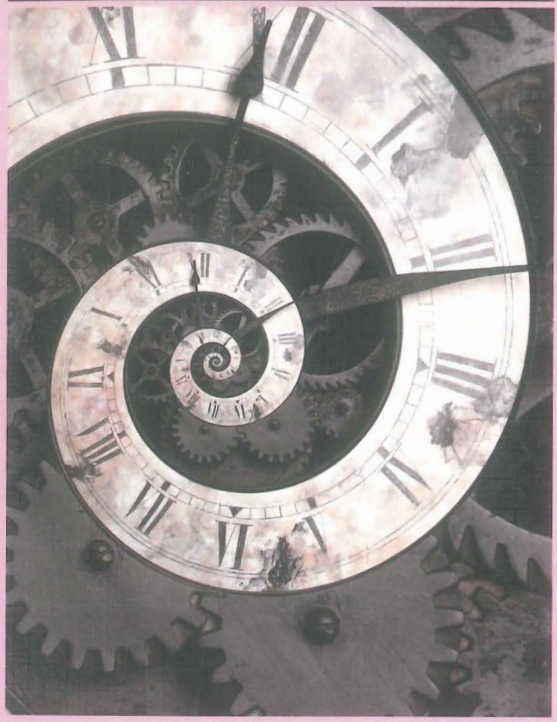
ZAMANSAL MACERA

HADİSEVİ HERMENEUTİĞİ TANITAN ÜÇ MAKALE

Claude Romano



Fransızcadan Çeviren: Kadir Filiz
Cemal Kafadar'ın Sunuşuyla

AYRINTI

FELSEFE

Elinizdeki kitap, yirminci yüzyıla kadar felsefe tarihinde çok da önemsenmeyen, kenarda bırakılan hadise meselesine derin bir yaklaşım sunar. Beklenmedik bir şekilde ortaya çıkan, âniden başa gelen, vukuundan sonra farkına vardığımız, öznelliğin tahakküm edemediği, bizi sarsan ve dünyamızı yeni baştan kuran hadiseler… Geçmişte genellikle nesne veya olgu kategorilerinde düşünülmüş ve bu şekilde kendilerine özgü fenomenlikleri yok sayılmıştır. Son yüzyılda Nietzsche ile başlayarak birçok düşünürün elinde çağdaş felsefenin asli bir konusu haline gelen hadise, ayrıca tarih ve antropoloji gibi beşerî bilimlerin de temel mevzularından birisi olmuştur. Claude Romano'nun eserleriyle fenomenolojinin merkezinde de önemli bir yer tutmaya başlamıştır.

Hadiseyi fenomenolojinin içinde hermeneutik bir bakış açısıyla ele alan Romano, hadisenin ışığında dünya, zaman, öznellik ve varoluşu yeni bir biçimde anlamaya girişiyor. Hadisenin tecrübesinin Husserl ve Heidegger'in çizdiği fenomenoloji içinde anlaşılamayacağından yola çıkarak fenomenolojiyi transendental çerçeveden uzaklaştırıp fenomenolojinin içinde "betimsel realizm" dediği bir yere varıyor. "Fenomenoloji transendental perspektifi terk ettiği takdirde neye dönüşebilir?" sorusunun peşinden giden kitaptaki üç makalenin ilk ikisi Romano'nun hadise kitaplarının birer özeti niteliğindeyken, son makale daha güncel bir eserindeki düşüncesini yansıtıyor. Kitabın son kısmında Romano'yla bu çeviri için yapılmış bir söyleşi yer alıyor. Ayrıca, "Sunuş" yazısıyla Cemal Kafadar hadiseye dair zihin açıcı ve özgün bir yaklaşım ortaya koyuyor.

Çağdaş Fransız düşüncesinin önemli bir sesi olan Claude Romano kaleme aldığı ondan fazla kitabından dolayı 2020 yılında Felsefe Büyük Ödülüne (*Académie française Grand prix de philosophie*) layık görülmüştür.

"Hadise/vak'a felsefesinin ne kadar çok boyutlu ve düşündürücü olduğuna dair bu ipuçları, meselenin dar anlamında felsefe-içi bir irdelemeyle sınırlı kalmaması, tarihçilerin ve sosyal/doğal bilim insanlarının da merak, ilgi ve tartışma alanına girmesi gerektiğini gösterir kanaatimce… Romano'dan bu çevirinin ne kadar büyük bir hizmet olduğunu söyleyerek durayım. Felsefe okurları kadar tarih okurları için de bu ufuk açıcı bir *hadise*. Yorucu ve eğlendirici okumalar dilerim."

Cemal Kafadar



AYRINTI • FELSEFE
ISBN: 978-605-314-554-7
9 786053 145547

KDV'den muaftır. 22 ₺

CLAUDE ROMANO

Claude Romano 1967 yılında doğmuştur. École normale supérieure'da okumuş ve 1995 yılında doktorasını tamamlamıştır. Hadise üzerine eserleri doktora tezindeki çalışmasıdır. Sorbonne Üniversitesi ve Avustralya Katolik Üniversitesi'nde hocalık yapmaktadır. 2020 yılında Boston College Gadamer Kürsüsünde dersler vermiştir. Birçok makalenin ve ondan fazla kitabın yazarıdır.

2020 yılında bütün eserlerinden dolayı *Académie française*'nin Felsefe Büyük Ödülüne layık görülmüştür. Çağdaş Fransız düşüncesinin ve yeni fenomenolojinin önemli bir sesi olan Romano'nun eserleri İngilizce başta olmak üzere birçok dile çevrilmektedir.

Ayrıntı: *1563*
Felsefe Dizisi: 49

Zamansal Macera
Hadisevi Hermeneutiği Tanıtan Üç Makale
Claude Romano

Kitabın Özgün Adı
L'aventure temporelle: trois essais pour introduire à l'herméneutique événementiale

Fransızcadan Çeviren
Kadir Filiz

© Presses universitaires de France, Paris, 2010

Dizi Editörü
Güçlü Ateşoğlu

Yayıma Hazırlayan
Adem Beyaz & Güçlü Ateşoğlu

Son Okuma
Engin Abat

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Esin Tapan Yetiş

Baskı ve Cilt
Ali Laçin - Barış Matbaa-Mücellit
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No. 286
Topkapı/Zeytinburnu - İstanbul - Tel. 0212 567 11 00
Sertifika No: 46277

Birinci Basım: *2021*

ISBN 978-605-314-554-7

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

Zamansal Macera

Hadisevi Hermeneutiği Tanıtan Üç Makale

Claude Romano



FELSEFE DİZİSİ

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

İktidarın Gözü
Michel Foucault

Özne ve İktidar
Michel Foucault

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

Doğa Tasarımı
R.G. Collingwood

Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji
Der. Güçlü Ateşoğlu

Fenomenoloji: İlk Temeller
Dan Zahavi

Büyük Kapatılma
Michel Foucault

Felsefe Sahnesi
Michel Foucault

Mektuplardaki Felsefe
Arendt - Jaspers - Heidegger
Yusuf Örnek

Eleştiri Nedir?
Kendilik Kültürü
Michel Foucault

Naturans I: Yeni Bir Ontolojiye Doğru
Çetin Balanuye

Entelektüelin Politik İşlevi
Michel Foucault

Dissensus
Politika ve Estetik Üzerine
Jacques Rancière

Olumsuzlamalar
Eleştirel Teori Denemeleri
Herbert Marcuse

Hegel'in Diyalektiği
Hans-Georg Gadamer

Delilik Gemisi
Ali Akay

Yasanın Gözü
Bir Metaforun Tarihi
Michael Stolleis

Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek
Eleştiri, Özgürlük, Toplumsal Ontoloji
Der. Kurtul Gülenç, Özgür Emrah Gürel

Söylem ve Hakikat
Michel Foucault

Umudun Mahremleştirilmesi
Ernst Bloch ve Ütopyanın Geleceği
Der. Peter Thompson – Slavoj Žižek

Karl Marx
Felsefe ve Devrim
Shlomo Avineri

İçindekiler

Sunuş 7
Önsöz 17
Hadise ve Fenomenliği 23
Fenomenoloji ve Zaman Metafiziği 51
Hadisenin Ardında: 87
Dünya Sorunsalı ve Tecrübenin Holizmi 87
Claude Romano ile Söyleşi 117

Sunuş

VAK'ANÜVİS FELSEFEDEN NE ANLAR? HADİSE OLMUŞ OLMAMIŞ, FELSEFEYE NE YAZAR?

Nasıl oldu da Kadir Filiz'le Claude Romano'dan ve hadise/vak'a felsefesinden sözü açtık, ve birkaç yıldır sürdürdüğümüz muhabbeti başlattık, tam hatırlamıyorum. Ama tanışmamız dünya tarihinin en önemli hadiselerinden birini, "vak'a-yi dilsūz-ı (yürek-yakan) Kerbela"yı anmak için düzenlenen bir tören vesilesiyle oldu. Sanırım ikimiz de bu bağlantıyı fark etmedik ilk ağızda. Ve sanırım "sen ne çalışıyorsun?", "peki sen ne çalışıyorsun?" türü bir akademik tanışma muhabbeti çerçevesinde kendisinin hadise fenomenolojisi üzerine çalıştığını duyunca benim gözlerim parladı. Tabii laf hemen Romano'ya geldi.

Peki, bir Osmanlı tarihçisinin Romano'nun kitaplarında aradığı nedir? Benim derdim, Osmanlı tarihçilerinin "vak'a" dediklerinde neyi kastettiğini, vak'a yazmanın ne gibi mülahazalarla yüzyıllardır değişik kültür dünyalarında tarih yazmanın en başat ve en canlı formlarından biri olduğunu anlamak olmuştur.[1] Bir yerde bu muhasebe, bu yola girdiğimden beri her tarihçi gibi benim de zihnimin her daim bir köşesinde duran kaynaklarımızı nasıl okuyacağımız sorusuyla ilgili.

1. Kelimeyi vak'a diye yazmayı önemsiyorum çünkü son yıllarda "vakaa" telaffuzunu çok duyar oldum. Tarih öğrencileri bile artık uzun hecelerde ve ayn'lı kelimelerde zorlanıyor.

Açeleci tarihçiler "eski" kaynakları malumat havuzu olarak göredursunlar, kimimiz onları kaptıkaçtı tavrıyla değil de alıcı gözle, yazanların ne düşündüğünü nasıl düşündüğünü ciddiye alarak okumaktan vazgeçmedik. Kaynak kelimesini sadece üzerine çıkar (tebliğ, makale, kitap) inşa edebileceğimiz bir maddi imkân anlamında kullanıyorsanız, sanırım hem kendinize hem kaynaklarınıza büyük haksızlık yapıyorsunuz. Oysa, onları hakkını vererek okumak, oradaki "sesi" ciddiye alıp dinlemek demek. Bir sohbet arkadaşı, yoldaş, arkadaş, kafadar'la hasbihal eder ya da tartışır gibi. Ya da kaynak deyince akla gelen bir diğer mecaz üzerinden düşünürsek, bir pınarın suyunun temiz mi, serin mi, hafif mi, berrak mı, şifalı mı gibi dikkatlerle yudumlanması gibi. Başkaları da tadabilir, ve farklı sonuçlara varabilir.

Kaynaklarımıza kötü muamele etmenin bir diğer örneği, maalesef yaygın bir örneği, onlardan farklı bir yerde/zamanda durmanın ve geçmişle aramızdaki mesafenin getirdiği perspektifin –bir yere kadar– sağladığı avantajı kullanmanın, hele onlar "eski" biz "modern" isek, bizi onlardan daha akıllı kıldığını vehmetmektir. Nitekim toplumbilim, iktisat, ve şimdilerde doğabilimleri gibi sert kabuklu disiplinlerin tarih üzerindeki etkisi koyulaştıkça, yani son yüz-yüz elli yılda, her türlü anlatıya yaslanan tarihçilik bilimsel olmadığı yargısıyla tahfif edildi. Bilhassa zaten bu etkilerden önce de terk edilmekte olan vak'a anlatıcılığı ve bu anlayışla düzülmüş tarihler hor görüldü demek abartı olmaz. Vak'a anlatan tarihçilerin çoğunlukla saray beslemesi yağcılar, ya da sebep-sonuç ilişkileri düşünmekten aciz malumat aktarıcıları olarak değerlendirilmesi yaygınlaştı, mütearifeye döndü. Anlattıkları vak'alar da seferler, savaşlar, fetihler, atamalar, aziller, kesilen kelleler, bitmez tükenmez saray entrikaları vs... Oysa vak'anüvis dediğimiz (ki çoğunun kendini bu şekilde tanımlayacağı şüpheli) yazarların yazdıklarının bundan ibaret olduğunu, ve yaptıkları işin mahiyetini derinlikli bir şekilde düşünmediklerini –daha açık söyleyelim, pek de kafalarının tahlil işine basmadığını– söylemek ezberciliğinden ve kolaycılığından sıyrılmak gerekir. Resmî sıfatı vaka-nüvis

yani vaka-yazarı olan Naima'nın tarihine giriş bölümü, mesela, basbayağı bir yöntem ve felsefe yazısıdır.

Kısacası, ne yaptıklarını ve nasıl yaptıklarını düşünen yazarlar olarak değerlendirdiğinizde modernite-öncesi tarih yazarlarının "vak'a"dan kasıtlarının ne olduğunu merak edersiniz. Bu açıdan bakılınca Naima gibi Mustafa Ālī de öne çıkar. Çağdaşlarının çoğundan farklı olarak elini açık etmeyi sever. Yazdıklarına temel oluşturan düşünce tarzını fāş etmek konusunda nispeten cömert bir tarihçidir. Doktora tezimde onun bu cömertliğinden çokça yararlandım, on altıncı yüzyılın sonlarında Osmanlı aydınları arasında yayılan bir şeylerin yanlış gittiği kanaatinin tespitten öte tahlil boyutunu anlamağa çalışırken. Sonradan "inhitat" adını verecekleri bir ihtilal[2] ve teşevvüş hali yaşadıklarını düşünen Osmanlılar, 16. yüzyıl sonlarında ne görüyorlardı nasıl yorumluyorlardı? Yakından bakınca, Ālī de –bırakın Osmanlı dünyasını, çağdaşı bütün tarihçiler arasında– dikkat çekecek derecede parlak bir zihindir, üslup kadar usul üzerine de düşündüğü bellidir.

Peki, Romano'nun ve Batı felsefe geleneği içinden yazanların "événement/event" dedikleri şey, vak'a mı, hadise mi? Kadir Filiz ile bir iki kere kısaca bu konuyu konuştuk, neden hadiseyi seçtiğini gayet güzel açıklıyor aşağıda. Belki de en önemlisi, elinizdeki kitabın yazarı Romano, tarihçilerin devletten toplumdan düzenden siyasetten bahsederken sözünü ettiği "vak'a"dan farklı bir yere odaklanmıştır, bireyin hayatındaki hadiselere. Ve bu iki hadise/vak'a türünün çok farklı şeyler olduğunu, kendi felsefi perspektifinden ikisinin farklı sorular sordurduğunu ve farklı yaklaşımlar gerektirdiğini düşünür. Dolayısıyla Romano'yu Türkçeye aktarırken tarihçilerin diline yerleşmiş olan "vak'a" kelimesinin önceliği yoktur. Ayrıca, Filiz'in içinde "hādis" olma özelliğini barındıran "hadise"yi tercih etmesi için Romano'nun felsefesinden kaynaklanan önemli gerekçeleri vardır.

Ancak çeviride ne diyeceğimizin ötesinde soru baki. Madem tarihçilerin ne düşündüğüne girdik, soruyla ilgilenmek gerekir:

2. Burada ihtilal günümüzdeki anlamında değil, çalkantı/karışıklık ya da çalkantıya sebebiyet veren hadise anlamında geçer.

Vak'a mı, hadise mi? –Modernite-öncesi tarihçilerin kavramları ile ilgilendiğim için burada "olay" sözcüğünü tartışmayacağım.

İştikak canibinden bakarsak, hadiseden farklı olarak vak'a *düşer*, düş gibi ansızın *olur*, ansızın *girer hayatımıza*, ansızın *başımıza gelir* ("nagihan ol şara vardım" diyen Hacı Bayram Veli "taş ü toprak aresinde" kendisinin de yapılma vak'asını/olayını anlatmaktadır). Fırlatılıverdiğimiz yere düşüverir. O bizi yorar, biz onu yorarız. "Vak'a-i hayriyye" isimlendirmesi 1826'da yaşanan vak'ayı hayra yorma çabasıdır, bu ismi kullanan tarihçi Sahaflarşeyhizade Esad Efendi neden hayırlı addedilmesi gerektiğini anlatır. Ama Reha Çamuroğlu aynı vak'aya "Vak'a-yi şerriye" der. İsminde ya da anlatının içinde yorum öğesi taşımasa da her vak'a yoruma açıktır, hatta yorum ister, anlam dünyamıza girmek ve oradaki yerini bulmak ister. Bire bir vak'anın anlatıldığı noktada değilse de tarih eserinin bütünlüğü içinde her vak'anın yorumu için ipuçları vardır.

Ama hadise de hādis'tir. Romano gibi filozofların ilgilendiği ve bu kitabın konusu olan kavramın içerdiği bir boyutu mükemmel yakalar. Bizim için bir anlam ifade ediyorsa, hadise ile hayatımıza giren *yeni* bir şey olarak karşılaşırız. Ufkumuzu *yeniler*, tazeler.

Her halükârda, hem vak'a hem hadise *oluverirler*. Ve hayatımızı az veya çok, hemen unutulacak kadar basit ya da iz bırakacak kadar derin, değiştiriverirler. Nitekim, Mustafa Ālī *Künhü'l-ahbār*'da vak'a ile hadiseyi eşanlamlı imişler gibi kullanır. Daha çok vak'a yazar ama hadise kelimesine de münavebe ile yer verir. Kitabını kaleme aldığı 3. Murad devrine geldiğinde ise yeni bir kelime ile tanıştırır okurlarını: İhtilal.[3] Daha önce her padişahın saltanat dönemini "vak'a- evvel... hadise-i sani..." diye dilimleyerek sürdürdüğü dev anlatısını ihtilal-i evvel ve ihtilal-i sani bölümleriyle başlatır. Sonra yine vak'a kelimesine dönecekse de bu dönemde olan-biten şeylerin daha önce anlattıklarından farklı bir dönüştürücülük taşıdığının, farklı bir yerden yorumlanması gerektiğinin altını çizmiştir artık.

3. Hz. Ali Çavuşoğlu, TTK, Ankara, 2019, s. 952.

Neyin vak'a/hadise olduğu elbette kim olduğumuza, nerede olduğumuza, neye nereden baktığımıza, olan-bitenin bize nasıl değdiğine bakar. Hayatımız bir hadiseler silsilesidir, diyebiliriz, ama olan-biten her şeye vak'a/hadise gözüyle bakmadığımıza göre bir seçim yapıyoruz ve bazılarını kayda değer bulmuyoruz (Farkındalıkla yaşayan insanlar daha çok yaşıyor, yani daha çok şey yaşıyor diyebiliriz bana kalırsa). Tabii sonradan "meğer bu bir hadiseymiş", hatta "ne önemli hadiseymiş" demek mümkün. Bugün ne oldu, ya da ne var ne yok sorusunun cevabı kiminle nerede hangi bağlamda konuştuğumuza göre şekillenmiyor mu?

Doğa olayları ya da şeylerin başına gelenler de birer vak'a/hadise tabii. Yazmalar üzerinde kodikolojik çalışmalar yapıyorsanız, mesela, muhakkak şu gerçekle karşılaşacaksınız: Eğer konu, diyelim, Bektaşilikse *Hacı Bektaş Velâyetnâmesi*'nin her bir nüshası bir vak'adır. Hatta şöyle diyebiliriz, herhangi bir eserin herhangi bir yazma nüshası veya baskısı o kitabın tarihinde bir vak'adır.

Vak'a yaşandığı anda "vak'a" olarak algılanmamış olabilir. Tarihçi geçmişin olguları arasında neyin kayda değer, anlatı ve yorum isteyen bir hadise teşkil ettiğini düşünür, seçer, ve bu konudaki perspektifi de zaman içinde değişebilir. Şu anda asgari dikkate değer bulmadığımız ve hadise değeri atfetmediğimiz herhangi bir olgu, mesela bugün belediye otobüslerini bilmem kaç kişinin kullanması, yarın öbür gün bir salgın zuhur etmişse kayda değer bir hadise olarak girebilir gündemimize: Yaa, o gün onca insan tıkış tıkış otobüslerde miymiş? Bu hadiseye yakından bakalım, neden o gün?

Bütün bunlar aynı zamanda kişilerle ilgili "sıradan" veya "sıra dışı" gibi varsayımlar ve kanaatler üzerine düşünen bencileyin tarihçileri bir de oralara götürür. Başka şartlarda belki adını bilemeyeceğimiz Ayaşlı tüccar Hüseyin Çelebi'nin 1575'te Venedik'te ölümü bir vak'a mıydı/mıdır? Ailesi ve konuyla ilgilenmek durumunda olan görevliler için elbette. Onun dışında sıradan bir insan, sıradan bir durum... mu? Peki, konuyu dört yüzyıl sonra rastladığı bir arşiv belgesinden öğrenen bir tarihçi için? Belki 1575'te, o sırada sıradan olan bir hadise 1983 sıra-

larında bir tarih öğrencisine sıra dışı gözükecek ve en azından hakkında bir makale yazılmasına sebep olacaktır.[4]

Romano'nun ısrarla üzerinde durduğu hadise-olgu farkı da önemli tarihçiler için. Olgular orada bir yerde duran, bağlamdan soyut, her zaman her yerde geçerli olan gerçeklerdir, ya da verilerdir (*fact*). Sultan 2. Mehmet Hicri 857/Miladi 1453 yılında İstanbul'u almıştır; o yıl İstanbul'a bilmem ne kadar metreküp yağmur düşmüştür; 4. Mehmet'in çocuk yaşta tahta geçmesi üzerine İstanbul'da oyuncakçı dükkânlarının satışları artmıştır... gibi. Amazon ormanlarındaki birisi bunları duymamış olsa da bu veriler veri özelliğini yitirmez. Oysa, Romano'ya göre, hadiseyi hadise yapan şey bireyin (bireylerin?) anlam dünyasına girmiş olmasıdır, ve o birey (bireyler?) için hadisedir, başkası için olmayabilir. Yani hadise bir olma meselesi olduğu gibi bir anlam meselesidir.

Neyin vak'a olduğu kadar güç ve bununla ilintili bir mesele, vak'anın ne zaman başlayıp bittiği. Felsefeci için bu, vak'a dediğimiz şeyin ontolojisi ile ilgili, o hadise ne zaman var/yok oldu? Ne anlamda? Nasıl? Çok daha mütevazı bir düzlemde tarihçi, peki ben bu hadiseyi anlatmaya nereden başlamalıyım, nerede kesmeliyim diye sormak zorunda. Başka sorular da var ama en azından bu soruyu sormak zorunda.

Romano'nun hadise fenomenolojisini bireyle sınırlı tutması, tarihçilerin asıl ilgilendiği kolektiviteye dair hadiselerle ilgilenmemesi, tipik bir felsefeci dakikliği. Sorusunun ve irdelemesinin sınırlarını bu derece net bir şekilde çizmesi elbette takdir edilecek bir şey. Ama bu okur ikna olmuş değil. Daha doğrusu, en azından bu farkı biraz daha deşmesini ister. Şöyle diyor Filiz'le yaptığı mülakatta: "Bireysel hadise tecrübe edilir; kolektif hadise ise tarihçilerin 'kolektif temsiller' demeye meyilli oldukları şey vasıtasıyla geniş ölçüde inşa edilir ve bunun tarihçi tarafından aydınlatılması tarih yazımı yöntemlerini gerektirir... Elbette devrin tanıkları vasıtasıyla tarihsel bir hadisenin bir çeşit birinci kişi tecrübesi de var fakat bu tecrübe her zaman kısmi ve par-

4. Cemal Kafadar, "Venedik'te Bir Ölüm (1575)," *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken*, Metis Yay., İstanbul, 2009, s. 73-122.

çalıdır." Bireysel tecrübe "kolektif temsiller"in içinde büyüyen toplumsal varlık olarak bireyler için kolektif tecrübeden ve onun inşa ediliş biçimlerinden bu kadar net ayrıştırılabilir mi? Tarihçi o "kısmi ve parçalı" olanları bitiştirerek kolektif olanın bir boyutunu anlamak istediğinde bu iki hadise türünü bir arada ele almak durumunda değil mi? Öyleyse, nasıl yapmalı? Zaten Romano da "gelgelelim, bireysel ve kolektif hadiselerin açıkça ortak özellikleri de var" diyerek kapatır bu bahsi, sohbete bir kapı aralayarak.

Kadir Filiz'in beni davet ettiği bu tarihçi-felsefeci sohbetini (şimdilik) kapatmadan, toplumsal hadiselere bakarak hadise felsefesi yapan iki düşünürü daha zikretmek isterim. Alain Badiou da hadise meselesine kafa yorması ile bilinen günümüz filozoflarından. Romano'dan farklı olarak toplumsal vak'aları da yorum çerçevesine aldığı için tarihçilerin daha çok dikkatini çekmiş olabilir. Hatta vak'a/hadise deyince Badiou özellikle Arap Baharı gibi şeyleri düşünüyor, toplumsal düzlemde âniden normalin kabuğunu kıran, "sosyal mukavele"nin yeniden yazılmasına yol açabilecek, hâriku'l-âde şeyleri. Mesela "1968" hâlâ sürmekte, açılmakta olan bir Vak'adır ona göre. Daha kısa ama yine de yıllara yayılan haliyle Gezi için de geçerli bence bu düşünme biçimi, her kesim tarafından sürekli canlı tutulan ve farklı ufuk açma ve kapama tahayyüllerine doğru hayata yön verme imkânı olarak değerlendirilen.

Yani bir vak'anın ille de kısa süreli olacağını düşünmek gerekmez. Kâinatın milyonlarca yıllık varlığı içinde insanlığın hikâyesi bir vak'a olarak anlaşılamaz, anlatılamaz mı? Bizden çok daha kadim türlerin perspektifinden "şu insanlık hadisesi" bakalım ne kadar devam eder... gibi.

Hadise/zaman ilişkisinde anlatı ile iç içe bir anlama meselesi olduğu muhakkak: Kerbela Vak'ası orada-o-zaman yaşandı ve bitti mi? Öyle mi anlamalıyız? Yoksa bin küsur yıldır anıldıkça evrilerek kendi anlamını ve dünyayı anlama imkânlarımızın ufkunu açan hâriku'l-zaman tek bir "hadise irisi" gibi de düşünebilir miyiz? Bireyin hayatında da böyle zamanı büken, çeken, kopan yerleri diken vak'alar yok mu? "Başından bir evlenme-

boşanma hadisesi geçti" ya da "doktora hadisesi ne âlemde?" dediğimizde yıllara yayılan ve başka nice hadiseyle ilmiklenen bir şeyden konuşuyoruz büyük ihtimalle. Arada bir gün leziz bir kar seyri hadisesi, ya da dehşetli bir yağmura yakalanmışlık hadisesi, o büyük hadisenin dönüm noktaları olabilir (Kar ve yağmur Romano'nun sevdiği oluveren-hadise örneklerindendir).

Belirttiğim gibi, Romano'nun hadise teorisi zaten Kerbela Vak'ası gibi şeylerle ilgili değildir. Ancak Romano'ya göre kendi düşünme biçimi ile Badiou'nunkinin asıl farkı, daha temel bir noktada, yani metafizik düzlemindedir. Romano kendini "modern felsefeden tevarüs eden temsil imgesinin eleştirisi"ne dayanan realizmler arasında bir yerde, "yaşam dünyası realizmi" dediği bir yerde görür, ve "matematiğin bize şeylerin 'kendileri'ne erişim (aslında tek erişim) sağladığını iddia eden Badiou"dan farkının altını bu çerçevede çizer.[5] Hem bu iki isimden bahsedildiğinde birçok okurlarının aklına "biri fenomenolog diğeri ise Marksist" ayrıştırması gelecektir. Doğrudur. Ama bu farklar, konuya felsefenin dışından bir yerden, hele tarihçi hermeneutiğiyle bakan birisi için, benzerlikleri görmeye engel teşkil etmez. Hatta işin ilginç yanı, bireysel düzlemdeki hadiselerden bahsettiklerinde iki düşünür birbirine çok yaklaşır. "Hadise örneği olarak aşktan bahsederim çoğu zaman", der Badiou, "ilk bakışta aşk bir karşılaşmayı şairane dille ifade eder... bu karşılaşma öğesi, bu önüne geçilmez öğe, her şeyin başlangıcıdır. Her hadise gibi, hemen-hemen-hiçbir şeydir. Bir hadise genellikle hemen-hemen-hiçbir şeydir; göründüğü gibi kayboluverir; bir geleceği olacağına dair o anda bir işaret olmayabilir."[6]

Son olarak, Hayden White post-modernite ile birlikte, daha doğrusu onun tezahürlerinden biri olarak, vak'a dediğimiz şeyin mahiyetinin değiştiğini iddia eder.[7] "Modernist hadise" diye bir

5. "Kadir Filiz'le Söyleşi", bkz. kitabın eki.

6. Badiou, with Fabien Tardy, *Philosophy and the Event*, Polity, Cambridge, 2013, s. 42-3.

7. White, "The Modernist Event," *The Persistence of History: cinema, television and the modern event*, yay. haz. Vivian Sobchak, Routledge, New York, 1996, s. 17-38. Ardından gelen Staiger, Nichols ve Tomasulo'nun yazıları da bu tartışma ile ilgili.

şey vardır White'a göre. Bunlar öncekilerden farklıdır. Bu fark, hem olayların kendi özellikleriyle ilgilidir hem olan-biteni bize ileten iletişim teknolojileri ve onlara göre şekillenen algılarımızla. Mesela dünya savaşları ve holokostal olaylar (*holocaustal events*) daha önceki yüzyıllarda olamayacak şeyler, hatta "mahiyeti kapsamı ve sonuçları itibariyle daha önceki herhangi bir dönemde tahayyül dahi edilemeyecek" şeyler. Ne doğru dürüst unutulabilir ne de doğru dürüst hatırlanabilir, hatta bildiğimiz anlatıya gelmez şeyler. Üstelik bunlar, sözel ve görsel kayıt teknolojilerinin doygunluğu ve tabii manipülasyona yatkınlığı sayesinde "olgu"ya ulaşmak isteyen klasik tarihçiyi (eski zaman kaynaklarına kıyasla) yarı yolda bırakır. Bu irdelemeyi önemli saymakla birlikte, ikna edici bulduğumu söyleyemeyeceğim. Ancak burada bu kadarını belirtip durmak gerek, çünkü Romano'nun yazdıklarından, yani elinizdeki kitapta okuyacaklarınızdan uzaklara, tarihçinin mutfağına doğru götürür bizi.

Hadise/vak'a felsefesinin ne kadar çok boyutlu ve düşündürücü olduğuna dair bu ipuçları, meselenin dar anlamında felsefe-içi bir irdeleme ile sınırlı kalmaması, tarihçilerin ve sosyal/doğal bilim insanlarının da merak, ilgi ve tartışma alanına girmesi gerektiğini gösterir kanaatimce. Umarım Kadir Filiz'in kendi çalışmaları felsefeci-tarihçi sohbetini ileriye taşıyacak, bizlere bireysel-toplumsal hadiseler arasındaki ilişkileri anlamak yönünde de ışık tutacak. Şimdilik, Romano'dan yaptığı bu çevirinin ne kadar büyük bir hizmet olduğunu söyleyerek durayım. Felsefe okurları kadar tarih okurları için de bu ufuk açıcı bir *hadise*. Yorucu ve eğlendirici okumalar dilerim.

Cemal Kafadar

Önsöz

Bu kitap ne bir derleme ne de bir incelemedir, sadece tek bir soruya cevap vermeye çalışan, organik bağlantı içindeki üç makaleyi bir araya getirmektedir. Bu soru şudur: Fenomenoloji transendental perspektifi terk ettiği takdirde neye dönüşebilir?

İlk iki makale birbirini tamamlamakta ve hadise ile zaman arasındaki ilişki meselesine yaklaşmak için iki farklı yol izlemektedir. "Hadisevi hermeneutiğimiz"e rehberlik eden bu sorgulamaların ilki başlangıç noktasını Heidegger'den alırken, ikincisi Husserlci zamansallık probleminden yola çıkmakta, böylece *L'événement et le monde* [*Hadise ve Dünya*] ve *L'événement et le temps* [*Hadise ve Zaman*] isimli kitaplarımızın *Sache* yani "mesele"sini tesis eden şeye bir giriş sunmaktadır.* İnsanın varoluşunda ortaya çıkan ve bu varoluşu geri dönüşsüz bir macera yapan hadise fenomenolojisi, hadisenin her türlü transendental çerçeveden sıyrılması tezinden doğmaktadır. Hadise esasında beklenmediktir ve bu yüzden bizim beklenti ufkumuzu yapılandıran imkânlar bakımından düşünüldüğünde bir bakıma "imkânsız"dır. Anarşik bir biçimde belirmesiyle tüm imkânları baştan aşağı altüst eden hadise,** herhangi bir biçimde vuku

* Metin içindeki köşeli parantezler bana aittir. (ç.n.)

** Kitapta, "*événement*" kavramının "hadise" şeklinde çevrilmesinin uygun olduğunu düşünüyorum. Kavramın çevirisinde diğer alternatif "olay" kelimesi olabilirdi. "Olay" kelimesinin "olmak" fiilinden türetilmesi, hadisenin ontolojiyi önceleyen kendine özgü ortaya çıkış tarzına işaret etmemektedir. Diğer bir deyişle, eserde hadisenin mevcut olmaktan ziyade meydana gelip kaybolması vurgulanmaktadır ve dolayısıyla "olmak" fiiliyle eşleştirilmesi bir anlam kaybına sebep olacaktır.

bulmasını *mümkün kılabilecek* her türlü özne düşüncesinden kaçar. Fiilî olana kadar mümkün değildir fakat fiilî hâle gelmesi yeni bedelleri mümkün kılarak *(geriye dönük bir biçimde) onu mümkün kılar*, zira imkânlarımızı bütün olarak yeniden yapılandırmış ve gündelik varoluşumuzun kurulduğu zemini temelden sarsmıştır.

Hadise dünyada meydana gelmez fakat başına geldiği kişiye yeni bir dünya açar. Dolayısıyla bir hadise fenomenolojisi, tüm değişimlere rağmen kendiyle özdeş kalan geleneksel özne kavrayışıyla, hatta bunun dönüşümleriyle, yani bir *hypokeimenon*un [altta yatan] şu ya da bu metafiziksel açıklamalarıyla bağdaşamaz. Hadise fenomenolojisi, hadiseye *tezahür koşullarını* verebilecek, hadiseyi önceleyecek bir merci olarak özneden hareket etmez. Aksine "özne"nin kendisini, hadisenin vuku bulmasından itibaren ve vuku bulması sırasında kendine getiren ve ortaya çıkan şey olarak düşünür. Onların ortaklaşa meydana gelmesinin temel kurgusuna göre: "Advenant"ın kendisinin başına gelen şeylere karşılık verme modlarıyla meşgul olmasıyla hadise vardır ve "advenant" da bir şeylerin başına geldiği veya ona bir şeylerin vuku bulduğu ölçüde vardır.* Bütün *Sinngebung* (anlam verme)

Bununla beraber "hadise" kelimesinin geldiği Arapça "h-d-s" köküyle türetilen fiil, meydana gelenin bir "yenilik" ile geldiği anlamını da içermektedir. Bu bakımdan, kelimenin kökeni hadisenin fenomenolojisiyle uyumlu ve doğrudan ilgilidir. Olay yerine hadise kavramını kullanmamın temel sebebi bunlardır. Ayrıca Türkçedeki başka bir kelime "vak'a" da burada zikredilebilir. Düşmek anlamına gelen vuku kelimesinden türemiş "vak'a" sözcüğü, genellikle tarihî hadiseler için kullanılmaktadır. Kelimenin türetildiği "başa gelmek, yukarıdan düşmek" manasındaki fiil "vuku" ise çeviri içinde hadisenin ortaya çıkması anlamında kullanılmıştır. (ç.n.)

* Romano ürettiği "advenant" kavramını, en genel manasıyla insanı tanımlamak için kullanmaktadır. Fransızca "meydana gelmek", "vuku bulmak" anlamına gelen "advenir" fiilinden türetilmiştir ve bu fiilden türetilen geniş zaman ortacıdır (ism-i fail). Hadisenin vuku bulduğu, başına geldiği kişi anlamındadır. Romano'nun amacı tıpkı Heidegger'in *Dasein*'ı gibi insanı anlatan yeni bir kavram üretmek olduğundan, kavramı metin boyunca olduğu gibi bırakmayı tercih ettim. Romano bu kavramı, "sujet"ye alternatif olarak sunmaktadır. "Sujet", Türkçeye "süje" şeklinde de tercüme edilmektedir fakat diğer bir karşılığı "özne" daha fazla kullanıldığı için metinde "özne" olarak kullanılmıştır. "Sujet", Yunanca altta yatan anlamına gelen "hypokeimenon" kavramının bire bir tercümesidir. Aristoteles, "hypokeimenon" ve "ousia" (töz) kavramlarını bazen aynı şekilde kullanmıştır. Daha sonra Latinceye tercümesi ve özellikle Descartes'tan sonra "sujet"

ve kurulumlara karşı ve hatta *Dasein*'ın yapılandırması olarak anlaşılmış "dünya"ya karşı duran hadise, *Sein und Zeit*'ta (*Varlık ve Zaman*) ve sonraki metinlerde Heidegger'in Kartezyenizm eleştirisine rağmen belirleyici bir şekilde kalmaya devam eden transendental çerçeveden yakayı sıyırmıştır. Burada ortaya çıkan bakış açısı bizi sadece *Kehre*den (Dönüş) önceki ve sonraki Heideggerci *Ereignis* (hadise) nitelendirilmesinden değil, aynı zamanda "fundamental" ontoloji denen şeyin ana temellerinden de daha derin bir şekilde koparır.*

İkinci bölümde hadise meselesinin kalbine erişebilmek için ilk defa Husserl tarafından ileri sürülen zaman fenomenolojisinin çıkmazlarına bakmak bu şartlarda hiç de şaşırtıcı olmayacaktır. Her ne kadar Husserl'in transendental öncesi döneminden bir metin olsa da 1905 tarihli *Dersler*'deki fenomenoloji tamamıyla "kurulum" [*constitution*] kavramına dayanmaktadır ve bu kavramın olgunlaşması ve nihai fenomenolojik izahına ulaşması için transendental dönüşün ışığını beklememiz gerekecektir. Gelgelelim, zaman bilincinin Husserlci analizinin –veya Husserlci bilinç ışığındaki zaman analizinin– yapısal çıkmazları *aşılamaz* göründüğünden bizi bir zaman fenomenolojisi problematiği için yeni bir çıkış noktası aramaya zorlamaktadır. Zaman "kurulabilir" *değildir* çünkü zaman aslında zamanın kurulumu fikrini reddeder; dolayısıyla "kökeninde öznel" zamanın dünya ve saat zamanı üstündeki öncelik hakkına da karşı durur. Bir zaman fenomenolojisi sağlamanın imkânı, daha ziyade "kurulum"

---

olmak, töz sahibi olmak anlamına gelmiştir. Heidegger ve Romano'nun "sujet" kavramını bırakmaları ve yerine alternatifler sunmaları, insanı tözsel bir şekilde anlamama amacı taşımaktadır.

"Özne" kelimesi, her ne kadar "sujet" için yaygın bir karşılık olsa da, kavramın semantiğini yeterince yansıtmadığı akılda tutulmalıdır. Bununla beraber "sujet" kavramının zıddı olarak kullanılan "objet" ve ondan türetilen diğer kavramlar da, bu metinde "nesne" ve türetilen diğer kelimeler ile karşılanmıştır. Türkçede "nesne" kavramının tarihsel kullanımı ve etimolojisi, "objet" ile bire bir aynı anlama gelmediği halde, yaygın felsefi karşılığı olduğu için bu kullanım çeviride takip edilmiştir. (ç.n.)

* Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki geleneksel ontoloji anlayışını eleştirerek ortaya koyduğu projesinin adı "Fundamentalontologie"dir. Bu tanıma "temel ontoloji" demekten ziyade özel bir isim olduğundan "fundamental ontoloji" demeyi uygun gördüm. (ç.n.)

fikrinin kendisinin ve dolayısıyla da bilincin zamansallığı ile şeylerin zamansallığı arasında "hiyerarşi oluşturma"nın eleştirel bir yapısökümünden geçer. Fakat *Sein und Zeit*'ın Heideggerci tavrı her ne kadar Husserlci kurulum fikrinden tamamen sıyrılmış olsa da yine de yeterli görülemez, çünkü *Dasein*'ın varlığının anlamı olarak zamansallığın (*Zeitlichkeit*) *Dasein*'dan türetilen "dünyanın zamanı" üzerindeki *öncelik hakkı* halen sürmektedir. Bu durumun aksine, sadece, hadisenin açılım modları ile bir *advenant*ın bunlara vereceği karşılık arasındaki asli birleşimin ciddiye alınması bize zaman problemine gerçekten fenomenolojik bir şekilde hitap eden –transendental sonrası– genel bir çerçeveyi verebilir. İkinci bölümde yapmaya çalıştığımız böyle bir denemedir.

Heideggerci fenomenolojinin 1930'ların ortalarına kadar süren transendentalizminin kalıntılarını birtakım yeni argümanlar sunarak yeniden ele almak gerekli olsa da burada –*Abbau* (yıkım) veya "yapısöküm" denilebilecek– "negatif" bir çalışma ile yetinmeyeceğiz, transendental paradigmanın yerine geçebilecek yeni bir paradigma öne sürmeye çalışacağız. Şimdilik bunu tamamıyla ifade edebilecek bir ismi bulamadığımızı kabul edelim. Eğer ilişki kavramı bizi hemen biçimsel mantık sularına sevk etmeyecek ve dolayısıyla fenomenolojik betimlemeyi belli bir biçimcilik ile kapatmayacaksa buna "ilişkisel" paradigma diyebiliriz. Bundan "birbirine karşılıklı ait olma" paradigması olarak da bahsedebiliriz, ama bu kavramı asli manasıyla düşünerek, bunu Heideggerci *Ereignis*in (hadisenin) ışığında varlığın hakikatine dair düşüncelerle karıştırmamak şartıyla. Adı her ne olursa olsun bu paradigma zaten *L'événement et le monde* [*Hadise ve Dünya*] ve *L'événement et le temps* [*Hadise ve Zaman*] isimli kitaplarda genişçe özetlendi. Fakat bizatihi düşünülmedi. Hadise gibi bir fenomen için betimlemenin "öznel" ve "nesnel" yüzlerinin ayrılmaz olduğunu anlamak zorunludur, çünkü hadise bir *advenant* için ve bir *advenant* tarafından anlaşılma, temellük edilme ve tecrübe edilme* modaliteleriyle birdir. *Advenant* ise

* Romano tecrübe kelimesinin etimolojik kökünü vurguladığında "ex-pér-ience" şeklinde kullanmaktadır. Bu kullanımdan kastı, hadisenin tecrübesidir ve bir

kendi macerasında [*adventure*] ortaya çıkan hadiselerin ışığında olduğu şeyin *-advenant-* kendisidir, hadisenin bir anda kendisine ve kendisi olarak gelmesiyle *advenant* "var olur". İlk iki makalede daha önceki hadise üzerine olan eserlerimize dair geriye doğru bir bakış sağlanırken, hadise ile *advenant* arasında zikredilen bu asli beraberliğe dair motifler geniş bir şekilde incelenmedi. Bu bakımdan üçüncü makale hem devamlılık hem de bir kesinti sağlamaktadır.

Bir anlamda, sorun her zaman aynıdır ve şu şekilde formüle edilebilir: Hangi *tecrübe* kavramı fenomenolojiye bir taraftan transendental çerçevenin ve daha genel bir şekilde fenomenolojinin başından beri katlandığı "Kartezyen" çerçevenin çıkmazlarının üstesinden gelmede yardımcı olabilir, diğer taraftan da bir *hadiseler* tecrübesine izin verebilir? Artık bu soruna daha geniş bir perspektiften yaklaşıldı. Düşüncelerimiz bu sefer sadece hadise ve onun etrafıyla sınırlı değil. Husserl'de ve onun ötesindeki Kartezyen motiflerin kalıcılığını açıklayan sebepler etraflıca ele alındı. Bu sebeplerin en önemlisi, skeptik argümanın ciddiye alınmasıdır, argümanın zımni çıkarımı da şöyledir: Herhangi bir tecrübeden her zaman şüphe etmek meşruysa, tecrübenin bütününden de şüphe etmek her zaman meşrudur. Husserl'in hiçbir zaman sorgulamadığı bu çıkarım, kendisi Kartezyen şüpheyi eleştirmesine rağmen transendental problemin izahında merkezî bir rol oynamaktadır ve bu açıdan en azından sorgulanmalıdır. Üçüncü ve son makalenin konusu bu olacaktır. Bu makale, *Au cœur de la raison* [*Aklın Kalbinde*] ("Folio Essays", Gallimard, 2010) isimli kitapta tüm dallanmalarıyla geliştirdiğim "tecrübenin holizmi" dediğimiz şeye bizi götürecektir. Dolayısıyla üçüncü makale son çalışmalarımla kurulmuş bir bağ ve aynı zamanda kitabın özet niteliğindeki sunumu olacaktır.

Paris, Mart 2010

---

bilgi ediminden ziyade kişiyi bir dönüşüme maruz bırakan tecrübeyi ifade etmektedir. Etimolojik olarak kelime anlamıyla dışarıdan gelip geçen, kişiyi sınayan, test eden şey denilebilir. (ç.n.)

Metinlerin Kaynakları

"Hadise ve Fenomenliği" ile "Fenomenoloji ve Zaman Metafiziği" makaleleri; Université Alberto Hurtado de Santiago du Chili'de 16-21 Ağustos 2007'de, l'Universidad del Salvador ve Centro de Investigaciones Filosóficas de Buenos Aires'te 25-26 Ağustos 2007'deki konferansta sunulan metinlerin yeniden yazımıdır. Bu sunumlardaki konuşma üslûbunu metinlerde muhafaza ettim. Bu iki metin, "Possible et l'événement" (*Il y a*, PUF, 2003) makalesinin de eklenmesiyle İspanyolcada *Lo posible y el acontecimiento. Introducción a la hermenéutica acontecial* (Editions de l'Université Alberto Hurtado, 2008) ismiyle yayımlandı. Bu kitap *Il possibile e Vevento: Introduzione all'ermeneutica evenemenziale* (Mimesis, 2010) ismiyle İtalyancaya tercüme edildi. Son metin yayımlanmadı. Bu konferanslara davet edenlere ve aynı zamanda tercümeyi yapanlara en içten teşekkürlerimi sunuyorum: Aníbal Fomari, Patricio Mena Malet, Enoc Muñoz, Eduardo Silva, Carla Canullo ve Letizia Coccia. Bu kitabı yayınlamaya teşvik eden Jean-Luc Marion'a da teşekkür ediyorum.

Hadise ve Fenomenliği

Husserl, 1911 tarihli makalesi "Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe"de şöyle der: "Felsefe için tekil olan ebediyen bir *apeiron*-dur (sınırsız). Felsefe, sadece özlere ve özler arasındaki ilişkilere nesnel geçerlilik sağlayabilir."[1] Fenomenolojinin kurucusunun bu ifadesi, bir hadise fenomenolojisinin imkânına dair bizi uyarmaktadır. Bu ifade, Platon'dan beri, *singulare tantum* (tekil isim) olarak rasyonel söylemden ve onun nesnesini ve yöntemini sınırlayan –Husserl'in tipolojisini yeniden kullanmak gerekirse, hem formel hem materyal– *a priori* düzenlemelerin bütününden sürekli kaçan şey karşısındaki tüm felsefenin güvensizliğini yeniler. Eğer felsefenin *logos*u özlerin sınırlandırılmasına ve onların zorunlu ilişkilerine dayanıyorsa, hadise iki anlamı bakımından bu *apeiron*dur: Hadisenin bizatihi hiçbir sınıra sahip olmaması ve sınırsız olmasıyla, kendisine erişimi yasaklayan ve düşüncenin bir çıkmaza, bir *a-poria*ya ulaştığı yerde düşünceyi durduran bir geçişe *(poros)*, bir yola, bir erişime izin vermemesi. Her zaman eşsiz ve istisnai bir şekilde meydana gelen şey nasıl olur da hâlâ fenomenolojinin *logos*una tâbi kalabilir? Ve fenomenolojiye anlamlı ve tutarlı bir söylem yüklemeyi mümkün varsayarsak bile, halihazırda fenomenolojide varsayılan hadisenin "irrasyonelliği" olgusunun yeniden ortaya koyulması, bizatihi bu fenomenolojinin üzerine hangi etkileri yükleyecektir?

1. Edmund Husserl, *Husserliana* (kitap boyunca *Hua* şeklinde kısaltılacak), t. XXV, Martinus Nijhoff, La Haye, 1950-1979, s. 36; tercümesi M. de Launay, *La philosophie comme science rigoureuse*, PUF, Paris, 1989, s. 53.

I

Bu sorulara bir şekil vermeden ve bir yöntem olarak fenomenolojinin hadise düşüncesine ne gibi bir yenilik getirebileceğini anlamaya girişmeden önce şunu hatırlatmak isterim: Hadise düşüncesi, her ne kadar hak ettiği dikkati felsefede şimdiye kadar muhtemelen hiçbir zaman göremese de, başlangıcından itibaren çeşitli türden soruların ve söylemlerin dönüm noktasında kendi sınırlarını genişletmiştir. Stoacılardan Nietzsche'ye hadise, "ontoloji"nin Scotusçu gelenekten önceki düşünceler için kullanımı konusunda dikkatli olmakla beraber, "ontolojik" veya "meta-ontolojik" denilebilecek birinci türden bir araştırmaya mahal vermiştir. Stoacılar ve Nietzsche'nin kendilerine göre vurguladıkları nokta, hadisenin "varlık modu"nun indirgenemezliği, *her şeyi önceleyen* saf değişim, devinimi olmayan saf devinimlik olmasıdır. Bu husus –Batı geleneğinde Herakleitos'un 64. fragmanı olan "Yıldırım evreni idare eder"den Nietzsche'nin ölümünden sonra basılan fragmanlarına kadar çok yaygın olan– yıldırımın parlaması örneğiyle varolanların varlıklarının moduyla ilişkili bir şekilde sergilenmiştir.* Nietzsche ve Stoacılar en azından bir noktada hemfikirdirler: Saf bir meydana gelme olarak hadise tözün (*ousia*) ve sıfatlarının varlık moduna indirgenemezdir, Aristoteles'in biçim verdiği ontolojik gramerden kaçmaktadır; yıldırım sabit bir dayanağın altında bir değişim olarak meydana gelebileceği başka bir şeyin sıfatı değildir; bu değişimden ibarettir, öyleyse ancak şöyle söylenebilir: "Yıldırım parladı", "Parıltı yıldırımdır" veya "Yıldırım parlamanın kendisidir."** Dolayısıyla

* Hadisenin meydana gelmesini ve hadisenin getirdiği yeniliği ifade eden fiillerin bazıları Fransızcada birbirleriyle irtibatlıdır: "Venir" gelmek, "advenir" meydana gelmek ve başa gelmek, "survenir" vuku bulmak-cereyan etmek, "devenir" haline gelmek anlamlarına sahiptir. Fransızca hadisenin karşılığı olan "événement" kelimesinin kökünde de "venir", gelmek fiili vardır.
Bu fiillerin hadise kelimesiyle bağlantısı ve Romano'nun zaman zaman metin içinde bu kökenlere referansla yaptığı kullanımlar, elinizdeki eserin bir çeviri olmasının doğal gereği olarak doğrudan karşılanamamıştır. Aynı şekilde bu Fransızca fiillerin Türkçeye tercümelerinde bire bir çeviriden ziyade, Türkçedeki hadisenin meydana gelişini ifade eden başka fiilleri de kullandım. (ç.n.)

** Fransızca ve Almancadaki bu ifadelerin bire bir tercümesi, Türkçenin cümle yapısından dolayı mümkün değildir fakat bu dillerin verdiği imkân ile söylenmek istenen, bu ifadelerde bir özneye yüklemleme yapıldığında, yüklemin öznenin sıfatı olmamasıdır. Yüklem ve özne bir çeşit aynı şeye dönüşmektedir. (ç.n.)

hadisenin sadece varlığa fazlalık veya varlığın fazlalığı olarak meydana geldiği anlaşılabilir, yıldırımdan daha parıltılı olan parıldaması, ousioloji (tözbilim) olarak anlaşılan ontolojinin marjlarında vuku bulmaktadır, ki böyle bir düşünce şeylerin varlığına süreklilik ve devamlılık ufkundan yaklaşır. Kısaca hadise bir şekilde *me on*dur, "var olmama"dır. Daha açık bir ifadeyle, bir *ti*dir (şeydir); hadise varlığa ait olmayan "bir şey"dir, ondan muaftır ve maddi olmayan bir şey olarak Bréhier'in ifadesiyle "varlığın yüzeyinde oynamaktadır."[2]

Az bilinen fakat daha kararlı başka bir sorgulamaya girişmeden önce, [tözbilim etrafındaki] bu çok bilinen bir sorgulamayı hatırlatmak önemlidir fakat benim gözümde, girişeceğim ikinci sorgulama ileride açık olacak sebeplerden dolayı daha belirleyicidir. Bu ikinci geleneğe dair konuşmadan önce, Husserl'in başlangıçta andığım ifadesine geri dönmek istiyorum. Hadisenin yalnızca tekil olarak meydana gelmesinden dolayı genel olarak bütün kavramsal ayrıntılandırma ve rasyonel söylemlerden muaf olduğu doğru mudur? Eğer bireyin ilkesel olarak *logos*tan kaçabileceği tesis edilseydi, böyle bir durum geçerli olacaktı. Fakat hâl böyle mi? Böyle olmadığını biliyoruz: Eğer doğru olsaydı, sadece olgu (veya hadise) felsefe için sonsuza dek *apeiron* olmazdı; bununla beraber, fenomenolojik versiyonunu da dahil ederek, Husserl'in *asıl olgu* (*Urfaktum*) diye tanımladığı transendental egonun, doğumda içinde mukimi olduğumuz her zaman burada olan bu dünyanın, tenimizin, ve fenomenolojinin betimlemeye çalıştığı "nesneler"in çoğunun da *apeiron* olması icap ederdi. Husserl ifade ettiği şu kendi ilkesini unuttu mu: Eğer bir özün örneklendirmesi olan olgu yoksa, tam tersine bir olgunun özü olmayan bir öz de yoktur –kısaca Husserl "öz" ve "olgu" kavramlarının birbiriyle yakından irtibatlı olduğunu unuttu mu? Fakat her öz bir olgunun özü ise, olgular üzerine özün söylemi olmadığını veya olguların özün rasyonalitesinin dışında kaldığını iddia etmek tamamen "irrasyonel" olacaktır: "Öz" kelimesi telaffuz edilir edilmez hemen onun "olgu"sunu

2. Emile Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Vrin, Paris, 7. ed. 1987, s. 13.

telaffuz etmek zorundayız; genellikten konuşur konuşmaz o genelliğin işaret ettiği bireylerden, ki zaten onların genelliğidir, konuşmak zorundayız. Kısaca, bireyleşme sorusu felsefi *logos*tan ve bunun, ışığın gölgesi olarak tanımlanabilecek öz üzerine incelemesinden ayrılamayacak bir sorudur. Fakat o halde, felsefi söylemde hadisenin marjinalliği başka şekilde anlaşılmak zorundadır. Hadisenin felsefi alan içindeki alansal olmayan karakterini anlayabilmek için artık hadisenin *haessitas*ına [bu'luk, hususiyet] başvurmak yeterli olmayacaktır. İşte bu noktada biraz önce işaret ettiğim ikinci düşünce geleneği ortaya çıkmaktadır.

Bu ikinci gelenek trajediden gelmektedir. İlk olarak, tercümesi zor bir kavram *tûkhê*nin ışığında insanı düşünmeye teşebbüs etmektedir. *Tûkhê*, "tesadüf" ile "zorunluluk" arasındaki metafiziksel ayrımdan kaçabilen bir kavram olarak Sophokles'in *Aias*'ında şöyle formüle edilmiştir: *tes anagkaias tûkhês*, kelime anlamıyla "zorunlu tesadüf". *Tûkhê*, bir şeylerin beklenmedik bir şekilde meydana gelirken yine de zorunlu olarak insana bir kader biçmesi anlamına gelmektedir. Bir zorunlu tesadüf: Belki de hadisenin ilk tanımına burada sahip olduk –en iyisi olmasa da, [hadise] en azından bu *janus bifrons* [çift başlı] *tûkhê*nin tercümelerinden ehvenini sunmaktadır.[3] *Tûkhê*nin kanununa ölçüsüz şekilde tâbi olan insan vasıtasıyla trajediler sonluluğun antropolojisini göstermektedir. Bu antropolojinin ana çarkı, ki böyle bir antropoloji için insanın ölçüsü hadisedir, Aiskhylos'un *Agamemnon*'unun 177. meşhur mısraında özetlenmektedir: *tô pathei mathos*, "denenmeyle bilgi" veya "anlamak için acı çekmek". Böyle bir bilgi belli ki zamansız, nötr ve insanın başına gelene kayıtsız bir "öz"ün teorik bir edinimi değildir: Ona göre kendini bilmek kendi sınırlarını kabul etmektir sadece, yani kendisinin ötesine gidene maruz kalarak kendine gelmektir. Böyle bir bilgi "teorik" değildir, insana ölçüsünü tayin eden denenme [*épreuve*] ve dayanma ile birbirine geçmiştir.* "An-

3. Bkz. Carlo Diano *tûkhê için* "événement" (hadise) karşılığını kullanmıştır, özellikle şu eserinde: *Forma e Evento*, Venezia, Neri Pozza, 1960.

* Romano'nun düşüncesinde tecrübenin anlatımında önemli bir kavram "épreuve"dur. Test, maruz kalma, denenme, sınanma, kanıt, zorluk, hadise gibi anlamları vardır. Tecrübeye sahip olmaktan çok, tecrübenin insan üzerindeki

lamak (*mathein*)", burada insanın ölçüsüyle bağlanmaktadır ve buna karşılık, insan ölçüsü ancak bu insan olmayana, bütün acı çekme yetilerimizi aşan şeye, dayanmamıza ve anlayışımıza maruz kalmada anlaşılır: *Tûkhê*nin kendisinde.

Felsefi *logos* –iyi bildiğimiz üzere– Platon tarafından trajik kaynaklardan kesin bir kopuş ile tesis edilmiştir. Bu kopuş Platon'un gençliğinde yazdığı kendi trajedilerinin imhası ile sembolize edilmektedir. Bu anlamda felsefe anti-trajedi olmak zorundandır ve felsefenin antropolojisi de anti-trajik bir antropoloji olmalıdır. Trajediye karşı bağışıklık kazanma yolunda şair belasına bir son verebilmek adına onları şehirden çıkarmak insanı "kutsallaştırma" idealini yürütmektedir. Bu şekilde insanın ruhunu tutkulara, irrasyonel arzulara karşı koyan sadece güçlü bir yer değil, aynı zamanda *tûkhê*nin aşırılıklarına da boyun eğmeyen zaptedilemez bir "akropolis" ilan etmektedir. *Devlet*'te (560b) zikredilen *psukhes akropolin*, Marcus Aurelius'un "iç kalesi"nin ön fikrini vermiştir. Felsefi erginleşmeyle kutsallaştırılan insan, bundan böyle kaderin cilvesinden, kanunu talihin tersine dönmesi olan hayatın kararsızlığına tâbi olmaktan azade, ve mutluluk ile sefalet arasında dalgalanmaktan hiç geri durmayan trajik bir anti-kahramandır. Dolayısıyla, hadisenin felsefenin marjlarında bastırılması, *logos*un evrenselliği karşısında hadisenin dik başlı karakterinin değil, daha ziyade hadiseyi görmezden gelen, hadisenin tehdit ettiği antropolojik ve etik bir idealin belirtisidir.

Paradoksal bir biçimde, önceden zikrettiğimiz ilk düşünce geleneği karşısında bir filozofun hadiseye kendi fenomenliğinde hakkını çok vermediği açıktır, çünkü o hadisenin saf zuhurunu, "bir şeyi değiştirmeden değişimi"ni bir tözdeki sıfatların dönüşümüne indirgemektedir. Fakat aynı filozof, bu sefer antropolojisinde, trajik antropolojiye hakkını vermeye çalıştığı ölçüde hadiseye seçkin bir yer vermektedir. Bu filozof Aristoteles'tir. Burada, Aristoteles'in antropolojisinde, ya da başka bir ifadeyle etiğinde, sonluluğun hikmeti olarak trajik hikmetin varsayımına

---

dönüştürücü tarafını vurgulamak için bu kavramı sıkça kullanmaktadır. Elinizdeki çeviride denenme ve deneme şeklinde kullanılmıştır. (ç.n.)

neyin işaret ettiğini göstermek benim için mümkün değildir. Bu iki tezi gerekçelendirmeden, onlardan bahsedip ilerleyeceğim. Evvela, benim burada fenomenolojik olarak üzerinde duracağım olgu ve hadise ayrımının ilk olarak ön fikrini veren Aristoteles'tir. Aslında Aristoteles ay-altı dünyanın, yani olumsallık dünyasının tanımlaması olarak "kendiliğinden olma"yı (*to automaton*) geniş ve kapsamlı anlamında talihten (iyi veya kötü) veya tesadüften (*tûkhê*) ayırmaktadır ve bunu *tûkhê* kavramının insanın sonuna işaret ettiği kadarıyla, yani sadece sonları öngörebilen varlığın, *tûkhê* tarafından yok olmuş veya altüst edilmiş olarak sonları görebildiği kadarıyla yapabilmektedir. Aristoteles'e göre, bütün *phûsis* kör talih ve olumsallık ile iletilirken sadece insan hadiseye (*tûkhê)* maruz kalabilir. İkinci olarak, insanoğlu için hadiseye maruz kalmak *Nikomakhos'a Etik*'te göze çarpan bir şekilde formüle edilmiştir: Hayatın âni ve büyük değişikliğine (*rhopèn tès zôès*) karşı tahammül edebilmek (1100a25). Burada *rhopè* kelimesi düz manasıyla tartının kefelerinin altüst olmasına, kaderin tersine dönmesine işaret etmektedir; tıpkı Priamos'un kaderinin, mutluluktan âniden talihsizliğe dönmesi ve erdeminin bundan bizzat zarar görmesi gibi. Aristoteles'e göre erdemli kişi bile en büyük acılara maruz kaldığında erdemini yitirmemekten muaf değildir ve bundan dolayı insani hikmetin can atacağı tek sabitlik, fazlasıyla sabit olmayan *phrónêsis*tir.* Sadece şartlar ve durumlar sayesinde ortaya çıkan bir anlayış olarak *phrónêsis*, bu şartlar ve durumlar aracılığıyla tecrübe (*empeiria*) olarak gelen geçişlerinden ayrılamazdır.** Felsefe sahnesindeki, uzun sürecek sessiz vakitten önce bunları dillendiren şüphesiz ilk ve tek filozof olarak Aristoteles; Kierkegaard, Heidegger veya Arendt'te doruğa varacak sonluluk antropolojisinin yollarını döşemiştir.

Bu iki düşünce zincirinin kesişiminde –ki ileride ikincisine öncelik verilerek çok daha zengin olduğu anlaşılacaktır– bir

* Aristoteles'in kullandığı *phrónêsis* kavramı, pratik akıl yürütme anlamına sahiptir. Türkçeye basiret, aklıbaşındalık, sağduyu gibi kelimelerle tercüme edilmektedir ve bir bakıma bunların hepsini içermektedir. (ç.n.)

** Tecrübe kavramının Yunanca karşılığı "empeiria" kelimesinin kökü "geçiş", "bir uçtan bir uca geçme" gibi anlamlara gelen "peiro, perao" sözcüklerinden gelmektedir. Yazar burada, Yunanca kelimenin köküne referans vermektedir. (ç.n.)

hadise fenomenolojisi kendisini açabilir. Şimdi meseleye doğru dönüyorum.

II

Husserl'in tanımıyla "bilimsel" betimsel bir disiplin olarak fenomenoloji, tezahürü kendisine hak kaynağı olarak almaktadır ve bu tezahürün anlamını önceden görmemektedir. Aslında Husserlci fenomenoloji başlangıçtan beri, fenomenleri ele almaktan ziyade öncel bir metafizik karara dayanıp, nesneler ve onların öznel korelasyonları, Husserl'in ifadesiyle "tezahür eden/beliren çokluklar"ın üzerinden yola çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle, yaşanmış deneyimler/yaşantılar (*Erlebnisse*) sayesinde ve onlardan kaynaklı bir şekilde nesneler bir bilinç için kendi nesnelliklerinde kurulmaktadırlar: Bilinç, ayrıcalıklı teması noetik-noema korelasyonuyla, yani özü itibarıyla yönelimsellikle kurulmaktadır. Belirli bazı fenomenlerin tezahür biçimlerinden dolayı özne ile nesne arasındaki bu ayrımı ihlal etmesi şöyle dursun, bu ayrım herhangi bir fenomenolojik betimlemenin başlama noktası için zorunlu ve kaçınılmaz kılınmıştır.

Husserl'e göre her fenomenin biri için, ya da onu tezahür ettirecek bir "özne" için olması gerçekliği, ağır metafiziksel çağrışımları olan bir teze varmamıza sevk edecektir, çünkü bu sonuç Kartezyen bir tasdiki tevarüs etmiştir: "Ruhun bilinmesi bedenden daha kolaydır." Buna göre özne, nesneden daha önceldir ve daha üstün bir apaçıklığa [*évidence*] sahiptir, sonuç olarak özne nesnenin tezahürünü baştan başa koşullamaktadır. Fenomenolojik betimleme *Ideaları I*'in meşhur "transendental dönüş"ünden önce idealizmin bir çeşidine doğru gitmekteydi. Dünyaya ve fenomenlere bütün anlam, sadece öznel bir anlam vermenin (*Sinngebung*) sayesinde gelmekteydi. Özne, yani tek kurucu merci, bütün düşünülebilir anlamdan önce gelmektedir ve bu yüzden önceden tesis etmediği hiçbir şey öznenin başına gelmeyecekti [*advenir*]. Bundan beri her hadise, tıpkı diğerleri gibi kurulan bir nesne derecesine indirgenmiştir. Böyle bir nitelendirme açıkça kendi sınırlarını da göstermekteydi: Hadise tam da bütün anlam öngörmelerini ve kendisini önceleyen

anlam vermeyi aşan şey değil midir? Bu temel nitelendirmeye katıldığımız takdirde, –Husserl'in dediğinin aksine– fenomenolojinin Husserlci nitelendirmesini hakkıyla örneklendiren tek fenomenin hadise olduğu bile söylenebilir; fakat *bunu tersine çevirerek* yapabilir. Fenomenoloji tezahürü tek hak kaynağı olarak aldığında ve tezahürün anlamına dair önceden yargıda bulunmadığında, bu *telos*u (amacı) güdebilen tek fenomen, yani kendisini önceleyen bir anlayış üzerinden erişilebilir olmayan mükemmel fenomen, kendi akledilebilirlik ufkuyla beraber kendi anlamını getirmektedir ve fenomenliğin alameti olan bu fenomen için tezahürün anlamı artık anlamın tezahüründen ayrılamaz olmaktadır.

Eğer böyle bir fenomenin hakkını teslim etme işine fenomenolojinin içinde girilecekse, ilk başta Husserl'e dönmek yerine Husserlci başlangıç noktası özne-nesne ayrımını ve bununla beraber bütünüyle sorunlu "kurulum" meselesini büyük bir azimle reddeden Heidegger'e geri dönmeliyiz. Fakat yakından baktığımızda mesele göründüğünden daha karmaşık bir hâl almaktadır. Hadisenin fenomenliğini anlama görevine girişmede, Heidegger'in Husserl'e göre şüphesiz daha iyi bir "rehber" olduğunu söylemekle beraber bizi derenin ortasında bırakan noksan bir rehber olduğunu da belirterek bu meselede Heidegger'in ötesine bir adım atmaya bizi sevk eden saiklere işaret etmek istiyorum. Bunu yaparken de ilk başta Heidegger'in özellikle *Sein und Zeit*'taki [*Varlık ve Zaman*] adımını anlatacağım.

Heideggerci fenomenolojinin hadise ile karmaşık ve kararsız bir ilişkisi vardır. Kısaca şöyle ifade edilebilir: *Ereignis* (hadise) mefhumu Heidegger'in düşüncesinde merkezî bir kavram olmadığı ve hatta pozitif varoluşsal kavramların antitezi bir şekilde onları vurgulamak için negatif bir mefhum olduğu sürece, bu terim geleneksel "hadise" anlamını taşımıştır. *Ereignis* (hadise) Heideggerci düşüncede yönlendirici bir kavram olarak sahnenin merkezinde ortaya çıktığında bu sefer önceki manasıyla anlamak imkânsız bir hale gelmektedir. Önemini böylece açıkça gördüğümüz bir kavramın üzerinden geçmek bize çok şey öğretmektedir. Heidegger'in düşüncesinde hadise yalnızca bir çukurda veya

arka ışıkta belirebilmektedir, çünkü hadiseden konuştuğunda sadece onu dışlamakta ve konuşamadığında –yani her nasılsa merkeze almadığında– ise *kelime*ye yeni anlam vermek için onu benimsemektedir.

Heidegger'in ilk dönem felsefesinin alametifarikası, Levinas'ın da işaret ettiği üzere varlığı isim (bir töz olarak) veya bir özneyi bir yükleme bağlayan kopula olarak değil, bir hadise olarak algılamasıdır: *Dasein* için varlık öyle olmaktır, bir şekilde kendi varlığıdır, kendi varoluşuna bir varlık hadisesi (veya varlığın bir hadisesi) olarak işaret etmektir. "Heidegger'in felsefesinin getirdiği yeni felsefi 'heyecan'ın *varlık* ile *varolanı* ayırdığını, ve şimdiye kadar varoluşta [yani varolanda] bulunan ilişkiyi, hareketi, etkinliği varlığa taşıdığını düşünüyorum. Varoluşçuluk [Levinas burada antropolojik bir okumanın çelişkisine düşmeden *Varlık ve Zaman*'ın felsefesine işaret etmektedir] varoluşu *–var olma fiilini– hadise olarak hissetmek ve düşünmektir* [...] Kısaca, varoluşsal felsefede artık kopulalar yoktur. Kopulalar tam da varlığın hadisesini aktarır."[4] Bu nitelendirme doğru ama *Sein und Zeit*'ta dikkat çeken şey, daha ziyade hadisenin açıkça bir temalandırılmasının eksikliğidir ve hatta hadise (*Ereignis*) *Dasein*'ın varlık biçimini, varoluşunu anlamada ontolojik olarak yetersiz kaldığı için göz ardı edilmiştir. Ölüm-için-varlığın anlatıldığı ikinci kısmın ilk bölümü (§ 46'dan 53'e) özellikle bu meseleye hasredilmiştir. Aslında varoluşsal anlamı bakımından ölümün analizi –veya ölmenin (*Sterben*) de denilebilir– bu fenomeni, en sonunda gelecek bir hadise olarak ele almaktadır ve ölümü, *Dasein*'ın sahip olmadığı fakat var olduğu sürece içine atılmış olduğu *saf imkân* şeklinde anlamaktadır. Ölüm "artık orada olamamanın imkânı"dır,[5] yani artık *Dasein* olamamaktır. Daha net bir ifadeyle, *Dasein* tam olarak kendi imkânı, varlığının imkânı olduğundan dolayı ölüm daha fazla mümkün olamamasının imkânıdır, "*Dasein*'ın saf ve basit imkânsızlığının imkânı"dır. "Bundan dolayı ölmenin (*Sterben*) varoluşsal kav-

4. Emmanuel Levinas, *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Fontfroide-le-Haut, 1994, s. 112-3 (italikler bana aittir).

5. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 16. baskı, 1986, s. 250.

ramı, en sahici, mutlak ve aşılmaz olabilmeye atılmış olmaklık şeklinde tanımlanabilir."[6] "En sahici", çünkü kişinin sahici (*eigentliche*) varoluşunu mümkün kılan, yalnızca ölüme doğru kararlılık tasarısıdır; "mutlak"tır,* çünkü ölmek (*Sterben*), ki şeklen kaygıya [*Angst*] denktir,[7] *Dasein*'ı kökten tecrit eder ve kendisine, *Dasein*'ın kendiliğine geri getirir; "aşılmaz"dır, çünkü ondan kurtulmak mümkün değildir, ne de başkasına yüklemek mümkündür. Ölüm ne başkasına devredilebilir ne de başkasına yüklenebilir –ölüm her zaman, varoluş gibi bana aittir (Alm. *je meines*, Fr. *mienne*).

Heidegger'in analizinde hassas bir nokta vardır: *Sein und Zeit*, *Dasein* için ölümün her zaman kökten etkin olmadığını savunmaktadır. "Ölüm" her zaman sadece bir imkândır ve hiçbir zaman bir gerçeklik değildir. "Ölmek", saf ontolojik anlamında, *Dasein*'ın *gerçekleşemez* bir imkânı olarak anlaşıldığından şu paradoks ortaya çıkmaktadır: *Dasein* sadece, ölüm etkin olmadığı sürece, kelimenin varoluşsal anlamında "ölür"; ölüm etkin olduğunda *Dasein* artık ölmez; kendi varlığının imkânını ve aynı zamanda kendi varlığını yitirir. İşte bu yüzden Heidegger için "ölüm bir verilmişlik (*Gegebenheit*) değildir"; ölüm, dünyada olmaklığın bütün imkânlarına nüfûz eden bu imkânsızlıktır ve *Dasein*'a kaygı vasıtasıyla tezahür eder –gelecek bir *hadise* asla değildir. Buna karşılık, Onlar [Herkes, Alm. *Das Man*], *Dasein*'ın sonunu "bu dünyada vuku bulan iyi bilinen hadise (*Ereignis*)"[8] şeklinde anlayarak ölüm-için-varlığın ontolojik anlamını saptırırlar ve böylece ölümün imkân niteliğini örterler. Kaygının baş döndürücülüğünden kaçmak için Onlar "bu kaygıyı gelecek bir hadisenin (*Ereignis*) korkusuna [Alm. *Furcht*] dönüştürmeye uğraşırlar."[9] Sonuç olarak başkalarının ölmesi fenomenine öncelik vererek Onlar, kararlılığa ait kesin olmaklığı (*Gewiss-sein*) basit bir empirik kesinliğe (*empirische Gewissheit*) dönüştürürler

6. *A.g.e.*, s. 251.

* Heidegger'in kullandığı Almanca "unbezüglich" (ilişkisel olmayan) kelimesi Fransızcaya "absolu" (mutlak) şeklinde çevrilmiştir. (ç.n.)

7. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 266.

8. *A.g.e.*, s. 252-3.

9. *A.g.e.*, s. 254.

ve bu şekilde ölüm "kamusal anlamda vuku bulan bir hadise"ye (*Ereignis*)[10] dönüşür. Böyle bir hadise herkesi ilgilendirdiğinden esasen hiç kimseyi alakadar etmez. Burada Heidegger'in analizini kuşatan temel ayrımının –hayatın sonlanması (*Ableben*) hadisesi ile varoluşsal ölüm (*Sterben*) arasındaki ayrımın– anlamı açığa çıkar: Ölümü hayatın sonlanması olarak anlamak, onu *gelecek bir hadise* olarak anlamaktır, başka bir ifadeyle ölümün ontolojik anlamını göz ardı etmektir.

Bu pasajda aslında Heidegger sadece ölüm fenomenini aydınlatan bir düşünce temin etmiyor, aynı zamanda *fundamental ontolojinin tasarrufundaki hadisenin yerine dokunan daha genel bir tez ortaya koyuyor.*[11] Hadiseyi *Innerweltlichkeit* [dünyanın içindelik] ile tanımlayarak, hadiseye varoluşun aksine etkinliğin (*Wirklichkeit*) varlık modunu atfederek ve hadiseyi sahici olmamanın alanına sıvayarak Heidegger hadiseyi herhangi bir varoluşsal boyuttan yoksun bırakmaktadır, veya aynı şekilde, varoluşu herhangi bir *hadiseyle ilgili* boyuttan çıkartmaktadır:* Hadise böylece sadece kategorik bir ontolojiden, *Vorhandenheit* (nesnel mevcudiyet) ontolojisinden ortaya çıkabilmektedir. "Dasein'ın sahici varlık-imkânının delillendirilmesi" meselesine atfedilen pasajlarda ve tarihsellik fenomeniyle ilgili pasajlarda buna dair teyit bulabiliyoruz. İlk pasajlarda Heidegger vicdanın çağrısının bir hadise olarak seslenmediğini ve "dünyadaki hadiselere (*Welterereignisse*) dair hiçbir bilgi vermediği"ni söyler[12] –sadece Onlar bu şekilde anlar ve bu da vicdanın çağrısını yanlış

10. *A.g.e.*, s. 253.

11. Bu nokta daha detaylı bir şekilde şurada incelendi: C. Romano, "Le possible et l'événement", *Il y a*, PUF, Paris, 2003.

* Romano'nun terminolojisinde "événementiel" ve "événemential" kavram çifti merkezî bir yer tutmaktadır. İlki, Fransızcada kullanılan hadise kelimesinden türetilen sıfattır. İkincisiyse, Romano'nun kendisinin ürettiği bir kavramdır. İlki olgulara atfedilen, olguların hadiseyle ilgili yönlerine işaret eden anlamda kullanılır. Bu yüzden Romano'nun hadiseye yüklediği özel manalara gelmez. İkincisiyse, Romano'nun projesindeki hadiseye bakmaktadır. Bu kavram, Türkçede kullanılmayan fakat mümkün bir karşılıkla "hadisevi" olarak tercüme edilebilir. Romano'nun kendi projesini "herméneutique événemential" diye isimlendirmesinde bu ikinci kavram kullanılmıştır, bu yüzden kitabın isminde de yer alan bu ifadeyi "hadisevi hermeneutik" şeklinde çevirdim. (ç.n.)

12. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 273.

yorumlamaktır. Tarihselliğin varoluşsal tesisi içinse, bunun ne "olguların (*Begebenheiten*) değişen ortaya çıkmalarından ve kaybolmalarından" ne de "'hadiseler'in (*Ereignisse*) öznesi olarak insan"dan anlaşılamayacak olduğunu bildirmektedir:[13] Bu tanımlamalar sadece tarihin sahici olmayan bir anlayışına ait olabilirler.

Hadise işte bu yüzden *Dasein*'a ölçülemez halde belirir, çünkü onun varlık modundan tamamıyla farklı bir modda ortaya çıkar. Dolayısıyla Heidegger'in muhatap olması gereken soru şöyledir: *Dasein*'ın *kendi varlığında* hadiseler tarafından belirlenmesi daha uygun olmaz mı? Ve, ilk olarak, doğum hadisesiyle belirlenmesi? Dünyada olmaklığı belirleyen dünya, bir açılış hadisesiyle ona gelmeli ya da ulaşmalı değil mi? Bu bakımdan, *Sein und Zeit*'ta ölümünkine benzer bir şekilde doğumun analizinin olmamasına şaşırıyoruz –her ne kadar böyle bir analiz, "doğum ile ölüm arasında yayılma"[14] mahiyetindeki *Dasein*'ın tarihselliğinin karakteri tarafından gerekli görünse de Heidegger bunu yapmamıştır. Burada icabında düzeltilebilecek arızi bir eksiklikle, basit mümkün bir hatayla mı iştigal ediyoruz? Muhtemelen değil. *Sein und Zeit*'ta doğumun analizinin yokluğu, daha ziyade Heidegger'in ontolojideki "biçimsellik" dediği, bir başka deyişle Husserlci apriorizmin belirli bir eleştirisine rağmen hâlâ ayakta kalan bir çeşit özcülükten ve aynı zamanda bundan ayrılamayacak bir şekilde, klasik transendentalizmden kopuşa rağmen transendental düşünce tarzının devam etmesinden kaynaklanır. Şu ifadesinde bunun iyi bir örneği bulunabilir: "Temel kurulumu dahilinde *Dasein* dünyada olmaklıktır dediğimde, her şeyden önce onun özüne (*Wesen*) ait olan bir şeyi ifade ediyorum, fakat bunu yaparken, böyle bir öze sahip varolanın, olgusal biçimde (*faktisch*) var olup olmaması sorusunu bir yana bırakıyorum."[15] Fakat *Dasein*'ı varoluşa getiren yegâne *hadise* doğum, onun

13. *A.g.e.*, s. 379.

14. *A.g.e.*, s. 373.

15. M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik, Gesamtausgabe* (kitap boyunca *GA* şeklinde kısaltıldı), Cilt 26, Frankfurt am Main, Klostermann, 1978 (2. Baskı: 1990), s. 217.

varoluşundaki diğer "olgu"lardan sadece bir tanesi mi?* Ki bu "olgu" bir baştan diğer başa *Dasein*'ın anlamını, yani ona dair sahip olduğumuz anlamayı koşullamıyor mu –ve tabii sonluluğumuzun anlamını? Başka bir deyişle, bu varoluş için, bir doğum hadisesiyle başımıza gelmesi gereken "olgu", bundan sonra bu varoluşun *hadisevi* (événementiale) kurulumu diyeceğimiz şeye ait değil midir?

Fundamental ontolojinin "gizli transendentalizmi" diyebileceğimiz ikinci veçheyi takip ettiğimizde, *Dasein*, aşkınlığı sayesinde, "dünyanın yapılandırıcısı"dır, yani, kendi sonlu ontolojik projesiyle, mümkünün imkânının ve kendi varoluşu için anlamın imkân koşuludur. Burada insanın hermeneutiğinin yerinin ortaya çıktığını görebiliriz ki bu hermeneutik, varoluşu –ya da daha iyi bir ifadeyle macerayı– karşıt bir şekilde, mümkün kılmadığı imkânlardan kökensel bir biçimde uzaklaşmış olarak düşünmektedir. Onu önceleyen ve tamamıyla açığa kavuşturamayan bir anlama batmış; köken olamadığı bir tarih tarafından ortaya çıkmış şekilde düşünmektedir. Kısacası, bu varoluşun özü kurucu hadiseler tarafından belirlenmektedir. Bu meseleye daha sonra tekrar döneceğiz.

1930'lardan itibaren Heidegger'in "dönüş"ü (*Kehre*), bizzat varlığın sonluluğunu vurgulayarak *Dasein*'ın sonluluğunu daha aşırılaştırmaya girişti. Bu gayrete, "varlığı metafiziğe dayanmadan düşünebilmek"[16] için yeni felsefi bir kavram refakat etti: *Ereignis* (hadise). Özellikle *Beiträge zur Philosophie* (*Felsefeye Katkı*) ve 1962 yılındaki dersi *Zaman ve Varlık*'ta Heidegger'in sorusu "Varlığın kendisine hadise olarak bakabilmek"ti.[17] Sorudaki bu yer değişimi, Almanca kelimenin kullanımında bir dönüşüme tekabül ediyordu. Heidegger mükerreren *Ereignis* kelimesinin günlük kullanımıyla değil, kelimenin iki yönlü kö-

* *Varlık ve Zaman* kitabında Heidegger, Almanca olgu anlamlarına gelen "Tatsache" ve "Fakt" kavramlarını (ve bunlardan türetilen *Tatsächlichkeit* ve Faktizität kavramlarını) ayırmaktadır. İlki mevcut olanın olgusallığı, ikincisi ise *Dasein*'ın olgusallığı için kullanılır. Çeviride her iki kavram da "olgu" şeklinde tercüme edilmiştir, fakat parantez içerisinde hangisi olduğu belirtilmiştir. (ç.n.)

16. M. Heidegger, "Zeit und Sein", *Zur Sache des Denkens*, *GA*, Cilt 14, s. 29.

17. *A.g.e.*, s. 26.

küyle anlaşılması gerektiğinin üzerinde durmaktadır: "İnsanın ve varlığın birbirine ait olduğu (*ge-eignet sind*) bu kendine dönüşmeyi (*dieses Eignen*) basit bir şekilde tecrübe etmeliyiz, yani *das Ereignis* dediğimiz şeye erişmeyi. *Ereignis* kelimesi Alman dilinden gelmiştir. *Er-eignen* [sahip olma] aslen *er-äugen* [göz önüne koymak] gözü ilişmek, bakışa getirmek, *an-eignen*, yani edinmek anlamına gelmektedir. *Ereignis* kelimesinin önümüze getirdiği şeyden, meselemiz açısından bunun bizim için yönlendirici bir kelime (*Leitwort*) olduğu söylenebilir. Bu kavram da Yunanca *logos*, Çince *Tao* gibi çevrilemezdir. *Ereignis* kelimesi, artık önceden kullandığımız gibi *Geschehnis*, vaka (hadise) veya *Vorkommnis*, gelen şey, meydana gelen anlamına gelmemektedir. Artık bu kelimeyi *singulare tantum* (bizatihi tekil) olarak kullanıyoruz."[18] İnsan ile varlığın ve varlık ile insanın özünün birbirine ortak aidiyeti derken *Ereignis* kelimesi, verilmenin (*Gabe*) çift anlamında anlaşılmalıdır. Zuhur eden, varlığı (kelimenin kökenindeki äugene [göz] nispeten) "gözünün önünde" tutan ve bundan dolayı (kelimenin diğer kökü *er-eignene* göre) ait olma anlamıyla *Dasein* ile varlığı birbirine uygun kılarak onların birbirine aidiyetini vurgulayan anlamı beraber düşünülmelidir. "Zaman ve Varlık"ın ifade ettiği üzere "*Ereignis* varlığın değil, varlık *Ereignis*in bir modudur."[19]

Fakat "hadise"nin nüansı her ne kadar Heidegger'in *Ereignis* kelimesini kullanışında tamamıyla yok olmasa da, bu kavramın (eğer hâlâ bir kavram ise) bizi hadise sorusundan büyük ölçüde uzaklaştırdığını görebiliriz. *Ereignis* aslında hiçbir zaman çoğul kullanılmaz. Varoluşumuzun anlamının ortaya çıktığı ve tarihimizin kurulduğu hadiselerin *çokluğu*nun ele alınması bizatihi bütün hadise düşüncesinin temel bir vasfıdır ve bununla beraber varoluşumuzun sonluluğunun işareti hiç şüphesiz Heidegger'in izah ettiğinden daha radikaldir.

Dahası, bizzat Heidegger bile *Ereignis* kelimesinin tarihe ait olmadığını, varlığın tarihi olarak tanımlandığını kabul etmektedir: "*Ereignis* olarak yazgılanan bizatihi tarihdışıdır, daha iyi

18. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, *GA*, Cilt 11, s. 45.
19. "Zeit und Sein", s. 26.

bir ifadeyle yazgısızdır (*das Schickende als das Ereignis, ist selbst ungeschichtlich, besser geschicklos*)".[20] Bu tarihdışılık elbette ebedi bir merciin saf ve basit tarihsellik üstü olması, tarihin ötesinde durması değildir. Daha ziyade, varlığın tarihini dönemlerine dağıtırken, bu dağıtımdan kaçıp gizlenen şeyin kurucu geri çekilmesidir –*bu anlamıyla* "tarihin dışında" kalmaktadır çünkü bizzat tarihi ortaya çıkarmaktadır. Fakat bizim kastettiğimiz hadise anlamıyla hiçbir hadise böyle bir imtiyaza bürünemez. Eğer hadise tarihte yeni bir sayfa açıyorsa, hâlâ bu tarihe, tam da dünyaya dair bir olgu olarak aittir. Bir kere daha belirtirsek, hadisevi sorunsal ve Heideggerci düşüncenin *Ereignis*i iki farklı ve hatta bazı açılardan zıt yönleri işaret etmektedir. *Ereignis*in hâlâ *metafizik* zemindeki bir merciin Heidegger'in kaleminden çıkan son ismi olup olmadığı kesin değildir –en azından fenomenolojik olmayan anlamıyla.

III

Hadiseye artık kendinde kendisini gösterdiği şekliyle, daha fazla önkoşullarla kendimizi sıkmadan bakmaya gelelim. Bu teşebbüs açıkça görüleceği üzere sadece bir taslak ve hatta bir taslaktan bile kısa olacaktır, çünkü bir fenomenolojik analizi özetlemek neredeyse imkânsız bir uğraştır.

Aristotelesçi *automaton* ve *tûkhê* ayrımını özgürce yorumlayarak başlayalım. Aristoteles'in burada aklında olan, "talih" ile *tûkhê* arasındaki ayrım gibi gözükmektedir. Olgunun genel itibarıyla bir özelliği olarak talih birisinin onu algılayıp algılamamasına bağlı değildir; bundan dolayı insanla ilişkisinden bağımsız olarak *phûsis*in bir özelliğidir. Bu anlamda, Heisenberg'in belirsizlik ilkesi, dünyadaki geçerliliği kadar hiçbir fiziksel gözlemin mümkün olmadığı en uzak gezegenlerde de geçerlidir. *Tûkhê* ise özellikle *insanın amacını tanımladığı ölçüde* bahtı veya kara bahtı, talihi, tehlikeyi işaret etmektedir: Bir hastalığın patlak vermesinin insanın amacını zorlaması ve hatta yok etmesi olmasaydı, buna dair kara baht, kaderin bir cilvesi veya geçmek

20. "Protokoll zu einem Seminar über 'Zeit und Sein'", *GA*, Cilt 14, s. 50; Fr. Çev. *Questions IV*, Gallimard, Paris, 1976, s. 74.

zorunda olduğumuz bir denenme şeklinde konuşmamızın bir anlamı olmayacaktı.

Her ne kadar bu ayrımı çabucak yorumlamamakta, örneğin olgu olarak *automaton* "nesnel" iken *tûkhê* ve hadise "öznel" demek gibi bir açıklama için dikkatli davransak da bu ayrım en temel ilkedir. Bir hadisenin öznelliği, hadise olup olmamasının benim irademe bağlı bir şekilde karar verilmesi anlamında kesinlikle "öznel" değildir. Örneğin hayatı tehlikeye sokan ciddi hastalıklar *herhangi bir* insan varoluşu için krizler olarak belirir ve bundan dolayı bu krizler tamamıyla evrensel ve "nesnel" bir şekildedir. Hayatı tehlikeye sokan hastalıklar evrensel bir şekilde denilebilecek bir dizi tipik tepkiler doğurur: İnkârdan ümitsizliğe, ümitsizlikten isyana, isyandan kabule aralarında değişiklikler gösterir. Aynı zamanda, hayatı altüst eden bu krizlerin karşısında belirli sayıdaki davranışların evrensel vasfı her zaman aynıdır ve hiçbir şekilde kişinin kendisine gelen ve kişinin karşılık verdiği şeyle ilişkisinin tekilliğini dışlamaz. Bu karşılığın tekilliği tam da bizatihi *herhangi bir hadisenin tipik, evrensel ve zorunlu, "nesnel" vasfıdır*. "Nesnel" ve "öznel" kategorilerine yapışırsak hadise ve olgu arasındaki ilkesel farkı izah edecek hiçbir adım atamayız. Bundan dolayı daha ince kategorilere ihtiyacımız var.

Kişinin şahit olduğu bir olgu ve kişiye varan bir hadisenin ilişkisi birbirlerinden doğaları bakımından çok farklıdır. Gündüzden geceye, geceden gündüze geçiş olgusunu ele alalım. Evvela, böyle bir olgu az çok özdeş bir tözün içindeki basit bir değişim olarak analiz edilemez, daha ziyade, "çevreleyen dünya" diye isimlendirdiğimiz varolanların açık bir çokluğunu mesele yapmaktadır. Örneğin gecenin çökmesi ışığın ileri derecede zayıflamasını içermektedir, bundan dolayı bütün bir çevrenin görüş biçimi değişime maruz kalır, şeylerin renkleri bulanır, dış hatları daha az tanımlanır hale gelir. Eğer şehirdeysek, sokak lambaları gibi yeni ışıkların belirmesi ve dolayısıyla pencereler ve balkonlar geceye refakat eder. Fakat atmosferde yayılan ve kavranamaz, tanımlaması daha zor bir değişim de ortaya çıkar. Ofisler ve dükkânlar kapanır, sokaklarda dolaşan kişiler değişir, barlar ve kafeler aydınlanır; bazı bölgeler hususi bir huzura ve

bazense rahatlığa erer. Daha "canlanan" bazıları ise coşkunluk ve sevinçle dolar. Başka bir ritim çalar, varoluşun yeni bir veznine gireriz. Her gün şahit olduğumuz bu günlük ve sıradan olgu varoluşun imkânlarında önceden kurgulanabilir; bunun görülmesi bizi şaşırtmaz; beklentilerimizin ufkunun açığa çıkardığı muhtemel önşartları zorlamaz ve hatta, aksine bu imkânların bazılarını gerçekleştirir; özellikle de bunun meydana gelmesini açıklayan imkânları: Güneş dairesini tamamladı, öyleyse gece geliyor. Dahası, böyle bir hadise algısal tecrübeye hitap ettiği anlamıyla şahitlere ihtiyaç duyarsa, *ona şahit olan her kişi için farklı bir şekilde* ortaya çıkar. Herkes için bir olgudur, yani bir anlamıyla *hiç kimse için.*

Bu mesele, *hadisevi anlamda* hadise diye sunduğum şeyden farklıdır. Sevdiğiniz bir kişinin ölümünü düşünün. Elbette bu ölüm, dünyamızın imkânlarında önceden düşünülen bir şekilde belirir; çünkü ölümün neredeyse her zaman kapımızı çalacağını "biliriz", sevdiklerimizi es geçmez, herhangi bir yerde, herhangi bir zamanda vuku bulabilir. Hâl böyleyken ölüm geldiğinde, ilk tepkimiz çoğu zaman şaşırma ve inanmamadır –"Mümkün değil!" Bu ifade, hadisenin paradoksal imkânsızlığını söylemektedir –her ne kadar ölüm en yüksek dereceden beklense ve öngörülse de. Herhangi bir olgu gibi, başkasının ölüm hadisesi her günkü dünyamızın ufkunda daha önceden düşünülmüş imkânları etkinleştirebilir, bu bakımdan açıklanmaya müsaittir; ölümün sebepleri vardır. Bir kaza veya uzun süren bir hastalık, ölümün ortaya çıkışı bu imkânların ışığında ziyadesiyle kavranabilir ve açıklanabilir. Fakat *bir hadise olarak* başkalarının ölümleri bizi şaşırtmakta, kavrayamamaya ve karışıklığa duçar etmektedir. Peki, bu paradoksu nasıl açıklayacağız? Aslında hadise, olgu gibi gerçekleşmesine/etkinleşmesine [*actualisation*] indirgenemez. Hadise, imkânların yüklenmesiyle bütün olguların ve gerçekleşmelerin dışına taşmaktadır. Hadise, imkânlarını kendisinde tutar ve bunun sayesinde eriştiği şeyler, varolan için dünyanın tam da zeminidir. Hadise sadece çevreleyen dünyamızın ufkunda halihazırda çizilmiş, önceki bir imkânı gerçekleştirmez, imkâna köklerinden erişir ve dolayısıyla, hadisenin vuku bulduğu kişinin

dünyasını kökünden sarsar: Hadise bu veya şu imkân değildir, "imkânın veçhi"dir, kişiye değişmiş olarak beliren "dünyanın veçhi"dir. Ya da başka bir ifadeyle, bir hadise bizatihi değişmeden kalan dünyevi bir ufuktaki belirli imkânları sadece dönüştürmez; belirli imkânları sarsarak aslında *imkânı bütünüyle* yeniden kurar. Proust'un Albertine'in ölümüne dair söyledikleri bunu latif bir şekilde ifade etmektedir: Ölümüyle kayan şey sadece "ona takılan" imkânlar değildir; tasarılar, ortak tatlar, alışkanlıklar, belirli yerlerin hazzı, belirli zevklerin doğası sarsılmaktadır. Fakat tüm bunlar varlıkların ve şeylerin tam da hissedilmesidir, artık başka şekilde beliren sosyal hayatla, sanatla ve ölümün kendisiyle kişinin ilişkilenme şeklidir. "Dünya her birimiz için ilk ve son olarak yaratılmadı" demiştir Proust ve şöyle sonuçlandırmıştır: "Sonra hayatım tamamıyla değişti."

Herhangi bir hakiki hadisenin fenomenolojik içeriği, bütün imkânın dönüşümüyle dünyanın temellerinin sarsılması, hadisenin vuku bulduğu kişiye yeni bir dünyanın tesis olmasıdır. Hadisenin sarstığı dünyamızdaki mümkün söyleyişler, varlıkları ve şeyleri anladığımız sözlerdir ve anladığımız tüm anlamın bağlı olduğu mümkün hermeneutiktir. Bundan dolayı hadise sadece meydan gelen değildir; bir bakıma, *mümkün olmadan evvel, kendi idrak edilme ufkunu beraber getirmektedir de.* Hadisenin anlamı, ön anlamın ufkunun açıklığı için hiçbir şekilde erişilebilir değildir. Hadise kendi anlamını kendinde taşır ve sadece bunlardan anlaşılabileceği kadarıyla yorumlanabilir, imkânlarıyla beraber kendisini getirir –zorunlu olarak geçmişe dönük bir şekilde bunu yapar. Yeni bir sanat akımının ortaya çıkışı, yani bir dönemin bütün hissiyatının bir dönüşümü hususunda Bergson'un da dediği gibi, sadece romantizmin ortaya çıkışı, bizi klasiklerdeki romantik denen şeyin ne olduğunu anlayabilecek bir konuma koymaktadır: "Geçmişi kapsayan şekilde, [romantizm] geçmişteki kendine has şekillenmesini ve öncelleri vasıtasıyla kendisinin bir açıklamasını yarattı."[21] Bergson'un burada tarihsel hadiseye yönelik dediği şey "bireysel"

21. Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, Œuvres, édition du centenaire, PUF, Paris, 1959, s. 1265.

bir hadise için de geçerlidir. Fakat geçmişe dönük ile geçmişi kapsayan arasındaki ayrımı süre felsefecisinin yaptığından daha da açık kılmalıyız. Bir hadise kendi geçmişini farklı anlatır, kendi belirme bağlamını başka aydınlatır demek ile hadise kendi "geçmişini kapsar", yani tam manasıyla kendisini açıklamaya müsait sebeplere göre hareket eder demek aynı şey değildir: Eğer hadise *geçmişi kapsayan bir şekilde kendi sebeplerini yaratıyor olsaydı* (veya onlarla etkileşimde bulunsaydı), hiçbir surette onlarla açıklanabilir olamazdı, herhangi bir nedenbilime tâbi bir olgu olmayı fiilen bırakırdı. Fakat aslında, bizatihi nedensel bir çerçevede ileri sürüldüğünde *hadise her zaman bir olgudur da*; bir olgu olarak açıklanabilir olması, onun *bir hadise olarak* anlam tesis edici karakteriyle hiçbir şekilde çakışmaz. Hadisenin başta herhangi bir olgu olarak vuku bulup akabinde anlamının dönüşümüyle hadise statüsüne eriştiği gibi bir durumun olmadığının burada vurgulanmasında fayda var; hadise kökeninde anlamın bu dönüşümüdür. Hadise bir olguda vuku bulan dünyanın anlamının bu sarsılmasıdır. Bu olguyla ve bu olguya istinaden böyle bir olgunun anlamı diğer olgulardan muaf tutulur, uzaklaşır ve istisna oluşturur, yani hadise artık sadece öncellerinden hareketle kavranabilir bir şekilde belirmez. Bu yüzden dünyanın önceki anlam ufkundan itibaren açıklanabilir, fakat kendi idrak edilebilirlik boyutunu açar ve bu da geçmişe dönük bir şekildedir. İşte bu yüzden hadisenin sarsması ilk başta "hermeneutiktir" –dünyanın anlamının kökeninden sarsılmasıdır–, çünkü hadise kendi kendisini aydınlatır ve kendi gündüzüne aydınlık verir; hadisenin meydana gelişi çoğunlukla münferit ve sessizdir. Tıpkı Nietzsche'nin güzel şekilde belirttiği gibi, hadise "güvercin ürkekliğinde" gelir. Olgu ne kadar sesli, görünür olursa hadise de o kadar sessiz, hissedilmez olur; sadece kendi gizilliğinin sırrına göre meydana gelir, ancak sonradan kendini açığa çıkarır, uzun süre önce kurulmuş olsa da. Bu da giremeyeceğim çetrefilli sorunu açar: Hadisenin paradoksal zamansallığı.

Artık olgu ile hadise arasındaki en önemli fenomenolojik ayrımı anlayabiliriz. Bahsettiğimiz gecenin çökmesi hadisesi

şahit olan herkese farklı olmadan vuku bulurken, yani *herkes* ve *herhangi biri* için meydana gelirken, sevilen bir kişinin ölüm hadisesi karşılaştırma kabul etmeyecek şekilde her kişi için farklıdır. Benim çektiğim acının yası ile seninki aynı değildir, her yas tekildir, karşılaştırılamazdır, onu tecrübe eden için tekil ve karşılaştırılamazdır, çünkü varoluşumuz üzerindeki darbesi, imkânlarımızı sarsma şekli her seferinde eşsizdir ve *diğerlerine benzemez*. Hadise bizzat bana vuku bulur, başkasına olmayacak şekilde sadece bana hitap eder, demek ki tam tersine bizzat ben de işin içindeyim. Hadisenin hitap özelliği, onu tecrübe eden kişiden ona gelen şeyi içerme özelliğiyle el ele gitmektedir: Bir hadise, ben bizzat o hadise sayesinde kendime geldiğim ölçüde, bizzat ben olarak işin içinde olduğum sürece, yani kendiliğimde bana vuku bulmaktadır. Bundan böyle, hadise fenomenolojisi, hadisenin vuku bulduğu kişinin yenilenmiş bir fenomenolojisinden kati bir şekilde ayrılamazdır ve hadisenin vuku bulduğu kişiye *Dasein* demek yerine "advenant" diyeceğim. *Advenant*, insanın hadisevi hermeneutiği meselesini şekillendirir, insanın kendi insanlığını doğumdan itibaren hadiselere hadsiz biçimde maruz kalmak olarak anlar ve kendisine vuku bulanı bir tecrübe sayesinde sahiplenmek için onunla bağ kurma kapasitesidir. *Advenant* artık hiçbir şekilde imkânın formel koşullarına, ona vuku bulan şeye kural olarak önceliği olan ve bizatihi hadisenin meydana gelmesini mümkün kılan öznel bir mercie bir şekilde işaret etmez. Gördüğümüz üzere, hadisenin niteliği mümkün olmadan önce vuku bulması ise, onun belirme şekli, kendisini böyle bir ön merciden muaf kılar. Daha ziyade, *advenant* kendisinde ve kendisi olarak meydana gelişten kendisine vuku bulacak olanı hâlâ bekleyen hadisedir: *Advenant*ın yegâne özü, hadiselerin hadisevi tecrübesi anlamında bir tecrübe olarak ve dolayısıyla aynı zamanda tarih olarak ortaya çıkar. *Advenant*, sadece bir şeylerin onun başına geldiği veya hadise sayesinde kendisine vuku bulduğu kadarıyla vardır: Hiçbir öznellik onun meydana gelmesini öncelemez ve öznelleşme süreci kurucu hadiselerle ortaya çıkar.

Burada karşımıza, üzerinde durmaya değer bir zorluk çıkmaktadır. Hadise ile *advenant* arasındaki bağların bu tanım-

lamasından açık olduğu üzere, hadisenin fenomenliği, analizin her safhasında, *advenant*ın hadiseyi temellük etmesi, onu tecrübeye dönüştürmesi (veya dönüştürememesi), yani kendi denenmesi vasıtasıyla kendine gelmesiyle ayrışmazdır: Betimlemenin "nesnel" ve "öznel" tarafları yapısal olarak birbirleriyle ilişkili kalmaktadır. Betimlememiz gereken şey, bir macerada hadiselerin ortaya çıkışı ve bir *advenant*ın hadiseler vasıtasıyla kendisini fark etmesinin ortaya çıkışıdır, ki bu kritik tohumlar kişinin tarihinin yapısını ve vezinlerini vermektedir. Hadisevi hermeneutik, dolayısıyla, (artık varoluşun değil) maceranın[22] kendisinin yorumuna yayılmıştır ve macera hadiselerin ilki, yani doğumdan başlayarak hadiselere temelden maruz kalmaktadır. Macera, hadiselerin temellük edilmesini ve tarihlerin ortaya çıkmasını mümkün kılan karşılık verme modalitelerini –veya hadiseyle ilgili durumlarını [*événementiels*]– açığa çıkarır. Fakat şöyle bir soruyla itiraz edilebilir: Eğer kendisinde ele alınan bir hadise nötr, gayrişahsi ve daha ziyade kişi-öncesi ise, ve diğer taraftan hadisenin, hadisevi anlamıyla bir hadise olabilmesi için karşılaştırılamaz bir şekilde benim başıma gelmesi gerekiyorsa, hadisenin meydana gelmesinden bile önce, otonom, kendi kendine yeten bir öznelliği benim tesis etmiş olmam gerekmez mi? Eğer böyle olsaydı hadisevi hermeneutik, mevzubahis *ego*nun kesin statüsü ne olursa olsun, pek klasik anlamıyla bir egolojiye boyun eğerdi ve böyle bir durumda, insanın *köken* izahının statüsüne dair hiçbir şey iddia edemezdi. Sonuç olarak, böyle bir itiraza göre betimlemenin "nesnel" ve "öznel" taraflarının

22. Romano'nun varoluş yerine kullandığı kavram, meydana gelmek, vuku bulmak anlamına gelen "advenir" fiilinden türetilen "aventure". Bu kelime Latince kökenlidir, "ad-venir", literal olarak "-e gelen" gibi bir anlamı vardır. "Aventure" kelimesi Fransızcada ve birçok Batı dilinde "macera" anlamına gelmektedir. Türkçedeki "macera" Arapça kökenli bir kelimedir ve etimolojisi Fransızcayla bir paralellik arz etmektedir. Macera kelimesinde "ma" ism-i mevsuldür, yani bir bağlaç olarak kullanılmaktadır ve bir yönüyle "o şey ki" anlamına gelmektedir. "-cera" ise vuku bulan, meydana gelen, cereyan eden demektir. Macera, meydana gelen şey anlamına gelmektedir. Bu bakımdan etimolojisinin hadiseye dair bir tarafı vardır.
Ayrıca Türkçeye Farsçadan gelen "sergüzeşt" kelimesi de benzer bir etimolojiye sahiptir. Farsça "ser" ve "guzeşten" kelimelerinden meydana gelmiştir. "Ser" baş, "guzeşten" geçmek anlamına gelir, yani baştan geçen demektir.

yapısal olarak ayrılamaz olduğunu söylemek imkânsız olurdu, ama ayrılabilirlerdi ve *ayrılmalılardı.*

Bu itirazlara cevap vermek için *advenant*ın belirlenimi üzerine yaptığımız izahı biraz daha derinleştirelim. Fenomenolojik betimlemenin ekonomisi içinde farklı roller oynayan üç kavramı birbirinden ayırmak önemli olacaktır: Benlik [égoïté], tekillik [*singularité*] ve kendilik [*ipséité*]. Hadise bir varış noktası ve bir muhataptan ayrılamaz demek, *fiilî* bir ego olarak *bana* yönelik demektir; daha onun denemesinden önce bir "benliğe" zaten sahip olduğumdan dolayı ona tâbi olduğumu vurgulamaktır aslında. Böyle bir "benliği" nasıl anlamalıyız? Bu benlik elbette hadiselerin vukua gelmesinin öznel imkân koşulu olamaz ki, bu anlamdaki klasik öznellik, Levinas'ın "sonsuz geri çekilişin gücü, başa gelen şeylerin arkasında her zaman kendini bulma kabiliyeti" şeklindeki keskin ifadesiyle tanımlanabilir.[23] Eğer böyle bir benlik, başımıza gelen şeylerin "arkasında" veya "altında" (*hypo-keimenon, sub-jectum*) her zaman *değişmez* bir şekilde kendimizi bulma kabiliyeti olsaydı, zaten hadiselerin imkânını iptal ederdi; çünkü hadise vuku bulduğunda tam da *beni hiçbir zaman aynı bırakmayandır*. Diğer taraftan, bu benliğin fiilen benim bedenimin zaman içindeki bireyleşmesinin moduna ait olduğu doğrudur. Bu bireyleşme hayatım boyunca, yaşlanmama ve zamanın ezmesine rağmen beni *tek ve aynı* kişi kılmaktadır. Böyle bir bireyleşme kendi kendisiyle betimlenmelidir, fakat buradan hadisevi hermeneutiğin alanının ötesinde bedenin fenomenolojisine seslenmelidir ve diğer kaynakları çağırmalıdır. İşte bundan dolayı "benlik" kavramı hadisevi bir kavram değildir. Hadisevi hermeneutik, hiçbir şekilde öznelliğin güzelim metafiziğine götürmez. Zaten hadisevi hermeneutiğin vazifesi de bizi bundan azat etmektir. Ayrıca, benlik kavramı, diğer tam anlamıyla iki hadisevi kavram, tekillik ve kendilikten farklı bir statüye sahiptir. Şimdi bunların anlamlarını kısaca açacağım.

İlk önce, kendilik [*ipséité*]. Burada hadisevi hermeneutik Heideggerci *Selbstheit* (*kendilik*) kavramından ilham almaktadır fakat içeriğini daha derin bir şekilde dönüştürerek bunu yap-

23. E. Levinas, *De l'existence à l'existant* [1947], Vrin, Paris, 2. Baskı, 1990, s. 78.

maktadır. Kendilik meselesine Heideggerci yaklaşımı güçlü kılan şey Nietzsche ve Hume'un –bu iki ismi saklayalım– [işaret ettiği] şu noktayı kabul etmesidir: "Ben" diye isimlendirilen kırılmaz özdeşliğin esası olduğu fikir, fenomenolojik olarak şüpheli ve mantıksal olarak ise gereksizdir. Fenomenolojik olarak şüpheli, çünkü hiçbir zaman bu "ben" dediğimiz şeyin tecrübesine sahip değiliz; mantıksal olarak gereksizdir, çünkü bu "ben" hipotezi cevap vermesi lazım gelen sorunu bile çözemez. Sorun zaman içindeki özdeşliğimizdir. Bu sorunu çözebilmek için, *kendisiyle özdeş* olan, doğası şüpheli bir varlığı, onun özdeşlik kıstasını hiçbir zaman kesinleştirmeden farz edelim. Kısaca, "kişisel özdeşlik" sorunumuzu çözebilmek için *bizimle özdeşleşmeye imkân sunan* özdeş bir şey farz ederiz ve bu sözde "özdeşliğin" içerdiği şeyi herhangi bir zamana özgü kılmayız: Bu özdeşlik saf bir şekilde sözsel olduğundan faydasız sonsuz gerileme ve aldatıcı çözüm sunar. Bu tip (hâlâ Husserl'de bulunan) yaklaşımı kararlılıkla bırakarak, Heidegger *Selbstheit*ı bir varlık yolu veya başka bir ifadeyle, kapasite olarak tanımlamaktadır. Kendiliği bir varoluş kapasitesi mahiyetinde tasdik ederek böyle bir kapasitenin yabancılaşacağı veya kaybolabileceği açıkça kabul edilmektedir. Her ne kadar bu "kaybın" modalitelerini somut olarak tanımlamak güç ve hatta dehşetli bir iş olsa da herhangi bir psikiyatri kitabında bunu görebiliriz. Fakat Heideggerci temalandırmanın sınırı, *Dasein*'ın kendiliğini ileriye yönelik kararlılıkta [*Entschlossenheit*] temellendirmesi ve onu bütün varoluşsal analitiği (analizi) aşan "sahici" ile "sahici olmayan" ayrımına tâbi kılmasıdır. Buna ek olarak kendiliği, "kendi kendisine yetmek/öz-yeterlilik" (*Selbstständigkeit*) olarak anlar ve bu da hâlâ başka bir seviyeden metafizik öznelliğin kalıcılık ve kendine özdeşlik senaryolarını tekrar etmektedir. Hadisevi hermeneutik, kapasite olarak, "olabilme" mahiyetinde kendilik anlayışının getirilerini korurken, bu kapasiteyi başa gelen hadiseye sahiden ya da şahsen karşılık verme şeklinde tanımlamaktadır. Başka bir deyişle, hadiselerin denemesi sayesinde bizleri dönüştürmesiyle hadiseleri temellük edebilme/sahiplenme olarak tanımlamaktadır ve bu kapasite, yeni ve hadisevi bir "tecrübe" kavramına sevk eden

kişinin kendiliği pahasına gerçekleşen kendiliğin dönüşümüne göredir. Sonuç olarak kendilik, hadiselere sahiden bağlanan bir kapasiteyi betimler, hadiseleri sahiplenir ve bununla kendisi haline gelir, yani bir tekillik elde eder. Hadisevi şekilde anlaşılan tekillik, o halde, her birimizin kurucu hadiselerden kendimizi anladığımız eşsiz yollar şeklinde tanımlanabilir. Bu şekilde bir *advenant*ın tekilliği kendi tarihi boyunca evrilir ve dönüşür. Bir *advenant*, kendisinin, yani kendiliğinin başına gelen şeyler*e* ve şeyler*den* karşılık vermesinin eşsiz ve sarsılmaz imkân*ıdır*. Fakat bir *advenant* kendi tarihi içinde birbirini reddeden tekilliklere sahiptir; bunlar parçalarıyla tezahür eder, onarılamaz bir şekilde yayılırlar. Başka bir ifadeyle, kendi varoluşunu "bütünleştirmek" imkânsızdır ki, bu da Heidegger'in *Selbstheit* düşüncesinin temel taşıdır.

Eğer kendilik ve tekillik kavramları bir geçerliliğe sahipse, hadisevi anlamıyla kendilik yabancılaşmalı veya kaybolmalıdır. Öyle midir? Cevap hiç şüphesiz "evet"tir. Burada bu türden kayıpların daha farklı modlarını zikretmeden sadece en merkezî olanlardan birisine odaklanacağım: Travma. Bir travma hiçbir zaman sahip olamayacağımız bir hadisedir; çünkü her zaman destek ve dayanaklılık kaynaklarımızı aşar, çünkü bizim temellük etme gücümüzün üstesinden gelir ve Freud'dan bir imgeyi kullanacak olursak "içsel yabancı beden" şeklinde bizim maceramızda "enkiste" kalır. Travma sadece ondan kendimize gelmemizi donduran, ilk vurduğu yerde sersemlik halinde maceranın kendisini durduran bir hadise değildir, aynı zamanda "olumsuz" bir hadisedir. Mükerrer rüyalar, sabit anılar ve bizi rahatlatmaktan uzak, devamlı kendisine götüren yakınmalar şeklinde, geçmeyen bir geçmişle her zaman özdeş kalarak geri gelmekten kesilmez. Bir karşıt-hadise olduğundan imkâna yeni kapı açmaz, aksine onları önceden kapattığı kadar gelecek yeni hadiselerin de önünü keser. Travma sadece kişiden bir şey kalmayan bir "kendi"ye bir alan bırakır. Kendiliğinden yoksun koyar, yani tepki vermekten aciz bırakır ve başa çıkılamaz özdeşliğin ardı arkası kesilmeyen tekrarına sürükler. Travma sonrası sendromunun klinik psikiyatrisi bu kırık, yıkık ve hatta bazen travmanın fazlalığından

dolayı hiç olmayan tepkinin modalitelerine ışık tutar. Sersemlemenin, yabancılaşmanın ve tanınamazlığın kıyısında, herhangi bir tepki engeline karşı beyhude çabalayan kendiliğin "geçici olarak yerine koyma modları"nı açığa çıkarır. Travma üzerine daha fazla detaya burada girmeyeceğim.

Burada benlik, kendilik ve tekillik üzerinden kısaca açıklamaya çalıştığım bu yeni "kendi" kavramı ötekinin fenomenolojik statüsüne yenilenmiş bir vasıflandırma getirmekte ve *advenant*ın kendiliğinin hadisevi niteliği için ise önemli bir yeniden değerlendirmeye sevk etmektedir. Sahici ve sahici olmayan zıtlığı, Heidegger'i, *Dasein*'ın kendiliğini, aşırı varoluşsal yalnızlığın ve hatta "varoluşsal solipsizm"in, kaygının [Alm. *Angst*] cüzü olarak anlamasına mahkûm etmiştir, dolayısıyla kendiliği ihtimam göstermenin [Alm. *Fürsorge*][24] sahici modalitesinin incelikli bir anlayışı kılmıştır. Buna mukabil, hadisevi anlamıyla kendiliğin kaderi, hadiseye karşılık verebilme kapasitesi olarak, dolayısıyla *advenant* tarafından bir değişim kapasitesi olarak tanımlanmıştır. [*Dasein*'ın] aksine kendilik, ötekinin kendilerini ilan ettiği mükemmel [*par excellence*] karşılaşma hadisesiyle dosdoğru ilişkili bir şekilde belirmektedir. *Advenant*ın *kendisi* bu hadiseye ve hadiseden karşılık vermeye yetkin olduğundan ve *advenant* kendiliğinde bu karşılaşmalarla sarsılabilir olduğundan dolayı, bu karşılaşmaları ve tarihi, *advenant*ın temelinin tesisi olan tekilliğine katkıda bulunur. Öteki *advenant*ın fenomenolojik statüsü –veya bir başkası olarak advenant– dolayısıyla iki birbirine bağlı nokta üzerinden düşünülmelidir. Birincisi, öteki kendisini tekil bir karşılaşma hadisesiyle ilan eder ve bu karşılaşmada, her hadisede olduğu gibi, *benim kendim, kendim olarak mevzubahistir*. İkincisi, ötekiler sadece karşılaşmalarla açığa çıkmalarına rağmen, *bir macera için ilk karşılaşma yoktur*, çünkü advenant orada doğarak dünyaya gelirken, ötekiler ise hatırlanamaz bir şekilde her zaman zaten orada, bu dünyadadır.

24. Makaleme bkz. "Mourir à autrui", *Critique*, n° 582 (1995), s. 803-24; ve daha yenisi, "Quelques arguments en faveur du *Mitsein* heideggérien", Almanca çevirisi için: Gallina Tasheva (ed.), *Heidegger und Soziologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2011.

Bu iki önerme sadece görünüşte birbirleriyle çelişmektedir. İlki, Heideggerci ile-olmak (*Mitsein*) ile benzer olan *formel a priori* bir yapı tarafından öteki probleminin çözüm imkânını dışarıda bırakmaktadır. İkincisi, *advenant*ın "içselliği"nin Levinasçı bir şekilde anlaşılan, Tamamıyla Öteki gibi kavranamaz ve dolayısıyla tamamen ötekinin irrasyonel ihlali tarafından ikinci defa "kırılabileceği" daha önsel bir kapanışa dair herhangi bir fikri reddetmektedir. Dünyevi olmayan bir öteki olarak Sonsuzlukla süslenmiş "içselliğim"in böyle bir kırığı sadece Kartezyen bir dengeyle sağlanabilir, ki bu da Levinas'ın düşüncesinin ufkunu belirlemektedir. Husserlci çıkmaz *alter ego*nun kurulumunu paradoksal bir "çözüm"e dönüştürmek yerine, ötekiyi kurulamayan aşkınlıklarıyla ve "dışsallıkları"yla tanımlamak yerine, sorunun ta kendisi ele alınmak zorundadır. Geriye gidebildiğim kadarıyla öteki her zaman benim maceramda zaten mevcuttur, maceramın her zaman kalbinde yer almaktadır, maceranın kendisinden daha "içseldir", çünkü bu macera *advenant*ın başına sadece doğum ile gelmektedir.

Yazıyı muhtemelen çözülmeyen bir soruyla sonlandırmak istiyorum: Olgu dünyada vuku buluyor; hadise dünyayı ortaya çıkarıyor; bu iki önerme bir müphemliğe mi dayanıyor? İki durumdaki de aynı "dünya" değil mi? *Advenant*ın kendi içinde düzenlenen temel imkânlarının bütünlüğü mahiyetinde hadisevi dünya kavramını tanımlayarak, "dünya"nın bir anlamından diğerine meşru olmayan bir geçiş yapmadım mı? Bu sorunun zorluğu az değil: Hadisenin açtığı dünya –ve hadisenin açıldığı dünya– sonuç olarak, olguların kendilerini ortaya çıkardığı empirik, reel dünyadan farklı bir şekilde transendental yapıya sahip "öznel" bir dünya olarak kalmıyor mu? Dünyayı bu şekilde tanımlamak, örtülü bir halde idealizmin bir formunu benimsemek değil midir? Cevap şundan dolayı olumsuzdur: İçinde olguların meydana geldiği dünya sadece bütün etkin tezahürlerin ufku değil, aynı zamanda bütün mümkün tezahürlerin de ufkudur; dünya "etkin gerçeklikler"in dünyası olduğu kadar imkânların ufku tarafından da tesis edilmektedir. Bu imkânlar, açıkça *advenant*ın beklentilerine, böyle bir "dünya"daki günlük

dayanaklarına bağlıdır. Başka bir ifadeyle, her olgunun dünya-içi bağlamı olarak ilk "dünya", eyleyen ve ete kemiğe bürünmüş bir fail olarak *advenant*ın ikinci dünyasından hiçbir surette ayrılamaz. Buna mukabil, hadisevi anlamıyla dünyanın esasen *advenant*ın imkânlarına bağlı olduğunu söylemekten, bu dünyanın tamamıyla "öznel", gerçek dünyaya "özne" denen şey tarafından bir şekilde yansıtıldığı sonucu çıkmamalıdır. Aksine, tıpkı hadisenin advenant tarafından *sahiplenilmesi*nden ayrılamaması gibi, kurucu hadiseler sayesinde ve o hadiselerden itibaren açılan dünya da bir "monad" ufkunu, solipsizmin kapalı dünyasını tesis etmez. Dünya daha ziyade, *advenant*ın sahiplendiği, ötekilerle paylaştığı bir ve aynı dünya olarak eşsiz, tekil –tekil bir şekilde eşsiz olarak– bir biçimde tanımlanmıştır. Bu dünya *advenant*ın ötekilerle beraber olduğu sarsılmaz ve ortak zemindir. Hadisevi hermeneutik hiçbir türden idealizme, gizli olana bile veya "dünyaların çokluğu" üzerine monadolojik bir hülyaya yol açmayı sadece engellemiyor, aynı zamanda kılavuzu hadise sayesinde bütün idealizm fantezilerinden uyanmaya bir imkân sağlıyor. Herhangi bir gerçeklikten daha gerçek, herhangi bir dışsallıktan daha dışsal olan hadise, varoluşun kendi üzerine, imkânları ve anlamı üzerine kapanmasını menetmektedir. Eğer bu terimi kullanmakta ısrarlı olursak, buna gerçek "realizm" (gerçekçilik) denebilir.

Fenomenoloji ve Zaman Metafiziği

Bir zaman fenomenolojisinin isabetli çıkış noktası nedir? *Fenomenolojik* bir çözüme elverişli zaman sorununu nasıl formüle edebiliriz? Bu sorular *L'événement et le temps* [*Hadise ve Zaman*] kitabımda geliştirmeye çalıştığım bütün fikirlerin arka planını tesis etmektedir. Bu analizleri özetlemekten ziyade, bu bölümde "daha esaslı" olarak görülen öznel bir mercie dayanmış nesnel zamanın kurulumu –veya dünyanın zamanı– fikrini arkada bırakan bir fenomenolojinin çıkış noktalarının meşrulaştırılmasıyla uğraşacağım.

Zamana neden bu kavramlarla yaklaşılamayacağını göstermek için Husserl'in 1905 yılındaki İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Dersleri'ndeki klasik betimlemelerle başlıyorum. Bu analiz iki taraflı olacaktır. Birincisi, bu *Dersler*'e yol açan problemin ifade edilmesini sorgulamak ve böylece, bu ifade edilmenin ortaya çıkardığı çıkmazları (*aporia*yı) göstermek; ikincisi ise bu çıkmazlar aracılığıyla transendental-kurucu terimlerle yapılan zamana dair herhangi bir yaklaşımın yetersizliğini göstermektir. Zaman sorunu, Husserl'in fenomenolojisinde tali bir mesele değil de *Ideen I*'in tabiriyle fenomenolojinin "kesin ve doğru mutlaklığa" ulaştığı bir meseleyse, zamanın kurulumu çıkmazları bütün "kurulum" projesi için sadece talihsiz sonuçlara sahip olabilecektir:[1] Bu sonuçlar fenomenolojinin kökenindeki transendental çerçevenin tamamını terk etmeye bizi zorunlu bir

1. E. Husserl, *Ideen I*, *Hua*, Cilt III, 1, s. 182; *Idées directrices pour une phénoménologie*, Fr. Çev. Paul Ricoeur, Gallimard, Paris, 1950, s. 275.

şekilde sevk edecektir. Dolayısıyla mesele metafiziksel selefleriyle beraber Husserl'in zaman fenomenolojisiyle yüzleşmek olacaktır. Bu yüzleşme ileride detaylı bir şekilde özetleyeceğimiz Husserlci projenin "metafizik" denen şeye sadece aidiyetini göstermek için değil; aynı zamanda zamana dair sahici bir şekilde "post-metafizik" bir yaklaşıma kapı aralamak için metafiziği yeniden tanımlayarak yapılacaktır –ki Heidegger de böyle bir çabaya girişmişti fakat yapısal sebeplerden dolayı bunu, en azından düşüncesinin ilk safhasında tamamlayamamıştı.

Husserl'e içkin yorumumun sadece bir açıklayıcı şerh çalışmasından fazlası olacağını ve (diğerleri arasından) meselenin kalbine uzanacak bir yol tesis edeceğini, "zaman" denen "şeyin kendisi"ni anlatacağını ümit ediyorum.

I

Husserl'in "fenomenolojik sorunların en hassası, zamanın analizi sorunu" dediği şeyi incelerken bu hassas sorundan daha hassas ve problematik olan bir şeyle ilgileneceğim.[2] Bu da bana göre, zamanın kurulumunun nihai merciini barındıran mutlak bilincin akışının, zamansızlık/gayrizamansallık (*Unzeitlichkeit*) veya zamansallık üstü (Überzeitlichkeit), hatta zamansallık öncesi (*Vorzeitlichkeit*) iddiasında bulunuyor olmasıdır. Aslında kendi başına bu seçim çok da orijinal değildir. Gerd Brand'dan Gérard Granel'e, Klaus Held ve Paul Ricoeur'den Rudolf Bernet'e Husserl'in birçok yorumcusu, mutlak akışın kendi kendine kurulumu sorununun vazedildiği 1905 Derslerinin üçüncü bölümünün aporetik karakterini vurgulamıştır. Yorumcular, burada karşılaşılan zorlukların Husserl'i evvela akışın kendisinin nesnellik öncesi kurulumuna açıklama getiren şema içerikli kavrayışı bırakmaya, daha sonra da, özellikle C serisi elyazmalarındaki yaşanan mevcut/şimdi (*Lebendige Gegenwart*) problematiğini geliştirmeye sevk ettiğini göstermektedir. Fakat, aynı yorumcularda –ve aynı zamanda diğerlerinde– bu üçüncü

2. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, *Hua*, Cilt X, s. 276; *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, Fr. Çev. J.-F. Pestureau, Millon, Grenoble, 2003, s. 168.

bölümün ortaya çıkardığı mevzuların ciddiyetini önemsizleştirdikleri sıklıkla görülmektedir; çünkü bu sorunları bir mağara bilimi uğraşı denebilecek şekilde çözmekle uğraşmaktadırlar. En iyi mağara bilimci rehber Husserl'in kendisinin kılavuzluğunda, zamansal kurulumun en derin ve muğlak tabakalarında, dibe battıkça batarak betimlemeleri arıtmaya çalışmaktadırlar. Buna mukabil, savunmak istediğim tez, üçüncü bölümdeki çıkmazın kavramsal ve dolayısıyla aşılamaz olduğudur, çünkü zaman sorununun yetersiz ifade edilmesinden kaynaklanmaktadır.

Üçüncü bölümden başlayarak ve Derslerde deyim yerindeyse geriye doğru bir okuma sunup yorumlamada çok uzaklara giderek, bazı Husserlci analizleri basitleştirme, bunları karakterize eden "bakma alıştırması"ndaki bu büyüleyici fenomenolojik ustalığın, sabrın ve emsalsiz inceliğin kazanımlarını kaybetme tehlikesini göze alacağım. Bu kaybın sadece bazı belirli *sorunların* daha açık ifade edilmesiyle telafi edilebileceğini umuyorum, çünkü felsefi faaliyetin can damarını cevapların veya teorilerin incelenmesinin değil, evvela sorunların incelenmesinin teşkil ettiğine inanıyorum.

Derslerin bu son bölümü sadece bir derinleşmeyi değil, önceki bütün analizlerin sistematik bir özünü de yansıtmaktadır. Husserl'in bu belirgin niyetini Paul Ricoeur şöyle ifade eder: "Husserlci girişimin gerçek anlamı sadece üçüncü bölümden görülmektedir".[3] Husserl zamanın kurulumunun üç "seviyesi" veya "mertebesi"ni ilk defa burada açıkça ayırmaktadır: "Farklı kurulumun katmanlarını (*Konstitutionsstufen*), o katmanların özünü ihtiva eden mimarinin içinde bir kere daha sistematik bir şekilde tesis etmek ve katetmek iyi olacaktır. Şöyle:

1) Nesnel zamanda tecrübenin şeyleri [...]

2) Farklı bir katmandan kurucu belirmelerin çoklukları, empirik öncesi zamana içkin birimler;

3) Zamanı kuran, bilincin mutlak akışı."[4]

3. Ricoeur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Le Seuil, Paris, 1985, s. 62.

4. *Hua*, Cilt X, s. 73; Fr. Çev.: H. Dussort, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, Paris, 1964, s. 97.

Bu tipolojiye dair birkaç şey söylemeliyiz. Burası retensiyon ile hatırlama arasındaki *asli* ayrımı içermemektedir ve basit bir nedenden ötürü, benim için de bu ayrım dışarıda kalacaktır: Hatırlamanın imkânı bilincin retensiyonel devamlılığına dayanmaktadır, bu yüzden retensiyonların akışının birliğinin kurulumu sorunu çözülmedikçe hatırlamanınki de yeterince sağlam bir zeminde ifade edilemeyecektir.* İşte bu yüzden bir ve nesnel zamanın kurulumu sorunu da çözülemeyecektir, çünkü bu kurulum ilk başta, ikincil hatırlamayı kullanıma sokmaktadır (§ 32).

Zamanın kurulumunun ilk mertebesi veya derecesi, dolayısıyla, kendi nesnel süresiyle birlikte zamansal nesnesinin mertebesidir. Nesnel zamanın belirli bir ânındaki bir ses, belirli bir zaman sürer ve daha sonra bilinçten kaybolur. Buna ait süre, nesnel ve evrensel zamanda nesnel bir süredir. Fakat, bu nesnel sürenin kurulum modunu analiz edebilmek için onu hariç tutarak başlamak zorundayız. Bu zamansal nesnenin veriliş moduna, herhangi bir nesneleştirici kavrayıştan ve onun varoluşunun herhangi bir konumundan önce dönmek gereklidir. Uzamsal nesnenin siluetlerine (*Abschattungen*) *benzer* olan ve "safhalar" denebilecek zamansal belirme modları dahilinde saf maddi bir veri olarak sesin ilk başta incelenmesi ve betimlenmesi gereklidir. Aşkın zamandaki zamansal nesneden bilincin gerçek içkinliğindeki verilenin zamansal modlarına geçerek belirli bir redüksiyonu –transendental öncesi bir redüksiyon– gerçekleştiriyoruz. Bu redüksiyon da aynı zamanda Husserl'in birbirinden ayırdığı birinci derece kurulumdan ikinci derecedeki kuruluma geçmemize izin veriyor.

---

* Husserl'in "rétention" ve "protention" kavramları Türkçede genellikle aynı şekilde, "retensiyon" ve "protensiyon" olarak kullanıldığı için bu çeviride de öyle geçmektedir. Fransızcadan Almancaya geçen "rétention" kelimesi tutmak, yakalamak, saklamak gibi anlamlara sahip "retenir" fiilinden türemiştir ve "tutuş/yakalayış" anlamına gelir. Fenomenoloji dilinde, retensiyon (hatırlamadan farklı olarak) geçmişe yönelimdir, biraz önce olan geçmişin bilinçte tutulmasıdır. Kitapta Romano kavramın türetildiği fiili de kavramla ilişkili bir şekilde kullanmaktadır. Aynı şekilde, pretensiyon ise (beklentiden ayrı bir şekilde) geleceğe, yani henüz olmamış yaşantıya yönelimdir. Ayrıca zamansal kurulumla ilgili bu iki kavrama, üçüncü olarak birincil izlenim (*l'impression originaire*) eşlik eder. Şimdiki andaki duruma yöneliktir. (ç.n.)

Öyleyse daha net bir biçimde sorarsak, bilincin gerçek içkinliğindeki saf duyumlanır maddiliğinde (saf *hûlê*sinde) anımsanan sesin bu belirme "safhalar"ı nelerdir? Bu safhaların nesneden ayrıştırılamayacağını vurgulamak gerekir, ki zaten safhalar o nesnenin tezahür modunu kurar: Bir tarafta tezahür eden nesne, diğer tarafta onun tezahür modları; bir tarafta nesnel zamandaki sesin nesnel akış süreci, diğer tarafta bilincin tecrübesinin akışının paralel ilerleyen öznel süreci yoktur. Husserl, süren ses ile sesin süresinin belirmesi arasında bakışın iki mümkün yönlendirmesinin farkının olduğunu söylemektedir sadece: Bazen süren sese dikkat kesilirim, bazense onun süresinin, yani sesin beliren safhalarının veya anlarının nasıl (*Wie*) olduğunu takip ederim. Fakat bu çiftli yönlendirmeye göre ne görmekteyim? Nesne tarafında, *bir kalıcılık* vardır: İlk başta sesi gelen, değişmeyen bir melodi içinde diğer seslere göre konumunu koruyan, karanlık biçimde tedricen uzaklaşan, daha sonra yakın geçmişe ve akabinde de daha uzak bir geçmişe giden aynı nesnedir. Belirme modları tarafında ise aksine *devam eden bir değişim*, "Herakleitosçu ebedî akış" devam etmektedir.[5] Husserl şöyle der: "Sesin kendisi aynıdır, fakat ses [belirme] modunda sürekli öteki olarak belirir."[6] Görüldüğü üzere, betimleme girişiminin bütün zorluğu ikinci veçhede ortaya çıkar. Bu sürekli değişimi nasıl kaydedebiliriz? Bu sorunun çözümünde retensiyon kavramı oyuna dahil olmaktadır. Retensiyon birincil izlenimin maruz kaldığı yönelimsel değişimdir. Bu izlenim nesnel olarak kaybolurken ve diğer izlenimlere yol verirken, retensiyon sayesinde izlenim öznel olarak kaybolmaz fakat görüsel bir yolla verili kalır; yani, *geçmiş olmasına rağmen* kişiye bilincin genişletilmiş şu ânında sunuludur. Burada üzerinde durmayacağım iyi bir soru ortaya çıkmaktadır: Eğer redüksiyon altındaki ses apaçık mutlaklık anlamıyla gerçek içkinliğe, ki mutlak bir veriyi sadece bu içkinlik kurabilir, indirgeniyorsa az önce duyulan ve şu an şimdi tutulan ses, bu gerçek içkinliğin dışında kalır, bu ses fenomenoloğa apaçık ve mutlak olmaz –ve dolasıyla beliren bütün betimlemenin,

5. *A.g.e.*, s. 349; s. 224 (Pestureau).
6. *A.g.e.*, s. 25; s. 39 (Dussort).

şüphecilik riskine tabi olabilmesi mümkündür. İşte bu zorluk Husserl'i gerçek içkinlikten yönelimsel içkinliğe mutlak verilerin alanını tedricen genişletmeye sevk etmiştir. Bu da sahici transendental redüksiyon ile el ele gitmektedir. Aynı sorun şema kavrayışı/kavrayış içeriğini bırakmaya da götürecektir, çünkü gerçekten aşkın, geçmiş bir sesin kurulumunu gerçek içkinlikte verilen mevcut kavrama ediminden, şu anda ve tamamıyla içkin olan bir içerikten açıklamak imkânsızdır. Fakat bu zikrettiğim sorunlar benim çalışmamın mevzusu değildir.

Zamanın kurulumunun ikinci derecesinde, kurucu belirmelerin çoklukları derecesinde, şu yapıya sahibiz: Nesnel zamanın her yeni şimdisi, şimdinin bir safhasına, yani birincil izlenime denk geliyordur, fakat geçmiş safhaların yani önceki izlenimlerin retensiyonlarının bir çokluğuna da denk geliyordur. Öyleyse, yeni bir izlenim ortaya çıktığında, tutulan önceki bütün izlenimler yeni bir yönelimsel değişime tâbi olurlar. Bu önceki izlenimler, uzam perspektifine benzer bir "zaman perspektifi"ne göre, kendi durumlarını korurken geçmişte bir "reddedilme"ye [*repoussement*] maruz kalırlar, bilincin derinliklerine batarlar. Bundan dolayı, her anda, tutulan sadece önceki izlenim değil, aynı zamanda daha önceki retensiyondur ve onun sayesinde, önceki retensiyonların bütün sürekliliğidir [*continuum*], retensiyonların bütünlüğünde zincirleme tepki gösteren herhangi bir retensiyondur, öyle ki onların her biri "siluetlerin bir dizisi formunda, kendisini önceleyen bütün gelişmenin mirasını kendisinde taşır."[7] Öyleyse, retensiyonel *sürekliliğin* her safhasını incelersek, bir şekilde onun içine gömülü olan safhaların bir *sürekliliğ*ini göreceğiz; hem de her birindeki "kaynak noktası" ile birlikte, yani değişmiş ve üzerine böylece yönelimselliğin mührü vurulmuş izlenimle birlikte; veya, durmadan değişen retensiyonel *sürekliliğin* herhangi bir safhası, devam eden değişimindeki safhaların bir *sürekliliğ*inin kendisidir. § 10. bölümdeki diyagramda gösterildiği üzere bilinç akışı sürekliliklerin bir *sürekliliğ*idir. Bu âtıl bir yapı değildir, birbiri içine gömülü şimdi-barınaklarının bir çokluğu da değildir; nehir gibi canlı bir

7. *A.g.e.*, s. 327; s. 208 (Pestureau).

yapıdır, durmadan kendisini yeni kılmasıyla korunur. Burada her izlenim, önceki retensiyonların bütünlüğünü yeniden yapılandırır, ve kalıcı bir formun bekası, yalnızca içeriğinin daima yeniden ortaya çıkmasıyla mümkündür.

Kendini durmadan yeniden yapılandıran ve her yeni değişimde kısım kısım değişen bu "hareketli" yapı tanımlandığında şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Zamansal bir nesnenin akış modları kendi durumunu nesnel zaman içinde; kendi önceliğini veya sonralığını başka seslere nispetle, dolayısıyla sesler arasında bir ardışıklık düzeninde kurmasına izin verir; fakat zamansal modların mertebesinde, yani zaman bilincinin "safhalar"ının mertebesinde, nesnel zamanda karşılaştığımız gibi zamansal ilişkiler için bir alanın var olduğunu söylemek anlamlı olacak mıdır? Başka bir ifadeyle, bir safha hakkında konuşurken onun başka bir safhadan önce ya da sonra geldiğini söyleyebilir miyiz, mesela birincil izlenim dediğimiz şimdi safhasını ele alalım, mütekabil retensiyon olan geçmiş safhadan önce aynı izlenimin retensiyonu mahiyetinde geldiği söylenebilir mi? Burada bir çıkmaz var. Aslında, beliren sürenin safhalarının birbirini takip ettiğini hesaba katmamak imkânsızdır ve aynı şekilde bunların birbirini takip etmediğini düşünmek de imkânsızdır. Öyleyse aynı anda şunu demek zorundayız: Bu safhalar bir diğerini takip etmektedir ve takip etmemektedir; birbirlerine zamansal öncelik ve sonralık ilişkileriyle bağlanmışlardır ve birbirlerine bu zamansal ilişkilerle bağlanmamışlardır.

Zamanın safhalarının birbirini takip ettiğini söylememek neden imkânsızdır? Başka bir deyişle, safhaların zamansal ilişkiler tarafından yöneltilmesi ve bu ilişkilerin kendisinin de zamanın *iç*ine düşmesi neden imkânsızdır? Basit, çünkü Husserl'in varsaydığı kavramsallıktan dolayıdır: Bir retensiyon bir izlenimi "değiştiriyorsa", bu retensiyonun değiştirdiği izlenimden *sonra* gelmemesi ne anlama gelmektedir? *Önceki* bir değişmemiş durumu var saymayan fakat bunun sayesinde olabilen bir değişim ne olabilir? Aynı şekilde, her retensiyon, eğer önceki retensiyonu *izleyerek* ortaya çıkmayacaksa veya –ki aynı şeye denk– önce gelenlerden daha sonra gelemeyecekse,

nasıl önceki bütün retensiyonları bir adımda reddedebilir?[8] Husserl'den retensiyonel akışın dönüşümlerini tarif eden bir pasajı okuyalım: "Bilincin bütün bu akışı 'esnasında', bir ve aynı sesin sürdüğünün, şimdi sürdüğünün farkındayım. 'Önceden' (beklenmediği durumda) bunun farkında değildim. 'Sonra', geçmiş mahiyetindeki 'retensiyon'da 'belirli bir zamanın' 'hâlâ' bilincindeyim. Onu sabit kılan bakışın altında tutulabilir ve kalabilir, veya devam edebilir."[9] Bu metin, Husserl'in dedikleri açısından çok da kayda değer değildir; durduğu yer gereğince protensiyon, birincil izlenim ve retensiyon arasındaki farkı zamansal yerlerin (*während* esnasında, *vorher* önceden, *nachher* sonradan, *eine Zeitlang* belirli bir zaman, *noch* hâlâ) çokluğunu kullanarak ve de sanki bunların zararlı güçlerini nötrleştirmek için tırnak içine alarak açıklamaktadır. Fakat tırnak işaretleri kavramsal sorunu çözmemektedir; çünkü Husserl'in sesin bilincinin akışını izah etmek için kullandığı kavramlar, anlamlı olabilmek için, uygulandıkları fenomenlerin birbirlerine göre zamansal ilişkilerini muhafaza ettiğini varsaymaktadır. Bu yüzden retensiyon, izleniminin ardından gelmek zorundadır, ve izlenim de en sonunda dolduracağı protensiyonu takip etmek zorundadır. Ve aynı zamanda, başından beri Husserl için bu zaman ilişkilerinin zaman bilincinin farklı modları arasında var olamayacağı açıktır.

Zaman bilincinin safhalarının birbirini takip ettiğini veya birbirinden önce geldiğini söylemek neden imkânsızdır? Cevabı yine aşikârdır; çünkü böyle bir sav bir paradoksa yol açacaktır. Nesnel zamanı kurmamıza vesile olan zaman bilincinin safhaları, zamansal ilişkiler tarafından yönetilecektir. Bu durum açıkça saçmadır. Husserl soruyu sorduğunda, olumsuz bir şekilde cevap veriyor: "Şimdi, etkin veya özel bir anlamda, *zaman bilincinin (*içsel zaman bilincinin*) kurucu belirmeleri bizatihi*

8. Bu sadece açık kavramsal bir zorunluluk değildir. Husserl *Dersler*'in 13. bölümünde bu "önceliği (*Vorangehen*)" açıkça zamanın *a priori* kanunlarıyla açıklamaktadır: "Retensiyonun bir algı ve dolayısıyla orijinal, mütekabil bir izlenim tarafından öncelenmesinin *a priori* bir zorunluluk olduğunu ileri sürüyoruz" (*a.g.e.*, s. 33; çeviri: H. Dussort, s. 48).

9. *A.g.e.*, s. 24; s. 38 (Dussort).

(içkin) zamanın içine düşmektedir demenin bir anlamının olup olmadığı sorusu[nu sormak] *ortaya çıkıyor*". Eğer zaman bilincinin safhalarının kendileri zamanın içine düşmüşse, biri diğeri kadar saçma, Husserl'in asla açıkça ayırmadığı iki muhtemel sonucu olmalıydı. İlk ihtimal, zaman bilincinin safhalarının içine "düştüğü" zaman basitçe nesnel zamandır ve bu, ilk anda askıya alınmakta ve ikinci anda kurulmaktadır. Bu durumda, kurulan şey (nesnel zaman) kurmasını mümkün kıldığı şeyin (zaman bilinci) betimlemesi için zorunlu olmaktadır. Bundan dolayı kurulum düşüncesinin kendisi, yani birincinin ikinci tarafından kurulması *tek taraflı* tanımı gereği açıkça yıkılmaktadır. İkinci ihtimal ise, zaman bilincinin safhalarının içine "düştüğü" zamanın kendisi, yukarıda alıntıladığım cümlede anlatıldığı gibi, "içkin"dir. Bu durumda, bu zaman sırasıyla daha derin bir merci tarafından kurulmak zorundadır, fakat öyleyse *nasıl* kurulmaktadır? Nihai kurucu merciin eşseslilik ile "protensiyon", "izlenim", "retensiyon" denmesi gereken "safhalar"a sırasıyla sahip olması zorunlu değil midir? Ve öyleyse, elbette bu safhalar sırasıyla zamanın içine "düşme"den tanımlanamaz ve bu da bizi kaçınılmaz olarak sonsuz bir gerilemeye [*régression*] sevk edecektir.

Husserl'in karşılaştığı çıkmaz şöyle özetlenebilir: 1) Zaman bilincinin safhaları zamana düşmez ve 2) zamana düşer, demek birbirine eş olarak imkânsızdır. Birinciyi ileri sürmek imkânsızdır, çünkü Husserl'in yarattığı kavramlar (protensiyon, izlenim, retensiyon) belirli zamansal ilişkiler tarafından zorunlu olarak yönetilen fenomenlere uygulanmaktadır: Bir retensiyon, zorunlu olarak, retensiyonu olduğu izlenimi *takip etmeli*dir vs. İkinciyi de ileri sürmek imkânsızdır, çünkü ikinci her iki ihtimalin de saçma olacağı bir alternatif getirir: a) Zaman bilincinin safhaları nesnel zamana düşüyordur ve bundan dolayı onu kurmaya izin vermez, yani nasıl belirdiğini göstermeye imkân tanımaz çünkü sadece bu koşulun altında belirebilirler; b) öznel zamanın safhaları aynı zamanda öznel olan bir zamana düşmektedir ve bu zamanın da nasıl kurulduğu sorusunu doğurmaktadır. Bu durum bizi kurulumun üçüncü derecesine, mutlak bilincin derecesine

götürmektedir. Halbuki bu da sadece şöyle tanımlanabilmektedir: Devam eden akıştaki "safhalar"a, retensiyon veya izlenim gibi zamansal modlara sahip olabilmektedir, dolayısıyla zamanın içine ve böylece sonsuzluğa düşmektedir.

Burada yorumcuların gözünden sıklıkla kaçan bir noktayı vurgulamayız. Husserl'in bu güçlüğü "gördüğü" apaçık doğrudur, çünkü mükerreren bu sonsuz gerilemenin tehlikelerine işaret etmiştir. Fakat bu güçlüğü görmesi bunu aştığı anlamına gelmez. Her durumda, *sözsel olma*nın ötesinde, başka bir şekilde bunun üstesinden gelmeliydi. Aslında, zaman bilincinin farklı modları arasındaki etkin ilişkiyi tanımlamak için zamanın yerlerini tırnak içinde göstermek hemen şimdi yeterli olamadığı gibi bu gerilemenin vuku bulmayacağını ve bir yerlerde durmamız lazım geldiğini iddia ederek sonsuz gerilemenin zorunluluğundan kaçınmak da şimdi yeterli olamayacaktır! Gerçi Husserl'e göre üçüncü dereceden kuruluma denk gelen mutlak bilincin ötesinde onun kurulabileceği yeni bir bilinç yoktur. Fakat Husserl'in gözünde mesele böyle bir bilincin olup olmadığı değildir. Burada *mantıksal* bir sorun diyebileceğimiz (ve fenomenoloji mantık olmadan yapamaz) mesele, betimlemesinin varsayımlarına uygun olarak bu bilincin bir tane olup olmama *zorunluluğu*dur. Ve bu sorundan kaçmak için bunun saçma olacağını söylemek yeterli olmayacaktır çünkü bu sorunun sorduğu şey; böyle bir saçmalığın fenomenoloğun ilkeleri olan betimleme ilkelerinde zımnen içerilip içerilmediğidir.

İkinci nokta üzerinde durulmaya değer, çünkü yorumlarda karmaşaya sebep olmaktadır –en azından benim bildiklerimde. 2a ve 2b'nin saçmalıklarının arasında aslında Husserl zaten kararını vermişti. Esasında Husserl'in her şeyin üzerinde sürdürmek istediği şey zamanın *kurulum*u fikrinin ta kendisiydi. Başka bir ifadeyle, bir köken ile ondan türeyenler arasındaki mantıksal öncelik ve hiyerarşik tâbiiyet ilişkisiydi. Derslerin başında ortaya koyduğu zamanın özü meselesi, zamanın kökeniyle birdir veya her durumda zorunlu olarak ona sevk etmektedir.[10] Fakat, "kuru-

10. *A.g.e.*, s. 9; s. 14 (Dussort): "Zamanın özü sorusu, zamanın *köken*i sorusuna da sevk etmektedir."

lum" fikri, köken ile bu kökenden türetilen şey arasındaki ilişkiyi *ters çevrilemez* olarak varsaymaktadır: Zaman bilincinin beliren safhalarının akışının bir betimlemesinden nesnel zamanın nasıl belirdiğini göstermek ideal olarak mümkün olabilir. Fakat diğer taraftan bu betimleme kusursuzca otonom olmak zorundadır, yani kendini ifade edebilmek amacıyla kaydetmeyi hedeflediği nesnel zamana zaten müracaat etmemiştir. Kurucudan kurulana herhangi bir "retro-referans"ı kabul edemeyerek, Husserl dolayısıyla 2a'yı reddetmektedir, ki bu da kurulum fikrinin kendisini yıkmaktadır ve dolaylı olarak 2b'yi benimsemektedir. Dolayısıyla, Husserl başlangıçtan beri "çözüm"ü –eğer bir çözüm denebilirse– kabul etmiştir ve bu çözüm sonsuz gerilemeye yol açmaktadır. Bu durumda, "başlangıçtan beri" demek zamanın kurulumunun *ikinci derecesi* anlamına gelmektedir; çünkü bu ikinci dereceden, Husserl beliren çokluklar olarak zaman bilincinin safhalarının, eğer bunların kurucu fonksiyonları varsa, onu sadece tutabileceğini kabul etmiştir çünkü safhalar da daha derinden kurulmuştur. Bundan dolayı, sonsuzluğa gerileme zaten üçüncü dereceden bir kurulumu kabul etmede, ilk ikisinden daha derin bir şekilde filizlenmektedir. Tam da Husserl'in sonsuzluğa gerilemeyi açıkça reddettiği anda, bu gerilemenin zaten başlamış olduğu kabul edilmelidir.

Bunu açıkça gösteren şey, sürekli akıştaki kurucu fenomenlerin mertebesinde, yani zamansal kurulumun ikinci derecesinde Husserl'in bir art ardalık biçimi, başka bir ifadeyle zamanın belirli ilişkilerini kabul etmek zorunda olmasıdır: "*Akışın kendisi dolayısıyla bizzat art ardalıktır*, akışın kendisi a*rt ardalık bilincinin imkân koşullarını sağlamaktadır.*"[11] Fakat, zaman bilincinin akışı –ne kadar ince ve karmaşık olursa olsun– bir değişim sürecidir ve sürekli değişimin bir süreci olarak belirli bir hızının olması gerekir. Çok şaşırtıcıdır ki, Husserl kurucu safhalar zamana düşer demeyi ilkesel olarak reddetmesine rağmen bunların belli bir hızda aktığını iddia etmektedir. Zamanın belirmesinin safhaları konusunda hıza dair konuşmanın mutlak surette anlamsız olduğunu söylemek

11. *A.g.e.*, s. 332; s. 212 (Pestureau).

yerine Husserl bu safhalara bir hız atfetmektedir, fakat bu hız kesinlikle sabittir –ve bu anlamda, pek "saçmadır", çünkü bu hız zaman ile ölçülemeyecektir fakat (cesurca söylemek gerekirse) zamanın kendi ritmiyle bir olmuştur: "Sürekli değişimin (*Veränderung*) bir akışını ilkesel olarak zorunlu olarak buluyoruz ve bu değişim saçma bir karaktere sahiptir ki, tam da [zamanın] aktığı gibi akmaktadır ve daha 'hızlı' veya 'yavaş' akmamaktadır."[12] Fakat eğer hız ölçülebilmek için bir zaman faktörünü varsayıyorsa zamanın belirme modaliteleri (sabit olsa da) nasıl bir hıza sahip olabilir? Kurucu fenomenlerin akışı sürekli bir değişimse, bu akış zamanın içine düşmektedir ve kurulabilmek için yeni bir bilinci, yeni bir akışı, yeni bir kurucu fenomenler çokluğunu varsaymaktadır, ve dolayısıyla sonsuz gerileme kaçınılmazdır.

Öyleyse saçma fenomenler var mıdır? Hayır, sadece fenomenlerin saçma betimlemeleri vardır. Saçmalık fenomende değil, betimlemesindedir. Ve bu saçmalık, zamanın kendisini bir fenomen yapmaktan kaynaklanır; her ne kadar zaman, fenomenlerin betimlemesinin bir ilkesi olsa da. Zaman bir fenomen olarak tasavvur edildiğinde, istediğimiz kadar ince ve karmaşık olsun içkin bir değişim olarak, gelip geçen bir şey olarak anlaşıldığında veya bir yöne, sürekliliğe sahip değişim gibi bir şey olarak görüldüğünde kendimizi şu paradoksa yakalanmış buluruz: Bütün bu fenomenler ve bütün bu fenomenal belirlenimler zamanı varsaymaktadır ve dolayısıyla *zaman, zamansal bir şeydir*. Husserl, analizine hükmeden bu varsayımlar yüzünden bu paradokstan kaçamadı.

Eğer haklıysam, üçüncü dereceden kurulumun üzerinde çok durmamam gerek –ki üçüncü dereceden kurulum Husserl'e göre nihai "fenomenolojik mutlağa" dokunduğumuz en temel meseledir. Bir çeşit apofatik teolojiye doğru giden 36. bölümün ve talihsiz sonucunun sıkıntısını biliyoruz: "Her şeye rağmen isimlere sahip değiliz." Bu paragrafta Husserl, nihai kurucu akışın ne bir nesne ne de zamansal bir süreç olduğunu ve bundan dolayı, zamansal süreçleri ve nesneleri betimleyen bu öncüllerin zamana

12. *A.g.e.*, s. 74; s. 98 (Dussort).

çelişkisiz bir şekilde atfedilemeyeceğini tesis etmeye çalışmaktadır. Mutlak akışın fenomenlerine (veya bir fenomen olarak akışın kendisine) dair şöyle söylenemez örneğin: "Şimdideler ve öncedelerdi, birbirlerine kıyasla art arda ve eşzamanlılardı... vs."[13] Husserl bunu birçok elyazmasında tekrarlayacaktır: "Ciddi sebeplerden ötürü, bir *bilincin zamanı*na dair konuşamayız."[14] Veya şöyle demektedir: "Bilincin safhaları ve bilincin bizzat devamlılıklarının zamansal nesneler olarak anlaşılmasının hiçbir savunulacak tarafı yoktur. Bu yüzden, *duyum* [...] ve *retensiyon*, *hatırlama*, *algılama vs bile* gayrizamansaldır (*unzeitlich*), bu durumda *içkin zamanda* [bunlar bir] *hiçtir*."[15] Fakat zamanı etkin düşünebilmek için bunu onaylamak yeterli değil; çünkü gösterdiğim üzere, duyum ve retensiyonun zamansal ilişkileri koruduğu açıktır. Retensiyon, retensiyonu olduğu izlenimden *sonra* ortaya çıkmaktadır, izlenim de retensiyondan *önce*, yoksa retensiyon tarafından "değiştirilemez"di. Husserl, zamansal nesneler için sakladığı "zaman sırası (*Zeitfolge*)" zaman bilinci ile "art ardalığı (*Nacheinander*)" ayırdığında bunu zımnen fark etmektedir.[16] Fakat bu tamamen sözel ayrım bizim için bir ilerleme değildir. Eğer kelimeler bizi hataya düşürüyorsa, bunun sebebi bütün bu çabanın en sonunda sadece mutlak akışı isimlendirmek değildir; betimlemenin ilk kelimelerinden itibaren hatanın başladığı söylenebilir.

Mutlak akışın kendisini ve kendi birliğini kurmasını sağlayan boylamsal yönelimselliğin ince analizinin (§ 39) bu çıkmazdan kurtulmamıza yarayabileceğini söyleyebiliriz. Boylamsal yönelimsellik, zamansal nesneleri değil de bu nesnelerin belirme safhalarını tutmasıyla çapraz yönelimsellikten ayrılmaktadır. Boylamsal yönelimsellik "devamlı önceleyen safhaların sürekli retensiyonu"dur.[17] Fakat safhaların akışı nasıl tutulabilir? Cevap ancak şöyle olabilir: Benzer bir yapıya sahip, tuttuğu safhaların

13. *A.g.e.*, s. 75; s. 99 (Dussort).
14. *A.g.e.*, s. 375; s. 244 (Pestureau).
15. *A.g.e.*, s. 333-4; s. 213 (Pestureau)
16. *A.g.e.*, s. 78; s. 104 (Dussort).
17. *A.g.e.*, s. 81; s. 106 (Dussort).

akışıyla homojen bir safhalar akışıyla. Başka bir ifadeyle içkin, empirik-öncesi zamanın her safhası mutlak bilincin akışındaki safhaların devamlı bir çokluğu aracılığıyla bildirilir. Sorun başka bir seviyeye aktarıldı fakat çözülmedi. Kabul edilmelidir ki, boylamsal ve çapraz yönelimselliğin ikisi de "bölünemez bir birim"i şekillendirmektedir.[18] Bu iki yönelimsellik birbirine geçer (*verflochten*), öyle ki boylamsal yönelimsellik çapraz yönelimselliğe paralel bir şekilde tamamlanmaz ve dolayısıyla "akışın kişiye belirmesi başka bir akışı gerektirmez."[19] Fakat burada sorun bir ya da daha fazla akışın olması değildir. Sorun *bu "akış" gibi bir şeyde zamanın kökenini aramanın anlamlı olup olmadığıdır*; çünkü bir şekilde tanımlanan bir *akış*ın zamanı varsaydığı ve zamanın kaynağı olamayacağı açıktır.

Husserl neden bu zorluklardan çıkamadı? Çünkü zamanın kökenini kurucu bir öznellikte aradı. Benim tezim, zamanın *kurulumu için* bir köken anlamında bir zaman kökeni aramanın açık ve basitçe yanlış bir sorun olduğudur. Zamanın "kurulması" gerekli değildir; bu, bir zaman fenomenolojisinin *–dolaylı* bir fenomenoloji, ki zaman artık basit bir "fenomen" olarak görülmez– imkânsız olduğunu göstermez, ama o zaman da böyle bir problematiğin dışına çıkarız.

Sorun o halde Husserl'in yukarıda bahsedilen çıkmazlarla sonuçlanan böyle bir kavramsallaştırmayı benimsemesine neyin sevk ettiği meselesine dönüşmektedir. Bu sorun felsefi olduğu kadar tarihsel de bir sorundur. Eğer zamana dair çok sayıda tarihsel doktrinin neden savunulduğunun "fenomenolojik" sebeplerini hakkıyla algılayamazsak, tarih ifade ettiğimiz soruyu zar zor cevaplayacaktır. Öyleyse aşırı farklı bağlamlarda düşünmüş çok çeşitli filozofların, metafizik boyunca, Husserl'in tezine dolayımsız bir yakınlıktaki tezleri benimsemelerine sevk eden birtakım sebeplere dair fenomenolojik bir okuma –her ne kadar yüzeysel olsa bile– ileri süreceğim.

18. *A.g.e.*, s. 83; s. 108 (Dussort)
19. *A.g.e.*, s. 109 (Dussort).

II

Mutlak akışın kendi kendine kurulumunun çıkmazlarının, genellikle Husserl'in analizinin sadece en derindeki mertebesini etkilediği kabul edilmektedir. Fakat bunlar –en azından benim göstermeye çalıştığım kadarıyla– *Dersler*'in bütün kavramsallaştırmasını tehlikeye sokmaktadır. *Dersler* girişiminin tutarlılığını ve birliğini ne vermektedir? Bilinç tarafından zamanın kurulumu fikridir bu ve aktif bir kurulumdan ziyade izlenimci bilincin gizeminde, ego-öncesi ve nesne-öncesi yönelimselliğin seviyesinde ortaya çıkaran pasif bir kurulumdur. *Dersler* bu bakımdan birçok geleneksel metafizik girişimden öteye gitmektedir çünkü *Dersler*'de zamanın kökeni, *ego*/nesne ayrımının ötesinde aranmaktadır. Fakat temel sorun devam etmektedir ve bildiğim kadarıyla *Dersler*'in yorumu üçüncü bölümün çıkmazları ile *zamanın kurulumu fikri* arasında *zorunlu* bir kavramsal bağ kurmamaktadır. Ama, zamanın kurulumu fikrinin kendisini bu çıkmazların sorgulamaya sevk etmesi gerektirdiğini düşünüyorum.

Fikrim şöyle: Zamanın özüne dair kökten bir bilgisizlik olmadan zamanın "tinselleştirilmesi" [*spiritualisation*] olmaz. Zamanın *köken*inin nerede konumlandığını sorabilmek için (ve ruhta, *ego*da, tinde, bilinçte cevaplarını verebilmek için) zaten zamanı bir tür süreç –bir arke-hareket, akış, uzanım, genişleme– olarak zımnen kavramak zorundayız ve sonuç olarak, zamanı sadece ilke gereği zamanın içindeki değişimlerden veya nesnelerden kaynaklanan belirlenimlere göre anlarız. Kısaca, zamanı kökeninde öznel olarak kavramak için, zamansal bir fenomen olarak veya –daha iyi bir ifadeyle[1]– zamansallığın içinde anlamak zorundayız, ki bu durum açıkça bir çelişkidir.

Felsefe tarihinde pek az yazar bu güçlükten kaçabilmiştir. Platon'un *Parmenides*'indeki *eksaifnes*i (*âniden*) anlatmaya adadığı birkaç pasajda belki de. Veya, Aristoteles'te, en azından daha geniş bir ölçüde, zamanın hareket (*kinesis*) veya değişim (*metabole*) olarak düşünülemeyeceğini ifade ettiği kadarıyla: "Bütün değişimler daha hızlı ve daha yavaştır, fakat zaman değildir çünkü yavaş ve hızlı, zaman ile tanımlanır. Hızlı varlık kısa zaman için-

de çok hareket edendir, yavaş varlık uzun zamanda az hareket edendir; fakat zaman zamanla tanımlanmaz".[20] Zamanın bir süreç olduğunu reddetmenin sert bir neticesi vardır; ruhu zamanın kökeninin alanı yapmayı reddetmek. Sayabilen ve hesaplayabilen ruh olmadan elbette zaman –hareketin sayısı– olamaz. Demek ki zaman var olabilmek için ruhun katkısına ihtiyaç duyar; fakat ruh olmazsa zaman ancak potansiyel olarak var olur çünkü zamanın kökeni *sayıldığı* kadarıyla hareketlerdedir.[21] Zaman ruhun değil, hareketin bir şeyidir. Kısaca ruh zorunlu bir koşuldur, fakat zaman için yeterli değildir. Eğer Aristoteles "hareket" gibi bir şeyin varlığını ruhun içinde görüyorsa,[22] ona göre bu hareketin ayrıcalığı yoktur. Hareket zamanın kendisiyle özdeşleştirilemez ve hatta kökeni olarak kavranamaz, fakat dünyadaki diğer tüm hareketler gibi zorunlu olarak zaman*da* meydana gelir.

Kısaca Aristoteles analizleriyle, zamanın cereyan etmesi gibi bir şey hakkında konuşmayı reddetmiştir ve bu durum da Aristoteles'ten sonra bir kural haline gelmiştir. Aristoteles'in zaman hakkındaki görüşlerine Wittgenstein'ın *Tractatus*'unun 6.3611 numaralı önermesinden daha iyi bir yorum belki de yoktur: "Hiçbir süreci 'zamanın akışı' –ki böyle bir şey yoktur– ile kıyaslayamayız fakat başka bir süreçle kıyaslayabiliriz (örneğin, kronometrenin çalışmasıyla). İşte bu yüzden zamanın cereyan etmesi ancak başka bir sürece dayanarak mümkün olur".[23]

Zamanın ölçüsüne indirgenmesi olarak yanlış anlaşılan zamanın sayıyla tanımlanabileceğini reddeden Aristotelesçi düşünce, Plotinos'tan itibaren zamanın bir hareket, veya diğer tüm hareketlerin bağlı olduğu bir arke-hareket ile özdeşleştirilmesine yol açmıştır. Görünüşte Plotinos "zaman hareket olamaz" çünkü "hareket daima zamandadır (*khronoi*)" diyerek açıkça Aristoteles'i hatırlatmaktadır;[24] fakat bu aynı zamanda bu

20. Aristote, *Physique*, IV, 10, 218b13-17; çevirisi A. Stevens, Vrin, Paris, 1999.

21. *A.g.e.*, IV, 14, 223a25-29.

22. *A.g.e.*, IV, 11, 219a6.

23. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, İng. Çev. G.-G. Granger, Gallimard, Paris, 1993, s. 107.

24. Plotin, *Ennéades*, III, 7, 8, 3-4; Fr. Çev. É. Bréhier, Les Belles Lettres, Paris, 5. Cilt, 1989.

önermenin kapsamını daraltmak içindir. Aslında Plotinos bunun sadece duyumsanabilir harekete uygulanabileceğini söyleyecektir ve bu da dünyanın ruhu olarak anlaşılan ruhun hareketiyle, yani "en doğru hareket (*tes alethesteras kineseos*)"[25] ile zamanı özdeşleştirmeye bir imkân açacaktır.[26] Aristoteles'teki ayrı "sayı" ve "ölçü" kavramlarını özdeşleştirerek Plotinos, zamanın *esasen* hareketin ölçüsü olamayacağı sonucuna varır çünkü zaman "evvela başka bir şeydir ve, kazara, hareketin niceliğini bilinir kılar".[27] Öyleyse zaman nedir? Fiilleri birbirini takip eden ve birbiri içinden geçen ruhun hareketinden başka bir şey değildir ve bu da zamanda vuku bulmayan fakat zamanı doğuran, zamanı sabit sonsuzluktan husule getiren bir ardışıklığa göredir: Dolayısıyla zaman bu hareketin bir şeyidir, ki "önce ve sonra da ondan kaynaklanır; çünkü bu hareket kendiliğinden, spontanedir; fiillerinin her birini birbiri ardına üretir ve bunların art ardalığını (*to ephexes*) üreterek birbirine geçişi (*tèn metabasin*) ortaya çıkarır".[28] Zaman, bu ayrıcalıklı hareketin bir şeyi veya daha net bir ifadeyle hareketin kendisidir, çünkü Plotinos, Aristoteles'in aksine, ruhun "zamanda" olmadığını fakat ruhun kendiliğinden faalliğiyle sonsuzun bakışının altında [*sub specie aeterni*] zamanı "ortaya çıkardığı"nı söylemektedir: "Öyleyse ruh, ilk zamana gidendir, zamanı meydana getirir (*khronon egennese*) ve kendi fiilleriyle ona sahip olur".[29] Ruhun zamanı doğuran bu hareketi akledilebilirdir, duyumsanabilir değil. Ruh zamanı zamansallaştırır –ve üstelik, Plotinos *khronoun* yani zamansallaştırmak fiilinin bildiğimiz kaderini vaat ederek pekiştiren ilk kişidir.[30] Bu cihetle zaman Plotinos'ta tam da ruhun hayatı olmaktadır:

25. *A.g.e.*, III, 7, 13, 32-3.

26. Plotinos'ta zamanın bu psikolojik anlayışı kozmolojik anlayışına zıt değildir, çünkü "zaman ruhtadır" (*khronos de péri psukhèn*) (IV, 5, 15, 2) demek dünyanın ruhu olarak anlaşılır. Ama bu, dünya zamandadır, bütün dünya içi hareketler zamana tâbidir ve zamana uygun olarak tamamlanır ifadelerini inkâr etmek değildir.

27. *A.g.e.*, III, 7, 12, 41-2.

28. *A.g.e.*, III, 7, 13, 37-40.

29. *A.g.e.*, III, 7, 13, 45-7 (tercüme değiştirilmiştir).

30. Bkz. Werner Beierwaltes, "Kommentar", Plotin, *Über Ewigkeit und Zeit*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1981, s. 260.

"Ruhun hayattaki bir halden diğerine geçmesini sağlayan hareketten müteşekkil ruhun hayatının zaman olduğunu söylemek bir anlama gelmez mi?"[31] Veya yine; zaman ruhun hayatının mesafesi, genişlemesidir (*diastasis zoe).*[32]

Plotinos'un örneği –eğer doktrinin en orijinal yanlarını bir kenara bırakırsak– dünyanın ruhunda bir zaman kökeni aramanın nasıl da kaçınılmaz olarak zamanı bir çeşit "ardışık", dolayısıyla ("sırası", akışı olan bir "geçiş") zamansal, ve tam da bu yüzden, zamansız veya zaman üstü bir şekilde meydana gelmiş bir süreç haline getirmeye sebep olduğunu bize açıkça göstermektedir. Bu analizin, farklılıklara rağmen Husserl'in analiziyle yakınlık kesp ettiğini görmek çok da isabetli olacaktır. Elbette, mutlak bilincin akışının *Überzeitlichkeit* [zamansallık üstü] veya *Unzeitlichkeit*ı [gayrizamansallık] Plotinos'un sonsuzluğu değildir fakat dikkat çeken husus bunlar arasındaki yapısal benzerliktir.

Husserl'in Augustinus ile yakınlaşması daha etkileyicidir, öyle ki Rudolf Bernet şöyle yazmakta haklıdır: "[*Dersler* hakkında] Açıkça Augustinusçu *okuma notları* denebilir".[33] Augustinus *İtiraflar*'da zamanın "akış"ından bahsetmez (her ne kadar başka yerde bahsetse de)[34]: Akış her iki yazarda da ortak olan bir *imge* veya *metafor* değildir. Fakat daha derinde olan, iç zamansallığın ölçütü sayesinde bir süreç olarak anlaşılan ve belirlenen aynı zaman idrakidir bu, ve her ikisinde de bir zihnin veya bilincin fiillerinde zamanın tekrarlanmasına imkân verir. *İtiraflar*'ın 11. Kitabındaki bu sorunun temel ifadesiyle başlamamız gerekiyor. Augustinus burada zamanın içinde geçenlerin ve olanların dışında, zamanın düşünülemez olduğunu ileri sürmektedir (XI, XIV, 17) fakat hemen bu yumuşak tezden daha radikal bir teze –ekseriyetle örtük olsa da– geçer. Bu radikal teze göre zamanın içinde olan şeylerin zamansal karakteri zamanın üç boyutuyla

31. Plotin, *Ennéades*, III, 7,11, 43-5.

32. *A.g.e.*, III, 7, 11, 41.

33. Rudolf Bernet, "Introduction", E. Husserl, *Sur la phénoménologie...*, *a.g.e.*, s. 23.

34. Augustin, "*Enarrationes*", *Psalmos* 38, 7: "momentis transvolantibus omnia rapiuntur, torrens rerum fluit".

(*futurum*, *praesens*, *praeteritum*) yakalanabilir: "O halde şu iki zaman, yani geçmiş ve gelecek, nasıl var olabiliyor, yani geçmiş artık yoksa, gelecek de henüz yoksa? Şimdiye gelirsek, eğer şimdi hep şimdi olmuş olsaydı ve geçmişe çekip gitmemiş olsaydı (*nec in praeteritum transiret*), zaman olmaktan çıkıp ebediyet olurdu" (XI, XIV, 17).[35] Plotinos'ta önceden genişçe özetlenen mevzu, yani zamanın kendisini zamanın *içinde* olan şeylerin belirlenimlerine uygulamanın imkânı burada kayıtsız şartsız başarılmıştır: Geçmiş giden *şey* olarak idrak edilmiştir ve dolayısıyla artık olmadığı (*jam*) söylenmiştir; gelecek ise gelecekteki şeyler ile özdeşleştirilmiştir ve sonuç olarak daha olmamıştır (*nondum*); şimdi ise geçen (*transeunt*) şeyler gibi, bir pasaj ve sürekli geçiş olarak anlaşılmıştır. Bundan böyle, Augustinus'un nazarında, *futurum*u (gelecek) *futura* (gelecek şeyler) ile, *praeteritum*u (geçmiş) *praeterita* (geçmiş şeyler) ile değiştirmek, "*quomodo sunt prateritum et futurum?*" (geçmiş ve gelecek nasıldır?) sorusunu "*ubicumque sunt [futura and praterita]*?" (Geçmiş ve gelecek şeyler nerededir?" (XI, XVIII, 23) şeklinde yeniden ifade ederek meşru olacaktır. Ancak bu öncülleri kabul etmek şartıyla zamanının öznelleşmesi ve tinselleştirilmesi mümkün olur. Aslında zamanın bizatihi gelecekten geçmişe meydana gelen belirli bir değişim (gelecek şimdi *haline geliyor* ve şimdi geçmiş *haline geliyor*) veya bir geçiş olarak anlaşılması zorunludur. Böylece bu geçişi neyin mümkün kıldığı ve şimdinin darboğazı aracılığıyla geleceği geçmişin kalıbına dökmekle zamana neyin bir bağıntı ve yapı sağlayacağı sorusu sorulabilir ve bu "bir şey" ancak tinin kendisi (*ipsum animus*) olabilir. Zaman baştan başa tinseldir, zamanın üç fiilinin (beklenti, dikkat, hafıza) birliğinde sadece tin vardır. Nesneye doğru yönelirken bunlar karşılıklı bir genişlemeyi tinde harekete geçirirler; zaman böylece *distensio animi* (tinin genişlemesi) olarak tanımlanır. Eğer zamanın tin tarafından gerçekleştirilen bu zamansallaşmasını betimlemek zorunlu olsaydı, bu sürecin çift taraflı etkin ve edilginliği üzerine, yani tinin bir şeye yönelmesiyle *intention*un (yönelimsellik)

35. Türkçe tercümesi: *İtiraflar*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yay., İstanbul, 2013, s. 733.

bütünleyiciliği ve bunun da *distensio* (genişleme) ile sonuçlanmasına dair ısrarcı olmak gerekirdi. Husserl'in "edilgin sentez" dediği birçok şekilde bunu hatırlatmaktadır.

Başka birçok yazarda, zaman ile zamanın içinde olan, zaman ve iç zamansallık arasındaki aynı metabaziyi bulabiliriz.* Zamanı geçiş veya değişime göre düşünmeyi açıkça reddeden Kant'ta bile derin bir muğlaklık kalmaktadır; Kant elbette görünün saf bir formu olarak zamanı, duyumlanabilir içerikten ve zamanda geçen empirik nesnelerden ayırır fakat zamanın kalıcı olduğu sonucuna varır: "İçinde fenomenlerin bütün değişiminin düşünülebileceği zaman kalır ve değişmez (*bleibt und wechselt nicht*), çünkü art ardalık veya eşanlılık orada sadece zamanın belirlenimleri olarak temsil edilebilir."[36] Kant zamanın geçtiğini söylemeyi reddeder fakat değişim ve kalıcılık alternatifini reddetmez, çünkü zamana kalıcılık atfeder. Zamana kalıcılık ve geçiş atfetmek *anlamsız* demektense zamanın geçmediğini ve *dolayısıyla* kaldığını ileri sürer. Zamanın saf formu ile fenomenal içeriklerinin iç zamansallığını birbirinden ayırmaya uğraşırken zamanı hâlâ iç zamansallığın ufkunda düşünmeye devam eder çünkü sadece değişmeye müsait şey "kalabilir" ve tam tersi.

Bergson da bu ilkenin zorluğundan kaçamadı. Her ne kadar süreyi uzamlaşmış zamanın karşısına koysa da o süreyi bir çeşit akış, sürekli ve bölünmez bir tür değişim olarak kavramaya devam etmiştir. Eğer "sürenin özü akış"[37] ise, süre "özünde hareketlilik"[38] ise bu süreye bir ritim ve hız vermek neden şaşırtsın? "Hız, bilincimin bakışı altında hakiki bir mutlak hızdır".[39] Tıpkı Husserl'in ifade ettiği bilincin akışı gibi Bergson da hızın tamamen sürenin aktığı ritimde olduğunu ve bunun da "aşırı

* Metabazi kavramı felsefede, bir argüman içinde bir örnekten başka bir örneğe geçişe denir. (ç.n.)

36. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure, première analogie de l'expérience*, Ak. III, 162; A 182/B 224-5 Fr. Çev. A.J.-L. Delamarre ve F. Marty, Gallimard, Paris, "Bibliothèque de la Pléiade", 1.1, s. 919. Kalıcılığın uygulanması Kant'a içkin bir sorundur: Töz kategorisinin şemasının zamanın formuna uygulanması sorunu, fakat bu sorun burada ifade ettiğimiz daha genel sorunun bir varyantıdır.

37. H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Œuvres, s. 1254.

38. *A.g.e.*, s. 1257.

39. H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Œuvres, s. 782.

derecede ve hatta sonsuz derecede hızlanabilen"[40] matematikçinin zamanından farklı olduğunu tasdik etmektedir. Sürenin bu akışı bir kere daha tinin kendisi olacaktır –ki bu tasdik şimdiye kadar karşılaştığımız bütün paradokslara açılmaktadır.

Heidegger'in fenomenolojisindeki yeniliklere ve "metafizik" dediği şeyin doğasından gelen sınırlamalara karşı keskin farkındalığına rağmen Heidegger'e kadar aynı zorluklara en azından kısmen bulaşmayan kimse yoktur. Aslında ilk bakışta, *Sein und Zeit*'ta ekstatik zamansallık kavramının detaylandırılması gelecekten şimdiye veya şimdiden geçmişe bir geçişi, ekstasislerin bir art ardalığı gibi bir şeyi tamamıyla dışlar. "Zamansallaşma ekstasislerin bir 'art ardalığı'na (*Nacheinander*) işaret etmez. Gelecek olmuş olandan *sonra değildir*, olmuş olan da şimdiden daha önce değildir. Zamansallık kendisini, olmuş olan-şimdileşen gelecek (*gewesende-gegenwartigende Zukunft*) olarak zamansallar."[41] Başka bir ifadeyle, "zaman ne geçer ne de kalır, sadece zamansallaşır."[42] Bununla beraber Heidegger'de zamansallığın ekstatik ufkunun kurulumu, Husserlci zamanın kökeni sorusunu saf dışı bırakmaz, sadece bu soruyu farklı bir biçimde sunar. Heidegger'in en yenilikçi anlayışlarından biri olan sahici ve sahici olmayan (gayrisahih) zamansallık arasındaki zıtlık, bu anlayışta, Husserl'in anlayışına çok benzeyen şeyi gizleyemez: *Dasein*'a ait olan sahici zamansallık ile saatlere ait sahici olmayan zaman arasındaki zıtlık. Bu sahici zaman, *Dasein*'ın üç zamansal tutumundan kaynaklanır; bunlar beklenti, mevcut kılma (şimdileştirme) ve retensiyondur: "Beklentide olmak, mevcut kılmak ve retensiyon sadece önceyi, sonrayı, şimdiyi ve bunların bilinç modlarını kapma yolları değildir, aynı zamanda *bunlar bizzat onların* kökenleridir; beklentide olmak, zaman bilincinin bir modu değildir fakat esas ve sahici anlamıyla zamanın kendisidir."[43] Heidegger zamanı hâlâ, Augustinus'a kadar giden

40. *La pensée et le mouvant*, Œuvres, s. 1255.

41. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 350; Fr. Çev. E. Martineau (değiştirilmiş), *Être et temps*, Authentica, Paris, 1985, s. 244.

42. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, GA, t. 26, s. 256.

43. *A.g.e.*, s. 263. Vurgular bana ait.

ve Husserlci fenomenolojide olgunluğa ermiş bir geleneğe göre, öznellikten (ontolojik anlamıyla anlaşılan "öznellik", *Dasein*) kaynaklanan bir belirlenim olarak düşünmektedir; böylece *Dasein*'da zamanın kökeni sorunu Heidegger'de tamamıyla saf dışı edilmemiş fakat farklı bir form almıştır. Aslında *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [*Fenomenolojinin Temel Sorunları*] isimli eserinde dediği gibi saatlere "zamanı veren" *Dasein*'dır.[44] Fakat, beklenti, mevcut kılma (şimdileştirme) ve retensiyon, eğer *Dasein*'ın bu tutumları veya tavırları (*Veraltungen*) zamanda art arda geliyorsa, nasıl zamanı zamansallaştırır? Husserl'i derin bir kafa bulanıklığına gark eden bu soruyu Heidegger sormaz bile. Dahası, eğer *Sein und Zeit*'ın ifade ettiği üzere "sahici olmayan varoluşun *bekleme*-unutma-mevcut kılması zamanın geçişinin (*eines Vergehens der Zeit*) bayağı tecrübesinin imkân koşulu" ise,[45] bu cümle "zamanın geçişi"nin –her ne kadar türetilmiş olsa da– zamansal fenomenin kavranmasında *meşru* bir yol olduğunu ima etmez mi?

Burada Heidegger'in karşılaştığı sorunlar, Husserl'in karşılaştığı sorunlara sadece benzer değildir, aynı zamanda Heidegger'in varoluşsal kavramsallaştırması, selefi için var olmayan tümüyle simetrik sorunları da ortaya çıkarmaktadır. Husserl için mesele; bilincin sürekli akışında, Herakleitosçu akışta nasıl eğilmez, sabit, nesnel bir zamanın kurulabilecek olmasıdır ("Zaman eğilmezdir ve öyleyse zaman akar [...] İşte sorun da bu").[46] Heidegger'e göre formel ve sabit zamansallıkta –çünkü ekstatik zamansallık art ardalık bilmez– şeylerin zamanda geçişi fenomeni gibi bir şeyin nasıl türetileceğini veya *daha ziyade*, zamanın geçişi fenomeninin kendisini, yani zamanın "bayağı" ve metafizik kavramında "şu an mevcut olmanın (*vorhanden*) art ardalığı" olarak kavranan zamanı anlamak gereklidir. Heidegger şimdinin "geçtiği", "kendisinin ardından geldiğini" söyleyen.–ki bu

44. *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA, Cilt. 24, s. 347-8; Fr. Çev. J.-F. Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, Paris, 1985, s. 296.

45. *Sein und Zeit*, s. 425; tercümesi E. Martineau, s. 289-90.

46. *Hua*, Cilt. X, s. 64; s. 84 (Dussort).

da bir çıkmaza aittir– bir anlamın olduğunu sadece kanıksamış gibi gözükmüyor, fakat dahası kökensel zamansallığın belirlenimiden şimdinin "geçiş karakteri"nin (*Übergangscharakter*) türetilmesinin, ve hususen "gerilerek uzatılması"nın (*Gespanntheit*) nasıl mümkün olduğunu da söylemiyor.[47] Aslında [mevcut] *vorhanden* şimdinin/şimdilerin bir art ardalığı olarak "bayağı zaman kavramı"nın ilk ifade edilişini Aristotelesçi zaman açıklamasında bulduğuna inanır. Fakat Aristoteles kendi risalesinde "şimdi" (*nun*) terimini yalnızca tekil kullanır ve şimdinin/şimdilerin bir art ardalığı veya birinden diğerine geçişi gibi noktaya yaklaşan bir şey tarif etmez.[48]

Bunlar şu üç görüşü sürmeme sevk etmektedir.

İlki "metafizik" kelimesinden oluşturduğum kullanıma dairdir –bu terimi burada tamamıyla nitelendirmeye girişmeyeceğim. Husserl'in *Dersler*'i nasıl bir metafiziğin parçasıdır– ve *hangi* metafiziğin? *Vorhanden* şimdinin art ardalığı olarak vasıflandırılan Heideggerci zaman metafiziği kavramı (o sıralarda zamanın "geleneksel ontoloji" ışığında anlaşılması şeklinde ifade etmektedir), önceden bahsettiğim ve hatta ekleyeceğim Husserl'in kavramlarının karmaşık kavramsallaştırmasını anlamaya muktedir değilmiş gibi görünüyor –işte bunu açık kılmak gerek. Fakat bu zaman anlayışlarının paylaştığı bir şey yok mu? Aynı sorunların ufkunda hareket etmiyorlar mı? Bu soruları olumlu bir şekilde cevaplamaya çalıştım. *L'événement et le temps* [*Hadise ve Zaman*] isimli eserimde gösterdiğim üzere, geleneksel metafizik zaman anlayışlarını birbirine bağlayan şey, bunların zamanı iç zamansallık ölçütüyle anlamaya meyilli olmalarıdır. Simplikios'ta ve Yeni-Platonculukta zaten bulunan, yinelenmiş "akış" imgesi Husserl'de de bir ana motif olarak kalmaktadır.

İkinci noktam ise zamanın bu iç-zamansal kavramsallaştırılması ile zamanın öznelleştirilmesi-tinselleştirilmesi arasındaki ilişkidir. Zamanın tine veya ruha tahsis edilmesi –ki bunlar

47. GA, Cilt. 24, s. 387; alıntılanan çeviri, s. 329 : "Her şimdinin geçiş karakteri zaman mesafesi dediğimiz şeyden ibarettir."

48. Bu noktada şuradaki analizime bkz. *L'événement et le temps*, PUF, Paris, 1999, s. 49-90.

aynı şeyler değil– veya zamanın kökeninin bilinçte aranması ancak zamanın belirli bir süreç, ince, kolay kavranmaz ve eterik [*éthéré*] olduğu şekliyle anlaşıldığında anlamlı olmaktadır. *Dersler* ve ilgili elyazmalarındaki zorluklara yol açan bu temel varsayımları vurgulamaya çalıştım.

Sonuç olarak, bu çıkmazlar doğası gereği bir zaman fenomenolojisi gayretini ilkesel olarak yetersiz mi kılmaktadır? Sanmıyorum. Öznelliği zamanın zamansallık dışı veya zamansallık öncesi kökeni olarak tanımlamak ne kadar anlamsızsa, farklı tür değişimleri kendimize kılavuz alarak bunlara tekabül eden tecrübenin modalitelerini tanımlamak bana o kadar mümkün gelmektedir. Diğer bir deyişle, insan tecrübesinin tarihsel kurulumunda bu tecrübenin zamansal yapılanmasını tanımlamak ve de bu tecrübede ve onun yapılarında zamanın *köken*i gibi bir şey aramadan...

Merleau-Ponty her ne kadar Husserlci analizlere ve hatta (transendental veya değil) "kurulum" projesine birçok yolla bağlı kalsa da, bana öyle geliyor ki yeni bir zaman fenomenolojisi için yeterli başlangıç noktası olacak şeyi göstermektedir: "Zaman, kendimi kaydetmekte sınırlayacağım gerçek bir süreç, fiilî bir art ardalık değildir [ve bendeki bir art ardalık, bilincin yaşanmış tecrübelerinin bir serisi olmadığını eklemeliyim]. *Benim* şeylerle olan ilişkimden doğmaktadır."[49] Zaman doğmaktadır ve bir "özne" ile bir dünya arasında ortaya çıkmaktadır. İşte bu yüzden zamana tek bir köken aramak anlamsızdır: Zaman bunların karşılaşmasının aldığı yapılanmadır. "Zamanın faili ben değilim, kalbi de ben attırmıyorum, zamansallaşmayı başlatan ben değilim. Doğmayı ben seçmedim ve bir kere doğduğumda ne yaparsam yapayım zaman benim içimden geçer."[50] Merleau-Ponty'nin kısaca özetlediği böyle bir analiz imkânına şekil verilebilir mi? Zamansallaşmaya ön ayak olan, *Algının Fenomenoloji*'sinde dendiği gibi, ben değilsem; dahası zaman, zamanda meydana gelen değişikliklerin aksine, gerçek veya fiilî

49. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, s. 471.

50. *A.g.e.*, s. 488.

bir süreç değilse; zamanın fenomenolojisi için her şeyden önce hangi tür "fenomenler"den yola çıkabiliriz?

III

Zaman bir fenomen değil, belirttiğim üzere fenomenlerin betimlemesi için bir imkân koşuludur. Bu koşul hiç "öznel" değildir: zamansal bir fenomen olarak betimlenebilecek ister "öznel" ister "nesnel" olsun her şeyin betimlenebilmesinin bir koşuludur. Zamanda vuku bulan fenomenlerin, süreçlerin, değişimlerin tecrübesiyle *aynı anlamda* bir zaman tecrübesinden bahsedemeyiz. Başka bir ifadeyle, zamanın sadece *dolaylı* bir fenomenolojisi vardır ve bunun kılavuzluğunda, farklı tür değişimlere ve bu değişimlerin tecrübesindeki çeşitli modalitelere bakabiliriz, o da bu fenomenlerin mümkün betimlemesinin şartlarına ışık tutmak için. Dolaylı bir zaman fenomenolojisi, her ne kadar şu ya da bu şekilde verili bir fenomen olarak zamanın bir tür erişilebilir ve betimlenebilir olduğu fikrini terk etse de bir fenomenolojidir.

Sadece değişimlerin –veya süren hallerin– zamansal fenomenler olarak tecrübe edilebilmesi, zamanın fenomenolojisi için tek kabul edilebilir başlangıç noktasını Aristoteles'in seçtiği şekilde görmemize izin vermektedir: En geniş anlamıyla hareketin (*kinesis*) ve değişimin (*metabole*) analizi. Her ne kadar deneyimlediğimiz tecrübeler yapı bakımından Stagiralının fark ettiğinden daha çeşitli olsa da, bir zaman fenomenolojisi sadece değişimin ve onların tecrübesinin ışığında yapılabilir. Değişimleri vasıtasıyla kendine özdeş kalabilen bir *ousia*yı (töz) etkileyen değişimlere, tarifi zor en az iki değişim modalitesinin daha eklenmesi icap etmektedir ve bunların her ikisi de Bergson'un sözleriyle ifade edersek "değişen bir şey olmadan değişim"in altında toplanmaktadır. Birincisi, *dünya içi bir olgunun meydana gelmesi*, yani çevreleyen bir dünyanın içinde varolanların ortak bağlantılarında o varolanların açık bir çokluğunu meydana getiren bir dönüşümdür ve burada olgunun değiştirdiği ve dolayısıyla önceki belirli imkânları etkinleştirdiği bir "dünya"dan söz edebiliriz. İkincisi, *hadisevi anlamıyla bir hadisenin meydana*

gelmesi –bir hadise de bütün bir bağlamın içinde meydana gelir ve olgu gibi töz-içi bir değişikliğe indirgenemez bir şekilde belirir, fakat kişiye hitap etme gibi bir fenomenolojik vasfa sahiptir. Başka bir deyişle, *advenant*ın karşılıklarının modalitelerini yapısal açıdan oyuna sokar, bir başkasını değil advenantın kendisini hedefler ve dolayısıyla onun kendi kendisini ve dünyayı anlamasını dönüştürür. Bu iki değişimi tam olarak nasıl betimleyebiliriz? Ve bunların betimlemeleri, "zaman"a dair tek mümkün dolaylı yaklaşımımıza ne söyleyebilir?

Dünya içi bir olguyu ele alalım önce. Gecenin çökmesini bekliyorum. Beklentime karşılık gelen olgu her günkü çevreleyen dünyanın imkânlarında zaten önceden çizilmiştir. Olgunun ortaya çıkışını açıklayan ve onu tahmin etmeye izin veren nedensel düzenle önceden açıklanmaktadır. Sadece tahmin edilebilir bir olgu beklenebilir ve sadece beklenebilen bir olgu şimdiki gibi "gelecek" [*à venir*] olarak görülebilir. Elbette bekleme ve ümit etme olgusu, gündüzün gelmesi gibi "doğal bir olgu" olamaz, yönelimsel bir eylemdir; örneğin, birinin varması gibi. Böyle bir eylem sadece dünyanın nedensel düzenlemeleriyle açıklanamaz çünkü bu düzenlemelere dayanmayan yönelimsel bir açıklama şemasından gelmektedir. Fakat her iki durumda da gelen olguya verdiğim (nedensel veya yönelimsel) açıklama onu beklemeyi, öngörmeyi ve sonuç olarak beni beklenti içine girdiğim bir tutuma sokmaktadır: Daha vuku bulmadan önce benim beklentilerimin ufkunda yer alan şey beklenebilir sadece. Başka bir ifadeyle, imkânı önceden çizilmiş ve meydana gelmesi de çevreleyen dünyanın imkânlarıyla açıklanabilir görünen açıklayıcı bir dokuya dahil bir şey. Dolayısıyla, dünya içi bir olgunun başa gelmesini *önce beklenir*, *sonra algılanır*, *sonra da hatırlanır* deyip betimleyebiliriz. Bu tür değişim modalitesine "zamansallık içi" diyeceğiz. Zamansallık içi, olguya karşı benim tutumlarımın (beklentinin algıya, algının da bir anıya dönüşmesi) ve bu olgunun kendisinin zamansal statüsünün ("gelecek"ten "şimdi" ve "şimdi"den "geçmiş" haline gelmesi) ilişkili bir değişimi olarak tanımlanır, dolayısıyla bu ikili değişim birbirini takip eden olgular arasında sabit bir düzeni yine de korumaktadır. Burada

benim tutumumdaki değişim, önceden de söylediğim üzere, zamanda tamamlanır ve zamanın kaynağı olamaz.

Zamansallık içinin bu betimlemesi, dikkatlice kaçınılması gereken çok basit bir zorluğa sebep olabilir. Hangi hakla şu anda gelecekteki [*futur*] bir olgunun *gelecek* [à venir] olduğunu söyleyebilirim? Mevzubahis olgunun hiçbir zaman ortaya çıkmaması da muhtemeldir. Gece çökmeden ölebilirim de ve bu durumda, şu anda "gelecek" [*à venir*] diye belirlenen bu olgunun meydana gelmesi ortadan kalkar. Bu olgu, en azından benim için, hiçbir zaman "gelecek" [*à venir*] değildir çünkü böyle bir olgunun olacak olması asla doğru olmayacak. Başka bir ifadeyle, geleceği [*futur*], gerçekleşmeyi bekleyen bir şimdi/mevcut [*présent*] olarak, daha olmamış bir şimdi/mevcut [*présent*] olarak düşünemeyiz ve bu yüzden de bir olgunun *meydana gelmesi*ni onun mevcudiyet modundaki basit bir değişim olarak algılayamayız; çünkü ortaya çıkmasından önce, olgu istediğimiz gibi tahmin edilebilir olsun, olgunun bir mevcudiyeti yoktur, bir *ens diminutum*unki [kısıtlı şey] ve hatta önceden tahmin edilebilecek "temsildeki varlık" kadar bile mevcudiyeti yoktur –çünkü tasavvur ettiğim ve meydana gelecek olan şey her zaman farklılaşacaktır ve çoğu zaman da farklılaşır. Meydana gelmeden önce, olgunun mevcudiyeti *yoktur* çünkü sadece zaten meydana gelmiş veya zaten var olan şeylerin bir mevcudiyeti olabilir. Kısaca gelecek ile şimdi arasındaki fark, geçmiş ile şimdi arasındaki farktan tamamıyla farklı bir doğaya sahiptir. Şimdinin geçmiş "haline gelmesi" gibi gelecek şimdi "haline gelmez" –sebebi basit; gelecek şimdi/mevcut *hale gelemez*. Meydana gelmeden önce mutlak bir şekilde yoktur, potansiyel olarak bile, gelecek bir mevcudiyet moduna sahip değildir. İmkân, şu kadarcık bile etkin gerçeklik değildir.

Zaman metafiziği bu zorluğa duçar olmaktadır. Bizim "zamansallık içi" olarak tanımladığımız fenomen kadar basit bir fenomeni betimlemedeki sıkıntısını göstermektedir. Zaman olabilecek bir süreç gibi bir şey ararken metafizik, geleceği, bekleyen bir şimdi gibi düşünerek ve bir olgunun *meydana gelmesi*ni –karmaşık bir yapının şu değişimi– ise zaten *olan* bir şeyin *başka hale dönüşmesi* –başka bir ifadeyle, zaten gelecek bir

şeyin mevcut/şimdi hâle gelmesi– gibi düşünerek şimdi ile gelecek arasındaki farkı eşitlemeye meyillidir. Kısaca, bir olgunun meydana gelmesini zamansal statüde basit bir değişim olarak, "gelecek" statüsünden "şimdi/mevcut" statüsüne geçiş, geleceğin şimdi haline gelmesi mahiyetinde düşünerek metafizik, geleceğin kendisini neredeyse bir şimdi olarak algılamaktadır. Dolayısıyla, metafiziğin protensiyonu ters çevrilmiş bir retensiyon olarak algılamaya sevk etmesi şaşırtıcı değildir. Metafiziğin zamanı hiçbir şeyin *vuku bulmadığı* [*advient*] yeniliksiz bir zamandır. Fakat burada her şey *dönüşmekte*dir [*devient*], yani geleceğin zaten şimdinin tohumunu taşıdığı, akan suyun zaten nehrin yukarısında var olduğu bir yerdir. Hiçbir şey vuku bulmadığından geleceğin şimdiden köklü bir farkı yoktur, sadece gelecek olan bir şimdidir, tıpkı geçmişin geçmiş bir şimdi olması gibi. Gelecek ile şimdi arasında ve dolayısıyla mümkün ile etkin arasındaki –olabilecek en temel– farkın giderilmesi zaman içindeki gerçek bir yeniliği düşünmeye dair bir yetersizliği beraberinde getirir. Zaman sadece "geçmektedir" çünkü orada vuku bulan her şey sadece *dönüşüm*dür ve vuku bulmadan önce esasında zaten oradadır. Bundan dolayı hiçbir şekilde *vuku bulma*dan bahsedemeyiz. Ruha "geçiş"i temin eden durgun bir akış olarak zaman modeli, bir değişimin betimlenmesinin zaman üzerinden yansımasından ibarettir. Bu değişim baştan sona tahmin edilebilirdir ve burada tam manasıyla yeni hiçbir şey meydana gelmez.

Bu anlayış bir yanlış anlama üzerine kurulur. Aşılamaz çıkmazlara sebep olan beklentinin nesnesinin belirlenmesine dayanır. Beklenen nesne, bir şekilde onu hedefleyen yönelimsel edimde mevcut olmalıdır ve bundan dolayı şöyle bir alternatifle karşı karşıya kalırız: Ya halihazırda yöneldiğimiz nesne, beklentinin karşılanmasını sağlayacak gelecek nesnesinden farklıdır ya da beklenti nesnesi gelecek nesnesinin kendisidir ve yönelimsel edim olarak bekleme edimi geleceğe mistik bir bağlanma özelliğine sahiptir, öyle ki *ortaya çıkmadan önce ortaya çıkacaktır.* İlk durumda, beklemenin nesnesi artık gelecek değildir, şimdidir: Bekleme artık bir şey için bekleme değildir, bu yüzden bir *bekleme* dahi olamaz. İkinci durumda,

eğer beklenen şey gelecekse ve sadece geleceğin gerçekleşmesi onun nasıl olacağını bana öğretecekse, beklentim karşılanmadığı sürece neyi bekleyeceğimi bilemem. Yeniden, bekleme kavramı kendini imha etmektedir. Bu alternatifi reddediyoruz. Beklenti, zihinde mevcut bir çift barındırmaz, özü itibarıyla temsil ettiği şeyden farkı bir temsil de; çünkü bu durumda, hiçbir gelecek nesnesi ona karşılık gelmeye muktedir değildir. Her zaman tasavvur ettiğim şeyden –ve geleceğin nesnesinden de– bir derece farklı olacaktır, çünkü bu durumda, bu gerçekleşmenin beklediğim şey olduğunu öğrenmek için geleceğin fiilî hale gelmesini beklemem gerek. Aslında, beklentinin nesnesi, algıladığım nesne mahiyetinde *nesne* anlamında bir nesne değildir: Bir düşünce nesnesidir, yani sadece *beklentimin ifadesiyle* koşullanan ve belirlenen bir şeydir –dolayısıyla belli bir ölçüye kadar koşullanabilir ve belirlenebilir. Beklediğim şey kesin bir olgudur. Hangi olgu? Günün doğması. Bu olgu sadece dilin onu belirlediği kadarıyla belirlenir. Beklediğim şey gündüzün gelmesidir, belirli bir bulutu bastıran alaca bir gölgelik değil. Kısaca, "beklenti ve onun karşılanması ancak dilde birbirine temas eder."[51] Bekleme *doğası gereği* dilsel bir tavır değildir –birçok beklentimiz ifade edilmez, her ne kadar esasında öyle olabilseler de. Fakat sadece ve sadece beklentinin *ifade*si, o beklentinin nesnesini belirleyebilir. İşte bu yüzden, bir taraftan, beklenti bizzat geleceğe dayanır, yani beklentimin ifadesini karşılayacak veya beklediğim şeyi dile getiren önermeyi doğrulayacak şeye dayanır demekte bir çelişki yok. Diğer taraftan, gelecekte meydana gelecek şey hiçbir şekilde önceden beklentim tarafından, sanki gelecek zaten beklentimi içeriyormuş, sanki gelecek şimdinin özünde zaten varmış gibi, öngörülemez demekte de bir çelişki yok. Gelecekteki belirli hadiselerin tahmin edilebilirliği onların vuku bulacağı andaki köklü yeniliği asla yok etmez. Bir olgunun meydana gelmesi bir değişimdir ve bu değişimde o olgu, meydana gelmeden önce

51. L. Wittgenstein, *Logische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003, I, § 445; Fr. Çev. F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud, E. Rigal, Recherches philosophiques, Gallimard, Paris, 2004, s. 189.

hiçbir surette "mevcut/şimdi" değildir, potansiyel bir mevcudiyete ve bir *yönelimsel esse*nin mevcudiyetinin gölgesine, temsilde olan bir şeye bile sahip değildir. Her ne kadar olgu yüksek derecede tahmin edilebilir ve beklenilir olsa da meydana gelen şeyin yeniliğinin bütünlüğünün içinde hiçbir şeyden bir şeye bir değişimdir. Bu yenilik *fenomen*in yeniliğidir, fakat tahmin edilebilirlik bir düşünce nesnesinindir. Beklentimi karşılayacak nesne bu beklentinin nesnesiyle ne özdeş ne de ondan farklıdır. "Nesne" kelimesinin başka bir anlamına aittir, çünkü ilki somut belirlenimlerinin bolluğunda ve zenginliğinde her zaman yeni bir fenomenken, ikincisi düşünce nesnesidir, yani sadece onu ifade eden betimleme aracılığıyla "verilebilir" bir şeydir.[52]

Zamansallık içi fenomeninin analizi böylece yeni bir perspektif kazanır. Her fenomen, gerçek bir yenilik ile tezahür eder, yeter ki öngörülmesine ve beklenmesine imkân sağlayan betimleme, fenomen ortaya çıktığı an belirlenimlerini tüketmesin. Ve aynı zamanda, bu tasdik, hiçbir şekilde, "dünya içi olgular" diye tanımladığımız belirli fenomenlerin beklentisi imkânını iptal etmez. Zaman, tahmin edilebilirlik ve edilemezliğin çifte kaydı altındaki olguların tezahür koşuludur. Güneşin her gün yeni olduğunu söyleyen Herakleitosçu "tez" ile bu akışı tahmin edebileceğimizi söyleyen tez arasında bir çelişki yoktur. Bundan dolayı, zaman metafiziği tarafından görmezden gelinen, Bergson'un doğru bir şekilde işaret ettiği bir gerekliliği, ilk defa yerine getirme fırsatı yakalıyoruz: Zamana sahici bir şekilde yenilikçi bir karakter vermek. Fakat zaman içinde sahici bir yeniliğin imkânı bir kere ispat edilince bu yeniliğin çeşitli belirme modları ya da farklı tip yenilikler arasında bir ayrım yapmak hâlâ gerekli olmaktadır, ki bunlar o denli değişim türüne ve o değişimlerin mümkün tecrübesine tekabül eder.

Bazı yönlerden beklense de bir dünya içi olgu başka yönlerden bizim beklentilerimize indirgenemez. Tahmin edilebilir olsa da

52. Beklentinin nesnesi bir düşünce nesnesidir ve bu düşünce nesnesi (belli ölçüde) sadece beklentinin ifadesiyle belirlenir demek, beklentinin nesnesinin bir ifade olacağı anlamına gelmez: Beklediğimiz şey beklentinin ifadesi değildir fakat o ifadenin işaret ettiğidir. Beklentinin bir analizi için "Attendre" başlıklı makaleme bakınız: *Conférence*, n° 25 (Sonbahar 2007), s. 529-56.

meydana geldiği anda kendisini yeni olarak açığa çıkarır. Fakat yenilik duyulmamış değildir ve herhangi bir şaşırma, çelişen beklenti anlamına gelmez. Olgu vuku bulduğunda sönmeyen bir şaşırma vardır, bu retrospektif bir şaşırmadır ve belirleyici hadiselere eşlik eder, bir anlamda her zaman geçerlidir. Bunlar geçse bile bizi aşarlar. Hadise ise vardığı kişinin macerasına, macerasının bir daha eskisi gibi olamayacağı bir dönüşümün tohumunu aşıladığında ancak hadiseye dönüşebilmektedir. Beklenmedik olsa da bir olgunun aksine, bir hadise sadece belirli beklentileri boşa çıkarmaz, aynı zamanda beklentilerimizin genel ufkunu bir krize sokar. Bu ufuk dünyamızı alışılagelmiş ve yaşanılabilir kılar fakat hadise günlük dünyadaki yerlerimizi imkânın köklerine erişerek sallar. Sadece *belirli* imkânları değiştirmez, vuku bulan kişi için imkânı bütünüyle yeniden yapılandırır. Hadisenin şokunda sarsılan sadece advenantın öngördüğü ve beklediği imkânlar değil, aynı zamanda tasarladığı ve kendisi için de tasarladığı imkânlardır. Kendisinin kalıcı bir tasarımı olarak advenantın macerasını yapılandıran tasarımları da sarsar; sonuç olarak sadece dünyayı anlama yolunu değil; hadisenin vardığı ve altüst ettiği advenantın tekilliği içinde kendini anlama yolunu da sarsar. Advenantın imkânlarının tamamındaki bu yeniden yapılandırma âniden ortaya çıkmaz. Kurucu bir yayılmaya göre kendi kendisini açığa çıkarır. En çarpıcı hadiseler bile hadise vasfını geriye dönük bir şekilde elde ederler; altüst ettiği imkânlar, kazara çarptığı tasarılar, işlettiricisi oldukları dünyanın metamorfozu ölçüsünde bunu yaparlar. Bir hadise şimdi *yoktur*, bir hadise gelecekte *vuku bulmuş olacaktır*. Hadisenin zamanı gelecekte geçmiş zamandır [*le futur antérieur*].* Hadise, olduğu bir hadiseye, ancak vuku bulmasından sonra dönüşür. Bu "sonradanlık", bu *a posteriori*, kendisinin *a priori*liğinin anlam içeriğine *a priori* aittir. En etkileyici hadiseler bile, bir olgu olarak vuku bulduklarında, geçmelerine kadar kendilerini bizatihi –*hadise* olarak– ilan etmezler. Sadece kendi geleceklerinin

* Yazar burada Türkçede bulunmayan, Fransızca dilbilgisindeki bir zaman kipini ("le futur ant.rieur") kullanarak hadisenin zamanını anlatmaktadır. Türkçede tam karşılığı olmayan bu kip, en yakın manasıyla "olmuş olacaktır" şeklinde tercüme edilebilir. (ç.n.)

ışığında, yani kendi imkânlarının ışığında, kendisiyle beraber gelir ve meydana gelmesiyle mümkünleşir.

Advenantın macerasının içine onun beklentilerine boyun eğmeyen bir olağandışı gerçeklik sokarak hadise onun tecrübesinin anlam bağıntısı içine bir kırılma sokar, bütünleyici bir anlamanın açığa çıkmasını engeller. Hadiseyle hiçbir zaman tamamıyla çağdaş olamayız. Bir hadise ilk defa sadece geriye doğru bakmamızın ardından bize belirir. Bundan dolayı hadiseyle ortaya çıkan değişim hiçbir zaman iç zamansallık fenomeni ışığında düşünülemez. Hadise öncelikle beklentilerimizin ufkunda, çevreleyen dünyamızın ufkunda önceden çizilmiş bir imkân olarak gelecek değildir, zaten daha sonra da şimdide yaşanan ve kavranan ve ardından hafızada tutulan bir şey olmaz. Önce gelecek, sonra geçmiş olarak kavranan olgunun tersine hadise herhangi bir olgusal kronolojiyle beraber şimdideki herhangi bir çakışmayı ve advenantın başına gelen şeye nispetle onun mevcudiyetini sarsar. Hadise, *açtığı geleceğin ışığında sadece geçmiş olarak mevcuttur*. Hadise zamanda bir çatlama ve fasıla açarak zamanı ayrık kılar. Shakespeare'in ifade ettiği gibi bu ayrık "zıvanadan çıkmış"tır. İmkânlarının örgüsündeki bu yırtıkla yüzleşmekten, macerasının anlamının bağıntısındaki bu kırıktan dolayı kişi bu yeniliği temellük ederek sadece iş işten geçtikten sonra oraya dahil olabilir. Bir başka deyişle, en hususi projelerini dönüştürerek –advenantın kendisini kendi hadisevi özelliğiyle (tekilliğinde) anlamasını mümkün kılan projeler– hadiseyi temellük etmesi bir tecrübenin kılavuzluğunda yenilenme denemesidir, hiçbir zaman tam anlamıyla başaramadan zamana "yeniden bağlanma"yı dener:

Zaman zıvanadan çıkmış, ah kara bahtım;
Onu düzeltmek için doğmuşum.[53]

Dünya içi bir olgunun vuku bulması iç zamansallık fenomeni ışığında fenomenolojik açıdan şu üç hususla belirlenebilir: 1) Olgu dünyevi bağlamında öngörülebilirse; 2) gerçekleşmesinin şimdisinde tamamlanırsa ve 3) tecrübemizin genel anlamdaki tutarlılığını hiçbir şekilde krize sokmayacak bir tecrübe doğu-

53. William Shakespeare, *Hamlet*, I, sahne 5, mısra 196-197 (çevirisi: Y. Bonnefoy).

racaksa. Buna karşın, bir hadisenin vuku bulmasının empirik olmayan denenmesi bu şekilde betimlenemez. Bununla beraber hadisenin hâlâ bir olgu olduğunu unutmamalıyız. İç zamansallığı herhangi bir dünya içi olguya, hatta en öngörülebilir bir olguya ait yenilik boyutuna eşitlemeden betimleyebildiğimiz için şimdi hadisevi anlamıyla hadiseye ait şaşırmanın hesabını vermeyi deneyebileceğimiz kavramsal kaynaklara sahibiz: Sadece yeniliği değil, olağandışılığını, tasarımsal imkânlarını kökeninden sarsabilmesini betimleyebileceğimiz kaynaklara. Başka bir ifadeyle beklendiği ölçüde her olgu, *haklı olarak* öngörülebilirliği ile karşılaştırılamaz bir yeniliği gizler. Belirli olgular, elinde tuttukları aşırı imkânlardan dolayı olguların normal rejiminden hariç tutulabilir. Böylece hadiselerin seviyesine yaklaşabilirler ve olguların tecrübesinin modalitesine ait herhangi bir olgusal kronolojinin akamete uğramasına sebep olabilirler. Hadisenin vuku bulmasını şu üç özellikle tanımlayabiliriz: 1) Hadise tahmin edilemez, tabii hadisede öngörülebilecek hiçbir şeyin olmaması anlamıyla değil (çünkü hadise aynı zamanda bir olgudur) fakat verili bir dünya içi olguda *hadiseyi yapan* şeyin onun bütün öngörülmelerinden kaçıyor olması anlamıyla. 2) Hadise ileriye yöneliktir, kendini yavaşça takdim eder; bir olgu olarak meydana geldiği anda o bir hadise değildir, geleceğinin ışığında bir hadiseye dönüşecektir. 3) Hadise tecrübesi, bir olguda kendi gerçekleşmesini aşan bir şeyin empirik olmayan bir denenmesi mahiyetinde, hiçbir zaman şimdide tamamlanmaz, yalnızca geriye dönük olduğu haliyle mümkün olur.

Bu belirlenimlerin ışığında, bir hadisenin meydana gelmesinin (iç-)zamansal olmadığını fakat zamansallaşarak olduğunu söyleyebiliriz. Bir hadise, olgununki gibi saptanabilir vuku bulmaya indirgenemez bir şekilde belirir ve dolayısıyla hadisenin ilk başta bir gelecek olarak kendisini ilan ettiğini ve sonra da geçip gittiğini iddia etmenin bir anlamı yoktur. Hadise, açtığı geleceğin ölçüsünde zaten geçip gittikten sonra sadece bizatihi mevcuttur/şimdidir. Hadise kendisini mevcut kılmaya/şimdileştirmeye getirme olarak kendi meydana gelişidir. Tehirli vuku bulmadan başka bir şey değildir ve bu da hadisenin aslen zaman

"olduğunu" söylemektir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, hadise zamanda meydana gelmez, zamanı zamansallaştırır.

Bu önerme aşikâr hale gelecek sebeplerden dolayı burada şu anlama gelmez: Hadise zamanı güç algılanan ve zor bir süreç olarak istediğimiz gibi betimleyebilmek için üretir ve oluşturur. Daha ziyade şu anlama gelir: Hadise kendi kendisinin meydana gelmesi ve kendi kendisinin zamansallığı olduğundan dolayı sadece hadisenin draması, insan tecrübesinin zamansallığını aydınlatmak için yeterli bir rehber olarak hizmet edebilir, yeter ki, dramayla birlikte esasen *hadiseler*den çıkıp gelsin, ve bir advenant için zamansallaşmasının sonralığına uysun. İnsan tecrübesinin zamansallığının, kendi macerasının bu mühim nüvesinden aydınlatılması, metafiziksel bir rejim içinde, kurulan zaman ile kurucu zaman, veya dünyanın zamanı, saatlerin zamanı ile daha kökensel bir zaman arasındaki zıtlığa göre düşünülemez. Burada kurucu zaman, kurulan zamanın koşuludur, *Dasein* onlara bir bakıma zamansallıklarının zamanını "bahşeder." Bu fenomenolojik anlayışın metafizik alametini yansıtan şey tam da zamansal olarak meydana gelen fenomenler ile öznenin –veya *Dasein*'ın– "zamansallaştırıcı" tutumu arasındaki ayrımdır. Fakat *bir hadisenin vuku bulması* olarak ifade edilebilecek değişimin yapısının betimlemesi ve tecrübenin buna tekabül eden modalitelerinin betimlemesi böyle basit bir ayrıma izin vermez. Belirttiğimiz üzere hadise evvela bir gelecek, sonra şimdi ve en son da bir geçmiş değildir. Hadise geleceğinin ışığında sadece geçmiş olarak mevcuttur/şimdidir. Fakat o zaman, retensiyonu onun şimdideki kavrayışından sonra gelmez ve bu kavrayış da gelecek olarak beklentisini takip etmez. Burada söz konusu olan "hafıza" bir advenant için şimdi olmuş olabilecek ve çağdaşı olmuş olabilecek bir geçmişin *özdeş* bir muhafazası değildir. Ne de böyle bir geçmişin *dönüştürülmüş bir şekilde* saklanmasıdır. Hadiseyi koruyan hafıza değildir, daha ziyade hadise hafızayı ortaya çıkarır. İşte hadisenin bir geleceği tuttuğu yola hafıza deriz, yani kendi geçmişinin ötesinde, şimdimizi ve hatta şimdideki mevcudiyetimizi belirleyen imkânları yapılandırmaya devam eder. Hatırlamanın aksine bu esaslı ve

arkitektonik hafıza, advenantın "imgelerde" hayal etmek veya bir anlatı oluşturabilmek için geçmişe ilişkin bir şekilde benimseyeceği veya benimsemeyeceği bir tutum değildir. Hadise bizi hafıza fenomenini sadece geçmişin bir muhafazası olarak değil, doğası ne olursa olsun başka türlü düşünmeye zorlamaktadır: Bir hafıza hadise için arızi değildir fakat kendi dramasıyla, onunla birdir. Bir hafıza advenantın tasarrufunda değildir fakat advenantı tüm hatıralarda geçenlere maruz bırakarak ondan tasarruf eder: İmkânın gizli devrimidir. Eğer retensiyon, yaşanmış olarak şimdinin muhafazası anlamına geliyorsa, aşikâr surette hiçbir zaman "yaşanmamış" hadise için uygun değildir, hadisenin etkin oluşunun yanında meydana gelmesi de herhangi bir mümkün empirizmi reddeder. Sadece olguda retensiyon vardır, hadiseviliğin hadisesinde retensiyon yoktur. Ayrıca hafıza hadisenin "yanında" meydana gelmez, Péguy'un dediği gibi "merkezî ve eksenel"dir, hadise olarak kendi fenomenleşmesine aittir. Geçmişi tutan biz değiliz, hadise formunda bize kendini hatırlatan geçmiştir, bu da hadisenin sesli veya sessiz ilanının moduna ait olan bir hafızaya göre olur, hafıza ile karışır. Hadisenin hafızası sayesinde bize kendini hatırlatan geçmiştir, veya Sophocles'in dediği gibi bize kendini unutturan geçmiştir:

Hiçbir şeyin silemediği
Ve hiçbir şeyi unutmayan talihsizliğimiz[54]

Biz unutsak bile bize hatırlatan ve unutmayan bir şeyin hafızasının elbette yapılandığı ve zuhur ettiği çeşitli yollar vardır: Bunlar, geçmeyen bir geçmişin musallat olduğu bir travma "hafıza"sına göre olabilir, veya geçmişe hak ettiği uzaklığı bahşeden ve tekrarlanmaması gücünü içeren sakin bir hafızaya göre de olabilir. Her iki durumda da biz bir hafızanın edilgin deposu değilizdir, hafıza bizim için mümkün kıldığı şeyin hafızasıdır, yani bir geleceğin hafızasıdır. Hadisevi anlamıyla, *bütün hafıza imkândır*. İşte bu yüzden, hadisenin yaşayan hafızası, aralıksız dönüşümünde, yeniden çağrışım yapıp yapamayacağım veya gerçekleştirip gerçekleştirmeyeceğim şeyin sürekli hatırlanması değildir. Hatırladığım şey beni bana hatırlatan şeydir aynı

54. Sophocle, *Electre*, v. 1249-50; Fr. Çev. J. Grosjean, *Tragiques grecs*: Eschyle, Sophocle, Gallimard, Paris, "Bibliothèque de la Pléiade", 2007, s. 11 A.

zamanda ve beni bana hatırlatan şey benim için bir geleceği tutan şeydir. Hatırladığım şey anlamlıdır fakat tam o ânındaki anlamı sonrası için anlamlı değildir. Bundan dolayı hafıza, hadiseler hafızası gibi bir şey olmak için hatıraların bilinçli bir seçiminden çıkarılmak zorundadır. Hatırlanabilir olanı seçmiyorum, çünkü eğer ânın kriterine göre seçebilseydim, tam olarak hatırlanabilir olmazdı. Bütün hafıza geleceğin yönünde sürgün edilir, kendimin bilinmeyen bir geleceğine, ki gelecek benim advenant olmama ve kendi kendimi ondan almama katkıda bulunur. Hafızamızın özü hatıralar formunda mevcut veya bilinçli olmak zorunda değildir. Bu öz adımlarımızı destekleyen ve ilerlememize izin veren zeminin ta kendisidir.

Hadise tarafından yapılandırılmış tecrübenin analizi seviyesinde, zamanda konumlanmış sabit, tarihi saptanabilir ve süresiz olarak yeniden tanımlanabilir "nesneler" ile bunların tutulmasına imkân veren bir öznenin fiilleri ve davranışları arasında bir ayrım yapmak imkânsızdır. Hadisevi hermeneutiğimin ikinci bölümünde "zaman" dediğim şeyden gelen hadisenin zamansal –veya daha iyi bir şekilde zamansallaştırıcı– vasıfları (tahmin edilemezlik, köklü yenilik, kurucu tehir) ile "zamansallık" dediğim şeyi şekillendiren hadisenin bir advenant tarafından tecrübe edilmesinin vasıfları arasındakileri dile getirme başka kavramsal kaynakların çağrılmasını ortaya çıkarmaktadır. Tüm bu araştırmanının merkezinde olsa da şimdi bu sorun üzerinde burada duramayacağım. "Zamansallaştırıcı tutumları" sayesinde nesnelere veya varolanlara zaman "bahşeden" bir öznenin sınırsız mevcudiyetinin engellenmesiyle, hadise zaman ve zamansallığın dile gelmesini Husserl ve Heidegger'in analizlerinden farklı bir şekilde kavramaya bizi zorlamaktadır. İndirgenemez diyakronikliğiyle hadise, bilincin bütün senkronisini, *Dasein*'ın kendisine mevcut kıldığı bütün yanılmaz mevcudiyeti ve sonuç olarak kendi mevcudiyetimizin ölçütüne göre zamansallığı mevcudiyette toplamaya çalışan bütün gayretleri altüst etmektedir. Hiçbir şey kendisinden ve bizden kaçan zamansallığımızı toplayamaz. Hiçbir şey, Heidegger'de bile hükümranlığına devam eden metafiziksel bir önyargı haricinde hiçbir şey.

Hadisenin Ardında: Dünya Problematiği ve Tecrübenin Holizmi

Fenomenolojinin, dünya problematiğini, Husserl'in ifadesiyle dünyanın "muamma"sını (*Rätsel*) aydınlığa kavuşturmaktan başka bir görevi olmadı. Başka bir deyişle, her şeyi ihata eden, her şeyi içeren ufuk, "bütün ufukların ufku" olarak dünyanın paradoksal veriliş modu ve bilince nispetle dünyanın hususi aşkınlığıdır dünya problematiği. Bu belirsiz, dolambaçlı ve tarifi zor veriliş moduna ilk başta tanımlı bir felsefi çerçeveyle, transendental düşüncenin çerçevesiyle yaklaşıldı. Dünyanın fenomenolojik statüsünün ne olduğu, bu fenomenin (eğer dünyaya bir "fenomen" diyebilirsek) nasıl verildiği (eğer dünyanın "verildiği"ni söyleyebilirsek) sorularına Husserl bu veriliş modunu saf *ego*nun kurucu işlemlerine götürerek cevap vermektedir. Fenomenolojik akımda sonradan ne kadar farklı cevap çıktıysa da hepsinin ortak özellikleri vardır. Örneğin Heidegger'de, bütün bir kurulum fikri bırakılsa da *Dasein* hâlâ sonlu ontolojik projesi sayesinde "dünyayı şekillendirici" olarak kalmaktadır. Bu yüzden dünya onun aşkınlığının bir özelliği, birleştirici ontolojik yapısının, dünyada olmaklığın bir ânı olarak durmaktadır. Önümüzdeki sayfalarda dünyanın fenomenolojik statüsü sorununa yeni bir cevap vermek veya bu "muamma"ya yeni bir çözüm getirmekten ziyade sorunun kendisinin ifade edilebileceği yeni bir çerçeve sunmaya çalışacağım. Bu çerçeveye "tecrübenin holizmi" diyorum. Holizm, Yunanca bütün anlamındaki *to holon* kelimesinden gelir. İlk bakışta, holistik kavramı "bütün,

parçalarının toplamından fazladır" sözüne dayanır. Tecrübenin holizmi ise aynı sözü bizatihi tecrübeye –ve bütün tecrübenin "ortam"ını şekillendirmesi bakımından dünyaya– uygular. Bir tecrübe sadece tecrübenin bütünlüğüyle tamamlanırsa *tecrübe*dir ve bütün de basitçe parçaların toplamı değildir.

I

Savunduğum yaklaşım, bir anlamıyla yeni değildir. Birkaç ismi sayacak olursak Dilthey, James, Bergson, Heidegger veya Merleau-Ponty gibi çeşitli yazarlar tarafından önceden birçok kez belirtildi. Örneğin *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* isimli eserinde Dilthey "hayat bağlantısı", *Lebenszusammenhang* olarak da ifade edilen hayatın birliği (*Lebenseinheit*) fenomenini açıklamaya girişir. Mesela bir biyografinin yakalamaya çalıştığı bu türden bir birlik, bu hayatın kendisinin parçaları ve bütünü arasındaki anlamlı bağlantıda yatar. "Hayatta ve yeniden yaşanan şeyde, parça ile bütün arasındaki ilişki hususidir. Parçaların bütün için anlamı ilişkisi söz konusudur."[1] "Anlam, hayatın içinde, parçaların bütünüyle sağladığı ilişkinin hususi bir modalitesidir."[2] Başka bir ifadeyle, hayatın parçaları ancak hayatın bütününün bir parçası olup bir anlam içerdiği kadarıyla hayat anlamlı bir bütünlüktür. Birinci dereceden anlam bahşedilme niteliğine sahip olan, hayatın bütünlüğüdür, bu hayatın parçaları sadece çıkarımla anlama sahip olabilir. Hayat fenomeni sadece holistik bir kavrayışla idrak edilebilir ve buna göre bütün parçalarının toplamına indirgenemez.

Dar anlamıyla fenomenolojide, Dilthey'ın ardından ilk defa Heidegger böyle bir yaklaşıma doğru en açık yolu ortaya koydu. Erken döneminde 1919'da hayat fenomenini ele alabilmek için "atomistik analiz"i (*atomisierende Analyse*)[3] reddetti ve bizim

1. Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, VII, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, B.G. Teubner, Stuttgart; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992, s. 229.

2. *A.g.e.*, s. 233-234.

3. GA, Cilt. 56/7, s. 61.

asli olarak tecrübe ettiğimiz haliyle hayatın holistik kurulumunu rayına koyan "yapısal analiz"i (*Strukturanalyse*)[4] savundu. Bu düşünce "hayatın olgusallığının hermeneutiği" çerçevesinde geliştirilen ilk Heideggerci anlayış ile fundamental ontoloji anlayışı arasında bir bağ bile kurmuştur. *Dasein*'ın ontolojik yapıları her zaman bütün yapılardır, parçalarına çözülmesi imkânsızdır: "Dünyada olmaklık esasında durmadan *bütün* bir yapıdır."[5] Analiz ile ayrılabilen bu yapının farklı "anlar"ı, bir bütün olarak alınan bu yapının parçalarına ayrılamaz birliğinin temelinde anlamlı olabilir sadece. "Dünyada olmaklık *birleştirici* ve *kökensel* bir belirlenimdir [...] Bu kurulum her zaman kendi olduğu haliyle *tam bütündür* [...] Yalıtılmış yapısal anlara vurgu yalnızca tematiktir ve bu haliyle *bizatihi bütün yapının anlık bir ele geçirilmesi*nden ibarettir."[6] *Sein und Zeit*'ın fenomenolojisinin bütün orijinalliği bu yapısal bütünlüklerin (*In-der-Welt-sein* [dünyada olmaklık], *Mit-sein* [ile olmaklık], *Sein zum Tode* [ölüme karşı varlık] vb) aydınlatılmasında yatar. Bu yapısal bütünlükler ne parçaların toplamını içerir ne de mevcudiyet moduna (*Vorhandenheit*) sahip "yaşanmış tecrübeler" serisine indirgenebilir.

Her ne kadar fenomenolojide (ve dışında) tecrübemize –veya daha iyi bir ifadeyle dünyaya asli ve temel açıklığımıza– holistik bir şekilde yaklaşan önceki düşünceleri bulabilsek de *bu yaklaşımın kendisi*nin neredeyse hiçbir zaman özenli bir şekilde geliştirilmediği, meselenin orijinalliğinin neredeyse hiç ele alınmadığı göze çarpmaktadır. Bunların da ötesinde meselenin çağrışımları ve Husserl'den sonra bile fenomenolojide baskın olan transendental çerçeveye yöneltilen eleştirel kapsam, bunu benimseyen ve tema haline getiren yazarlarda bile görülmez. Peki, tecrübenin holizminin eleştirel potansiyelini ve gücünü aslında ne sağlar?

İlk olarak, holizm nasıl daha kesin bir şekilde tanımlanabilir? Holizmin birçok versiyonu çağdaş felsefede ortaya çıkmıştı:

4. *A.g.e.*, s. 52.

5. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 180.

6. GA, Cilt. 20, s. 211; Fr. Çev. A. Boutot, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Gallimard, Paris, 2006, s. 230.

Epistemolojik holizm (Duhem-Quine), inançlar ve yorum holizmi (Davidson), semantik holizm (Wittgenstein), kavramsal holizm (Sellars), zihinsel holizm (Descombes). İnançlar holizmi örneğinde şöyle bir duralım. İnançların holizmi şunu ifade eder: Başka inançlara fiilen sahip olmadan ve aslında bir inanç sistemine sahip olmadan bir inanca sahip olunamaz. Bir inanç diğerleriyle karşılaştırılabilir veya karşılaştırılamaz olduğundan, bir inançtan diğerleri çıkarılabilir ve yeni inançların ediminde çıkarımsal rol oynayabilir. Kısacası, yalıtılmış bir inanç gibi bir şey yoktur: Bir inancın özelliklere sahip olmasının (anlamının olması, doğrulanabilirliği, düşünmeye müdahalesi) koşulu, diğer inançların mantıksal bağlar kurduğu aynı özelliklere sahip olmasıdır. Bir inancın bunları sadece bütün içinde sahip olduğu ölçüde bu özellikler "holistik" diye tarif edilebilir. Holistik bir sistemde, sistemin belirli parçaları en azından belirli özellikleri ancak ve ancak diğer parçalar aynı veya başka özelliklere sahip olduğunda haiz olabilir (örneğin tamamlayıcı özellikler). Bundan dolayı belirli inançlar ancak diğer inançların bir anlamı olduğunda anlama sahip olabilir ve bazıları da sadece diğerleri (karşıtları) yanlışsa, doğru olabilir. Holistik bir sistem dolayısıyla şöyle nitelenebilir: Bir sistem düşünün ki, içinde belirli parçalar en azından bazı özelliklerine ancak sistemdeki diğer parçalar aynı veya başka özelliklere sahipse sahiptir; ve bundan dolayı, sadece parçası olduğu bütün içinde ve sistemdeki diğer parçalarla ilişkisi sayesinde bu özelliklere sahip olabilir.

İnanca dair holistik anlayışın ne anlama gelebileceğini artık anlıyoruz. Peki, tecrübenin holizmi ne anlama gelir? Tecrübe kavramını en geniş anlamıyla alalım. Bu bakımdan, bir şeyin *praesentia*sında, yani (Husserl'in *leibhaft* diyeceği) mevcudiyetinde kendi kendisine verildiği sadece güçlü ve "kökenini oluşturan" anlamıyla tecrübeyi içermez; aynı zamanda affektif, duygusal, hayalî, hafızaya ilişkin, rüya gibi tecrübeleri de kapsar. Bu tür olanları, sadece değiştirilmiş bir anlamda (ve bazen "-mış gibi" modunda) "tecrübeler"dir. Bu tecrübeler içinden bazıları dünyanın kendisine açılır. Bunlara klasik bir şekilde "algılar" denir. Tecrübenin holizmi, bir algı olmanın özelliğini zorunlu

bir biçimde holistik bir nitelik olarak görür. Bir tecrübe, ancak ve ancak algısal tecrübenin bütününde boşluksuz bir şekilde tümlendiği ve bundan dolayı bütün algısal tecrübenin sistemiyle yapısal bir şekilde bağıntı sergilediği takdirde *algısal* bir tecrübe olur. Bu bağıntısal özellik mantıksal anlamdaki tutarlılık değildir. Tutarlılık inançlara veya önermelere uygulanır, bağıntı ise fenomenlere tatbik edilir. Fenomenlerdeki çeşitlenmenin altında yatan yapısal (örneğin uzamsal-zamansal) sabitler kümesini içerir. Bir algı başka algılarla, birbirlerini takip etmeleri aracılığıyla, belirli bir sayıdaki yapısal sabitler korunduğu takdirde bir bağıntı içindedir –bunlar örneğin uzay ve zaman aracılığıyla ve değişen perspektiflerde bir nesnenin özdeşliğinin tezahürünü mümkün kılar. Algıda işleyen holistik ilkeyi şu şekilde baştan ifade edebiliriz: Bir tecrübe, bizatihi algılar olan diğer tecrübelerle yapısal bir bağıntı sergilemezse, başka bir ifadeyle yukarıda bahsedilen bağıntının temel özelliğine sahip algı bütünüyle birleşmezse bu tecrübe algı olma özelliğine sahip olmayabilir, yani asli anlamıyla tecrübe olamaz.

Aslında algısal tecrübe için geçerli olan şey tecrübenin neyin tecrübesi olduğu için de geçerlidir, yani dünyanın. Aynı holistik ilke *a parte nesnecti*, nesneyle ilişkili olarak ifade edilebilir: Algılanan bir şeyin özelliği bu şeyin çevresindekilerle bağıntısına bağlıdır fakat bu bağıntı en başta bütünün bir özelliğidir, dünyanın kendisinin özelliğidir, hem de parçalarından birinin şu ya da bu özelliği olmadan önce ve o olabilmek için. Sadece yapısal bağıntı (dünya) sahibi bir bütün *algılanabilir* ve bir dünyayla boşluksuz olarak birleştiği kadarıyla bir şey algılanabilir.

Bu ifadeler şimdilik sadece birincil ve asli anlamındaki tecrübeyle, yani "algıyla" ilişkilidir. Fakat hafıza veya tesir halleri gibi başka tecrübe modlarında karşılaşılabilecek başka holistik yönleri dışlamazlar. Bu sorunu burada bırakıp ilerleyeceğim. Tecrübenin holizminin ne tür probleme –ve hatta zorluğa– cevap vereceğini görmeye zaten başlıyoruz. Bu problem de şu: Şeylerin birincil tecrübesi, yani "algımız", *dünyanın kendisine açılıyorsa* bunu tasdik etmemize imkân sunan nedir? Bu problem tarihsel olarak fenomenolojiye şüphenin peşinden vazedilmiştir ve dünya

sorununa (veya muammasına) yönelik bütün yaklaşımını yönlendirmiş ve şartlamıştır. Aslında şüpheci şöyle sorar: Bilincin yalın yaşanmışlıkları, "temsiller" veya "ideler" mahiyetindeki algıların bizim dışımızdaki nesnelere bağlanmasını ve bunların bizi dünyanın kendisiyle irtibata geçirmesini ne temin eder? İşin özüne inersek, "dış" dünya hususunda şüphecilik şu çıkarıma dayanır: *Her zaman herhangi bir algı hakkında şüphe edebildiğimizden, bir bütün olarak algıdan şüphe edebiliriz.* Kısmi bir şüphe –ve kısmi bir illüzyon– her zaman mümkün olduğundan, genel bir şüphe –ve genel bir illüzyon– da mümkündür. Bu çıkarımı kabul etmek zorunda mıyız? İşte tam da bu sorunun tecrübenin holizmi tarafından cevaplanması gerek.

Bu soruyla uğraşmadan önce, dünyanın varoluşuna dair şüphenin altında yatan çıkarımın sadece abartılı Kartezyen şüphenin bir parçası olmadığını, aynı zamanda Husserlci transendental problemin tamamı için bir zemin olarak hizmet ettiğini söyleyerek başlayalım. Transendental fenomenolojinin ekonomisinde bu çıkarımın oynadığı rolü anlayamadıkça bu tür fenomenolojinin varacağı dünyanın nitelendirilmesini olumlu veya olumsuz bir şekilde değerlendiremeyiz. Herhangi bir algının sonradan bir illüzyon olduğunun ortaya çıkabilmesi gayet açıktır. Fakat anlık bir algıyı ilgilendiren anlık bir illüzyon –bu sebeple bir *algı* olmamak üzere tezahür eder– her zaman düşünülebiliyorsa, genelleştirilmiş bir illüzyonun da düşünülebileceği sonucuna varmak zorunda mıyız? Husserl'in bu soruya cevabı –tıpkı kendisinden önce Descartes'ınki gibi– tartışmasız bir şekilde olumludur. Bu husus, sadece *Ideen I* § 49'da dendiği gibi, dünyanın ortadan kaldırılması hipotezine işaret etmez, aynı zamanda bütün transendental anlayışı belirtir. Aslında bütün bu anlayış, *ego*nun ve düşüncelerinin mutlak kesinliğinin alanı ile transendental nesnelerin şüpheye tâbi alanı arasındaki bir ayrılmaya dayanır. Daha iyi bir ifadeyle, temsil felsefesinin ötesine giden yönelimselliğin "çığır açması"na rağmen Husserl mutlak verilişin, yani mutlak apaçıklığın [*évident*] alanı ile *ad extra* [zihnin dışındaki dünyaya ait] gerçek varoluşların, yani şüpheye tâbi olan ve her zaman apaçıklığı "varsayımsal" olarak kalan şeyle-

rin doğasının alanını birbirine *zıt kılma*ya devam etmiştir. [Bu zıtlığın bir ucu olan] Mutlak verilişi, Husserl, düşüncesinin ilk safhasında, gerçek içkinlik olarak düşünmüş ve transendental dönüş vesilesiyle bu içkinliği, bütün gerçek aşkınlıkları içeren yönelimsel anlamdaki içkinlik şekline genişletmiştir. Bundan dolayı bilince gerçekten içkin verilenler (hûlêtik ve noetik data) ile bilince gerçekten aşkın verilenler (dışsal şeyler) arasındaki Kartezyen kökenli transendental öncesi ayrım hem aşılmış hem de paradoksal olarak transendental çerçevenin içinde *muhafaza edilmiştir*. Rudolf Boehm'in belirttiği gibi fenomenoloji "bu iki terime [aşkınlık ve içkinlik] yeni bir anlam" atfedecektir ve aynı zamanda "bu aynı terimlerin ('gerçek' içkinlik ve aşkınlığın) geleneksel anlamda paralel kullanımı kaçınılmaz olacaktır ve korunacaktır."[7] Ve bu kavramlar "şüphe" sürecinden kaynaklandığından dolayı Kartezyen şüphe ilk başta (dünyasal bir egoya sevk ettiğinden dolayı) reddedilmekte ve sonra transendental fenomenoloji tarafından kendi içinde tasdik edilmektedir. Husserl dış dünyanın her an illüzyona düşebileceğini ve sadece transendental bilincin şüphe edilemez olduğunu ileri sürmeye devam etmiştir. Fakat transendental dönüş sayesinde, bu bilinç *dünyayı bundan böyle* noematik bir karşılık, kurucu işlemlerinin ufku olarak *içerir*.

Husserl her ne kadar yönelimsellik sayesinde saf *ego*nun dünya ile ilişkisinde Kartezyen olmayan bir anlayış için yol açmaya çabalasa da Kartezyen çerçeveye bağlı kalır; çünkü, ne kadar değiştirirse değiştirsin, şüphe yaklaşımının kendisini ve bunun son ürününü, yani apaçık haliyle *cogito*yu elden bırakmadı. Bundan dolayı genelleştirilmiş bir şüphenin geçerliliğine dair bir soru emaresi ortaya koyamadı. Şu üç önerme dolaylı veya dolaysız bu düşünceden kaynaklanır:

1) *Ego*nun dünyaya karşı epistemik önceliği. Kendime mutlak apaçıklıkta verilen *ego* ilkesel olarak ilk bilinendir ve apodeiktik şekilde tek bilinendir fakat dünyanın bilgisi her zaman şüpheye tâbi kalır.

7. Rudolf Boehm, "Les ambiguïtés des concepts husserliens d'immanence' et de 'transcendance'", *Revue philosophique*, n° 4 (1959), s. 486.

2) *Ego*nun ve dünyanın bu epistemik ihtilafı ontik bir ihtilafa da uzanır: Bilinç mutlak bir biçimde kendi içine kapalı, kendi kendine yeten (*selbständig*) bir varlık alanı teşekkül ettirir. Dünya ise sadece bilince *nispeten* var olur, dünyanın varlığı bağımlıdır. Husserl'in *Göttingen Seminerleri*nde tekrar etmekten hoşlandığı ifadedeki gibi, "Bilincin üzerini çizersek, dünyanın da üzerini çizmiş oluruz",[8] fakat bunun tersi mümkün değildir.

3) *Ego*nun dünyaya ilişkin epistemik ve ontik olarak ikili önceliği, mutlak bir şekilde şüpheden arınmış, transendental bir felsefeye sunulmuş, ve diğer bilimlerden türetilmiş hakikatlerin önüne geçen birincil hakikatlerin yerini öznellik yapmaya sevk eder. Başka bir ifadeyle, şüpheci çıkarıma bağlılık bir *mutlak temeller epistemolojisi*ne götürür ve bu sayede transendental fenomenoloji, ister *a priori* ister empirik olsun bütün bilimlere bir temel sağlamaya müsait tasavvur edilir.

Husserlci transendental mekanizmanın, genelleşmiş bir şüphenin skeptik düşüncesine bağımlı olduğunu hatırlamak faydalı olacaktır. "20. yüzyılın Kartezyenizmi"[9] olarak anlaşılan fenomenolojiden kararlılıkla kopmak isteyen girişimlerde bile referans çerçevemiz olarak şimdiye dek hizmet eden şeyi bu girişimlerin ne ölçüde aşabildiği gibi hassas bir meseleyi ortaya çıkaran zorlayıcı yapısal analojileri görebilmekteyiz. Mesela *Sein und Zeit*'ta, Boehm'in ifadesiyle "içkinlik ve aşkınlık kavramlarının muğlaklığı", *Dasein*'ı bütün içselliğinden soyan ve onun ilişkili olduğu varolanı da bütün dışsallıktan mahrum bırakan *In der Weltsein* [Dünyada olmaklık] kavramıyla aşılsa bile; hatta Heidegger açıkça "dünyanın olup olmadığı sorusu... anlamsızdır"[10] ve dolayısıyla "şüphecinin... çürütülmesine *gerek yoktur*"[11] dese de; kısaca Heidegger, Husserl'in Yeni-Kartezyen perspektifinin altında yatan bütün sorunu 1919'dan beri "dış

8. Roman Ingarden, "Des motifs qui ont conduit Husserl à l'idéalisme transcendantal", Fr. Çev. P. Limido-Heulot, Husserl. *La controverse Idéalisme-Réalisme*, Vrin, Paris, 2001, s. 209.

9. *Hua*, Cilt. I, s. 3; Fr. Çev. M. de Launay, *Méditations cartésiennes*, PUF, Paris, 1994, s. 1. Ayrıca bkz. *a.g.e.*, s. 43.

10. *Sein und Zeit*, s. 202; Fr. Çev. E. Martineau, s. 153.

11. *A.g.e.*, s. 229; Fr. Çev., s. 168.

dünyanın gerçekliği sorununun doğru bir çözümü bunun hiçbir şekilde bir sorun olmadığı fakat bir saçmalık (*Widersinnigkeit*) olduğunu anlamakta yatıyor"[12] dediği üzere reddediyor gibi görünse de onun anlayışıyla Husserl'inki arasındaki rahatsız edici benzerliklerin hâlâ kaldığını görmek çok kolaydır. Evvela, varlığı anlamasıyla *Dasein*, ki bu anlama sadece görünüşte onu merkez-dışılaştırır, varolanların dünya içindeki keşfini mümkün kılan asli açımlanmışlığa (*Erschlossenheit*) sahiptir. Bundan dolayı *Dasein* –veya ondaki varlık anlayışı da denebilir– dünyanın ve varolanlarının tümünün tezahürünün (*az çok transendental*) mümkün koşulu olmaktadır. "*Dasein* var oldukça dünya vardır"[13] der Heidegger. Dolayısıyla Heidegger'de çıkan bu yeni idealizm türü, bir bütün olarak varolanların ayrıcalıklı bir varolana uzatılması anlamına gelmekten ziyade, bu varolanın varlığından bu numune varolana ait varlık anlayışına uzatılması demektir.[14] Böylece bu varlık "bütün varolanlar için 'transendental' hale gelir" ve bu ontolojik transendentalizm "felsefi bir problematik için tek ve doğru imkân"ı tesis eder.[15] Sonuç olarak, tıpkı Husserl'deki gibi sadece ontik olmayan fakat varlık sorununun ifade edilmesi için *Dasein*'ın "ontik-ontolojik" üstünlüğü karşımıza çıkar. Descartes'ın "felsefe ağacı"nın yeni bir versiyonuna göre, *Dasein* bir varlık anlayışına sahip olduğu kadarıyla bütün bölgesel ontolojilerin, dolayısıyla mütekabil bütün bilimlerin imkân koşulu olmaktadır: "Bütün ontolojilerin imkânının ontik-ontolojik koşulu."[16] Elbette fundamental ontolojiyle, vurgu öncelikli ve numune varolandan bir şekilde bu varolanın varlığına kaymıştır fakat bu kayma Kartezyenizmin baştaki deli gömleğini sadece belli bir ölçüde parçalayabilmektedir. Heidegger skeptik problemin anlamsız olduğunu söyler fakat bunun *neden*inden bahsetmez. Bilakis, skeptik problemin sonuç olarak *iyi bir şekilde vaz edildiğ*ine bizi inandıracak belirli

12. GA, Cilt. 56/7, s. 92.
13. GA, Cilt. 24, s. 241; Fr. Çev. J.-F. Courtine (değiştirildi), s. 209.
14. *Sein und Zeit*, s. 212.
15. *A.g.e.*, s. 208.
16. *A.g.e.*, s. 13; Fr. Çev. s. 33.

temalar Heidegger'de devam etmektedir. Örneğin Heidegger dünyanın tamamen "öznel" olduğunu "iyi anlaşılmış 'özne' kavramı",[17] yani dünyada olmaklık olarak *Dasein* anlamında olduğunu söyler: "Dünya, *Dasein*'ın düzeni olan bir şeydir [...] orada-varlık [*Da-Sein*] olarak oradadır, bizim kendimizdir, başka bir ifadeyle, var olmaktadır."[18] Dolayısıyla ontolojik anlamıyla dünya bu varolanın ontolojik kurulumunun bir ânından başka bir şey değildir ve bu durum, ne kadar paradoksal gözükürse gözüksün, bu varolanın yani *Dasein*'ın *gerçekten* var olup olmamasına bağlı değildir. Ve aynı zamanda, bu varolanın yani *Dasein*'ın içinde var olduğu (türetilmiş bir anlamda) bir "dünya"nın var olup olmamasına da bağlı değildir. "*Dasein*'ın temel kurulumu dahilinde dünyada olmaklık olduğunu söylersem, ilk başta onun özüne (*Wesen*) ait olan bir şey ileri sürüyorumdur ve dolayısıyla böyle bir öze sahip bir varolanın olgusal (*faktisch*) var olup olmamasını göz ardı ediyorum."[19] Dünyada olmaklık olarak *Dasein*'ın ontolojik kurulumuna ait olan dünya, dolayısıyla, *Dasein*'ın içinde *de facto* var olduğu veya var olmadığı (türetilmiş anlamıyla) "dünya" değildir. Ne de bu varolanın olgusallığı (*Faktizität*), [mevcut olanın] olgusallığına (*Tätsachlichkeit*) indirgenebilir veya ontolojik bir belirlenim olarak varoluşu (*Existenz*) böyle bir "dünyada" *Dasein*'ın etkin gerçekliğine (*Wirklichkeit*) işaret eder. Fakat bu sefer dünya iki yönlü olmaktadır. Skeptik problemin anlamsız olduğu dünyayla, *artık skeptiğin şüphesinin ifadesiyle yöneldiği* diğer dünya aynı değildir. Ontolojik olarak iyi anlaşılmış öznenin "öznel" dünyası, Heidegger'in *Grundbegriffe der Metaphysik* [*Metafiziğin Temel Kavramları*] eserinde diyeceği gibi hâlâ öznenin bir "biçimlendirmesi" (*Bildung*) olarak kalır. En yüksek transendental işlem denebilecek redüksiyon, fundamental ontolojinin tasarrufunda ihtiyatla ve gizlice hâlâ bir rol oynayabiliyorsa bu tesadüf değildir. *Kaygı*, *epochéye* benzer kalır. Skeptik problemdeki yanlış sorunu neyin tesis ettiğini *pozitif* bir şekilde ifade edememesinden

17. GA, Cilt. 24, s. 308; Fr. Çev. s. 260.
18. *A.g.e.*, s. 237; Fr. Çev. s. 205-6.
19. GA, Cilt. 26, s. 217.

dolayı Heidegger, girişimlerine ve devrimci sezgilerine rağmen, Husserlci transendental çerçevenin bir mahkûmu olarak kalır, ve dolayısıyla, kısmen en azından Kartezyen ve Kantçı olarak da durmaktadır. Heidegger dünyada olmaklığı semptomatik bir şekilde muğlak kalacak bir yolla düşünür, çünkü transendental tezleri aşmayı, bu tezlere zemin sağlayan problematik çerçeveyi bırakmadan denemektedir.

II

Heidegger, skeptik problemi ciddiye almamakta elbette haklıdır. Fakat hangi *nedenler*in bizi bu problemi ciddiye almamaya sevk ettiğini ciddiye almamakta hatadaydı, çünkü bunları öylece görmezden gelmişti. En azından 1930'lara kadar (ve belki de sonrası), *gerçek her tecrübeye –özü itibariyle– içkin* dünyaya açıklığı başka türlü anlama teşebbüsü yerine, post veya kripto transendental anlayışa batmıştı. Heidegger zorluğu çözebilmek için, birden *hükmen* yeni bir paradigma öne sürerek, yani *In-der-Welt-Sein* (dünyada olmaklık) ile, bu paradigmayı gerekli kılan temalara pek dayanmadığı için hoşnutmuş gibi gözükür. Fakat felsefede *hükmen*, her zaman sorunun gerekçeli ve argümanlı bir şekildeki sabırlı çözümünden daha zayıftır.

Buraya kadar kısaca zikredip genel hatlarını verdiğimiz Heidegger'in kısmen çözülmeden bıraktığı sorunu ele almakla başlayalım. Skeptik problemi kötü vazedilen bir problem haline getiren nedir? Tekrardan algı meselesine dönelim. "Her zaman herhangi bir algıdan şüphe edebileceğimiz için, bir bütün olarak algıdan şüphe edebiliriz" çıkarımını meşru olmayan bir çıkarım yapan nedir?

Husserl'in gözünde, dünyanın daima bir illüzyona dönüşebileceği her zaman açık bir imkândır ve bu da, *cogitatio*nun varlığı ile onun *cogitatum*unun varlığı arasındaki, yani şüphe edilemez içkinlikte verilen tecrübeler ile onlara karşılık gelecek veya gelmeyecek olan dünyadaki nesneler arasındaki aşılmaz eidetik farkı tutmayı zorunlu kılar. Bu eidetik fark, diğer yönelimsel modaliteler için olduğu kadar algı için de geçerlidir. Bundan dolayı Husserl önümüzde kanlı canlı duran on katlı

binanın iyi *algılanacağını* söyler –bu yüzden, bina algısı, kanlı canlı (*leibhaft*) verilişidir diyebiliriz. Şunu da ekleyelim, gerçekten bir illüzyonun kurbanları olsak da, yani önümüzde on katlı bir bina var olmasa da böyledir: "Bu [*Leibhaftigkeit* denen] nitelendirme, bizzat her algının özüne algılanan nesnenin varoluşunun, kanlı canlı mevcudiyet modunda orada duran şeyin varoluşunun denk geldiği anlamında anlaşılmamalıdır. Nesnesi var olmayan bir algıya dair konuşacağımız durumda, bu yanlış bir yorum olabilir, illüzyonlu algılar bu şekilde düşünülemez olurlar."[20] Fakat, Husserl'e göre, *ad extra* [zihnin dışındaki dünyaya ait] gerçek şeyin "şüpheli" varlığını *cogitatio*nun mutlak varlığından ayıran anlam uçurumu sayesinde, bir şeyin algısı hakkında konuşabiliriz, yani bu şeyin herhangi bir şekilde var olmasının dışında onun "kanlı canlı" verilme modu hakkında konuşabiliriz. "Algılama"nın "illüzyon kurbanı olma"ya veya bir nesnenin "halüsinasyonunu görme"ye karşıt olmak (yani "*p*'yi algılamak" "*p*"yi ima eder fakat "*p*'nin halüsinasyonunu görmek" aksine "*p olmayan*"ı ima eder) anlamına geldiği olağan kullanımı ihlal ederek, Husserl *Leibhaftigkeit* (kanlı canlılık) ile *Glaubhaftigkeit* (inandırıcılık) arasında temel ve indirgenemez bir fark yaratır. *Leibhaftigkeit,* algının *illüzyonla bozulmuş olsun olmasın* bütün algıya uygulanırken, *Glaubhaftigkeit* ise bir nesne var olduğunda ve illüzyon durumunda ondan geri çekilen nesneye atfedilen inanca denir. İlki "algının kendisi için mutlak ve esas" iken, ikincisi "ya buna sonradan katılır ya da bundan mahrum kalabilir."[21]

Olağan kullanımın dışındaki her kullanım kendi başına bir felsefi "hata" veya saçmalık olamaz. Fakat bazıları aşılması kolay olmayan zorluklar çıkarabilir. Algıda, hem "doğru" hem de "illüzyonlu" algı için ortak olabilecek bir "öz/çekirdek" algıyı, yani kanlı canlı verilmişliği, *Leibhaftigkeit*ı tecrit etmek mümkün müdür (çünkü Husserl'in başka şeylerin yanında yaptığı yenilik "illüzyonlu algı"nın kullanımının yetkin kılmasıdır)? Ki

20. *Hua*, Cilt. XVI, s. 15; Fr. Çev. J.-F. Lavigne, *Chose et espace. Leçons de 1907*, PUF, Paris, 1989, s. 36.

21. *A.g.e.*, s. 16; Fr. Çev., s. 37.

fenomenolojinin kurucusuna göre bu verilmişlik, *verilen şeyin (kanlı canlı) var olup olmamasına bağlı olmaksızın* herhangi bir algının betimleme niteliğini tesis eder. Bir şey *varlığı* olmadan nasıl kanlı canlı verilebilir –*algılanabilir*? Bir algı kanlı canlı bir şeye, bu şey herhangi bir şekilde var olmadan, nasıl açık olabilir? Husserl, algılama ediminin bir yönelimsel karşılığı olarak kanlı canlı verilen nesne ile buna karşılık gelebilen veya gelemeyen gerçek nesneyi ayırmanın *gerçek nesnenin genel bir şüpheye prensip gereği tâbi olabildiği ölçüde* mümkün olduğunu söyler. Başka bir ifadeyle, skeptik argümanın geçerli *olmasından dolayı* bir algının, *algı* olmaklığını kaybetmeden, nesnesinin (dünyada varolan bir *res* [şey] anlamında) olmayabileceğini kabul etmek zorundayız. Algı ve illüzyon için bunların birbirinden farklılaşmasını sağlayacak ortak bir unsurun olması *gerek*. Dolayısıyla gerçek bedensel verilmişlik ile illüzyonlu bedensel verilmişlik arasında ayrımı mümkün kılan ek bir ölçüte gerek vardır. Husserl iki ölçüt koyar: 1) Algı konumsal bir bilinç iken, illüzyon bilinci algısal bilinç "tez"inin yerine bir "karşı tez" (*Gegenthese*) koyar.[22] 2) Algı ve illüzyon, nesnenin belirmesine sebep olan siluetlerin (*Abschattungen*) bağlanması modu bakımından birbirinden farklılaşır: Algı *uyumlu* siluetlerin akışıdır ve bu akış kendisini tecrübenin birliğinde daima onaylar ve pekiştirir. İllüzyon ise *uyumsuz* siluetlerin akışıdır ve nesnesinin boşluğunu bir çelişkinin ortaya çıkmasıyla ilan eder. Elbette bu iki ölçüt birbirini destekler: İnancın doksik (inançsal) modalitesi uyumlu siluetlerin akışına eklenmiştir. Birbiriyle çelişen belirmeler arasında bir uyumsuzluk çıkması, çekişme çıkması ise nesnenin kendisini "basit görünüş" olarak vermesinin sonucunda doksik (inançsal) bir nötrleşmeye götürür.

Dolayısıyla doğru belirme ile saf görünüş, tecrübe ile yalancı tecrübe için ortak bir unsur vardır. Bu unsur bilince gerçekten içkin *Abschattungen* (siluetler) tarafından sağlanır ve siluetler, bazen onaylar ve destekler bazense bir çatışma "çıkarır" fakat algılanan şeyin *var olup olmamasına bakılmaksızın* bilinçte yer alırlar.

22. *Hua*, Cilt. III, 1, s. 320; Fr. Çev. Ricoeur, *Idées directrices pour une phénoménologie*, s. 466.

Bu ortak unsur sayesinde, algı daima onaylanan bir illüzyona ve illüzyon da kendisiyle çelişen bir algıya indirgenir. *Abschattungen*, yani özdeş içkin veriler "birbirleriyle bağlanmaları"na ve koordine olmalarına göre bazen sahici algıların destekçisi olabilir, bazense saf tezahürlerin. İllüzyon çatışan veya üstü çizilen gerçekliktir, ve gerçeklik ise Husserl'in Leibnizci ifadesiyle "tutarlı rüya"dır.[23] Husserl'in bu algı anlayışına "bağlayıcı" diyelim. Buna göre, aynı tecrübe diğer yaşanmış tecrübelerle koordine olmasına göre algı olabileceği kadar bir illüzyon da olabilir. Algının bağlayıcı kavranışı psikolojizmin veya zihinciliğin *ortadan kaldırılamaz* kalıntısına dayanır. Aslında, kişiye belirmeye ve görünüşe ortak bir unsur (*Abschattung*) olunca, bu ayrıma nötr olan ve beliren nesnenin var olup olmamasına bağlı olmaksızın bilinçte mevcut bir "fenomen", ilke gereği beliren nesneden ayrı olmak zorundadır. Bu fenomen sadece zihnî bir aracı olabilir. Ve aslında *Abschattungen*, siluetler Husserl'deki transendental dönüş sonrasında bile *Abschattungen*den ortaya çıkan nesnelerden tamamıyla farklı bir statüde kalmıştır. Bunlar içkin verilerken, nesneleri aşkındır. Husserl psikolojizmden ayrılmasına rağmen bu hamlesiyle sürekli aynı şeyin içine düşmektedir.

Bununla beraber, Husserl'in savunduğu algının bağlayıcı kavranışı, algı ile illüzyon arasında var olan farkı gerçekten ayırmaya bile muktedir değildir. Varsayalım ki benim mevcut algımın saf içkin içeriği olarak bir vazonun mavisi ile bu nesnenin gerçekten transendental, nesnel özelliği olarak maviyi ayırmak meşru olsun. Varsayalım ki, ikincisi illüzyonlu iken sadece birincisi şüphe edilemez olsun. Yaklaşıp ışığı açtığımızda vazonun aslında mavi değil de yeşil olduğunu görüyoruz. Karşılaştırılamaz tezahürler arasındaki çatışma önceki algımın kaldırılmasına neden oluyor. Fakat siluetlerin birbiriyle bağlanması modunda algı ile illüzyon arasındaki farkı koyduğumuzu varsayarak, illüzyonu silinen ve kaldırılan bir algı olarak ve algıyı da onaylanan bir illüzyon olarak tasavvur edersek, zaten esasında şüpheciliğe teslim olmuşuzdur; çünkü bir algı, sadece uyumlu bir şekilde *devam ettiği kadarıyla bir algı olarak* layıkıyla görülüyorsa *hiçbir*

23. *Hua*, Cilt. 1, s. 57; Fr. Çev., s. 60.

zaman hakkıyla bir *algı* olarak kabul edilemez. Sebebi ise siluetlerin uyumunun her zaman geçici olması, özünde illüzyonun kuruntusuna maruz kalmasıdır. Ve eğer önümdeki şeyin mavi renkli bir vazo olduğunu kesin bir biçimde *mevcut anda zaten* bilmiyorsam, bunu nihayetinde keşfedip keşfetmeyeceğimi görmem zordur. İllüzyon-algı ayrımını prensipte sonsuz bir onaylama sürecinin sonuna –yani tanım gereği sonu olmayan bir şeyin sonuna– koyarak Husserl tam olarak skeptiğin şüphesi tezini destekler: *Mevcut bir yaşantıdan yola çıkıp onun bir algı veya bir illüzyondan doğduğunu söylemek imkânsızdır.* Algı daha uzun sürdükçe bu vazonun varoluşunun tedricen "ağırlık" kazanacağını kabul etmeye beni ikna eden saiklere cevap vermek de gereksiz olacaktır: Bu nesnenin etrafında on kere dönsem de varoluşu, ilk defa gördüğümden daha kesin olmayacaktır. Ya başlangıçtan itibaren vardır veya hiçbir zaman olmayacaktır.

Fakat hata tam da belirme ile basit görünüşe ortak olan bir unsurun varsayımında yatmıyor mu –bu *Abschattungen* [siluetler], bu ayrım karşısında nötr oldukları için, dünya ile bizim aramızda bir arayüzden başka bir şey olamazlar mı? Aynı tecrübenin, diğer yaşanmış tecrübelerle koordine olmasına göre hem illüzyon hem de algı olabileceğini ve dolayısıyla bir illüzyon ve bir algının tecrübe edildikleri anda hiçbir şekilde birbirinden ayrılamayacağını öne süren bağlayıcı anlayış ile bir tecrübe ya algıdır ya da illüzyondur fakat hiçbir zaman bir anda ikisi birlikte olamaz diyen ayırıcı anlayış artık karşı karşıya gelir: Kişiye belirme ile görünüş arasında ortak hiçbir şey yoktur. Bundan dolayı, kati surette illüzyonlu algı yoktur, sadece algı illüzyonları vardır.

Aslında bağlayıcı anlayış için engel, algının zıddına koyulan illüzyonun yetersiz bir fenomenolojisidir. Algıyı ve illüzyonu yeterli bir şekilde fenomenolojik olarak betimlersek, [algı ve illüzyonun] nesnelerinin veriliş modlarının gün ve gece gibi farklı olduğunu görürüz: Beliren bir nesne sadece belirdiği biçimde nesnedir, dünyadaki gerçek bir nesneyle aynı şekilde verilmeyen saf bir *fictum*dur. Burada illüzyon ile algı arasında ortak bir unsuru varsaymamızın gereği yok; ki zaten böyle bir

unsur, algı durumunda, bizim şeylere açıklığımız ve bu şeylerin kendileri arasında bir şekilde kaybolacaktır. Merleau-Ponty ve Erwin Straus'un derinlemesine betimlemelerle anlattığı tipik halüsinasyon örneklerini ele alalım. Halüsinasyonun kurbanı olan kişi, halüsinasyon nesnesinin varlığına, algıladığı nesnenin varlığına inandığı şekilde nadiren "inanır". Zucker'in deneyinde,[24] şizofren bir hasta penceresinin altına gönderilen bir adamı sık sık gördüğünü düşünmektedir ve bu adamın boyunu, görünüşünü ve elbiselerini tarif etmektedir. Bir hasta bakıcı kendini o adamın yerine koyar, aynı yere, benzer elbiselerle ve o adamınkine benzer olabildiğince aynı tavırlarla geçer. Fakat hasta hemen farkı algılar. "Orada birisi var fakat başka biri" der; çünkü halüsinasyonu görülen nesne, algılanan nesne *havasına sahiptir* fakat bu nesnenin kendisi hastabakıcınınkinden farklı bir şekilde ve sanki gerçek dünyanınkinden başka bir sahnedeymiş gibi tezahür eder. Merlau-Ponty şöyle der: "Görme illüzyonu, illüzyonlu bir nesnenin sunumundan ziyade artık duyumsal karşılığı olmayan görsel bir gücün patlayıp fışkırmasıdır."[25] İllüzyonun aldatıcılığı geçici, değişken ve belirsiz bir ortaya çıkıştır: Tezahürün sürekli yeni belirlenimlerle zenginleştiği olağan süreçten aldığı hiçbir şeyi yoktur. Halüsinasyon çok kısa süren "fenomenler"i içerir –parlamalar, patlamalar, sesler, sarsılmalar, ışıklar, gölgeler. Bu fenomenler neredeyse âniden kaybolur ve gerçek bir kavrayışa yer bırakmazlar: Sahte bir mevcudiyetin ön işaretleri ve nesnenin sunulamayışıdır, hatta kurgusaldır. Tanımlanamayan "şeyler", kişiler, hayvanlar vs ile iştigal ettiğimizde bu halüsinasyonu görülen "şeyler" sadece genel bir tarz ve dış görünüşten fazlası değildir. Elbette bir illüzyon fenomenolojisi, halüsinasyondan doğru algılar hakkındaki yanlış yargılara kadar uzanan illüzyonlu fenomenlerin indirgenemez çeşitliliğiyle uğraşmalıdır, fakat burada ben bununla meşgul olmayacağım.

Algı ve illüzyon için ortak bir unsur *olabileceğ*ine dair bir itiraz gelebilir, çünkü illüzyon *kendisine algı süsü verebilir*. Belir-

24. Merleau-Ponty tarafından alıntılanmış; bkz. *Phénoménologie de la perception*, s. 385.

25. *A.g.e.*, s. 392.

menin değişimini verip hakiki doğası hakkında bizi aldatması, görünüşün özüne ait bir şey değil mi? İllüzyonun kendisine bir algı süsü vermesi için, tecrübenin yaşandığı anda yani bir illüzyon olarak kendini ele vermedikçe ayırt edilemez olması gerekmiyor mu? Fakat bu itiraz bir sofizme dayanır; çünkü bazen aldatıcı görünüşlerle yanıldığımız olgusundan hareket ettiğimizde bunun gerçek belirme ile aynı olduğu çıkarımını yapmamız imkânsızdır, tıpkı sayıları toplarken bazen hataya düştüğümüzde hem doğru hem yanlış iki sonucun eşit olmasının saçma olması gibi. Sadece hata yapmaktan kaçınmanın imkânsız olduğu durumlarda aldanan kusursuz varlıklar mıyız? Elbette illüzyon bizi aldatmakta, bizimle oynamakta ve olmayan bir şeyi oluyor gibi göstermekte fakat bu durum, algıyı illüzyona homojen bir şey kılmaz. Algının doğru illüzyon olmaması gibi, illüzyon da yanlış algı değildir. Bir nesnenin halüsinasyonu bu nesnenin algısıyla aynı kefeye konamaz. Halüsinasyon bir nesnenin yalancı verilişidir, yalancı nesnenin verilişi değil, dünyadaki gerçek bir nesnenin verilişiyle aynı model üzerinden düşünülür. Bir verilişin görünüşüdür, görünüşün verilişi değildir.

Hinton'un algıya dair "ayırıcı"[26] anlayış dediği şey Austin, Putnam ve McDowell gibi yazarlardan beri benimsenmiştir ve belki de ilk defa Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenoloji*'sinde savunulmuştur. Şöyle der: "İllüzyonlu şey ve gerçek şey aynı yapıya sahip değildir" (ve halüsinasyonu görülen "şey" ile algılanan "şey" aynı anlamda şeyler değildir demeye hacet yoktur). "Halüsinasyonlu fenomen, dünyanın bir parçası değildir, yani... bundan diğer tüm tecrübelere giden belirli bir yol yoktur"; "Halüsinasyon bir algı değildir fakat *gerçekliğin değerine sahiptir*, sadece halüsinasyonu gören için geçerlidir."[27] Bunların tasdik

26. John Michael Hinton, *Experiences. An Inquiry Into Some Ambiguities*, Clarendon Press, Oxford, 1973. Ayrıca bkz. John Langshaw Austin, *Sense and Sensibilia*, Oxford University Press, Londra, 1962 (Fr. Çev. S. Gochet, *Le langage de la perception*, A. Colin, Paris, 1971); Hilary Putnam, *The Threefold Cord: Mind, Body and World, New York, Columbia University Press*, 1999; ve John McDowell, "Criteria, Defeasibility and Knowledge", *Meaning, Knowledge and Reality, Cambridge/Londra, Harvard University Press*, 1998, s. 369.

27. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, (sırasıyla) s. 396, 390, 394.

ettiği şey bütün illüzyonun sadece algılanan bir dünya zemininde, yani yapısal bağıntıya sahip bir dünya zemininde ifade edilebilecek olmasıdır. Bir illüzyon olmak tam anlamıyla bir ve sarsılmaz dünyanın parçası *olamamaktır. Diğer izole algılarla değil, bütün olarak algıyla* bir *çatışmaya girmektir.*

Burada ayırıcı anlayışın sınırlarına değiyoruz ki bu, skeptik problemin anlamsızlığını gösterme denememizde sadece ilk adımdır. Algı ile illüzyon için ve kişiye belirme ile basit görünüş için ortak bir nötr tezahür anlamının olmadığını ileri sürdüğümüze ikna olduysak şunu da varsaymaya devam edebiliriz: Algısal tecrübemiz ilkesel olarak izole edilebilir "yapı taşları"ndan inşa edilmiş biçimde her zaman yeterli bir şekilde betimlenebilirdir ve bu yapı taşları bir bütünlük teşkil edecek şekilde birbirlerinin üstüne koyulacak ve birleştirilebilecektir. Fakat algı bu şekilde tanımlanamaz. Tecrübe orijinal anlamıyla ne hâlâ ideal olarak izole olan yaşanmış tecrübelerin "sentez"i ne de bunların "akış"ıdır; fakat özünde *holistik* bir kuruluma sahiptir. Skeptik şüphe, algının izole haldeki yaşanmış bir âna veya bir tecrübeye isnat edilemeyecek bir özellik olmadığı olgusuyla karşılaştığında iflas etmektedir: Evvela özellik, parçanın parçası olduğu bütüne isnat edilmediği takdirde parçaya isnat edilemez çünkü bu bütünden alınan her *algı* diğer parçalarla bir bağıntıya sahip olduğu ölçüde ancak bir algıdır. Bütünün bir özelliği olan bu bağıntı, parçaların bir özelliği olmadan öncedir ve bu parçaların bir özelliği *haline dönüşme*yi de mümkün kılar. Herhangi bir algıdan şüphe edebiliriz fakat bir bütün olarak algıdan şüphe edemeyiz, çünkü algısal bir "hata", bir illüzyon veya bir halüsinasyon algılanmış dünyayı varsayar, yani zaten daha önceden yapısal bağıntıya sahip dünyayı varsayar, aksi takdirde kendilerini ele verip ifşa olmazlardı. Dolayısıyla zorunlu bir tersine çevirme çıkmaktadır: Dünya sonsuz bir şekilde tasdik edilen tecrübenin bir karşılığı değildir –çünkü durmaksızın tasdik edildiğinde aynı şekilde tasdik *edilemeyebilir* de–, aksine hiçbir tasdike ihtiyacı yoktur çünkü bütün tasdikler ve inkârlar onu varsaymaktadır. Merleau-Ponty'nin belirttiği gibi "kendimize dünyayı gerçekten algıladığımızı soramayız, aksine şöyle demeliyiz: Dünya algı-

ladığımız şeydir."[28] Bağıntısı tasdik edildiği sürece dünyanın doğru olduğu farz edilemez. Dünyanın bağıntısı herhangi bir doğruluk veya yanlışlık varsayımından öncedir. Sadece bunun zemininde bir şeyin illüzyon olup olmadığı farz edilebilir. İşte bu yüzden tamamıyla illüzyon bir dünya düşüncesi anlamsızdır. Tamamıyla illüzyonlu bir dünya, algısal bir bağıntı temelinde kendisinin hileli karakterini tezahür ettirmek zorundaydı. Bu yüzden, bu hipotezle şüphecinin tam da saf dışı etmek istediği şeyi varsayar: Bütün mümkün illüzyonların ötesinde tutarlı ve gerçek bir dünya.

Bu doğrultuda düşünebilmemiz için, Merleau-Ponty'nin yerleşik diye düşündüğü bazı kavramları –ve hatta bütün bir düşünce çerçevesini– bırakmamız gerek: *Cogito*yu bütün düşüncenin ve fenomenolojinin Arşimet noktası yapan şeyi bırakmalıyız. Şüphe edilmez bir ilk hakikatin gerekliliği Kartezyen bilim teorisiyle, yani bilgiye bütününde bir *fundamentum inconcussum* (sarsılmaz temel) temin ettiğini iddia eden mutlak temeller epistemolojisiyle aynıdır. Fakat bilim ortak bir girişim değil midir, kendini sürekli doğrular, öyle ki her bir önermesi soruşturulur, ama aynı anda tümü değil? Bu, Kartezyen bilgi anlayışıdır, her durumda Husserl'i bütün mümkün şüphenin ötesindeki kendi kendisini doğrulayan "temeller"i, *cogitationes qua cogitationes*i aramaya sevk etmiştir. Bu yaşantılar, zorunlu olarak yaşantı mahiyetinde doğru olacaklardır, fakat başka bir açıdan, yani bizi harici şeylerle ilişkiye koyma iddiaları bakımından yanlış oldukları ortaya çıkabilecektir. Tecrübelerimiz bizzat apaçık olacaktır, bu yüzden şüphe edilemez olacaktır, fakat bir dünyaya açılmaları iddiaları bakımından her zaman şüpheye mahal vereceklerdir. Dolayısıyla bir tecrübe gerçeklikte hiçbir şeye tekabül etmeden bir tecrübe olmayı sürdürebilir. Fakat bizi dünya ile bir ilişkiye sokması *tecrübe mahiyetinde bir tecrübe*nin asli unsuru değil midir?

İşte bu noktada tecrübenin holizmi, bakış açısının tamamıyla dönüştürülmesini önerir. Bütün Kartezyen geleneğin (fenomenolojideki dallanmasıyla beraber) altında yatan hatalı varsayım,

28. *A.g.e.*, s. XI.

tek tek tecrübelere doğru veya yanlış gibi bir şey atfetmede bir anlam olduğunu savunmasından kaynaklanır –ne de olsa bazılarına nesnelerle bir ilişki atfederken bazılarına atfetmez. Fakat aslında bir tecrübe ancak ve ancak tecrübenin bütünüyle tutarlı bir şekilde birleştiğinde, tecrübenin bütünlüğüyle bir *bağıntıya* sahip olduğunda bir tecrübedir. "Algı" terimleriyle konuşursak, *bir tecrübe algının bütününün parçası olunca bir algıdır. Bundan dolayı bu kıstası karşılayamayan bir tecrübe aldatıcı bir algı olmak şöyle dursun –hiçbir şekilde bir algı değildir* (*bir halüsinasyon, illüzyon veya başka bir şeydir*). Kısacası, yalıtılmış bir tecrübeye, algı olma özelliğini (dolayısıyla algı olmama özelliğini de) atfetmek anlamsızdır, yani algı tümüyle bütünleşmeden mahrumsa. "Algı" sıfatını ancak bir bütün hak eder, bu bütünden koparılan şu ya da bu algı ancak türemiş anlamıyla algıdır. Bir şey için "algılandı" deniyorsa, yapısal bağıntısı olan bir dünyadan ortaya çıkmıştır. Tecrübe, tek tek doğru veya yanlış olabilecek yaşantıların bir sentezi değildir; "doğru" olmayan tecrübe yoktur, çünkü tecrübenin bütününe kusursuzca entegre olmayan tecrübe yoktur ve bu yüzden dünyaya açılmayan tecrübe de yoktur.

Dolayısıyla, algı sadece holistik değil, *kökten* holistik bir fenomendir. *Algılanmış* olma özelliği, bütünün, yani dünyanın bir özelliğidir, ve bu onun parçalarının bir özelliği olmadan öncedir. Sadece yapısal bağıntı sağlanmış bir dünya *algılanabilir* (ve bu yüzden bir *dünya*dır) ve sadece böyle bir dünyayla birleşmiş bir şey *algılanabilir*. Bu anlamda, örneğimize dönersek, bir algı olmak bir inanç olmaktan *daha holistik* bir özelliktir. Aslında, bir inanca sahip olmak bu inancın mantıksal ilişkilerinin olduğu başka birçok inanca sahip olmayı gerektirir: Bir inanca ancak bütün bir inançlar sistemini edindiysem sahip olabilirim. Bundan dolayı bir *automaton rationale* [rasyonel bir şekilde kendi kendine hareket eden] değilimdir: İnanç sistemimin çatlakları olabilir ve çoğunlukla bu çatlaklar ortaya çıkar. Bütün inançlarım tutarlı değildir, bu durum onların *inançlar* olarak kalmasını, en azından geçici olarak, engellemez (tutarlı bir sistemi kurabilmek için hangi inançları kurban edeceğimi bilebilmem için beklemek gerekir). Fakat algıda durum pek farklıdır: Algının

bütünüyle bir sistem teşkil etmeyen, yani yapısal bağıntıya sahip bir dünyadan zuhur etmeyen bir algı, *algı* değildir. Algı kazara dünyaya açılmaz; bilakis, dünyanın algısı olmayan algı yoktur.

Algının holizmi bizi kaçınılmaz olarak "betimsel realizm" denen şeye sevk eder ve bu da metafiziksel realizmden kesin bir şekilde ayrılmalıdır. Metafiziksel realizm çoğunlukla *nedensel* bir realizm formunda ifade edilir. Realist olmak, algıyı Merleau-Ponty'nin ifadesiyle "örneğin nedensellik kategorisini uygulayabileceğimiz dünyadaki bir hadise" olarak kavrama manasına gelirse,[29] böyle bir realizmin hata olduğu sonucuna varmak doğru olacaktır.[30] Tecrübenin kendisini ve bizi nesneler ve hadiselerle *doğrudan* bir ilişkiye sokma özelliğini yine bu tecrübeden alınan nesneler ile hadiselerin temelinde ve bunların bir özneyle nedensel ilişkisinin zemininde açıkladığını varsaymak aslında saçma olacaktır. Bu noktada, Husserl'in anti-natüralizmiyle mutabık olabiliriz: Yönelimsel söylem, nedensel söyleme indirgenemez, tezahürün ilişkisi dışsal bir ilişkiye indirgenemez. Tecrübe şeylerin kendisinin *herhangi bir dolayım olmaksızın* verilişidir, nedensel bağlar ise gerçeklik ile bizim aramızdaki neredeyse sonsuz sayıdaki dolayımları sunar. Nedensel realizm, tezahürün saf betimlemesinin düzlemi ile bunun içeriğini üreten bir açıklaması arasında hep devam eden bir karışıklığa dayanan melez bir kavrayıştır. Fakat böyle bir realizmin düştüğü zorluklar amansız değildir. Diğer taraftan, *betimsel* realizm bizim ilk dünya tecrübemizi, ne kadar çok ve karmaşık olursa olsun nedensel bağlara asla indirgemez. Sebebi basit: Bütün nedensel ilişkiler *atomiktir* fakat dünyayla tecrübesel ilişkimiz, görüldüğü üzere, *holistik* bir kuruluma sahiptir. Burada *betimsel realizm, tecrübeye holistik yaklaşımımızın bir sonucudur, tersi değil.* Fenomenlerin saf betimlemesi noktasından bakarsak tek tutarlı pozisyon, tecrübenin dünyanın kendisine herhangi bir aracı

29. *A.g.e.*, s. 240. Ayrıca bkz. *Sein und Zeit*, s. 207: "Fakat bu önermeyi ['harici dünya gerçekten sürüp gider'] realizmden ayıran şeyin sebebi, realizmde ontolojik bir anlayışın olmamasıdır. Realizm, gerçekliği ontik bir biçimde, farklı gerçek şeyler arasındaki gerçek etkileşim bağlantılarıyla açıklamaya çalışır."

30. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, s. 61, 417, 423. "Algısal tecrübeye geri dönüş... bütün realizm türlerini dışarıda bırakır" (*a.g.e.*, s. 58).

olmaksızın açıldığını ileri sürmektir. Dünyanın algısı, dünyanın varlığını varsaymaktadır ve bundan ayrılamazdır. İşte tam da bu, fenomenolojinin kendisini birçok temel tasdikiyle çelişme noktasına getiren skeptik sorunu geri dönülmez bir biçimde *yanlış vazedilmiş* bir sorun kılmaktadır.

III

Tecrübenin holizminin sonucu olarak sorunun tersine dönmesi herhangi bir skeptik şüphe ihtimalini kökünden yok eder, yani bütün bir Husserlci transendental çerçevenin altında yatan ve hiç sorgulanmamış varsayımı yok eder: Bilincin bağımsız varlığı ile dünyanın bağımlı varlığı gibi iki varlık alanının ayrımı varsayımı. Unsurlarına bölünemez bütünlük olarak tecrübe "dünyada olmaklık" terimiyle daha iyi anlaşılabilir. Fakat burada zikredeceğimiz dünyada olmaklık *Sein und Zeit*'ta geliştirilen terimin yeniden özgürce ifade edilmesi olmakla beraber *Sein und Zeit*'taki ile aynı değildir. Tecrübenin holizmi, ilk dönem Heidegger'de de belirleyici olmaya devam eden transendental perspektifin saf ve sade bir şekilde bırakılmasından başka bir şeye sevk etmez. Dünyada olmaklık katiyen sadece *Dasein*'ın –veya tamamıyla *Dasein*'ın– bir niteliği değildir; doğumla içinde "olgusal" bir şekilde konumlandığı dünyadan yoksun halde, bizzat tasavvur edilen bu varolanın ontolojik bir belirlenimi değildir. Dünyada olmaklık, dünya ile pratik kapasiteler bahşedilmiş bir "özne"nin şekillendirdiği bir *sistem*in yapısal özelliğidir. Ve dolayısıyla, açımlanmışlık, *Erchlossenheit* da, kendisine açılan bir dünyanın varoluşundan yoksun halde, *Dasein*'ın ontolojik bir niteliği olamaz. Dünyada olmaklık hem ilişkisel hem holistik bir yapıyı isimlendirir ve bundan dolayı dünyada olmaklık, "özne"nin ve sadece "özne"nin, şeylerin tezahürünün nihai "imkân koşulu" rolünü oynadığı transendental felsefeye göre düşünülemez.

Bunu anlayabilmek için bir dünyaya angaje olmuş bir "özne" ile bu "özne"ye açılmış bir dünya arasındaki bu yapısal karşılıklı birbirine ait olmanın anlamını derinleştirmeye çalışmalıyız. Şimdiye kadar algı ile bunun karşılığı olan algılanmış dünyayla

kendimizi sınırladık. Fakat dünya sadece algılanan şeylerin bütünlüğü değildir, aynı zamanda bizatihi algılanabilir veya tecrübe edilebilir şeylerin bütünlüğüdür. "Algılana*bilir*" veya "tecrübe edile*bilir*" hakkında konuşmak özneye bir *kapasite* atfeder: Algılayabilme ve tecrübe edebilme kapasitesi. Dünya belirli bir yetenekle donatılmış bir "özne" olmadan algılanabilir şeylerin bütünlüğü olamaz. Fakat buradaki belirleyici nokta şöyle: Böyle bir yetenek sadece dünyaya kuruluş itibarıyla bedeniyle ait olan bir "özne"ye verilmiştir, bu özne dünyada mukimdir ve ona bedensel olarak çivilenmiştir. Dünyaya bir beden olarak ait olmak, "özne"ye bir tür kapasite vermenin zorunlu bir şartıdır. Bu kapasite sayesinde dünya sırasıyla algılanabilir ve tecrübe edilebilirin bütünlüğü olarak belirlenebilir. Algılama kapasitesine sadece dünyaya bedensel olarak ait olan bir "özne" tarafından sahip olunabilir ve sadece bu "özne"nin konumlandığı dünyaya ilişkin bir şekilde bu kapasite icra edilebilir. Dünyayı tecrübe eden için dünyanın açılması, bu tecrübenin "özne"sinin dünyaya ait olmasını varsayar.

Bununla beraber, dünya sadece tek bir kapasitenin, algılamanın icra edilmesiyle bağlandığımız dünya değildir. Daha ziyade, bir dünyaya sahip "özne"nin *kapasitelerinin tümü*nün bağlandığı dünyadır. Dünyaya sadece algısal kayıtla bağlanmayız, her an belirli anlama modalitelerini ortaya çıkaran çeşitli pratik ve afektif modalitelere göre bağlanırız. Zaten çoğunlukla "algı" dediğimiz şeyin seviyesinde şeyler, varlıklar, hadiseler bize sadece basit bir şekilde tezahür etmezler, aynı zamanda *az çok belirli anlamlar*la tezahür ederler. Bu anlam, "fiziğin" damıttığı "ham olgular"ın "psişik" alandaki benzeri olabilecek nötr verilere bilinç tarafından "eklen"memiştir. Şeylerin bize ilk bakışta açıldığı yolun tam da kendisine aittir bu anlam. Derinde parlayan deniz, canlandırıcı bir çağrı olarak kendisini bana zorlayarak ilan etmektedir, beni yüzmeye davet etmektedir; denizin dibindeki çakıllar denizin bana erişilebilir ve geçilebilir olduğunu söylemektedir. Tüm bu "yaşamsal anlamlar" esasen benim amaçlarıma bağlıdır ve benim pratiklerime hitap eder. Bu şevk veren işaretler, şeylerin üzerine rastgele yöneltilmez.

Çeşitli seviyelerden amaçlara ve yeteneklere sahip bir "özne" ile algıya sunulan şeylerin oluşturduğu bir *sistem*den neşet eder. Eğer deniz beni uzaktan çağırıyorsa ve karşı koyulmaz bir şekilde beni cezbediyorsa, bunun sebebi benim zaten denizde yüzme tasarımın olması değildir –o zaman böyle bir tasarı hiçbir zaman açığa çıkmazdı; sebebi sadece böyle bir tasarıyı temin etme ve şartlar doğru olduğunda orada yüzme *kapasitesine* sahip olmamdır. Burada "imkân"ın iki farklı anlamı açığa çıkar. Dünya bize bir *fırsatlar* kümesi gibi sunulur. Diğer bir deyişle, pratiklerime sunulan imkânlar kümesi gibi; bu sayede şeyler benim için bir anlam kazanır, öyle bir anlamla belirirler ki, bu onların bana tezahür etme ve açığa çıkma tarzlarıdır. Bunun karşılığında, ben mütekabil *yeteneklere* sahip olduğum için böyle imkânlar şeylere aittirler ve onlara dil öncesi anlamlar verirler ve bu anlamlar sadece benim için her zaman vardır. Deniz uzaktan bir yüzme çağrısı gibi belirebilir çünkü denize dalmaya ve yüzmeye *kapasitem* vardır; taşlar bana elverişli görülebilir çünkü onları denge içinde hareket ettirmeye ve başka şeyler yapmaya yeteneğim vardır. Bu nispeten önemsiz gözlemler bize özel bir noktayı açar: Şeyler bize anlamla tezahür eder, dünya mümkün imkânları çağıran belli bir biçim sunar, tabii belirli kapasitelerin bahşedildiği bir "özne" olduğu sürece. Bu kapasiteler de öyle *bir doğaya sahiptirler ki, bahşedilmek ve eylenebilmek için dünyaya ihtiyaçları vardır*: Charles Taylor'ın söyleyebileceği gibi, *dünya içeren* şeylerdir bunlar. Bu kapasiteler, sadece bedeniyle dünyada konumlanmış bir özneye bahşedilir. *Kayıtsız şartsız bir şekilde* özneye ait değillerdir fakat dünyadaki bir özneye aittirler. Dolayısıyla şeylerin bize kendilerini algı seviyesinden yansıttıkları anlam, bedensel bir "özne"nin bir dünya ile biçimlendirdiği *sistem*in holistik bir vasfıdır.

Burada "holizm"in öncekinden farklı bir ikinci anlamı belirir. Holizm, her tecrübenin özünde tecrübe bütününe bağlı olması ve bu bütünde yerini alıp ancak böyle tecrübe haline gelmesi değildir sadece. Şunun vurgulanması gerek: Şeylerin bize yansıttıkları anlam, bir anlayışa şeylerle devam eden işlemlerimizin pratik modaliteleri olarak sunulur. Bu anlam şeylerin anahtarını

tutan dışarıdan bir "özne" tarafından keyfî ve bağlamı olmayan bir anlam ataması sayesinde şeylerin üzerine bahşedilmemiştir. Daha ziyade, çeşitli düzenlerin kapasitelerinin bahşedildiği bir "özne" ile belli bir çevrenin şekillendirdiği *sistem*in vasfıdır. Anlam, ne *Sinnegebung*un (anlam verme) ne de dolayısıyla, Husserl'in düşündüğü gibi, birbirlerini takip eden tabakalarda nesneliğin kurulumunun bir ürünüdür. Ne de bir *Dasein*'ın önceden kurgulayacağı tasarılar sayesinde dünyaya özgürce bahşedilen bir şeydir. Bu anlam, belli bir bakış ile kuşanmış bir dünya ile belli yeteneklerle donanmış bir öznenin kavşağında *ortaya çıkar*. Daha iyi ifadeyle, beraber biçimlendirdikleri *sistem*den ortaya çıkar. Parçalarına ayrılamaz bir *bütünlüğün* ilişkisel bir vasfıdır.

Şeylerde ortaya çıkan anlam, öznenin kendi mümkün pratikleri ışığında şeylere yönelebilmesinin tutumuna bağlıdır. Kapasitelere dayanan bu imkânlar çeşitli türdelerdir: "Doğal" imkânlardır, bu sayede bir meyve bana lezzetli veya deniz yüzmeye davet eder görünür; "kültürel" imkânlardır, bu sayede, örneğin, bir sahil bölgesi bana Cézanne veya Derain'in resmettiği Estaque semtini anımsatır; ve belirli ve kayda değer bir doğanın "varoluşsal" imkânlardır ve burada biraz durmak gerekir.

İnsan aslında sadece tecrübeleri sayesinde veya belli yüksek hayvanlar gibi bir grup içinde koşullanmasıyla yeni kapasiteler elde etmeye muktedir değildir. Bununla beraber *kendi kendine* de yeni kapasiteler kazanabilir. Bu, kendi tasarılarını ilerletmeye, *sub specie possibilitatis* [imkânların türü altında] kendi varoluşuna ilişkilenmeye muktedirdir anlamına gelir. İnsan sadece "doğası" tarafından belirlenen amaçlara ulaşabilmek üzere önceden kavranan planlar anlamındaki tasarılarını biçimlendirmez –örneğin diğer hayvanlarla paylaştığı hayati öneme sahip bütün amaçlar. Kant'ın söyleyeceği gibi, kendisi için gayeler de kurar, veya başka bir ifadeyle, sadece belirli fiillere karar veren birinci dereceden seçimler yapmaz, aynı zamanda ikinci dereceden seçimler de yapar, yani insana arzulanabilir gelen veya *olmak istediği kişi* gibi bir türden varoluş içeren seçimler. Varoluşunun veya hayatının tasarılarını yapmaya muktedirdir ki, bunlar "kişiyi kendisi yapan

düşünceler"le ve dolayısıyla varoluşunun kendisine ve bütünlüğüne bağlanır. Örneğin, güneşin tepede olduğu bir vakitte deniz kıyısındayım. İsteğime göre denizde yüzmeye veya yüzmemeye karar verebilirim, vaktimin olmasına göre veya bu kıyıda yüzmeye izin olup olmaması gibi duruma dair nesnel parametrelere göre. Fakat bu imkânla karşılaşmadan önce, kendime daha farklı türden bir şey sorabilirim: Yüzmeye gitmek istediğimi ve şartların da buna müsait olduğunu varsayarsak, yüzmeye gitmeli miyim veya gitmemeli miyim? Olmak istediğim kişi bakımından bu arzu edilebilir mi, edilmez mi? Güneşin altında hiçbir şey yapmadan bütün günü geçirmeye değer mi, yoksa daha ciddi bir şeyler yapmaya mı gitmeliyim? Bu şekilde mi yaşamak istiyorum? Dolayısıyla varoluşsal imkânlar olmak istediğim kişi ile, kendimi anladığım ve varoluşumu önceden düşündüğüm tarz ile bağdaşan imkânlar olarak tanımlanabilir. Daha basit bir ifadeyle, bir hayat veya varoluş tasarısına uygun her imkân, varoluşsal anlamda bir imkândır. Varoluşsal imkânların özelliği, bunlara dair karar verme zorunluluğundan hiçbir zaman kaçamayacak olmamızdır. Bir insan olarak var olabilmek, kaçamayacağımız bir ortam olarak varoluşumuzun olduğu şekilde var olmaktır. Bundan dolayı, burada karar vermeyi reddetmek de bir tür karar olacaktır –karar vermeyi reddetme modunda bir karar; çünkü kararsız kalmak hâlâ olmak istediğimiz kişiye dair verilen bir karardır. Bu cihetle insan varoluşu, *olduğu varoluş olabilmesi* için, bizim için arzu edilebilir görünen varoluş çeşidine karar verip birinci şahıs olarak var olmamızı gerektirmektedir. İnsan varoluşu bizi onu seçmeye iten, temel bir tasarıyı koruyarak ona genel bir yönlendirme vermek için kendimizi içinde tasarladığımız bir şeydir –çünkü bu, bir insan olarak var olma şeklinin tam da kendisine aittir.

Fenomenolojinin bakış açısından bize sunulan dünya, sadece algılanabilir ve tecrübe edilebilir anlamında imkânların bütünü değildir; insanlar olarak bize ait olan değişik mertebeden kapasitelerimiz ışığında ilişkileneceğimiz dünyadır –insanı diğer hayvanlardan ayıran en yüksek kapasite, varoluşun kendisine bütünüyle karar verme kapasitesi de dahil. *Dünya birçok türden*

kapasitelerimiz ışığında bize erişilebilir olan imkânların yapısal bütünlüğüdür. Bu kapasitelerden birisi anlama ise, dünya o zaman anlamlı bir bağlamdır, bir *anlam ufku*dur. Heidegger'in belirttiği üzere dünya "*Dasein*'a içkin temel imkânlarının bütünlüğüdür."[31] Bu imkânlardan bazıları yapılanmıştır ve araç-sonuç ilişkisine göre birbirleri içinde bir hiyerarşiye sahiptir. Bazı tasarılar başka tasarılara dayanır ve onlara tâbidir fakat hepsi beni bizatihi tanımlayan genel varoluş tasarısına dayanır. Dünya bu bakımdan hiçbir şekilde basitçe tecrübe edilebilir ve bilinebilir olan nesnelerin, olguların ve şeylerin durumunun bütünlüğü değildir. Dünya ayrıca ve kuşkusuz ilk önce birçok türden kapasiteyle ilişkili bir imkânlar sistemidir; bu kapasiteler ışığında, bana sunulan her şey bir anlam kazanır, öyle bir sistem ki imkânlar benim kendime ve varoluşuma dair karar verme kapasiteme tâbidir.

Artık bir *Dasein* tarafından tek taraflı "şekillendirilmiş" bir dünya kavramını tasdik etmenin anlamlı olmayacağı bir dünya kavramına ulaştık. Aslında dünyada ortaya çıkan imkânlar bizim kapasitelerimize *bağlıdır* fakat kesinlikle kapasitelerimiz tarafından *mümkün kılınmazlar*. Örneğin, bize algısal olarak sunulabilecek her şey özünde imkânlara bağlıdır ve özellikle, tüm tecrübeyi yapılandıran evrensel *a priori* uzay-zamansallığa bağlıdır: Bu özünde imkânlar, tıpkı mantıksal imkânlar gibi, bizim tarafımızdan "mümkün kılınmaz." Elbette, bu özünde imkânları kavrayıp ifade etmeye muktedir bir "özne" olmadan bunlara dair konuşmanın bir anlamı olmayacaktır fakat onları *herhangi bir anlamda* "mümkün kılan" bizim kapasitelerimiz değildir. Aynı şey, bir durumdan bizim için ortaya çıkan *fırsatlar* için de geçerlidir. Doğal olarak fırsatlar sadece onları yakalayabilen kişi *için* vardır çünkü bu kişi sonuçları gözler ve –insana ilişkin– varoluşunun kendisine bütünüyle karar vererek bu sonuçları kendine mâl eder, fakat bu imkânların kendisi tarafından "mümkün kılındığı"nı söylemeyiz. Kapasiteler ve fırsatlar kati bir şekilde birbirleriyle bağıntılıdır. Sadece kapasitelere ilişkin fırsatlar vardır, fırsatlara ilişkin de kapasiteler vardır, ki bu saye-

31. GA, Cilt. 26, s. 248-9.

de icra edilirler. Kısaca, *varoluşsal imkânlar* dediğim *kendimizi yansıttığımız kadarıyla "var olabilen" çok önemli imkânlar* dışında dünyada ortaya çıkan imkânların çoğu bir "özne" tarafından şekillendirilmez –bu şekillendirme işlemini istediğiniz gibi anlayabilirsiniz. Burada, *Dasein* tarafından "dünyanın biçimlendirilmesi" (*Weltbildung*) düşüncesi tutarsızdır.

Fundamental ontolojiyi hâlâ bırakmamış *transendental paradigmayı ilişkisel bir paradigma*yla değiştirmemiz gerek; ilişkisel paradigma sayesinde her şey bize dünya içinde sunulur, dünya da bir "özne"nin çeşitli mertebeden kapasitelerine işaret ettiğinde anlamı olabilir, o özne beden olarak dünya içindedir, doğası gereği o dünyaya aittir; dolayısıyla bu birbirine ait olmayı vazediyoruz, bu sayede dünyaya ait olduğumuz ölçüde dünyada olduğumuzu ve dünyada olduğumuz ölçüde ona ait olduğumuzu düşünürüz, ve böylece şu belirleyici noktayı yakalayabiliriz: Varoluşsal imkânlar, nihayetinde geçmiş tarihe tutunmaktan muaf bir "özne" tarafından tasarlanamaz. *Dasein*'ın özgür buyrukları tarafından imkânlaştırılan imkândan daha asli olan imkânlar vardır ve bu imkânlar *Dasein*'ı önceller ve kurucu hadiselerden doğar. Hadiseye hassaslık, güçlerimizi aşan ve âniden ortaya çıkıp "bizi güçsüzlüğümüzde ezen" şeye ölçülmez bir şekilde maruz kalma, bütün kendi kendine imkânlaştırmalardan daha asli bir şekilde belirir. Hadise sadece beni hazırlıksız ve şaşırtıcı bir şekilde yakalayan, beklentilerimi benden alan ve en azından umut ettiğim anda ayağımın altındaki zemini kaydıran şey değildir. Hadise en başta, kendimi ve varoluşumu anlamamı sağlayan temel tasarılarımı ve dolayısıyla varoluşsal anlamda imkânlarımı altüst eden şeydir –imkânlarımı baştan sona yeniden şekillendirir. Ve dünyayı yapılandıran imkânlar birbirleriyle ilişkilendiğinden ve bir sistemi şekillendirdiğinden –bizim için hiçbir zaman *kopuk* imkânlar olmadığından– varoluşun bunun gibi altüst olma durumları imkânın ta köküne erişir: Dünyamın kendisini altüst eder ve bizim kendimizi bundan sonra artık "aynı" olarak anlamamıza izin vermez. Elbette bir hadise evvela bütün belirli imkânlarımıza ve durumlarımıza dokunur fakat bazı belirli imkânlara tesir ederek bütünüyle imkâna döner,

dünyanın kendisini kökenine kadar yeniden şekillendirir. Dolayısıyla hadiselere hassas olan varlıklar olarak bizler için, bizatihi imkânın bütünlüğü –dünya– her zaman hadisenin uçurumunun üzerinde askıya alınır ve, bizi baştan aşağıya değiştiren, varoluşun kendisinin değiştiği yerdeki bu kritik dönüşümlere her zaman maruz kalır. Hadisede dünya askıya alınır; dünya, bizim için –çok önemli olan– doğum gibi başlatıcı hadiselerle her zaman ortaya çıkar. Bundan dolayı, dünyanın fenomenolojik analizi, en azından bir yönüyle, "hadisevi hermeneutik" dediğim şeyden ortaya çıkar.

Claude Romano ile Söyleşi*

Kadir Filiz: Hadise üzerine eserleriniz (*L'événement et le monde* [*Hadise ve Dünya*] ve *L'événement et le temps* [*Hadise ve Zaman*]) ile son yıllarda *Au cœur de la raison* [*Aklın Kalbinde*] adlı kitabınızda ortaya koyduğunuz projeniz arasında bir ortak nokta bulunacaksa bu, fenomenolojideki transendental çerçevenin ötesine gitmek olacaktır. Neden transendental perspektif fenomenoloji için bir sorun arz ediyor ve neden bırakılmalı? Bunu arkada bıraktığımızda, fenomenoloji ve felsefe ne kazanacaktır?

Claude Romano: Modern anlamıyla bu "transendental" ifadesi zihin tarafından *a priori* belirtilen bilginin mümkün koşullarıyla ilgilidir. Mefhumun Kantçı anlamı böyledir. Husserl ise, Kant'ın aksine, transendental öznenin tecrübemizin imkân koşulları üzerine basitçe düşünmenin sonucunda değil, kendine münhasır apaçıklık bahşedilmiş görüsel bir yakalamayla erişilebileceğini öne sürerek transendental merciin anlamını dönüştürmüştür. Husserl'e göre, dünya dışı bir özne olarak transendental egonun kendi kendisini görüsel bir yakalaması vardır. Bu yakalama fenomenolojik redüksiyonun uygulamasına dayanmaktadır. Dolayısıyla transendental bir fenomenoloji, öncelikle idealist bir fenomenolojidir; bu varsayıma göre bilincin varlığı "mutlak" iken, dünyanın ve nesnelerin varlığı "göreli"dir, yani bilincin varlığına bağlıdır –bu da, saf bilincin dahli ve vasıta-

* Okuyacağınız söyleşi, bu kitap için yapılmıştır. Cömertçe verdiği cevaplardan dolayı Romano'ya müteşekkirim. Röportajın İngilizcesi tercümesi *Philosophy Today* dergisinin 65/1 (2021) sayısında yayımlanmıştır. (ç.n.)

sıyla dünyanın transendental kurulumu sorunsalının tamamına kapı açar. Fakat ayrıca öyle bir fenomenolojidir ki, dünya dışı bir gerçeklik olarak, temelde bir bedene bağlı insandan farklı olarak saf egonun kendine görüsel verilişini varsayar.

Neden bu çeşit kavrayışı bıraktığımızda kazanacağımızı düşünüyorum? İlk sebebi, bütün bu transendental meselesinin Descartes'ın *Felsefenin İlkeleri*'nin önsöz mektubunda bahsettiği "felsefe ağacı"ndan Husserl'in kendisine kadar modern düşüncede muzaffer olan felsefedeki *kurucu* perspektife bağlanmasıdır. [Böyle bir anlayış sonucu] Felsefe, bilimlerin kraliçesi veya temel bilim olarak tasavvur edilmek zorundaydı. Böyle bir kavrayışın felsefe ve bilimler için yetersiz olduğunu düşünüyorum.

Felsefenin gerçekten, ona birçok modern yazar tarafından atfedilen bilimsellik statüsü iddiasında olduğunu düşünmüyorum. Ve transendental öznellikten gelen farklı bilimler için "mutlak birincil" hakikatlerde bir temel girişiminin çağdaş epistemolojideki gelişmeler ışığında bugün gerçekten anlamlı olacağına inanmıyorum. Husserl'in kendi yaklaşımında iyiden iyiye köhnemiş bazı şeyler var.

Sebeplerden ikincisi ise idealizmin kendisidir. Bildiğiniz üzere *Logische Untersuchungen*'de [*Mantık Araştırmaları*] realizm-idealizm dikotomisine ilişkin "metafiziksel olarak nötr" bir konumu savunmaya başlayan Husserl, düşüncesinin ikinci safhasında transendental idealizmi sahiplenmekle neticeye varmıştır. Fakat bu transendental dönüş için ileri sürdüğü meşrulaştırma bana aşırı ölçüde zayıf görünmektedir. Bu dönüş noktası büyük ölçüde, (varlığı mutlak olacak) bilincin ve (varlığı göreli olacak) gerçekliğin ontolojik ihtilafı düşüncesine dayanmaktadır ve bu teze gelirsek, *Ideen I*'in 49. bölümünde formüle edildiği üzere, siluetler (*Abschattungen*) arasındaki genelleştirilen çatışma tarafından dünyanın yok edilmesi hipotezine dayanmaktadır. Fakat bu hipotez gayet hayal ürünüdür. Bu tez, bana Husserl'in en güçlü tezlerinden birisi olarak görünen materyal *a priori*nin mevcudiyetiyle bile açıktan çelişmektedir. Materyal *a priori*, bizatihi fenomenlerinin alanındaki *koşulsuz zorunluluk*lardır ki, bu zorunlulukların doğru olmayacakları bir durumu bile

tam olarak *kavrayamayız*. Yine de, fenomenal düzeni yöneten koşulsuz kanunların var olduğu fikri ve bu fenomenal düzenin kavranabilir herhangi şey durumları (ki bunlar fenomenal düzenin mutlak bir şekilde gelişi güzel çeşitlenemeyeceğini işaret eder) tarafından geçersiz kılınması elde edilemez ve aynı zamanda bu düzen muhayyile tarafından saf kaostan başka bir şey olmayan bir dünya elde etmek için çeşitlenebilir. Bu iki tez arasında seçim yapılması gerekir ve ben de tereddütsüz ilkini seçiyorum. Fenomenal alandaki kaos ihtimali tezini reddettiğimizde, bilincin ve dünyanın ontolojik ihtilafı tezi ana ve hatta tek meşrulaştırmasını kaybetmektedir ve sonuç olarak saf bilinç tarafından dünyanın "transendental kurulum"u fikri yitirilmektedir. Dolayısıyla transendental idealizmin ana ilkesini reddetmemiz gerekmektedir. Bu da realist fenomenoloji ileri sürerek yapmaya uğraştığım şeydir. Fenomenal alan, *bilinçten bağımsız* olarak bilinç için bir belirme modundan başka bir şey değildir ve dolayısıyla fenomenal alan hiçbir şekilde bilinç tarafından (bu anlaşılması güç ve Husserl'in hiçbir zaman gerçekten tanımlamadığı kavramın anlamında) "kurulmamakta"dır.

K.F.: Transendental çerçeveyi bırakmakla beraber aynı zamanda, projeniz "advenant" diye isimlendirdiğiniz yeni bir "özne" anlayışı da sunmakta. Öznelliğin bu dönüşümü fenomenolojiye ne sağlayacaktır? Fenomenolojinin de ötesinde, dünyada insan olmaklığa neler sunar?

C.R.: Kitaplarımda kullandığım terminolojiye işaret ediyorsunuz. Bu kitaplarımda benimsediğim perspektif, şu anda da yaptığımdan farklı olarak Husserl ile daha az diyaloğa girmişti. Daha çok Heidegger ve derinden *Sein und Zeit*'ın fundamental ontolojisiyle ile bir tartışmaydı. *L'événement et le monde* [*Hadise ve Dünya*] ve *L'événement et le temps* [*Hadise ve Zaman*] başlıklı çalışmalarımın çıkış noktası Heideggerci *Dasein*'ın varoluşunu düşünebilmek için bu varoluşun imkânının hadiseler tarafından altüst edilmesine doğru bir yer vermemesidir –burada "hadise"yi sıradan anlamıyla kullanıyorum, Heidegger'in dü-

şüncesinin ikinci safhasında *Ereignis*e (hadise) verdiği spesifik ve olağandışı anlamla değil. Heideggerci *Ereignis* mutlak suretle terimin alışıldık anlamında değildir, kelimenin iki köküne göre anlaşılmalıdır: *Eigen* kökünün anlamıyla sahip olma anlamından yola çıkarak insan ve varlığın birbirlerine sahip olmasına [*ap-propriés*] (*ge-eignet*) izin verir, ve diğer kökü bakışla ilgilidir, *er-äugen* Almancada "gözünün önünde tutmak" anlamına gelir. Fakat benim *évenement* (hadise) kullanımımın bununla alakası yoktur ve bu noktanın genellikle bazı okurlarda yanlış anlamalara mahal verdiğini söylemek zorundayım. Bu kitaplar fundamental ontolojiyi, *Kehre*'den (Dönüşten) sonra ortaya çıkan geç Heideggerci düşünce ışığında yeniden gözden geçirmek şeklinde anlaşıldı. Fakat katiyen öyle değil! [Heidegger'deki] Varoluşsal analitiğe dair perspektifim gerçekten *eleştirel*dir fakat bu eleştiri hiçbir şekilde geç Heidegger düşüncesine bağlı değildir.

Bu kitaplardaki girişimim yorumlamayla ilgili bir gözleme dayanmaktadır: *Sein und Zeit*'ta ne zaman hadise ile ilgili kelimeler geçtiğinde, hadise (*Ereignis*, *Geschehnis*) *Dasein*'ın sahici veya otantik olmayan anlayışından gelmektedir. Örneğin, Onlar [*das Man*], ölümü "kamusal hadise" olarak anlarlar, veya Onlara vicdanın çağrısı "dünyanın hadiseleri (*Weltereignisse*) hakkında bilgi veren" bir çağrı olarak seslenir, veya başka bir yerde, *Dasein*'ın tarihselliğinin sahici olmayan anlayışı tarihselliği olguların veya hadiselerin değişen bir ardardalığı ile özdeş kılar. Bu yorumlama noktası daha genel ve her şeyden önce daha felsefi bir soruyu ortaya koyar: Eğer *Ereignis* her zaman *Dasein*'ın varlığının sahici olmayan bir anlayışı yönünde konumlanarak beliriyorsa, varoluşsal analitiğin hadisenin insan varoluşu analizinde hakkettiği bütün yeri ve ağırlığı temin etmeye muktedir olmadığı sonucuna varabilir miyiz? *Dasein*'ı, her şeyin ötesinde, başına bir şeylerin geldiği ölçüde varolan bir varlık olarak tanımlayamaz mıyız? İşte burası, bu eserlerdeki benim fenomenolojik uğraşımın çıkış noktasıdır. Bu eserler, insan varoluşunun vasıflandırılması için hadisenin öncelliğini göstermeyi ve dolayısıyla *Sein und Zeit*'ın tüm eksistansiyellerini derinden dönüştürmeyi içermektedir. Böylece, her birimiz için kendi varoluşumuzun

temel macerasal (yani hadiselere öngörülemezliklerinde açık olma) karakteriyle yüzleşebilmemize götüren yollar oldukları kadarıyla bu eksistansiyeller, *hadiseyle ilgili eksistansiyeller/hadiseviler* [*événementiaux*] haline gelmektedir. Heidegger'in ölüme verdiği önceliğin aksine doğum fenomenini öne çıkararak ortaya çıkan fundamental ontolojinin bu dönüşümü dolayısıyla *Dasein* yerini "advenant" dediğim şeye vermek zorundadır. Diğer bir deyişle advenant, varoluşunu altüst eden ve varoluşunu tepeden tırnağa dönüştüren hadiselere esasen maruz kalmasıyla insanı özünden ele almaktadır. Advenant, esasen başına bir şeyler geldiği şekilde tanımlandığı kadarıyla kendisidir.

K.F.: Heidegger'in "etkin gerçeklikten daha yüksek imkân" olarak fenomenoloji tanımı kendisini aradan geçen yüzyıla yakın zamanda hâlâ doğrulamaktadır çünkü fenomenoloji en baştan beri, kurucusu Husserl'in eserlerinde bile, kendisini dönüştürmektedir. Çağdaş sahnede de sizin eserleriniz Heidegger'in tanımının en güzel örneklerinden biri. Bu düşünce akımı eserlerinizle realizm, sizin kavramınızla "betimsel realizm" noktasına kadar ulaştı. Bununla beraber çağdaş Kıta Avrupası düşüncesinde son on yılda Meillassoux, Benoist, Harman, Gabriel ve diğer yazarlarda görüleceği üzere realizme doğru aşikâr bir eğilim var. Bu realizm türleri arasında, fenomenolojik realizmin temel özellikleri ve farkı nedir? Fenomenolojinin içinde ve dışındaki "realist dönüş"ü nasıl değerlendiriyorsunuz?

C.R.: Fenomenoloji için realizmin kendisi yeni bir şey değil aslında. Göttingen çevresinin (Adolf Reinach, Edith Stein, Theodor Conrad, Hedwig Conrad-Martius, Alexander Pfänder, Johannes Daubert) çoğu realistti ve Husserl'e bu konuda aktif bir şekilde karşılardı. Roman Ingerdan da realizmi savundu. Max Scheler de. Gerçekte, daha fazla açıklanması gereken ilginç bir fenomen var ki, fenomenolojinin çağdaş (ve özellikle Fransız) alımlanmasında, bütün bu gelenek neredeyse tamamıyla unutuldu. Kevin Mulligan ve Barry Smith'in çalışmaları bunu biraz düzeltti ve hem de hakkını vererek. Fakat, Fransa'da son

elli yılda fenomenoloji sanki Husserl ve Heidegger'e, bir de şüphesiz Fransız fenomenologlara indirgendi. Bu durum, bu akımın çeşitliliğinin çok fakirleşmiş bir resmi.

Meillassoux'nun "Yeni materyalizm" ve "Spekülatif realizm"ine ilişkin izlenimim ise olağandışı çeşitlilikteki şeyleri bu etiket altında depoluyor oluşumuzdur. Meillassoux baştan beri özellikle realist olduğunu iddia etmedi, materyalist olduğunu söyledi. Önemli bir tanımlama. Bu "realizmler"in motivasyonu çok çeşitli ve kavramsal hassasiyet dereceleri de öyle. Yakınlarda yayımlanmış Fransızca bir kitap, *Choses en soi* [*Kendinde Şeyler*], bütün akımları toplayan çağdaş realizminin önemli temsilcilerine sahne vererek bu sorunun bir çeşit dökümünü sunmaktadır.[1] En azından bu kitabın söylemlerin ve yöntemlerin olağandışı heterojenliğine dair bir izlenim verdiğini söyleyebiliriz ki, bu noktada tüm bu realizm iddialarında ortak bir noktanın olup olmadığına ilişkin meşru bir soru sorulabilir.

Bana göre bu sorunun yaklaşımlarındaki en önemli ayrılma noktalarından birisi realizmin iki türü arasında gibi geliyor. İlki, (Rorty'nin zihnin "spekülatif" modeli dediği) modern felsefeden tevarüs edilen temsilsel zihin imgesinin eleştirisine dayanmaktadır ve bu modeli yöneten büyük dikotomilerin bir sorgulamasına dayanarak neticelerine varmaktadır: İçsel/dışsal, birincil nitelikler/ikincil nitelikler, fenomenler/kendilerinde şeyler, şeylerin doğal özellikleri/salt antropomorfik tasarılar vb. İkinci tür realizm, aksine zihnin bu temsilsel modelini devam ettirmektedir fakat modern felsefe tarafından yaratılan uçurumun üzerinden atlayan bir yol bulduğunu ve dolayısıyla mutlak veya temsillerimizin ötesinde "kendinde şeye" vardığını iddia etmektedir. İlk tür realizm, kanaatimce kendilerine zorunlu olarak "realist" etiketini koymadan birçok farklı yazar tarafından benimsenmiştir: William James, Wittgenstein, Austin, Heidegger, Merleau-Ponty ve Putnam. İkinci tür ise analitik yazarlar, örneğin Michael Devitt, olduğu kadar kıta felsefesinden de takip edilmiştir. Bu tür realizm, matematiğin

1. *Choses en soi. Métaphysique du réalisme*, Ed. E. Alloa ve É. During, PUF, Paris, 2018.

bize "kendinde şeyler"e erişim sağladığını (aslında tek erişimi) iddia eden Badiou ve Meillassoux gibi "spekülatif realistler"in tutumudur. Dolayısıyla Kantçı kendinde şeyin ve emsallerinin Hegelci eleştirisi üzerine tematik çeşitlenmeye, yani başlangıç noktasını Mutlaktan alabilmek için spekülatif düşünce ihtiyacının çeşitlerine sahibiz.

Kendimi kuşkusuz ilk yola daha yakın hissediyorum. Geri dönmeyi amaçladığım realizm, modern zihin felsefesinin altında yatan ve Kant'ın ifadesiyle fenomenlerin sadece "bizdeki temsiller" olduğuna bizi inandıran önkabullerin iç eleştirisine dayanarak yeniden kazanılabilir. İşte bu yüzden geç Husserl'in *Lebenswelt* (yaşam-dünyası) kavramının iyileştirilmesi ve yeniden ele alınmasına dayanan, "yaşam-dünyası realizmi" veya *Au cœur de la raison* isimli kitabımda da "betimsel realizm" dediğim bir realizmi savunuyorum.[2] Bu realizm fenomenal düzeni transendentalleştirme girişimine ve onu "kendinde şey" ile ilişkilendirmeye bağlı değildir; sadece temsilsel zihin teorisinin ve ona dayanan bütün dikotomilerin eleştirel bir yapısökümünün sonucudur. Bu anlamda, dogmatik metafiziğin varsayımlarını sorgulayan "Kantçı" bir yolu takip ediyorum ve herhangi sınırlandırmadan özgür ve kendilerinde şeyler hakkında bize bir şeyler söyleme iddiasındaki metafiziğin "mutlakçı" her türlü dönüşünü reddediyorum.

K.F.: *Au cœur de la raison* [*Aklın Kalbinde*] isimli eseriniz "öteki-olanı, yani duyumsamayı, tecrübeyi, yüklemleme öncesini içerecek şekilde genişleyen bir akıl öne sürmeyi" amaçlıyor ve bu akıl, bilim ve doğalcılığın sizin tabirinizle "dar kalpli aklı"nın (*engherzige Vernunft*) karşısında "tam da dünyanın varoluşu için zorunlu olarak duyumsanan dünyayı onaran büyük kalpli bir akıldır." Doğa bilimleri merkezli felsefenin çağdaş felsefe sahnesine hâkim olduğunu görüyoruz. Hatta bazılarına göre felsefe doğa bilimleri ve teknolojinin hizmetinde olmalıdır. Felsefenin mevcut durumu hakkında ne düşünüyorsunuz? Bu durumun rasyonalite, akıl anlayışıyla bir ilişkisi var mıdır?

2. "Pour une réalisme du monde de la vie", *Revue de métaphysique et de morale*, n. 2, 2016, s. 269-84.

C.R.: Husserl'in *engherzige Rationalität*, yani dar kalpli rasyonalite ile büyük kalpli rasyonalite arasındaki zıtlığı bütün fenomenolojiyi yeniden okumaya yol gösterebilecek bir rehber olarak benimsiyorum. İlki mantık, matematik ve empirik bilimlerdeki etkin yöntemlerle sınırlandırılmış bir rasyonalite iken, ikinci tür rasyonalite duyumsanan dünyanın kendisine ve ondan yaptığımız tecrübeye yayılmıştır. Bu fikir –ve dolayısıyla bu esas rasyonalite kavrayışı– fenomenolojiyi yirminci yüzyılın diğer ana felsefi akımlarından ayırmaktadır. Husserl'in bu genişletilmiş akıl dediği şeye, Merleau-Ponty "dünyanın mantığı" veya "estetik dünyanın *logos*u" dedi. Buradaki temel fikir bizim duyusal tecrübelerimizin kendi içsel akışını ve yapılanmasını yöneten bizatihi *a priori* meşruiyetinin olduğudur: Uzay-zamansallığın formu, renkler, sesler arasındaki zorunlu ilişkiler ve diğerleri. Bu fikir, Husserl'in materyal *a priori* teorisinin temelinde yatmaktadır.

Haklısınız, bu fikir rasyonaliteyi geçerli çıkarım şemalarına ve empirik bilginin yöntemlerine kabaca indirgemeye meyilli felsefe bölümlerinde veya başka yerlerdeki onun en genel kavranışına ters düşmektedir. Bu fikir *a fortiori* (daha kuvvetli sebeple) uzun süredir özellikle mantıksal empirizmde hüküm süren şu antitezle pek kıyaslanamazdır: Herhangi zorunluluktan yoksun olgular ile saf formel veya analitik zorunluluklar, yani mantıksal doğruluklar sınıfından türetilmiş şeyler. Wittgenstein *Tractatus*'ta "Doğada her şey tesadüftür" dedikten sonra "sadece mantıksal zorunluluk vardır" diye devam eder. Mantığın zorunlulukları ile zorunluluktan yoksun bir doğa arasındaki bu dikotomi günümüzdeki birçok felsefecinin düşüncesini yönetmeye ve hatta mantıksal empirizm programının terk edilmesinden sonra bile devam etmektedir.

Fenomenolojinin yaklaşımı bu bakımdan çok farklı. Fenomenler *a priori* bir düzen ve yapı, yani mutlak biçimdeki zorunluluk tarafından yönetilir. Bu durum birçok fenomen için doğrudur, örneğin Scheler tarafından gösterildiği üzere affektif hayatımızla ilgili birçok fenomen için. Scheler, affektif hayatımızı düzenleyen *a priori* yasaların olduğunu ve bunların

Pascal'ın "kalbin mantığı" dediği şeylere denk olduğunu iddia eder. Affektif hayatı yöneten bu *a priori* ilkeler, duygular arasındaki bu zorunlu ilişkiler ne saf mantıksal, yani analitik yasalara indirgenebilir ne de salt empirik düzene. Örneğin, bir şeyleri ümit ediyorsam ve ümit ettiğim şeyler gerçekleşiyorsa, eğer bir aksilik çıkmazsa bir keyif hissetmeliyim. Bu benim "ümit etmek", "mutlu olmak" gibi kelimeleri kullanmamla, basit dilsel konvensiyonlarla ilgili olmayan fakat bu duyguların kendilerinin özüyle ve bunların sağladığı ilişkilerle alakalı olan *a priori* bir yasadır.

K.F.: "Metafiziği aşma" fenomenolojinin, özellikle de Heideggerci fenomenolojinin baskın bir mevzusu. Son yıllarda bütün Batı düşüncesini metafizik olarak görmek yerine fenomenologlar felsefe tarihine giderek bu "metafizikçi" filozoflara yeni bir fenomenolojik yaklaşımla dönmeye başladılar. Metafizikten ne anlıyorsunuz? Metafiziği aşmak gibi bir fikir eserlerinizde doğrudan öne çıkmıyor gibi, değil mi?

C.R.: Aksine, eserlerimin metafiziğin belirli kavramlarının (Derridacı anlamından ziyade Heideggerci bir şekilde) yapısökümü fikriyle yakından bağıntılı olduğunu söyleyebilirim. Bu [tavrım], hadise üzerine kitaplarımla başlıyor. Bu eserlerimde, hadisenin Batı metafiziği tarafından temel özellikleri bakımından neden "ıskalandığı"nın veya yanlış anlaşıldığının ve dolayısıyla basit olgu derecesine indirgenmesinin sebeplerinin bir tür kökenbilimini de yapmaya çalıştım. "Zaman metafiziği" dediğim şeyin eleştirel bir analiziyle de meşgul oldum. Zaman metafiziği, zamanı iç-zamansal [*intra-temporels*], yani zaman*da* meydana gelen fenomenler ile esasen aynı tür bir fenomen olarak algılamaktadır. Bu analiz, şimdi anlarının bir serisi olarak Heideggerci "alelade zaman kavramı" nitelendirmesinin yetersiz olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır, çünkü bu nitelendirme Aristoteles'ten başlayarak birçok zaman kavrayışını izah edememektedir. Ve bunun yerine, bana hem daha kesin hem de daha kapsayıcı gelen başka bir nitelendirmeyi koyarak öne sürdüm: Zaman metafiziği, Aristoteles'ten beri zamanı iç-zamansal bir

fenomene indirgeyen Batı felsefesindeki bu eğilimdir. Aynı zamanda bu eğilim, zamanın öznelleşmesine de sevk etmektedir, başka bir deyişle (Augustinus'tan Husserl'e) zamanın yenilenmesinin bilinçteki içsel değişikliklere indirgenmesidir.

"Metafiziğin" sadece varlık olarak varlığın bilimi değil fakat bütün bir Batı düşüncesine kendi birliğinin koşullarını veren şey olarak en geniş manada anlaşıldığı en iyi vasıflandırmasının Heideggerci onto-teoloji nitelendirmesi olduğuna uzun zaman itibar ettim. Bu bakımdan, Heidegger'i izleyen yazarlar (Fransa'dakilerden birkaç isim vermek gerekirse Marion, Courtine, Carraud, Boulnois) tarafından tarihsel bir şekilde ortaya konan önemli eserlerden etkilendim.

Fakat şunu da söyleyebilirim ki, metafiziğin bu anlamda teksesli [*univoque*] bir tanımı gibi bir şey olabileceği düşüncesini de yavaş yavaş bıraktım. Metafiziği bir formülle tanımlama girişimleri bana sadece çok kısmi bir yorum sağlıyor gibi görünmektedir: Metafiziğin Kantçı tanımı için bu durum geçerlidir, aynı zamanda Nietzscheci "Platonculuk" tanımı, doğru sürenin yanlış idrakine göre yapılan Bergsoncu tanımı ve hatta Heidegger'in onto-teoloji tanımı için de. Bununla beraber, her ne kadar metafiziği (yani bir bütün olarak Batı düşüncesine birliğini veren şey) tek bir formüle indirgemek muhtemelen mümkün olmasa da Nietzsche ve Heidegger tarafından başlatılan metafiziğin eleştirel yapısökümü projesi bugün büyük ilgi çekmeye devam etmektedir ve bu fikir benim kendi yolculuğumda da önemli bir rol oynamaktadır.

Örneğin, 2019 yılı Ocak ayında yayımladığım kitabımda, Batı'da öznelliğin tarihinin genellikle yansıtıldığından başka bir şekilde, yani öznellik veya özne, hatta ben [*moi*] gibi *metafiziksel* kavramları yol gösterici olarak ele alan yöntemin dışında bir adım atmaya çalıştım.[3] Bu tarihi daha ziyade kişinin kendisi *olması* sorusu, veya kendiliğin bir varlık tarzı meselesi zaviyesinden ve dolayısıyla sonunda hayatın veya varoluşun hakikati, hayatın kendisinde yapılan veya tamamlanan hakikatin sorusu

3. Claude Romano, *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*, Gallimard, Paris, "Folio-essais", 2019.

şeklinde ele alarak sunuyorum. Burada da girişimim metafiziksel öznellik tarihini eleştirel bir yapısöküme tâbi tutmaktır ve bir şekilde metafiziksel olmayan Batılı bir "öznellik" –ya da daha ziyade artık böyle denemeyecek bir şeyin– tarihi ortaya koymaktır. Bu tarih farklı kaynaklardan yararlanmaktadır: Felsefe, tarih, spiritüellik, sanat tarihi, edebiyat tarihi. Başka bir ifadeyle, bana göre bu anlamdaki Batılı kavrayışın kapanışı, yani "metafiziğin" kapanışı sorusu, kaçınılması imkânsız olan merkezî bir soru olarak kalmaktadır, ve bizim felsefe tarihiyle aynı zamanda başka fenomenleri anlayışımızı kontrol etmektedir. Mesela, "doğa" diye bilinen şeye karşı tavrımızı, bu tavrın ortaya çıkardığı bütün ekolojik meselelerle, bu tavrın bir bütün olarak Batı metafizik tarihinde nasıl kökleştiğini ele almadan düşünmek zordur. Doğayla ilişkimizden husule gelen problemler, saf teknik veya teknokratik bir şekilde çözülemez. Dünyaya ve bunun Batı metafiziğinin kendisinde kökleşmesine yönelik tavrımızın derin köklerini yeniden düşünmemiz gerekmektedir.

K.F.: Yirminci yüzyılda Nietzsche'den sonra bazı filozoflar hadise mefhumunu farklı yollarla ele aldılar. Fenomenoloji içinden meseleyle en ciddi şekilde uğraşan sizin projeniz. Sadece hadiseyi fenomenolojik olarak incelemiyorsunuz, aynı zamanda fenomenolojinin birçok çıkmazlarına bir cevap sunmak için hadiseyi merkeze koyuyorsunuz. Dahası, hadiseyle uğraşınız insanın pratik yönüne dair de şeyler söylüyor, dediklerinizi insanın bu dünyadaki macerasına dokunuyor. Hadiseler insan hayatında neden önemli yer tutarlar?

C.R.: Bütün insan varoluşu beklenmedik altüst olmalara maruz kalır. Bu tema, trajedilerle Batı düşüncesinin şafağında olağandışı bir kuvvetle ortaya çıkmıştır. Trajik antropoloji insanın insanlığını her şeyin üstünde *tûkhê*nin hükümdarlığına maruz kalması olarak algılamaktadır. Yunancada muğlak anlamlara sahip *tûkhê* ifadesi insan için bir zorunluluk yaratırken aynı zamanda şans, talih, tesadüf manalarına gelmektedir. Sophokles'in *Aias*'ında, *tûkhê* ile zorunluluğu birbiriyle yakından

ilişkilendiren bir formül bile vardır: *tês anankaias tukhês* (satır 485, 803). Literal olarak "zorunlu tesadüf" anlamına gelen bu ifade bir tezat oluşturmaktadır. Trajediler için insan her şeyden önce hadisenin hükümdarlığına bırakılmıştır –"hadise", büyük İtalyan filolog Carlo Diano'nun önerdiği üzere *tûkhê*nin muhtemel tercümelerinden biridir. İnsanın sınırları sorusu, Yunan tragedyasında hadiseye karşı hassas olmakla beraberdir, yani bütün beklentilere karşı meydana gelen ve hatta varoluşumuzu kötü ruhlu veya ilahi olana açan şeye. Örneğin *Kral Oidipus*'ta, Oidipus kendisini "*tûkhê*nin oğlu" (satır 1080) olarak tanımlamaktadır.

Bu soru Batı kültürü kadar yaşlı olmasına rağmen çok erken kapandı veya en azından felsefe tarafından daha düşük bir seviyeye düşürüldü. Platon'dan itibaren filozof kendisini trajik şairin rakibi ve felsefe ise hadisenin yaralarına karşı bizi bağışıklı kılmayı iddia eden şey olarak kendisini sunmaktadır. Bu bakımdan *Devlet*'te geçen ve sonradan da Stoacılık tarafından yeniden ilgilenilen bir ifade bile vardır: Kişi kendi ruhunu bir kale, sığınak, kelimesi kelimesine "Akropolis" yapmalıdır: *tês psukhês akropolis* (560b). Dolayısıyla antik çağlardan itibaren, özellikle Hellenistik felsefede, felsefe anti-trajediydi ve antropolojisi de anti-trajedik antropolojiydi. Sadece Aristoteles, en erdemli insanın bile insani dayanma kapasitesini aşan denenmelere maruz kalırsa *eudaimonia*yı (mutluluk) kaybedeceğini söyleyecek kadar ileri gitmesiyle insan hayatında talihin ağırlığını küçültmeyi reddediyordu: Tıpkı Troya surları önünde oğlu Hektor'un parçalanmış cesedini Akhilleus'un savaş arabasının arkasında sürüklenirken gören Priamos gibi. Dolayısıyla, Aristoteles bilgeye bir tür özerklik vermesine rağmen bu özerklik, hayatı bir anda mutluluktan bedbahtlığa götüren talihin beklenmedik denemelerine ve altüst etmelerine karşı bağışıklı değildir.

Batı felsefesi hadisenin hayatlarımız için önemini etik alanda düşürdüğü kadar aynı zamanda metafizik bakış açısında da hadiseyi daha aşağı seviyeye indirmiştir, çünkü Batı felsefesi, varlığın kendisini düşünmek için bilhassa önceliği ilk başta süreklilik ve sabitliğe vermiştir. *Ousia* (öz) ve *parousia* (mev-

cudiyet) zeminine geçiş sayesinde, hadise –saf meydana geliş, saf değişim– basit araz/ilinek tarafında tüketilmiştir; varlığın köpüğü, onun dayanaksız parçası anlamına gelmiştir. Ve değişimin kendisi bir oluş şeklinde tasavvur edilmiştir, yani bir şeyin ilk halden ikinci bir hale geçmesi olarak, değişmeyen bir şeye –Aristoteles'in *hypokeimenon*, özne veya töz dediği şey– vuku bulan değişiklik anlamında. Dolayısıyla, hadise, yani saf meydana geliş, Bergson'un ifadesiyle "değişen bir şey olmadan değişim" felsefi araştırmanın çeperlerine itilmiştir. Bizatihi hadisenin anlamın sorgulamaya başlamak için Nietzsche'ye kadar beklememiz gerekti. Nietzsche bunu fiile nispetle isme, hadiseye nispetle şeye öncelik veren Batı düşüncesinin temelindeki metafiziksel "gramer" diye tarif ettiği şeyin eleştirel bir analizi vasıtasıyla yapmıştır. Daha sonra da Bergson bir değişikliği töze atfetmenin yeterli olacağı fikrini sorgulama arayışındaydı. İster insan olmak anlayışı bakış açısından olsun isterse de metafiziğin büyük kavramlarının bakış açısından, hadisenin bizatihi kendisi yakın zamanlara kadar dikkate alınmadı. İlk iki kitabımda yazdıklarım, varlığın unutulması kadar derin mesele olan "hadisenin unutması" denilebilecek şeye çare olarak görülebilir.

K.F.: Edebiyat çalışmaları ve tarih yazımı için hadiseler merkezî bir önem arz ediyor. Tarih alanında, birçok tarihçinin hadise/vak'a üzerine açıklamalarını görebiliriz. Sizin eserlerinizi okuyan çok ciddi tarihçileri de biliyorum. Fakat, eserlerinizde zikrettiğiniz üzere hadisenin temel niteliklerinden birisi şahsi olması, herkes için olmamasıdır. Bu nokta, sizin tasnifinizle kolektif ve fenomenolojik hadiseyi birbirinden ayırıyor. Peki, tarihî hadiseleri nasıl düşünebiliriz? Hadisevi hermeneutik tarih ve tarih yazımına katkıda bulunabilir mi?

C.R.: Bir felsefe kitabı yazdığınızda kendinizi sınırları zorunlu olarak çizilmiş bir konuya veriyorsunuz. Benim durumumda bu konu, kişisel varoluşta meydana gelen hadisenin fenomenolojisiydi: Sevdiğin birisinin ölümü, hastalık, karşılaşma, doğum gibi hadiseler. Kolektif veya bireyler-arası hadiselerin fenomenoloji-

sini yapmak benim amacım değil. Elbette bu, birtakım bireylere veya belirli bir topluluğa aynı zamanda meydana gelen hadiselere inanmadığım anlamına gelmez. Bunun gibi birçok hadise vardır: Savaş, devrim ve başkaları. Basitçe, bu tür hadiselerin betimlemesinin ve bunların statüleri üzerine geliştirilebilecek felsefi düşüncenin farklı tür analiz araçlarını kullanıma sokacağını düşünüyorum. Bireysel hadise tecrübe edilirken, kolektif hadise ise tarihçilerin "kolektif temsiller" demeye meyilli oldukları şey vasıtasıyla geniş ölçüde inşa edilir ve bunun tarihçi tarafından aydınlatılması tarih yazımı yöntemlerini gerektirir. Kolektif hadiseler, halihazırda bütün tarih epistemolojisini kullanmadan analiz edilemez. Elbette, zamanın şahidi olarak tarihsel bir hadisenin bir çeşit birinci kişi tecrübesi de vardır fakat bu tecrübe her zaman kısmi ve parçalıdır. Bir hadiseye dair kolektif tarih perspektifinden konuşmak bir olgunun veya durumun ve onların uzun vadedeki sonuçlarının gerçek kapsamı üzerine tarihçinin yargılarını zorunlu olarak içermektedir. Dolayısıyla tarihî hadisenin analizinin altında yatan problemler, bireysel hadisenin fenomenolojisiyle ilişkili sorunlarla aynı türden değildir ve işte bu yüzden bu analizlerin keskin bir şekilde ayrı tutulması gerektiğine inanıyorum.

Gelgelelim, bireysel ve kolektif hadiselerin açıkça ortak özellikleri de vardır. Tıpkı benim hadise üzerine yazdığım eserlerin edebi çalışmalar gibi başka türden alanlarda bazı etkileri olduğu gibi tarihçiler de bazen bu kitaplardan alıntılar yapmaktadır.

K.F.: Fenomenolojide "teolojik dönüş" denen akımı tesis eden kuşaktan sonra gelen bir fenomenologsunuz. Buna rağmen bildiğim kadarıyla hiçbir eserleriniz din, teoloji veya Tanrı gibi mevzulara girmemekte. Felsefi projeniz dinî fenomenler için bir okuma sunmaya açık ve uygun mudur?

C.R.: Haklısınız, eserlerimde bizatihi din sorusu üzerine herhangi bir değerlendirme bulunmamaktadır. Birçok çağdaş felsefeci gibi felsefi uğraşımızda, iman ile meşgul olan sorulara ilişkin metodolojik bir nötrlüğü temin etmek istememizin bir-

çok iyi sebebi olduğunu düşünüyorum. Diğer taraftan, din veya maneviyata dair bu veya şu meseleye farklı bir şekilde yaklaşmak için kullanılabilecek bir şeyleri benim düşünce malzememde bulunabileceğini söylemek bana düşmez... Bu anlamda, fenomenoloji kavrayışımın Dominique Janicaud'un Fransız fenomenolojisinin "teolojik dönüşü" dediği şeye ait olmadığını söylemekte haklısınız –ilk başlarda tartışmalı olan bu isimlendirmeyi, buna dahil olan fenomenologlar severek kendileri için sahiplendiler. Aklımda bu yöne doğru gidecek hiçbir şey yok.

K.F.: "Gerçek hermeneutik fenomenolojidir ve fenomenoloji sadece hermeneutik olarak başarılabilir" diyorsunuz. Bu ifadeyi kısaca açıklayabilir misiniz? Ayrıca sizin hadisevi hermeneutiğiniz Gadamer ve Ricœur'ün hermeneutik projesinden nasıl farklılaşmaktadır? *Au cœur de la raison* [*Aklın Kalbinde*] adlı kitabınızda fenomenolojide "dil öncesi tecrübe"nin zorunluluğundan bahsediyorsunuz. Dil öncesi tecrübe ve hermeneutik fikri beraberce nasıl düşünülebilir?

C.R.: Fenomenolojinin sadece hermeneutik olarak mümkün olması düşüncem, Ricœur'ün hermeneutiği fenomenolojiye bir "aşılama" olarak görmesi fikrine karşıdır. Aşılamadan konuşabilmek için aşı dallarının farklı özlere sahip olduğunu varsaymak zorunludur. Fakat, bizatihi fenomenolojik betimlemelerde yoruma esaslı bir rol teslim edilmeden fenomenolojinin gelişemeyeceğini düşünüyorum. Bu durum Husserl gibi eserlerinin hermeneutik boyutunu kabul etmeyi açıkça reddeden yazarlar için bile doğrudur; bu yazarlar, öte yandan, fenomenolojik betimlemelerinin, herkes tarafından kabul edilmesi gereken tecrübemizin saf ve basit öz betimlemelerini oluşturması gerektiğini iddia ederler çünkü bunlar herhangi bir varsayıma dayanmaz. Böyle bir fenomenoloji idrakinin tamamıyla gerçekdışı olduğuna ve Husserl'in kendi betimlemelerinin incelenmesinin bile bunu fark etmek için yeterli olacağına inanıyorum. Husserl'in betimlemeleri gerçekten varsayımdan arınmış mıdır? Klasik empiristlerin peşinden gidip "hûlêtik veriler" denen duyum

verilerinin varlığını varsayan bir çeşit idealizmi kucaklayan bir transendental egonun varoluşunu vazeden bir betimleme nasıl varsayımdan yoksun olabilir? Husserl'in betimlemelerinde çok miktarda felsefi varsayımlar vardır ve genel olarak bir betimlemenin böyle olması zorunludur. Belki de Husserl sonradan, kesin bir bilim olarak fenomenoloji iddiası için "Rüya sona erdi" dediğinde bunun farkına kendisi de varmıştır. Eğer Husserl'in analizlerinden çıkarılacak bir ders varsa, betimlemenin hiçbir zaman felsefi varsayımlardan ve dolayısıyla belirli bir *yorum*dan asla ayrılamaz olduğudur.

Heidegger, hermeneutik fenomenoloji fikrini ileri sürdüğünde bunu çok erken görmüştü. Fakat, bana öyle geliyor ki bu gözlemin anlamına açıklık getirilmeli ve fenomenolojik betimlemede *her şey*in sadece bir yorum olduğunu söylemeye kadar ileri gidilmemelidir. Betimleme işlemini iki seviyede göz önüne sererek fenomenolojideki betimleme yöntemini kavrayabileceğimizi düşünüyorum. 1) Fenomenolojik betimleme, zorunlu olarak başlangıçta belirlenen özlerin hakikatlerine dayanmalıdır. Aslında, fenomenolog, örneğin bir romancının aksine şeylerin olumsal hallerini betimlemeyi amaçlamaz, özün kanunlarını bizatihi tecrübenin alanına sokmak ister. Özün bu hakikatleri bütün betimlemenin güven noktası olarak genellikle basit hakikatlerdir ve ihtilaflı değildir. Bütün mekânsal şeyler sadece siluetler tarafından algılanabilir, her homojen kırmızı dağılımlı nesnenin aynı zamanda biçimsiz kırmızısı olması imkânsızdır, her insan ölümlüdür ve benzeri. Husserl bir yerlerde şöyle demişti, fenomenoloji "önemsiz şeyler bilimidir"; ve betimlemeyi başlatan özün ana önermesi gayet basit, neredeyse önemsizdir.

2) Her zaman açıkça formüle edilmeseler de fenomenolojik betimlemenin altında yatan özün önermeleri temelinde, fenomenolog "transendental sorular" denilebilecek sorular sormalıdır ve şu formda olmalıdırlar: P özün hakikati ise p'nin doğru olması için gerekli şartlar nelerdir? Örneğin, mekânda yön bulma sağ ile sol arasındaki bir ayrımı varsaydığından yanallığın tecrübesi nasıl mümkün olabilir? Yine, mekânsal bir nesne sadece siluetler ile algılanabildiğinden bir siluetin tam tamına statüsü nedir

ve onun doğasını nasıl betimleriz? *Evrensel ve zorunlu* doğru özün önermeler düzlemini doğru varsayıp –yani şeylerin özsel durumlarını ilişkide oldukları şeylerle doğru biçimde özdeşleştirerek– bıraktıktan sonra, betimlemeleri derinleştirmek ve incelik vermek için (transendental egonun varlığı, bilincin bir tecrübesi olarak anlaşılan siluetler gibi) belirli felsefi önkabullere dayanarak ek hipotezler kullanmak zorundayız, fenomenleri belli bir şekilde *yorumlamak* zorundayız. Yaptığımız bu önkabuller, fenomenoloji tarafından sırasıyla meşrulaştırılabilir –fakat bir dereceye kadar. Dolayısıyla fenomenoloji hermeneutik bir faaliyet haline dönüşmektedir Betimlemenin derinleşmesine ve gelişmesine adım adım müdahale eden önkabuller, *tarihsel olarak koşullanmış* önkabullerdir; dolayısıyla fenomenoloji asla tarihsel herhangi bir arka plandan bağımsız gelişebilecek bir *saf betimleme* faaliyeti değildir, betimlemeleri de tecrübemizin basit izleri/yansımaları değildir zaten. Fenomenolojinin sadece hermeneutik olarak mümkün olduğunu anlayabilmek için fenomenolojiyi sıkı Husserlci bir şekilde düşünmeyi bırakmalıyız.

Fakat fenomenolojinin hermeneutik boyutu anladığım kadarıyla fenomenlerin her zaman zaten *linguistik olarak dile getirilerek* betimleyebileceği anlamına gelmemektedir. Bu bakımdan, Gadamer ve Ricœur'ün felsefi hermeneutiğinde aynı fikirde olmadığım bir tecrübe anlayışı vardır. Başka bir deyişle, tecrübeden kaynaklanan Gadamer'in söylediği şekliyle "dilsellik" (*Sprachlichkeit*) tezine götüren şeye katılmıyorum. Bu düşünce *Kehre* (Dönüş) sonrasındaki Heideggerci düşünceden ilham almıştır ve bu iddiaya göre, yanından geçtiğim çeşme ile ilişki kurabilmem "çeşme" kelimesi sayesinde olur. Böylece dil "varlığın evi" olmaktadır. Bu kavramsallaştırmalar, benim için meşru olmayan dilsel idealizmdir. Bilinçli tecrübelerimizin dil öncesi boyutu vardır. Merleau-Ponty, Erwin Straus ve diğerleri tarafından vurgulanan bu boyut, tecrübeyi diğer hayvan türleriyle temel bir süreklilik içine sokmaktadır. Bu aynı zamanda şunu söylemekten bizi men etmez: Tecrübemiz *diğer taraftan*, dilin bize içinde kullanmamıza izin verdiği ayrımlar ve ayırt etmelere göre *de* dile gelmektedir.

K.F.: Husserl *Krisis* (*Kriz*) isimli eserinde fenomenoloji için özel bir Avrupa tanımı sunmakta ve Avrupa'nın diğer kültür ve insanlar (mesela Husserl'in ifadesiyle "Afrika'daki zenciler" veya "Çinli köylüler") üzerindeki üstünlüğünün Avrupa'nın evrenselliğinden geldiğini söylemektedir. Husserl'e göre Avrupa insanlığının *telos*'u, Avrupa dışındaki milletlere bu evrensel akıl seviyelerine çıkmaları için yol gösterebilir. Husserl'in bu fikirlerinin aksine günümüzde felsefenin Avrupamerkezci yaklaşımına ciddi meydan okumalara şahit olmaktayız. Felsefe bölümleri bile Budist, Japon, İslam düşüncesi gibi Batılı olmayan felsefeleri öğreten felsefecilere daha çok yer vermekte. Avrupa-merkezciliğin felsefe ve özellikle de fenomenolojideki mevcut durumu hakkında ne söylersiniz? Fenomenolojinin başından beri taşıdığı kendini dönüştürme imkânı "Avrupa"ya demirlenmemiş, yenilenmiş bir fenomenoloji sunabilir mi? Sömürge sonrası çalışmalardan ayrı olarak, fenomenolojinin kendi dinamikleriyle Avrupa'yı taşralaştırması gerekliliğini düşünüyor musunuz? *Krisis* kitabıyla eleştirel bir şekilde uğraşan ve Husserl'in "yaşam-dünyası" [*Lebenswelt*] kavramını onaran bir felsefeci olarak bu sorun hakkında ne düşünüyorsunuz?

C.R.: Çok ilgi çekici bir soru. Husserl'in meşhur ifadeleri hakkında dediklerinize katılıyorum. Bunlar, Husserl'in zamanında aşırı boyutta yaygın olan acınacak Avrupa-merkezciliğin üzücü bir şekilde ürünüdür. Sömürgesizleştirme [*décolonisation*] zamanında düşünen ve sömürgeciliğe düşman olan Merleau-Ponty bile bu konuda muğlak ifadelere sahiptir. Örneğin *Signes* [*İşaretler*] kitabında "L'Orient et la philosophie" [*Şark ve Felsefe*] bölümünde "Doğunun çocuksuluğu"ndan bahsetmekte ve şunu eklemektedir: Doğulu düşüncenin çocuksuluğunun bize öğreteceği şeyler vardır, "en azından yetişkin düşüncelerimizin darlığı"nı öğretebilir. Burada Hegel'in bir çocukluk olarak Doğu fikrini canlandırmaktadır. Françoise Dastur'un yakınlarda çıkan *Figures du néant et de la négation entre Orient et Occident* [*Doğuda ve Batıda Hiçlik ve Değilleme Figürleri*] isimli eserinde dikkat çektiği üzere Levinas da daha iyisini yapmıyor. Özel-

likle, Levinas'ın çoktanrılı kültüre dair bu kültürden olanları insanlıkdışı diye yaftaladığı yeterince şaşırtıcı ifadelerini ortaya koyuyor. *Difficile liberté* [*Zor Özgürlük*] kitabında "Simone Weil contre la Bible" "Simone Weil İncil'e karşı" makalesinde şöyle yazmaktadır: "Paganizm yerel tindir: En zalim ve gaddar haldeki nasyonalizmdir, yani dolayımsız, naif ve bilinçsiz [...]. Tanrı'ya içten bir şekilde sahip olan kökleriyle, topraktan yükselen bitkilerle insanlık, bir ormandır veya *insanlık öncesi insanlık*tır." Bu şekildeki kültürel önyargılar konusunda, fenomenologların diğerlerinden daha iyi olmadığı kabul edilmelidir.

Kanaatimce, farklı coğrafi alanların felsefeleri (çünkü felsefenin uzun süredir yapıldığı gibi Avrupa kıtası veya onun "uzantıları" ile sınırlandırılmasına dair herhangi ciddi bir sebep göremiyorum) arasındaki diyalog, bugün yapılabilecek en önemli işlerden birisidir. Kendi acizane seviyemde ve sınırlı becerilerimle, sıklıkla Batılı olmayan felsefelerle ilgileniyorum, özellikle de Çin'in farklı düşünceleriyle. Örneğin son kitabımda, bazı doğal teorisyenlerin Avrupa'da (yapmacık veya taklitçi değil, doğal olması manasıyla anlaşılan) soru tarzıyla ilişkili olarak ileri sürdükleri ile bu sorular hakkında Çin edebî kültüründe, özellikle Taoizm ve ondan ilham alan estetikte söylenebilecek şeyler arasında benim için var gibi gözüken bazı benzerlikler önermeyi denedim. Küreselleşmeyi [*mondialisation*] övdüğümüz zaman ki günümüz Fransa'sında çok yaygınlaştı, küreselleşmenin (veya Anglosakson ülkelerde dendiği şekliyle globalleşmenin) uzun zamandır göz ardı edilen veya en azından yetersizce bilinen kültürel alanlar arasında aynı zamanda daha fazla kültürel değişim de olduğunu ve böyle bir değişimin hatırı sayılır derece bir ilerleme faktörü olduğunu her zaman unutuyoruz. Fenomenoloji hakkında konuştuğumuz için, Batı dışındaki başka kültürel bağlamların fenomenolojilerini okuyarak öğrenecek çok şeyimiz var. Mesela Japon ve Zen Budizmi'nden Nishida, Watsuji ve Nishitani gibi yazarlardan. Hint düşüncesi, İslam'ın farklı dönemlerinin düşüncesi ve başka birçoğu Batı'da hâlâ yeteri kadar bilinmemekte ve felsefe bölümlerimizde çok az öğretilmektedir.

K.F.: Yukarıdaki sorunun devamı olarak fenomenolojinin Avrupalı olmayan felsefi geleneklerle bir diyalog başlatması mümkün müdür? Bunu yapabilmek için fenomenolojinin Avrupalı tikelleri evrenselleştirme fikrini bırakması gerekir mi, ya da bunu devam ettirerek de bir diyalog mümkün mü? Hermeneutik böyle bir diyaloga nasıl kapı açabilir?

C.R.: Bir anlamda şunu söyleyebiliriz: Tecrübe betimlemesinden hareket etme eğilimiyle, fenomenoloji aslında farklı kültürel alanların felsefeleri arasında diyalogu teşvik etmesi bakımından belki de başka hiçbir felsefi geleneğin sahip olmadığı kaynaklara sahiptir. Çok uzak kültürel bağlamlara ait düşüncelerle karşılaşmaya uğraştığımızda bu kültürlerin yakınlıklarını ve farklarını yakalayabilecek ortak bir dil geliştirmeyi denemeye mecburuz. Hatta tecrübemizin betimlemesi bu bakımdan önemli bir kaynak tesis edebilir. Örneğin, Jean-François Billeter'in çok güzel kitabı *L'art chinois de l'écriture*'de [*Çin Yazı Sanatı*], Çin felsefesi ve estetiğinin bazı merkezî mefhumlarını Batılı bir okur için "aktarma" denemesinde ve daha genel olarak okuyucuyu bizzat hattatın yaklaşımına dahil etmek için fenomenolojiyi kullanmıştır. Bu sanatın jestine antropolojik terimlerle yaklaşmamaktadır, ki böyle bir yaklaşım da Çin sanatının ve Çincenin kendine münhasır ve bizim sanatsal ve dilsel pratiklerimize yabancı olduğunun idrakine sevk edecektir. Daha ziyade, bu sanatı ve bu sanata eşlik eden dışavurumcu jestin düşüncesi bizim kendi kavrayışımıza asimile ettirmeden anlamak için ana kaynağımız tecrübeyi ortaya koymaktadır. Başka bir ifadeyle, kendimiz ve yabancı arasındaki sürekli bir git gel hareketi sayesinde yabancıyı kendimize asimile etme ve yabancıyı kıyaslanamaz kılma tuzağından sakınmaktadır. Billeter'in bu tavrı, evvela kendi bedensel aktivitemizde sahip olduğumuz tecrübeyi içerdiğinden Çinli hattatların tecrübesi ve düşüncesini bizimkisine "aktarma"yı mümkün kılan "ortak dili" yakalamaktadır.

K.F.: Son olarak çağımızı ilgilendiren bir şeyler sormak istiyorum. Olumsallık [*contingence*] günümüzde hayatlarımızı, dünya

ile ilişkimizi belirleyen bir durum gibi gözüküyor. Hans Ulrich Gumbrecht'in bu durumu şöyle anlatıyor: "Mahrem alanımızın son versiyonu şu hale geldi: Bir taraftan bizim için 'imkânsız' olan hakkında çok düşünmek istemiyoruz ve diğer taraftan görev, kader veya yazgı anlamında 'zorunlu' olanın hatırlatılmasını da istemiyoruz. Mahrem özgürlüğün bir alanı olarak 'kendimize ait' olumsallık sahasında sürekli seçmek, karar vermek istiyoruz ve belki de seçtiğimiz şeyi tekrar gözden geçiriyoruz."

Olumsallık kavramını eserlerinizde kullanmayı pek tercih etmeseniz de hadisenin belirleyici özelliklerinden birisinin bu kavram olduğu söylenebilir. Bununla beraber yukarıdaki alıntıda bahsedilen türden olumsallık, sizin *advenant* ile aşmaya çalıştığınız ve bir karşı alternatifini sunduğunuz tür öznelliği ilgilendiriyor gibi gözüküyor. Kısaca, hadise ve olumsallık ilişkisini nasıl tanımlarsınız? Felsefe çağımızın problemleri ile mücadele edebilir mi ve karşı bir şeyler sunabilir mi, ya da felsefenin böyle bir görevi olmalı mıdır?

C.R.: Gözleminiz haklı: Hadiseyi tematize ederken olumsallık kelime dağarcığından sakındım. Bu seçimimin nedenlerine işaret etmek istiyorum öncelikle. Modal mantığın bakış açısından hadisenin olumsal olduğunu söylemeye gerek yoktur. Meydana gelebilir veya gelemez, dolayısıyla zorunlu değildir. Fakat olumsallığın bu boyutu üzerinde ısrar etmek bana –doğru veya yanlış– hadiseyi basitçe *mantıksal* imkânlar temelinde nitelendirmek olacakmış gibi gelmektedir. Fenomenolojik bakış açısından hadise sadece olabilecek veya olmayabilecek, vuku bulacak veya bulmayacak değildir; hadise, meydana gelen şeyin imkânın yeni bir anlamını –ki buna "hadisevilik" [*éventualité*] diyorum– bize açmasıdır. Hadisevilik, hadisenin meydana gelmesinde mevzu olması olarak imkânın anlamıdır, yani hadisenin kendisinin imkânını mümkün kılmasıdır. Doğrusu hadise, tezahür bağlamında zaten mevcut olan önceki imkânların etkin gerçekleşmesiyle sınırlandırılamaz. Aksine, kökündeki öngörülmezlik sayesinde tamamıyla yeni imkânlar açar ve bunlar hadisenin başa gelmesinden önce tahmin edilebilir bile değildir. Hadise,

sadece kendisi ile ortaya çıkan yeni bir şafakla kendi bağlamını aydınlatır. Sonuç olarak, hadise anlamını sadece vuku bulmasından sonra, açtığı yeni imkânların ışığında ortaya çıkarır ve geçmişinin değil, sadece kendi geleceğinin ışığında *bir hadise olarak* tamamıyla anlaşılabilirdir. Bu anlamda, sonradanlık boyutunun, bu zorunlu geriye doğru bakma boyutunun her hadiseye özünden ait olduğunu dolayısıyla söyleyebiliriz.

Hadisenin bu yönüne dair bazı şeyleri yakalayan filozoflardan birisi Bergson'dur. Bu çok basiretli analizinde, içinde ezelden beri bütün gelecek hadiseleri depolamış bir "imkânlar dolabı" fikrine saldırmaktadır. Örneğin empresyonizmin Monet, Renoir, Cézanne, Degas vs tarafından *icat edilmeden* önce "mümkün" statüsünde ezel-ebed "var olduğu"nu zanneden düşünceyi de reddetmektedir. Bergson şöyle demektedir: Sanatsal hareket bir kere ortaya çıktığında geçmişte kendine ait önfikir edinmesini yaratmaktadır, kendisinden önce var olmayan bir imkânı ilk defa açmaktadır. Bu yorumlar Bergson'u çok radikal formülasyonlara sevk etmektedir: Mümkün sadece "geçmişe dönük bir illüzyon" olabilir, hadiseden sonra "yaratılır" ve saire. Bergson'un görüsünün faydalı olduğu kadar bazı ifadelerinin talihsiz olduklarını da düşünüyorum. İmkânı bir illüzyona indirgersek, kaçınılmaz bir şekilde (Diodorus Cronus'un savunduğu çeşitten) etkinciliğin [*actualisme*] bir versiyonuna düşeriz ve herhangi olumsallık fikrinin tahrip olmasıyla neticeleniriz. Yine de Bergson'un dediği bazı şeyleri devam ettirebiliriz: Hadise *bizim kendi beklenti ve tahminlerimize ilişkin* inanılmaz imkânları açmaktadır, mümkün olan şeyi kökünden yeniden yapılandırmaktadır. Mümkün burada herhangi bir şekilde etkinleşmesinden önce var olur anlamında değildir (çünkü mantıksal imkânların bakış açısında, hadise olumsallık karakterini sürdürmek için meydana gelmeden önce mümkün olmak *zorundadır*), fakat hadisenin bizim bütün beklenti ufuklarımızı, tahmin kapasitelerimizi aştığı anlamındadır bu dediklerim. Bu bakımdan hadise vuku bulduğu anda "imkânsız"dır denilebilir. Başımıza bir şey geldiğinde söylediğimiz "Mümkün değil!" nidası hadisenin fenomenliğine dair bir şeyleri de açığa çıkarmaktadır. İşte inanılmaz imkânları

açmayı hadisenin niteliği olarak görmekte ısrar etmek için, basit olgulara ve hadiselere hiç fark gözetmeden uygulandığından ve bakış açıma göre hadisenin düzgün bir şekilde *hadisevi* [*événementiale*] içeriğine adil olmadığından dolayı olumsallık kelime dağarcığından sakınmayı tercih ettim.

Son sorunuz felsefe ve zamanımızın sorunları arasındaki ilişkiye dair itiraf etmeliyim ki "zamanımızın büyük sorunu" tarzı genelleyici ve çoğunlukla buyurucu ifadelerden hoşlanmıyorum. Benim için felsefe her zaman belirli bir sorunu derinlemesine inceleme girişimidir ve felsefi sorunlar, çok boyutlu ve birbirleriyle irtibatlı olduğundan dikkate şayandır. Bunları birbirinden ayırmak her zaman indirgeyicidir. Nihayetinde felsefi hareketler içerisinde fenomenoloji en yakın hissettiğim olanıysa, bunun sebebi en başta, bu akımı felsefi mütevaziliğin sabit ve yenilenen faaliyeti olarak anlamamdır: Problemleri teker teker almalıyız ve her zaman aşırı basitleştirmeye sevk eden aşırı genelleştirmeden sakınmayı denemeliyiz. Yirminci yüzyılın bütün "betimleme felsefesi" (ve buraya Wittgenstein'ı da dahil ediyorum) tarafından ileri sürülen bu talep sayesinde felsefe yapmak, her zaman *çevresi çizilmiş* problemler üzerine çalışmaya sevk etmiştir. Böylece felsefe yapmak, metafiziğin sürekli devam eden ayartısı denilebilecek sözde ilkelere geri dönüş veya eksiksiz bir sistem sağlama girişimi olmamıştır. İşte bu yüzden size, herhangi bir felsefecinin ele alacağı ve bunlar da "zamanımızınki" olacak muhtemel problemler üzerine kendimi ifade etmek yerine şu anda üzerinde çalıştığım şeyi söylemeyi tercih ederim. Düşünme faaliyeti daima büyük ölçüde hâlâ bizden kaçan bir bağlamdaki tekil bir konum olduğundan dolayı zamanımızın büyük problemlerini ancak bu sorunları en çok temsil eden felsefecilerin kim olduğunu bildiğimizde bilebiliriz, dolayısıyla bu zaman bittiğinde biliriz.

Dizin

A
akropolis 27, 128
anlam verme 18, 111
apaçıklık 117
apeiron 25
Arendt 4, 28
Aristoteles 18, 24, 27, 28, 37, 65, 66, 67, 73, 75, 125, 128, 129
art ardalık 61, 70, 72, 74
asıl olgu 25
aşkınlık 93, 94
Augustinus 68, 69, 71
Austin 103, 122

B
Badiou 13, 14, 123
Bergson 40, 70, 75, 80, 88, 129, 138
Bernet 52, 68
betimsel realizm 107, 121, 123
birincil izlenim 54, 57, 58

D
denenme 26, 27, 38
Descartes 18, 92, 95, 118
dilsellik 133
Dilthey 88

E
ego 44, 65, 93, 117
Ereignis 19, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 120
Erwin Straus 102, 133

F
fundamental ontoloji 19, 89

H
Hayden White 14
Hegel 4, 134
Herakleitos 24
Hume 45

K
Kartezyenizm 19
kaygı 32
kendilik 44, 45, 46, 47
Kierkegaard 28
kurulum 19, 20, 30, 51, 54, 59, 60, 61, 62, 74, 87, 89

L
Levinas 31, 44, 48, 134, 135
logos 27, 36, 124

M
Marcus Aurelius 27
Meillassoux 121, 122, 123
Merleau-Ponty 74, 88, 102, 103, 104, 105, 107, 122, 124, 133, 134

N
nesnellik 52
nesnel zaman 57, 59
Nietzsche 4, 24, 41, 45, 126, 127, 129
noetik-noema 29

O
öznellik 42, 44, 72, 94, 126, 127

P
phûsis 28
Platon 4, 23, 27, 65, 128
protensiyon 54, 58, 59
Proust 40
Putnam 103, 122

R
retensiyon 54, 55, 57, 58, 59, 60, 63, 71, 72, 78, 85
Ricoeur 51, 52, 53, 99
Rorty 122

S
sahici 32, 33, 34, 45, 47, 52, 56, 71, 72, 80, 100, 120
Scheler 121, 124
siluetler 99, 100, 101, 118
Simone Weil 135
singulare tantum 23, 36
skeptik 21, 94, 95, 97, 99, 104, 108
Sophokles 26
Stoacılar 24
süreklilik 25, 128, 133

T
tecrübenin holizmi 21, 87, 90, 92, 105
tekillik 44, 46, 47
töz 18, 19, 31, 75, 76, 129
tözbilim 25
transendental dönüş 29, 93, 100, 118
transendental ego 117
transendentalizm 95
tûkhê 26, 28, 37, 38, 127, 128

V
vak'a 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 18, 129
verilmişlik 32, 99

W
Wittgenstein 66, 79, 90, 122, 124, 139

Y
yapısöküm 20
yaşam dünyası 14, 123, 134
yönelimsellik 63, 64, 69, 93

Z
zamansallık 17, 52, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 82, 86