olan düşünceden söz etmiyorum. Fenomenolojinizin ve ütopyacı siyasetinizin sonu 4.5 milyar yıl içinde gelecek. Orta-

lıkta ise matem çanını çalacak ya da duyacak kimse kalmayacak. Tutkulu ve sonu gelmeyen sorgulamalarınızın, sonunda sadece dünyevi yaşamın örtük biçimlerinden biri olduğu ortaya çıkacak olan bir "zihin yaşamı"na dayandığını anladığınızda iş işten geçmiş olacak. İnsana dair olduğu için ruhsal ve dünyaya bağlı olduğu için insana dair olan bir yaşam biçimi –canlı şeylerin en canlısına ait olan bir yeryüzünden kaynaklanan bir hayat tarzı. Düşünce, ufkunu ve yerleşimini, kendisine atfettiği limitsiz limit, sınırsız sınır olma özelliklerini çok karmaşık olsa da kesinlikle dünyevi bir varoluşa ait cisimsel, duyusal, duygusal ve bilişsel bir deneyimden ödünç alır. Varlığını ona borçludur.

Yeryüzünün yok olmasıyla beraber düşünce de sonlanmış olacak. Bu yok oluş ise mutlak olarak düşünülmemiş kalacak. Ufkun kendisi ortadan kalkacak ve yok oluşuyla birlikte sizin içkinlik içindeki aşkınlığınızı da alıp götürecek. Bir limit olarak ölüm en başından beri gerçekten elimizden kaçan, hep ertelenen ve sonuç olarak düşüncenin asıl ilgilenmesi gereken şey olsa da zihinlerimizin yaşamı olarak kalır. Ama güneşin ölümü zihnin ölümüdür, çünkü zihnin yaşamı olarak ölümün ölümüdür. Eğer geriye hiçbir şey kalmıyorsa, bir taşımadan ya da ertelemeden de söz edilemez. Bu yok oluş, üzerine uzun tiratlar attığınız "kendi" ölümümüzden, düşünen canlı yaratıkların kaderinin bir parçası olan ölümden tamamıyla farklı bir şeydir. Yok oluş her halükârda fazlasıyla özneldir. Bu toplu imha, maddenin koşullarında bir değişikliğe yol açacaktır. Maddenin koşulları derken kastedilen çeşitli enerjilerin aldığı biçimlerdir. Böyle bir değişiklik, patlama sonrası için öngördüğünüz herhangi bir dünya fikrini boşa çıkarmaya yeter. Siyasi bilimkurgu romanları nükleer bir savaştan sonra içinde yaşadığımız insan dünyasının nasıl soğuk bir çöle dönüştüğünü tasvir ederler. Güneş patlaması insanlar arası bir savaştan kaynaklanmayacaktır. Gerisinde mahvolmuş, tamamen insanlıktan çıkmış, ama yine de en azından artakalanların hikâyesini anlatacak ve yazıya geçirecek tek bir kişinin sağ kurtulduğu bir insan dünyası bırakmayacaktır. İnsanlıktan çıkmış olma durumu insanı ima etmeyi sürdürür. Bu insan artık ölü de olsa anlaşılabilirliğini yitirmez. İnsanın bir şeyi ölü olarak niteleyebilmesi onun hâlâ düşünceye taşınabil-

diğini gösterir. Fakat güneşin patlamasından sonra insanlıktan eser kalmayacak. Canlı yaratıklar, bu yok oluşa şahitlik edecek akıllı, duyarlı, sezgileri olan dünyevi varlıklar ortadan kalkacak; çünkü hem onlar hem de dünyevi ufukları yok olup gidecek.

Zeminin, yani Husserl'in *Ur-Erde*sinin ısı ve madde bulutları arasında yok olacağını varsayın. Madde olarak sınıflandırılan yeryüzü kendi koşullarında meydana gelecek değişikliklere tâbi olduğundan, kökensel bir konuma sahip değildir. Çok yakındaki ya da çok uzaktaki şeylerden, Yeryüzünün dönüşümünü düzenleyen yasalardan veya madde ve enerjiden kaynaklanan değişimlerden bahsediyoruz. *Erde*, bir madde/enerji düzenlemesidir. Bu düzenleme geçicidir, söylendiğine göre yaklaşık birkaç milyar yıllık bir ömrü vardır. Ay yılları. Kozmik ölçütte düşünüldüğünde hiç de uzun sayılmaz. Güneş, dünyamız ve düşünceleriniz bir enerji kasılmasından, anlık bir yerleşik düzenden, kozmosun uzak bir köşesinde bulunan maddenin yüzündeki bir gülümsemeden başka bir şey olmamış olacak. Siz inanmayanlar aslında inananlarsınız: Bu gülümsemeye çok fazla inanıyorsunuz; şeylerle düşünce arasındaki karmaşık ortaklığa ve bütün bu şeylerin bir amacı olduğuna inancınız tam. Herkes gibi siz de o uzak köşedeki sabit düzen ilişkilerinin kurbanı olup çıkacaksınız. Doğa dediğiniz şey tarafından, zihinle şeyler arasındaki ahenk tarafından baştan çıkarılmış ve kandırılmış olacaksınız. Claudel buna *co-naissance* derdi. Merleau-Ponty de gözle ufuk arasındaki bir yarıktan, zihnin içinde yüzdüğü bir sıvıdan söz etmiştir. Güneş patlaması, bu patlama olayının basit bir düşüncesi bile sizi bu aşırı coşku halinden çekip çıkarmalıdır. Bakın, siz olayı bir "quod" (bu) olarak, herhangi bir "quiddity"den (nelik) önce gelen bir "diyelim ki şöyle olsun" ifadesiyle düşünmeye çalışıyorsunuz, değil mi? Tamam işte, güneş patlamasının tam da bu "quod" olduğunu kabul edeceksiniz; çünkü başka herhangi bir şey düşünmeniz imkânsızlaşacak. Epikuros genelde ölüm için sarf ettiği sözleri aslında sadece bu ölüm için söylemeliydi: Beni hiç ilgilendirmiyor, çünkü o varken ben yokum, ben varken de o yok. İnsanın ölümü insan zihninin yaşamına dahildir. Güneşin ölümü ise ölümle düşünce arasında giderilmesi imkânsız olan dışlayıcı bir ayrıma işaret eder: Ölüm varsa demek ki düşünce

yoktur. Kalansız bir olumsuzlama. Olan biteni anlayacak bir kendiliğin yokluğu. Saf olay. Felaket. Bildiğimiz ya da düşünmeye çalıştığımız bütün olaylar ve felaketler bu olayın yanında sönük birer simulakra olarak kalacaktır.

Öyleyse bu olay kaçınılmazdır. Tabii siz onunla hiç ilgilenmeyebilir ve zihinsel yaşamın, dünyevi olgusallığın içinde kalabilirsiniz. Tıpkı Epikuros gibi, "O burada olmadığı sürece ben varım demektir ve insanla dünyanın karmaşık ortaklığının sıcacık kucağında felsefe yapmayı sürdürebilirim" diyebilirsiniz. Ama aklınızın bir yerinde bu kasvetli düşünce hep olacaktır: *après moi le déluge* (benden sonrası tufan). Bütün maddeyi içine alacak bir tufan. Sizin de kabul edeceğiniz üzere bizim düşünme yordamımızla Batı uygarlığının klasik ve modern düşüncesi arasında belirgin bir fark bulunuyor: Bu temel ayrım aslında ortada bir doğa olmadığının açık olgusal gerçekliğine işaret eder. Sadece *D'Alembert'in Rüyası*'ndaki maddesel canavar ve *Timaeus*'un *chôra*sı vardır. Bir zamanlar doğanın, şeyler dünyasındaki muhatabımız olduğuna inanılırdı. Madde soru sormaz, bizden cevap beklemez. Bizi yok sayar. Bizi de bütün diğer bedenleri ve cisimleri ürettiği gibi üretmiştir, yani şans eseri ve kendi kurallarına uygun olarak.

Öteki seçeneğiniz de felaketi öngörerek bağlı olduğu kategoriye ait araçlarla onu savuşturmaya çalışmak olabilir; enerjinin dönüşümünü belirleyen yasalara uygun olan araçlardan söz ediyoruz. Güneşin ve düşüncenizin büyük ihtimalle yok olacağı gerçeğini bir meydan okuma olarak kabul etmeye karar verirsiniz. Bu durumda üzerinize düşen şey gayet açıktır –aslında bir süredir yapılmakta olan bir şeydir bu: Maddenin koşullarındaki değişimin, yani felaketin ardından, düşünme eyleminin maddesel ortamda sürmesini sağlayacak şekilde yaşamla düşüncenin koşullarını taklit etmeyi başarmak... Diyetetik, nörofizyoloji, genetik ve doku sentezinden parçacık fiziği, astrofizik, elektronik, informatik ve nükleer fiziğe kadar birçok teknik ve bilimsel araştırma alanının temel meselesi de zaten budur; asıl âcil meseleler sağlık, savaş, üretim, iletişim olarak görülse ve "her şey insanın yararınadır" dense bile...

Biliyorsunuz, teknik, insanlara ait bir keşif değil aslında. Bunun tam tersi doğru. Antropologların ve biyologların da kabul ettiği üzere en basit canlı organizmalar, mesela birkaç milyon yıl önce bataklık kenarlarında ışık yoluyla sentezlenmiş küçük algler, yani infüsori bile birer teknik araçtan ibarettir. Herhangi bir maddesel sistem, kendi varoluşu için gerekli olan bilgiyi süzdüğü, hatırladığı ve işlemden geçirdiği, ayrıca davranışlarının, yani en azından kalıcılığını garantiye almak amacıyla kendi çevresine yaptığı müdahalelerin düzenleyici etkisinden bazı çıkarımlara ulaştığı sürece teknik bir niteliğe sahip olur. İnsan da doğası bakımından bu tarz bir nesneden farklı değildir. Verileri almasına yarayan araçlar başka canlılarınkilerle kıyaslandığında hiç de istisnai özellikler göstermez. Yalnızca şunu söyleyebiliriz: İnsan, bilgiyle ilişkisi bakımdan bir hepçildir (her şeyi yiyendir); düzenleyici sistemi (işleme kodları ve kuralları) çok daha farklılaşmıştır ve depolama kapasitesi daha büyüktür. Hepsinden önemlisi, bir yandan semantik ve sentaks açısından daha rastgele bir simgesel sistemle donatılmıştır –ki bu sayede yakın çevresine daha az bağımlıdır. Öte yandan da söz konusu sistem tekrarlamalı (*récursif*) bir sistemdir (Hofstadted): Bu şekilde sadece bilginin kendisini değil, onu işlemden geçirme tarzını, başka bir deyişle kendi kendisini de hesaba katabilir. Demek ki sırası geldiğinde kendi kurallarını da bilgi olarak değerlendirip bundan bilgiyi değerlendirmek için farklı tarzlar çıkarsayabilir insan. Kısacası sadece karmaşık (*complexe*) bir canlı organizma olmakla kalmadığını, aynı zamanda kendi üstüne kıvrılmış (*réplex*) da olduğunu söyleyebiliriz sanırım. Kendisini çeşitli ortamlara göre farklı şekillerde kavrayabilir: Örneğin tıp söz konusu olduğunda kendisini işlevsel bir etkinlik içindeki bir organ olarak ya da düşünüm söz konusu olduğunda bir nesne olarak algılayabilir (Buradaki düşünümden, spekülatif olduğu kadar estetik de olabilen bir süreci anlıyorum). Hatta kendisini kendisinden soyutlayıp, tıpkı mantık ve matematikte olduğu gibi, kendi işleme kurallarından başka bir şeyi dikkate almaması da mümkündür. Bu simgesel tekrarlamalı yapının karşısındaki limit noktasında ise, işleyişinin meta seviyesi her ne olursa olsun, bulunduğu herhangi bir ortamda varlığını sürdürmesini

sağlayan düzenlemelerin korunması zorunluluğu bulunmaktadır. İçkinlik içindeki aşkınlığınızı temellendiren şey tam da bu değil mi zaten? Şu âna kadar bu ortam yersel olmuştur. Düşünen organizasyonun varlığını sürdürmesi, insan bedeni dediğimiz şeyin devamlılığını sağlayan bu ortamla alışveriş içinde olmasını gerektirir. Öyleyse bu durum, meta işleyiş denince akla gelen temel süreç, yani felsefi düşünce için de doğrudur. Düşünebilmek için, en azından nefes almak, yemek vs. gerekir. Başka bir deyişle, "hayatını kazanma" zorunluluğu vardır.

Beden, düşünce dediğimiz karmaşık teknik aracın *hardware*i (donanım) olarak görülebilir. İyi çalışmadığı durumda, bütün o karmaşık işlemleriniz, üçüncü ve dördüncü derece meta-düzenlemeler ve hatta çok düşkün olduğunuz kontrollü düzenleme ihlalleri bile imkânsızlaşır. Sonu olmayan sondan, ölümsüz ölümden, kesintisiz farktan ve karar verilemeyenden doğan felsefeniz, bu meta düzenlemenin ifadesinden başka bir şey değildir; yalnızca bir ifadedir. Sanki meta olarak sadece kendisine göndermede bulunmaktadır. Tamam ama, bu gönderge seviyesini değiştirme becerisinin arkasında dile ait simgesel ve tekrarlamalı bir kuvvet olduğunu es geçmeyin sakın. Dil, bütün canlıları düzenleyen ve onları mekanik düzeneklerle kıyaslandığında etraflarına daha uyumlu teknik nesnelere çeviren (canlı ya da ölü) "bellekler"in en karmaşık biçime sahip olanıdır. Başka bir deyişle, felsefenizin olanaklı hale gelmesinin tek nedeni, insan denen maddesel düzeneğin çok karmaşık bir yazılımı (*logiciel*) olmasıdır. Ve *software*, yani insan dili, *hardware*in durumuna bağımlı haldedir. İşte bu donanım, güneş patlamasıyla birlikte yok olacak ve yanıp giderken beraberinde öteki şeylerin yanı sıra felsefi düşünceyi de götürecektir.

Öyleyse teknolojik bilimlerin asıl meselesi şudur: *Software* için yeryüzündeki hayatın koşullarından bağımsız bir *hardware* sağlamak...

Şöyle de söyleyebiliriz: İnsan bedeninin ölümünden sonra da var olmaya devam edecek bedensiz bir düşünceyi olanaklı hale getirmek... Eğer söz konusu patlama düşünülebilir bir çerçevede kalacak ve güneşin ölümü bildiğimiz diğer ölümlere benzeyecekse, bu ödenmesi gereken bir bedeldir. Bedensiz düşünce, güneşe

ya da yeryüzüne ait bedenlerin ölümünün ve bu bedenlerden ayrılması mümkün olmayan düşüncelerin düşünülebilmesinin temel koşuludur.

Tabii, bedensiz dediğimizde sözcüğü belli bir anlamda kullanıyoruz: İnsan bedeni olarak bilinen karmaşık yersel canlı organizma olmadan düşünmekten söz ediyoruz. Bir *hardware*in olmamasından bahsetmiyoruz kuşkusuz.

Öyleyse çözüm ilkece çok basittir: Halihazırdaki insan beyni kadar karmaşık ve aynı zamanda kendi içine kıvrılmış bir *software*i yeryüzüne ait olmayan koşullarda besleyebilecek bir *hardware* üretmek gerekiyor. Bu da açıkça şöyle demektir: Öngörülen "beden" için, güneş enerjisi sayesinde yeryüzünde sentezlenmiş biyokimyasal bileşenlere hiçbir şey borçlu olmayan bir "besleyici" bulunması lazım. Ya da yeryüzü dışında başka yerlerde de bu sentezleri gerçekleştirme becerisi edinmek gerekiyor. Demek ki her iki durumda da, *soft*umuzu ya da bir eşdeğerini elde tutabilecek bir *hard* üretmeliyiz ama bunu genel olarak kozmosta hazır bulunan enerji kaynaklarını kullanarak yapmalıyız.

Benim gibi konunun cahili olan birisi için bile açık olan şey, nükleer fiziğin, elektroniğin, fotoniğin ve informatiğin birlikteliğinin, fiziksel olmakla kalmayıp bilişsel de olan yetilerle donanmış teknik nesnelerin oluşturulmasının yolunu açacağıdır. Kozmosta genel olarak en hazır biçimde bulunan formlarla işlemek üzere gerek duyulan enerjileri ortaya çıkarabilecek (yani seçecek, işlemden geçirecek ve dağıtacak) teknik nesneler bu yolla üretilecektir.

İşin *hard* kısmı için bunlar söylenebilir. Bu makinelerin işlemesini sağlayacak *soft* düzeneğe gelince, yapay zekâ araştırmalarına ve bu çerçevede yapılan polemiklere düşüyor iş. Siz filozoflar, yazarlar ve sanatçılar, günümüzün yazılım programlarının gösterdiği vasat performansla dalga geçmekte çok acele ediyorsunuz. Monique Linard'ın "temsil makineleri" (*machine à representer*) dediği bu düşünme makinelerinin, insan beyniyle, hatta hiç eğitilmemiş olanlarıyla bile kıyaslandığında epey zavallı konumda oldukları doğrudur.

Bu bilgisayarlara "yüklenen" programların son derece basit oldukları ve asıl gelişimin informatikten, yapay dil araştırmala-

rından ve iletişim bilimlerinden beklenmesi gerektiği her zaman tartışmaya açılabilir. Bir bakıma durum gerçekten böyledir; ancak, daha önemli bir itiraz böylesi zekâların dayandığı ilkeye ilişkindir. Söz konusu itiraz, Herbert L. Dreyfus tarafından ileri sürülen birkaç tezde özetlenmiştir. "Bedensiz düşünce" organlarıyla ilgili hayal kırıklığımız, bu düzeneklerin ikili mantıkla (*logique binaire*) işlemelerinden kaynaklanıyor: Russell ve Whitehead'in geliştirdiği matematiksel mantık, Turing makinesi, McCulloch'un ve Pitt'in sinirsel modelleri, Wiener'in ve Von Neumann'ın sibernetiği, Boole cebri ve Shannon'ın enformasyon bilimi hep bu ikili mantığı dayatırlar.

Fakat Dreyfus'un karşı çıkışında dile getirdiği üzere, insan düşüncesi ikili mantıkla düşünmez; enformasyon birimleriyle (bit denen birimlerle) çalışmaz; sezgisel ve varsayımsal düzenlemelere ihtiyacı vardır. Belli bir koda ve önceden gerçekleştirilmiş okumalara göre seçilmişe benzemeyen kesinlikten yoksun ve karışık verilere açıktır. Yan etkileri ve verili durumun marjinlerini göz ardı etmez. Odaklanmış olmakla kalmaz, aynı zamanda yan kanallara da sahiptir. Verileri tüketircesine sayıp dökmeye ve deneme yanılma dizileriyle ulaşılmaya çalışılan bir amaca dayanarak bu verilere atfedilen önemi test etmeye gerek duymaksızın önemliyi önemsizden ayırabilir. Husserl'in de gösterdiği gibi, düşünce bir "ufka" dalar; bir "noema"ya, bir çeşit nesneye, kavramsal olmayan bir monogram tarzına ulaşmaya çalışır. Düşünceyi sezgisel düzenlenişlerle donatan, "önünde" bir düzenleme ve beklenti alanı, bir "frame" (Minsky) açılmasını sağlayan niteliklerdir bunlar. Düşünce, bu çerçevenin içinde -ki daha ziyade bir şema olacaktır bu- aradığı şeye "tercih ederek" ilerler; yani ihtiyacı olan verileri devre dışı bırakıp tekrar bir araya getirerek, ama neyin tercih edilmesi gerektiğiyle ilgili önceden belirlenecek kıstasları kullanmaya yeltenmeden işler. Karşı karşıya olduğumuz bu tablo, Kant'ın düşünüm yargısı adını verdiği düşünme süreci için yaptığı tanımla kolayca benzeştirilebilir: Verilerin belirlenimini sağlayan kurallarla güdülmeyen ve düşünümsel olarak elde edilen sonuçlardan yola çıkarak bu kuralları sonradan üretme becerisine sahip olduğunu gösterebilecek bir düşünce tarzı...

Belirlenmiş düşünceye karşı yapılan bu düşünümsel düşünce tanımı, algı deneyimine borçlu olduğunu saklamaz; Husserl'in eserinde de Dreyfus'un eserinde de böyledir bu. Bir düşünce alanı, tıpkı bir görüş (ve duyuş) alanı gibidir. Zihin, düşünce alanına, gözün duyulur uzama yerleştiği gibi yerleşir. Söz konusu analoji, Fransa'da örneğin Wallon'un çalışmalarında ya da Merleau-Ponty'de merkezî bir öneme zaten sahipti. "İyi bilinen" bir özellikten bahsediyoruz. Yine de bunun dışsal değil, içsel bir özellik olduğunun altını çizmek gerekiyor. Bu analoji, algısal deneyimle işleyiş tarzı bakımından analojik bir ilişki kuran bir düşünce tanımlamaz; mantıksal olarak değil, tamamen analojik olarak işleyen bir düşünce tanımlar. Bu tarz düşüncede, "nasıl ki... aynı şekilde..." ya da "sanki... öyleyse...", hatta "p, q için neyse, r de s için odur" tarzı süreçler, "eğer... demek ki..." ya da "p, değil-p değildir" tarzı dijital süreçlere göre daha önceliklidir. Bunlar, bedenin, "olduğu gibi" bedenin, duyusallığın ve algının uzay zamanında bulunan fenomenolojik bedenin deneyimini oluşturan paradoksal işlemlerdir. İşte bu yüzden de yapay zekâların üretilmesi ve programlanması işinin, eğer yapay zekâ mantıklı akıl yürütme becerisiyle yetinmeyecekse, kendisine bedeni model alması uygun olacaktır.

Bu itirazdan, düşünceyle bedeni birbirinden ayrılamaz hale getiren şeyin bedenin düşünce için zorunlu bir *hardware* olarak işlemesi ve düşüncenin varoluşu için maddesel bir önkoşul oluşturması olmadığı görülüyor. Düşünce de beden de kendi çevreleriyle ilişkileri üzerinden (duyusal, simgesel) birbiriyle analogdur. Her iki durum için bu ilişkinin kendisi de analojiktir. Bu tanım bize, bir ara Putnam tarafından yapay zekâ araştırmalarını meşru bir zemine yerleştirmek için ortaya atılan, zekânın ilkece "ayrılabilir" olduğu varsayımını desteklememek için yeterli bir gerekçe sağlıyor.

O-KADIN

Şimdi, biz filozofları tatmin edecek bir şeyler var burada; en azından huzursuzluklarımızın bir kısmını dindirecek bir şeyler... Algısal bir alanın sınırları vardır; ama bu sınırlar her

zaman erişilmez bir noktadadır. Görsel bir nesnenin, bir tarafı göz önünde olsa bile, görülmeyen tarafları da bulunur. Doğru ve odaklanmış bir görüş daima eğri bir alanla çevrelenir; görünürlüğün tamamen ortadan kaybolmadan kendisini sakladığı bir alandır bu. Bu ayrışım (*disjonction*), kapsayıcı (*inclusive*) bir ayrışımdır. En ufak bir bakışla bile oyuna dahil oluveren bir hatıradan bahsetmiyorum. Şimdiki zamanda gerçekleşen bir görüş, kendisinin yanı sıra az önce farklı bir açıdan görülen başka bir şeyi de saklar. Az sonra görülecek şeyi de şimdiden sezer. Nesneler, bu sentezler sayesinde belirlenim kazanır ama asla tamamlanmazlar; bir sonraki bakış tarafından varlıkları her an sorgulanabilir, her an feshedilebilir. Ve göz, bu deneyimin içinde, her zaman tanıma arayışı içindedir; tıpkı zihnin, düşünmeye çalıştığı bir nesnenin eksiksiz tanımını aradığı gibi... Aradaki fark, bakan kimsenin baktığı nesneyi mükemmelen tanımasının olanaksızlığıdır. Bunun nedeni, temsil alanının her defasında farklı bir tekilliğe bürünmesi ve gerçekten gören bir görüşün, görülen nesne "tanımlanmış" olsa bile, göreceği bir şeylerin her zaman kalmasıdır. Algısal "tanıma", bütünlüklü bir tanım için gereken mantıksal talebi asla yerine getiremez.

Analojik olanla ilgili ciddi bir konuşmada, bahsi geçen işte bu deneyimdir. Bu bulanıklık, bu kesinlikten yoksunluk, algısal olanın tüketilemeyeceğine dair bu inançtır asıl mesele; yoksa, verinin, aslında kendisine ait olmayan bir kayıt-yüzeye transferinin nasıl olacağı değildir. Buna koşut şekilde, yazı da cümlelerden kurulu bir alana dalar; eskizlerle, deneme yanılmalarla ilerler "söylemek istediği" şeye doğru; fakat, durduğu zaman, keşif gezisini sadece bir an için askıya aldığını (bu an bazen bir ömür sürebilir), duran yazı sürecinin ötesinde saklı halde ve muallakta kalmış bir sözcükler, cümleler ve anlamlar sonsuzluğu olduğunu, daha hâlâ başlangıçtaki kadar "söylenecek" şey kaldığını asla görmezden gelemez. Gerçek "analoji", düşünme ya da temsil makinesinin kendisinin de "veriler"in alanında yer almasını gerektirir; tıpkı gözün, görünür alanda bulunması ya da yazının, (en geniş anlamıyla) dilin alanında olması gibi... Bu makinelerin, görüşten ve yazıdan kaynaklanan sonuçları iyi kötü taklit etmeleri yeterli değildir. Mesele, üretebildikleri yapay

düşünce için bir "vücut bulma" (*donner du corps*)* meselesidir. Ve eğer güneş patlamasından sağ kurtulacak olan düşüncenin, daha önceki halinin ikili mantığa uyarlanmış zavallı durumdaki bir iskeleti olmamasını istiyorsak, yeryüzü yok olmadan önce ondan uzaklaştırılması ve aynı anda hem "doğal" hem de yapay olması gereken işte bu bedendir.

Bu hesaba göre, teknik bilimden ümidi kesmemek için gerçekten de bazı nedenlerimiz olması lazım. Böyle bir "program"ın gerçekleştirilebilir olup olmadığı konusunda ise benim hiçbir fikrim yok. Programlamayı ya da en azından tıpkı ressamın görüşü ve yazma edimi gibi, programı reddeden bir deneyimi programlama iddiası ne kadar tutarlıdır ki? Denemek size düşüyor. Nihayetinde, bu problem sizin için âciliyeti olan, ürettiğiniz makinelerin sıradan dili anlayıp anlamayacağıyla ilgili bir problem... Özellikle de bilgisayarla kullanıcı arasındaki arayüzde karşılaştığınız bir problem... Yapay zekânızla "doğal" denen dillerden kaynaklanan ve onların içine gömülmüş naif bir zekânın temasından oluşuyor bu arayüz.

Fakat beni rahatsız eden başka bir soru var. Gerçekten başka bir soru mu bu? Düşünmek ile acı çekmek arasında bir çakışma vardır. Yazma sürecindeki bütün bu sözcükler, bu cümleler ve yaratıldıkları sırada bir resmin ya da bir bestenin ufkunda yer alan gizli nüanslar ve tınılar (bunu siz söylediniz) kendilerini bir anlığına bize bırakırlar ama neticede parmaklarımızın arasından kayıp giderler. Hatta bir kâğıda ya da tuvale kaydedilmiş olsalar bile, bizim "söylemek istediğimiz"den başka bir şeyi "dile getirirler"; çünkü halihazırdaki niyetimizden daha eskidirler ve çeşitli kullanımlarla yüklüdürler; yani başka sözcüklerle, cümlelerle, nüanslarla ve tınılarla bağlantılıdırlar. Zaten tam da bütün bunlar aracılığıyla bir alanı, bir "dünya"yı, "cesur" insan dünyasını yaratırlar; tabii bu dünya, cesaretlendirilmesi gereken uzak ufukların bir matlığıdır daha çok. Eğer düşünceyi, verilerin seçilmesi ve ifadesi olarak tanımlarsanız, hakikati susturmuş olursunuz: Veriler, verili değil, verilebilir (*donnables*) durumdadır ve seçim bir tercih meselesi değildir. Düşünmek,

* Lyotard bu noktada parantez içinde şöyle bir not düşüyor: "Fransızcadaki o talihli ve doğru ifadeyle 'donner du corps'". (ç.n.)

tıpkı yazmak ve resmetmek gibi, verilebilir olanın size gelmesine izin vermekten ibaret bir şeydir neredeyse. Geçen yıl bu konu hakkında Siegen'de yaptığımız tartışmada, bir Japon savaşçı-sanatçının bir hat kaleme alırken ya da bir oyuncunun oyununu sergilerken ortaya koyduğu ve hem bedende hem de zihinde elde edilmesi gereken bir boşluk çeşidine vurgu yapılmıştı. Zihnin *habitus*la ilişkilendirilen sıradan yönelimlerinin ya da bedensel düzenlemelerin askıya alınmasının bir türüne... İşte tam da bu boşluk pahasına, diyordu Glenn ve Andreas (Dogen, Diderot ve Kleist'ın da yardımıyla bu görüşe bütün benliğimle katılıverdiğimi tahmin edersiniz), bir fırça "doğru" şekillerle karşılaşır, bir ses ve sahnedeki bir jest "doğru" ton ve çarpıcılıkla donanır. Boşluğu bu şekilde kullanma, bu boşaltma faaliyeti, saptayıcı, seçici ve baskın çıkan bir eylemin tamamen aksine, acı çekmeden gerçekleştirilemez. Kleist'ın bahsettiği gibi bir ihsanın (bir fırça darbesinin, bir tonun ya da bir hacmin ihsan edilişi) bağışlanması gerektiğini iddia etmeyeceğim ben; bir küstahlık olurdu bu. Ama yine de böylesi bir ihsan talep edilir. Bedeni ve zihni, ihsanın ulaşması için, yüklerden arındırmak gerekir. Bu da acı çekmeden olmaz. Yoksa elde etmenin zevki kaybolur.

Bu noktada bir daha tekrar edersek, siz de farkına varmış olmalısınız ki, bedensel deneyime geçiş, bedensel bir çileciliğin ibretlik hallerine yöneliş, zihnin düşünmek için mecburen bu şekilde boşaltılmasını anlamak ve anlaşılır kılmak için olmazsa olmazdır. Bu durumun "tabula rasa" ile hiçbir ilgisi yok kuşkusuz. Tabula rasa, Descartes'ın bilen düşünceyi sıfırdan başlatmak için (boşuna) kullandığı bir araçtı sadece; paradoksal bir şekilde de tekrar tekrar sıfırdan başlamaktan başka bir işe yaramadı. Düşünce dediğimiz durumda, zihin bir şeye yöneltilmez, askıya alınır. Ona kurallar koymazsınız, nasıl kabul edeceğini öğretirsiniz. Temiz bir inşa faaliyeti için yeri kazmazsınız, neredeyse-verili olan bir şeyin yarı gölgesinin içeri girmesini ve alanın dış hatlarında ufak değişiklikler yapmasını sağlamak üzere etrafı biraz temizlemekle yetinirsiniz. Bu çalışmanın bir örneği, *mutatis mutandis*, Freud'un *Durcharbeitung* kavramında görülür. Bu kavram sayesinde (konunun üzerinde fazla durmayacağım) düşüncenin gerektirdiği çalışmanın ne kadar eziyete mâl oldu-

ğu çok iyi anlaşılır. Böylesi bir düşüncenin, simgelerin kurallı kombinasyonlarıyla pek de ilişkisi yoktur. Ama kombinasyonun, bir arayış içinde olduğu ve kendisine bir kural bulmaya çalıştığı müddetçe, düşünceyle ciddi bir ilişkisi olabilir.

Düşünmekten kaynaklanan acı, asıl yerini bırakıp kendisini zihne kaydetmek için dışarıdan gelen bir semptom değildir. Kararsızlığa niyetlenen, sabırlı olma kararı alan, istememeyi isteyen, yani işin doğrusu, imlenmesi *gereken* şey yerine başka şeyler söylemek istemeyen, düşüncenin ta kendisidir. Henüz adı konmamış bir *göreve* gösterilen hürmettir bu. Bu görev, belki de bir borç değildir; henüz var olmayan bir şeyin, bir sözcüğün, bir cümlenin, bir rengin *ortaya çıkmasını* sağlayacak bir tarzdan da ibaret olabilir. Öyle ki, düşünmenin acısı, zamandan, olaydan kaynaklanan bir acıdır. Kısa keseyim: Sizin temsil makineleriniz, düşünme makineleriniz acı çekecekler mi? Eğer sadece belleklerden oluşuyorlarsa, nasıl bir gelecekleri olacak? Bu makineler, "veri" denen, az önce tanımladığım şekilde yarı-verili ya da verilebilir olan şeyle kurulan paradoksal ilişkiyi gerçekleştirebilirlerse, bu sorunun pek de önemli olmadığını söyleyeceksiniz bana. Fakat benim buna inanmam mümkün değil.

Bu acı eğer doğru düşünceyi işaret ediyorsa, nedeni bizim zaten düşünülen şey içinde, kayıtlı olan içinde düşünmemizdir. Henüz düşünülmemiş olanın ortaya çıkması ve olması gerekenin kaydedilmesi adına düşünceyi iki arada bir derede tutmanın ya da tekrar ele geçirmenin zorluğundan kaynaklanır bu. El altında bulunan sözcüklerin aşırı bolluğuyla belirlenen bir ortamda yeterli sözcük bulamamaktan bahsetmiyorum. Bahsettiğim şey, bu sözcükleri, mantığın, dillerimizin sentaksının, okumalarımızdan doğan eğilimlerin ilhamıyla ortaya çıkan her türlü ifadenin dışında bir araya getirme yordamlarıdır (Her türlü düşüncenin, kaydı gerektirdiği ve içerdiği yollu fikrimi şaşkınlıkla karşılayan Sepp'e şöyle diyorum: Biz zaten halihazırda yapılmış olan bir kayıtlar dünyasında yaşıyoruz. İsterseniz kültür deyin buna. Ve eğer düşünüyorsak, nedeni bu doluluk içinde hâlâ eksik olan bir şeyler olması ve zihni boşaltarak, düşünülmeyi bekleyen farklı bir şeyin ortaya çıkmasına izin veren bu eksikliğe bir yer açma gerekliliğidir. Fakat ortaya çıkacak bu yeni şey de kayıtlı

olarak ortaya çıkacaktır). Düşünülmemiş olan eziyet verir, çünkü düşünülmüş olanın içinde rahatımız yerindedir. Ve bu eziyeti kabul etmek demek olan düşünce, kısaca söylemek gerekirse, bir yandan da bu eziyetten kurtulma çabasıdır. Bu, her türlü yazıyı (ve resmi vs.) ayakta tutan bir umuttur. Ortada bir son olmadığı için de hayalî bir umuttur. Başka bir deyişle, düşünülmemiş olan şey, makinelerinize eziyet vermek zorunda kalacak; kayıt altına alınmayı bekleyen ama henüz alınmamış şey de bu makinelerin belleklerine acı vermek durumunda kalacak; bilmem anlıyor musunuz? Yoksa durup dururken neden düşünmeye başlayacaklar ki? Bize gereken, belleklerinin yükü altında acı çekecek olan makinelerdir (Fakat teknolojik bir megapolde acının pek de bir itibarı kalmadı. Hele de düşünme acısının. Artık güldürmüyor bile kimseyi. Kimsenin aklına gelmiyor zaten. Bir "oyun" modası var; ya performans moda oluyor ya oyun).

Son olarak da, insan bedeninin bir cinsiyeti vardır. Şurasını iyi biliyoruz ki, bu fark, yani cinsiyetler arası fark, sadece bedenlerin tamamlanmamışlığını değil, zihinlerin tamamlanmamışlığını da gösteren bir paradigmadır. Kadınlarda bir erillik olduğu gibi, erkeklerde de bir dişilik vardır şüphesiz. Öteki türlü, bir cinsin diğeri hakkında nasıl fikri olabilirdi ya da eksik olandan kaynaklanan bir his nasıl mümkün olabilirdi? Eksik olan eksiktir; çünkü buradadır, bedenin ve zihnin en yakınındadır. Ama tıpkı bir bekçi gibi yedektedir; yanlarda, görüşünüzün bir kenarında, ufukta bekler. Ele gelmez. İşte size gene içkinlik içinde aşkınlık... Günümüz toplumunun başat unsuru olan cinsiyet fikri, bu yarığın kapatılmasını, bu aşkınlığın devrilmesini ve güçsüzlüğün üstesinden gelinmesini dayatır. Sözde "partnerler", bir haz düzenlemesi içinde, oluşturdukları "zevk" ortaklığı için gereken sözleşmeyi cinsiyet farkının kendisinden elde ederler. Sözleşme, çiftlerin bu bağdan kaynaklanan bir acı çekmemelerini garanti altına alır ve odak kaybı, kontrolsüzlük ve aşkınlık gibi nedenlerle (gerçek bir eksiklikten doğsa da doğmasa da) bir eksiklik ortaya çıkar çıkmaz ayrılığın kaçınılmaz olduğunu belirtir. Belki biraz ağır bir ifade oldu; şöyle diyelim: Eksikliğin ortaya çıkmasıyla, çiftler, aralarındaki sözleşmenin düşmesine izin vereceklerdir. Ve arada bir zamanı gelip de moda, aşkı, dönüşümde olan şey-

lerin bulunduğu bir mağazadaki haklı yerine yerleştirdiğinde bile, aslında "skalanın en üstünde" bulunan ve *star system*in en tepesindekilere özgü, gıpta edilmesi gereken bir istisna olan bir cinsel ilişki tarzından bahsedilir. Ben bu düzenlemede, teknik bilimin, düşünceyi, içinde taşıdığı farkı (*le divd.érend*) görmezden gelmeye zorlamasının bir işaretini görüyorum.

Cinsiyet farkının ontolojik bir fark olup olmadığını bilmiyorum doğrusu. Böyle bir şey nasıl *bilinebilir* ki? Verdiğim küçük fenomenolojik tanım, son derece mütevazı bir tanım. Cinsiyet farkı, kendi tamamlanmamışlığını içten içe hisseden bir bedenle ilişkili değil sadece, bilinçsiz bir bedenle ya da bir beden olarak bilinçdışıyla da ilişkili... Düşünceden ayrılmış, dolayısıyla analojik düşünceden de ayrılmış bir bedenden söz ediyoruz. Bu fark, varsayım gereği kontrol dışıdır. Bunun nedeni belki de -tıpkı Freud'un sonradan tanımladığı gibi- bu farka ait etkilerin bir hatırlama olarak belleğe kaydedilmemiş olmasıdır. Belki de tam tersine söz konusu fark, algı alanını ve düşünce alanını, daha en baştan bir bekleyiş ve daha önce söylediğim türden bir kaçınma koşuluna uygun olarak düzenlemektedir. Bu, algılamada ve kavramada ortaya çıkan acıya da mührünü vuran şeydir ve acının, görüşteki nesneyi birleştirme ya da tamamen belirleme imkânsızlığından kaynaklanmaktadır muhtemelen. Cinsiyetler arası fark olmadan, algıların ve düşüncelerin nötr bir deneyiminden, tamamlanmamışlık hissinin tıpkı mutsuzluktaki gibi ortadan kalkacağı ve de saf ve basit bir bilişsel estetiğe yer açacak bir noktanın deneyiminden başka bir şey olmayacak bu duruma, cinsiyet farkı bir terk edişin acısını ekler; çünkü ona hiçbir görüş ve düşünce alanının kendinde içeremeyeceği bir şey sunar: Taleptir bu. Bahsettiğiniz şu verili durumu aşma yetisi, içkinlikte yer alan bu yeti, ihtiyacı olan araçları insan dilinin tekrarlamalı yapısında bulur; ama bu yeti yalnızca bir olanaklılık değildir, bir kuvvettir ve söz konusu kuvvet, arzudan başkası değildir.

Dolayısıyla, güneş patlamasından sağ çıkmasına çalıştığınız zekâ, yıldızlar arası yolculuğunda, yanına bu kuvveti de almak zorunda kalacaktır. Düşünen makinelerinizi radyasyon besleyemez tek başına; cinsiyetler arası bu geri çevrilemez farka (*divd. érend*) da ihtiyacı olacaktır.

Ve işte bu noktada karmaşıklık meselesini tekrar ele almak gerekecek. Tekno-bilimsel gelişmenin, yeryüzünün ortaya çıkışından beri devam etmekte olan bir karmaşıklaşma ve negentropi sürecinin günümüzdeki ve dünya yüzeyindeki biçimini yansıttığı konusunda fizik düşüncesiyle hemfikiriz. İnsanların, bu karmaşıklaşmanın motor gücü olmayacağı ve asla da olmadığı, bu negentropinin sadece bir etkisi ve taşıyıcısı, bir devam ettiricisi olduğunda da hemfikiriz. Burada yaratılmaya çabalanan bedensiz zekânın, söz konusu bakış açısına göre gelecekteki bir güneş patlamasıyla özdeş olan entropik bir gelgitten doğacak ciddi sorunla yüzleşmeyi mümkün hale getireceğini kabul ediyorum. Ve bu zekânın kozmik kaçışıyla birlikte, karmaşıklığın yüksek bir derecesinin, negentropiye ait bir katmanın, Carnot'nun ikinci yasasında herhangi bir izole sistem için öngördüğü biçimde kurtarılmış olacağını da kabul ediyorum: Özellikle de yer-güneş koşullarında izole halde kalmaya, bu zekânın kendisinin izin vermeyeceğini düşündüğümden. Bütün bunlara katılırken, şunu da itiraf ediyorum ki, bu tekno-bilimi harekete geçiren gerçekliği bilme ve dönüştürme işini yapacak şey insan arzusu değil, kozmik bir durumdur sadece. Yalnız şu noktaya dikkat: Söz konusu zekânın karmaşıklığı en gelişmiş mantık sistemlerininkini bile aşmaktadır; farklı bir doğası vardır. Maddesel bir toplam olarak insan bedeni, bu zekânın ayrılabilirliği, kaçışı ve dolayısıyla da kurtuluşu önünde bir engel teşkil etmektedir. Tabii aynı zamanda da beden, bizim fenomenolojik, ölümlü ve algılayan bedenimiz, düşüncenin belli seviyedeki bir karmaşıklığını düşünmek için eldeki tek *analogon*dur.

Düşünce, analojiyi büyük bir savurganlıkla kullanıyor. Bilimsel keşif sırasında da yapıyor bunu; tabii, paradigmalar arasına sıkışmadan "önce". Öte yandan, bu analojikleştirme gücü dönüp, algılayan bedenin eşzamanlı analojik düzenine uygulandığında, Cézanne'ın gözünü, Debussy'nin kulağını eğiterek, ayakta kalmak için, hatta kültürün ayakta kalması için "pek bir yararı olmayan" verilebilir nitelikleri, nüansları, tınıları görmeyi ve duymayı da sağlayabilir.

Ama tekrarlamak gerekirse, bedenin ve zihnin analojik olarak düzenlediği ve de beden ve zihin tarafından keşfetme sanatında

ortaklaşa kullanılan bu analojikleştirme gücü, cinsiyetler arası farkın bedenlere kaydettiği geri dönüşsüz aşkınlığın yanında pek ufak kalır. Bu farktan geriye kalanlarla, ne hesaplama ne de hatta analoji bir şey yapabilir. Fark, düşüncenin sonsuza kadar sürmesini sağlar ama kendisinin düşünülmesine izin vermez. Düşünce, fenomenolojik bedenden ayrılamaz; ama cinsiyet sahibi beden düşünceden ayrıdır ve onu başlatır. Bu farkta ilksel bir patlama, düşünce için, güneş faciasıyla kıyaslanabilecek bir meydan okuma görme eğilimindeyim doğrusu. Ancak durum aynı değil; çünkü fark, sonsuz düşünceye yol açar; bedenlerin ve düşüncelerin sırrı içinde yedeklenmiştir. Yok ettiği tek şey Bir'dir. Güneş sonrası düşünceyi, ayrılmanın kaçınılmazlığına, bu karmaşıklığa hazırlamanız gerekiyor. Yoksa *Exodus* uzay gemisinin kaptanı entropi olmaya devam eder.

"Varoluşçuluk, fenomenoloji ve ontoloji üç önemli yönelimsellik düşünce ve eylem için. Kitapta yer alan metinlerde bunun aşikâr olduğu yerler var, bazense amaç örtük. Düşünmenin ya da felsefenin kurumsallığı dendiğinde eklektik gibi kaçabiliyor. Gelgelelim, düşünmenin kurumsallığı, felsefenin kendini daha rahat hissedebildiği bir yerin mevcudiyeti arayışı, düşüncenin ontolojik-tarihsel zeminine dair bize bir şeyler söylüyor. Bu yüzden, üç temel çağdaş felsefe akımını ele alırken, onlara zemin olan ve günümüzde onları buluşturan problemli alanı da heybemize katmak istedik."

Güçlü Ateşoğlu

***

Çağdaş düşünceye yön vermiş Jean-Paul Sartre, Hans-Georg Gadamer, Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno, Hannah Arendt, Alain Badiou, Jacques Rancière, Giorgio Agamben, Jean-François Lyotard gibi isimlerin önemli metinlerini bir araya getiren *Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji*, on beş metinden ve Ali Akay'ın "Sunuş" yazısından oluşuyor. Kitaptan bazı başlıklar şöyle: Alain Badiou: "Fransız Felsefesinin Macerası", Simon Critchley: "Filozof Nedir?", Theodor W. Adorno: "Husserl ve İdealizm Problemi", Hans-Georg Gadamer: "Yaşam Dünyası Bilimi", Alain Badiou: "Varoluş ve Ölüm", Herbert Marcuse: "Sartre'ın Varoluşçuluğu", Tom Rockmore: "Hegel, Husserl ve Epistemolojik Fenomenoloji Üzerine", Giorgio Agamben: "Çağdaş Nedir?"

AYRINTI • FELSEFE
ISBN: 978-605-314-440-3
9 786053 144403

KDV'den muaftır. 33 ₺