Özgürlük Deneyimi

Jean-Luc Nancy

ARA-lık

TOPLUM POLİTİKA FELSEFE

ARA-lık Yayınları
Toplum Politika Felsefe

Jean-Luc Nancy
Özgürlük Deneyimi

Fransızcadan Çeviren:
Aziz Ufuk Kılıç

Kitabın özgün adı ve yayıncısı:
L'experience de la Liberte

© Editions Galilée 1988

© ARA-lık Yayınları 2006
Birinci Basım: Ekim 2006

Kapak: Cemil Perva
Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: ARA-lık Yayınları
Baskı ve Cilt: Etki Matbaacılık Ltd.şti
Mürselpaşa Cad. 1266 sk. No:4/A
Basmane-İZMİR Tel:0232 4820900

www.etkiyayin.net • e-mail:etkiyayin@gmx.net

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères, de l'Ambassade de France en Turquie et du Centre Culturel et de Coopération Linguistique d'Istanbul.

Çeviriye destek programı çerçevesinde yayımlanan bu yapıt, Fransa Dışişleri Bakanlığı'nın, Türkiye'deki Fransa Büyükelçiliği'nin ve İstanbul Fransız Kültür Merkezi'nin desteğiyle gerçekleştirilmiştir.

ISBN 975-98047-7-8

ARA-lık Yayınları
7610 sk. 32/8 Karşıyaka-İzmir
Tel-fax: 0 232 7553795 -7552974
E-posta: bilgi@aralik.com.tr
www.aralik.com.tr

JEAN-LUC NANCY

ÖZGÜRLÜK DENEYİMİ

Fransızcadan Çeviren
Aziz Ufuk KILIÇ

ARA-lık

İÇİNDEKİLER

1. Özgürlük Temasının Zorunluluğu:
Karışık Öncüller ve Vargılar 9
2. Özgürlük Sorusunun Olanaksızlığı:
Olgu ve Hak, Kaynaşmış Halde 24
3. Özgürlük Hakkında Konuşma
Özgürlüğümüz Var mı? 38
4. Heidegger'in Boş/Özgür Bıraktığı Mekân 48
5. Özgürlüğün Özgür Düşüncesi 62
6. Felsefe: Özgürlüğün Mantığı 82
7. Özgürlüğün Paylaşımı: Eşitlik,
Kardeşlik, Adalet 88
8. Özgürlüğün Deneyimi: Ve Bir Kere Daha,
Direndiği Cemaatin Deneyimi 105
9. Şey, Kuvvet ve Bakış Olarak Özgürlük 121
10. Mutlak Özgürlük 132
11. Özgürlük ve Yazgı: Sürpriz, Trajik, Cömertlik 137
12. Kötülük, Karar 150
13. Karar, Çöl, Adak 175
14. Fragmanlar 183
Küçük Sözlük 211

ÖZGÜRLÜK DENEYİMİ

"Mesele özgürlüktür ve özgürlük her zaman her türlü belirlenmiş sınırı aşabilir."

-Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*,
"Diyalektik",
I. kitap, 1. kısım

§ 1. Özgürlük Temasının Zorunluluğu: Karışık Öncüller ve Vargılar

Varoluş, artık üretilmediği ya da çıkarsanmadığı, fakat basitçe (bu basitlik bütün düşüncemizi şaşkına çevirir) konulduğu [posée] zaman ve üstelik bu konuma [position] bu konulma tarafından terkedildiği andan itibaren, bu terkedişin özgürlüğünü düşünmek gerekir. Başka terimlerle, varoluşun özü "öncelemesi" ya da özün "ardından gelmesi" ya da hatta öz "-den gelmesi" yerine (hepsi de öz ile varoluş arasındaki öz ayrımının tutsağı varoluşçuluklar ile özcülüklerin bakışımlı formülleri), varoluşun bizzat kendisi özü oluşturduğu andan itibaren ("*Das 'Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz*", "Orada-olma'nın [l'être-là] 'öz'ü, varoluşunda bulunur", *Temps et Être* [*Zaman ve Varlık*], § 9) ve bunun sonucu olarak bu iki kavram ve bunların karşıtlığı metafiziğin tarihine ait olmaktan çıktığında, bu tarihin sınırında, şu öteki kavram; "özgürlük", ile oyuna sokulan şeyi [enjeu] düşünmek gerekir. Zira özgürlük artık ne "özsel" olabilir ne de "varoluşsal", çünkü bu kavramlar arasındaki uçurumda içerilmiştir: özünde bir özgürlüğe terkedilmiş olan varoluşu, bu terkediş için serbest kılanın ne olduğunu, bu terkedişin eline bırakılanın [livrée] ve bu terkedişte el altında [disponible] olanın ne olduğunu düşünmek gerekir. Belki "özgürlük" adı ve kavramı da korunamayacaktır. Buraya geri döneceğiz. Ama eğer varoluşun eline bırakılmış öz, bir biçimde, varoluşu en kendine has özünde "özgürleştiriyor" değil-

se, o zaman artık ne düşüncenin "düşünecek" ne de varoluşun "yaşayacak" hiç bir şeyi yoktur: ikisi de deneyimden bütünüyle yoksundur.

Daha başka terimlerde: varoluş kendini olanaklılık koşullarına geri götürülmesi ya da kendi ötesindeki bir aşkınlıkta aşılarak kaldırılması |relevée| gerekecek bir duyusallık olarak sunmayıp, kendi buradalığının |présence| sebebini |raison| ve kendi sebebinin buradalığını kendinde ve kendisi olarak *hic et nunc* |burada ve şimdi| elinde tutan bir olgusallık olarak açıklıkla (bu açıklık gözümüzü kamaştırır) sunduğu andan itibaren, -bu "buradalığın" ve bu "sebebin" kipleri ne olursa olsun- onun "olgu"sunu bir "özgürlük" olarak düşünmek gerekir. Demektir ki, varoluşu kendisine ve yalnızca kendisine geri verenin, ya da, onu öz ya da ham veri olarak değil *varoluş* olarak el altında kılanın ne olduğunu düşünmek gerekir. (Soru artık tam olarak "Neden bir şey var?" değildir, özgürlük ile daha görünür biçimde ilintili olan "Neden kötülük var?" sorusu da değildir; soru artık şudur: "Niçin tam da bu sorular tek bir hamlede varoluşu ortaya koyuyor ve varoluşu terk ediyorlar?")

Nitekim, varlığın |l'être| olgusallığı -varoluş olarak varoluş- ya da işte-liği |haecceité|, yani ora-olmak |l'être-le-là|, ora-olan-olmak |l'être-qui-est-ce-là[1]|, yani tekilliğinin yerel yeğinliği ve zamansal uzanımı içinde *da-sein, kendinde ve kendi olarak*, olanın |ce qui est| ilkesi, tözü ve öznesi anlamında kastedilen Varlık'ın (*l'Être*) atıl, tarih-dışı, yerelleştirilemeyen, kendinden-konumlu hareketsizliğinden özgürleştirilemiyorsa (ya da onun özgürleşmesi olamıyorsa), (kısacası: eğer olmaklık, olguda -olamıyorsa-, ya da olmak olgusu bizzat varlığın özgürleşmesi ve varlıktan özgürleşme olamıyorsa), o zaman düşünce öyle bir geceye mahkumdur (biz mahkumuzdur) ki, bu gecede tüm inekler siyah olmakla kalmaz, geviş getirmeleri ve hatta dinlenmeleri bile, her türlü

---

1. ["L'être-le-là": "*Da-sein* Fransızca'da nasıl karşılanmalıdır?" sorusuna yanıt olarak bizzat Heidegger bu karşılığı bir mektubunda önermiştir "kuşkusuz olanaksız bir Fransızca'da" notunu düşerek. Bundan çıkarılabilecek bir sonuç, Heidegger'in *Da-sein*'ın *da*'sını hem "orada" anlamında hem de "ora" anlamında aldığıdır -*çn.*]

düşüncenin erişiminin *a priori* ötesinde, hatta düşünülemezin düşüncesinin erişiminin bile ötesinde, düşünülemez bile olmayan kıvrımsız bir içkinlikte yitip gider.

Eğer olmak'ın bizzat kendisini, terkedilmiş varoluşun olmaklığını ya da dünyada-olma'nın olmaklığını, bir "özgürlük" olarak (ya da, belki, her türlü özgürlükten daha kökensel bir eliaçıklık [libéralité] ya da cömertlik olarak) düşünmezsek, özgürlüğü saf bir "İdea" ya da "hak" olarak düşünmeye, dünyada-olma'yı ise ebediyyen kör ve küt bir zorunluluk olarak anlamaya mahkumuzdur. Kant'tan beri, hem dünyamız hem de felsefe, durmaksızın bu yırtığın önüne yerleştirildiler. Bu yüzdendir ki bugün ideoloji, özgürlüğü talep etmekte ama düşünmemektedir.

Özgürlük, bir "İdea"dan başka her şeydir (bunu Kant da bir anlamda biliyordu). Özgürlük bir olgudur: bu denemede hiç durmaksızın bundan söz edeceğiz. Ama, kendi kendinin özü olarak varoluşun olgusudur. Bu olgunun olgusallığı, tarihaşırı bir algısal apaçıklığa ait değildir: kendini bir tarihle yapar [se fait] ve bir tarihle deneyime tanıtır. Ama, bir İdea'nın vahyedilmesi ve gerçekleştirilmesinin telcolojik ve eskatolojik destanı olan Özgürlüğün Tarihi'yle değil (ki böyle bir İdea sayesinde, kendi öz-sunumundan emin bir Özgürlük, kaçınılmaz olarak, Zorunluluk'ta soğurularak ortadan kalkmaya meyledecektir), tarihin özgürlüğüyle, yani bir şeylerin *başa geldiği* [advient] bir oluşun etkililiği [effectivité] sayesinde, Hamlet'in dediği gibi "zamanın çığırından çıktığı" yerde, düşünmeye sevkeden ve kendini düşündüren bilinmeyenin cömertliği ya da üretkenliği sayesinde: aslında, ister dünyaya gelişinde ister ölümünde olsun, her varoluş bilinmeyendir.

Tarih, varlığı düşünen düşüncelerin sınırını temel [fondement] olarak kaydettiğinde, kendi kendinin özü olarak varoluş - yani varlığın tekilliği- kendini sundu. Bu düşüncelerde özgürlük yalnızca temellendirilmiş olarak verilebilirdi; ama özgürlük olarak özgürlüğün bizzat özgürlükte temellenmesi gerekirdi; bu gereklilik, özgürlüğün bir en üst varlıkta ete bürünmesi [incarnation] ya da en azından figüre edilmesini zorunlu kılıyordu, ama bu *causa sui*'nin [kendinin nedeni] varoluşu ve özgürlüğü ise, genel olarak

varlık adına zorunlulukta temellendirilmek zorundaydı... Tanrı kendi has varoluşunun nedensizliği ve yaratmasına duyulan sevgi olmaktan çıktığında (ki buna bir düşünce değil bir inanç karşılık verebiliyordu) ve tüm varoluşlara temellerini sağlamakla yükümlü olduğunda, "Tanrı" zorunlu bir özgürlüğün adı haline gelir ve bu özgürlüğün kendi kendini zorunlu kılması [autonécessitation] esasen özgürlüğün metafizik kavramını (ve zorunluluk kavramını da) belirler. Böylece, varlığın özgür zorunluluğu, en üst olan [l'étant supreme] olarak belirir, bu olanın İdea'sı varlığın metafiziksel saptırılışı olarak adlandırılabilecek şeyi gerçekleştirir: kendi has olgusundan, *da-sein*'ından [orada-olmaklığından] kopartılmış olan varlık, bu olguyu *yerleştirir*, ama bir temel üzerine ve kendi has temeli olan bir *olan* üzerine yerleştirir. Zorunluluğun özgürlüğü, varlığın öznesi olanın [l'étant sujet de l'être] diyalektik yüklemidir. O halde, tüm varoluşlarla birlikte varlık da ona tabi kılınmış olur.

Ama özgürlük -eğer özgürlük bir şey ise- temellendirildiğinde kendini iptal eden şeydir. Tanrı'nın varoluşu bile bir anlamda serbest olmalıydı, çünkü o varoluşu taşıyan özgürlük o varoluşun yüklemlerinden ya da özelliklerinden biri olamıyordu. Teoloji de felsefe de bu sınırı ya da bu ikilemi fazlasıyla tanımışlardı. Özgürlüğün zorunlu olmaklığı olarak düşünülen bir Tanrı, (eğer hassas birtakım *ad hoc* akılyürütmeler geliştirilmezse) hem kendi kendini hem de özgürlüğü yok etme tehdidini taşıyordu. ("Özgürlük, Tanrı'nın sahip olmadığı kudret değil midir -ya da, kefili olduğu ve bizzat *olduğu* emre itaatsizlik edemeyeceğine göre, yalnızca sözel olarak sahip olduğu kudret?" Bataille, *La littérature et le mal* [Edebiyat ve kötülük].) Tanrıların özgürlüğü ise (eğer birçok tanrıdan sözetmek gerekiyorsa...), her türlü özgürlük gibi, onları varoluşa ve varolmayışa (zira ölebilirler) yatkın kılar: özgürlük onların bir sıfatı [attribut] değil, yazgısıdır. Diğer taraftan, bizzat *olmak* [l'être] olarak alınmış ve kendisini temellendiren temeli temellendiren bir olan [étant], onto-teo-lojinin sınırının iç kenarını tarif eder: özün -ve de varoluşun- özü olarak mutlak öznellik.

Bu sınıra, genel olarak *temel*in mantığı ve anlamı -yani felsefe-

tamamlandığında, varılmıştır. Felsefenin sonu bizi hem temel olarak özgürlükten hem de özgürlüğün temelinden yoksun bırakır: ama bu "yoksun bırakma", özgürlüğün temeli düşüncesi ve/ya da temel olarak özgürlük düşüncesinden ayrılamayacak olan felsefi çıkmazın [aporie] içinde zaten yazılıydı. Bu çıkmaz belki de bizzat felsefenin içerisinde dile getirilmiş ve ifşa edilmişti: Spinoza özgürlüğü temel değil salt varoluş olan bir Tanrı'ya münhasıran atfettiğinde -ki Hegelci Tin ve ardından Marxçı İnsan belki de onun kalıtçılarıydı- ve soru olarak farkına varılmamış bir soruyu, varolan ve temellenmiş olmayan bir özgürlük sorusunu, ya da, varoluşun ta temelinde (ya da özünde) özgürleşmesi sorusunu ortaya attığı zaman. Böylelikle felsefenin sonu, bir yandan varoluşun temel zorunluluğundan çekilip alınması, öte yandan temelin temelsiz "özgürlük"ün eline bırakılarak *özgür bırakılması* [mise en liberté] olarak, *temelden kurtuluş* [délivrance du fondement] olacaktı[2].

Felsefenin sınırında, vardığımız değil geldiğimiz yerde, yalnızca ve yalnızca varoluşun özgür serpilmesi/yayılması [dissémination] vardır -ama *vardır* (bu artık bir saptama değil, bir ürpermedir). Bu özgür serpilme (ki formülü pekala bir totolojiden ibaret olabilir) bir ilkenin kırınımı [diffraction] ya da bir nedenin çoklu etkisi değil, tekil bir beliriverişin anarşisidir -[an-archie] her türlü köken mantığından, her türlü arkeolojiden muaf köken. Öyleyse bu tekil beliriveriş özü gereği çoğuldur; bu beliriverişin *olmak anlamında* varlığı ne zemindir, ne unsurdur, ne de akıldır; hakikattir, yani bu durumda özgürlük demektir. Varlık sorusunun, varlığın anlamı sorusunun -varoluş artık hiçbir olan tarafından temellendirilemediği zaman varoluşta beliriveren şeyin anlamı sorusu- belki de son çözümlemede tek bir anlamı vardır, o da artık tam anlamıyla bir "soru"nun anlamı değildir: varlığın özgürlü-

---

2 ["Temelden kurtuluş" diye karşıladığımız *délivrance du fondement* ifadesindeki *du* edatı, aynı zamanda hem ismin "-den" halini hem de iyelik halini bildirir. Yani hem "temelin kurtuluşu" hem de "temelden kurtuluş". Burada "kurtuluş" olarak karşıladığımız *délivrance* sözcüğünün fiilimsi yapısı, öznenin konumunun etkin ya da edilginliğini belirsizleştiriyor (kurtarma, kurtarılma...kurtulma) ve böylece çifte anlamlılığı kuvvetlendiriyor -*çn*.]

günün varlığın tekilliğinde tanınması.

O halde, artık mesele insanın özgürlüğünü, ya da insanların özgürlüklerini, sahipliği ve mülkiyeti teminat altına alınabilir bir mal gibi, asli kıymeti insana ne ise o olmasına izin vermek olan (sanki insan ile özgürlük, basit bir içkinliğin bağrında, birbirlerine dairesel olarak geri gönderirmiş gibi) bir mal gibi, ele geçirmek ve savunmak değildir; mesele, insanı olma özgürlüğüne [une liberté de l'être] ikram etmek, insanın insanlığını ("öz"ünü) *olmak anlamında* bir özgürlüğe sunmaktır, öyle ki bu sayede varoluş mutlak ve kararlı olarak *aşsın* [transcende], yani *var-olsun* [ex-iste]. Tüm özgürleşme hareketlerinde ve özgürlüğün kazanılmış tüm kurumlarında, bu, yani bu aşkınlık, hala özgürleştirilmesi gereken bir şeydir. Etik, hukuki, maddi ve medeni[3] özgürlüklerde, bu özgürlükleri bir yandan son çözümlemede olanaklı ve düşünülebilir kılan, diğer yandan onlara kendi içkin öz-tüketimlerinden başka bir yönelim verebilecek olan şey özgürleştirilmelidir: böylesi bir aşkınlık -yani hiçbir öteki dünya ile işi olmayan, dünyada-varoluş olarak aşkınlık- aşar, demektir ki içinde bekindiği [insiste] sonlulukta olduğu şey olan "özü" gerçekleştirir. Yalnızca sonlu bir olan, özgür olabilir (ve sonlu bir olan, bir varolandır); zira sonsuz olan, özgürlüğünün zorunluluğunu içinde taşır, özgürlüğünü

3. Burada "siyasal" demiyoruz. Ya da, fiiliyatta, "siyasal özgürlükler"den anlaşılan şey, kullandığımız nitelemeler dizisini aşağı yukarı kapsar -ya da siyasal olanın kendisinde varoluşun aşkınlığının özgül bir oyuna koyuluşunun varlığını düşünmek gerekirdi. Siyasal olanı olduğu gibi düşünmek, ya da Hegel'de "özgürlüğün tüm belirlenimlerinin" varolan etkililiğini siyasal olanda saptayan şeyi düşünmek, hala yapmamız gereken bir şeydir (Encyclopédie, § 486). Daha ileride özgür siyasal mekan modelini göz önüne alacağız, ama onu kendi başına özgürlüğün has mekanı olarak değerlendiremeyeceğiz.- En azından, burada özgürlük konusunda aranmakta olan şeyin siyasal dilde konuşan bir benzeri ["analogon"], Alain Badiou'nun şu sorgulamasında bulunabilir: "Kökten bir siyaset, köke giden, zorunlu olanın idaresini reddeden, erekleri yeniden eğip büken, adalet ve eşitliği koruyan ve uygulayan, fakat bu arada barış halini benimseyen ve içi boş bir felaket bekleyişi gibi olmayan bir siyaset- nedir? Aynı zamanda sonsuz bir görev olan bir radikalizm nedir? (*Peut-on penser la politique?* [Siyaset düşünülebilir mi?], Paris, Le Seuil, 1985, s. 106). Buna biz de şunu ekleyelim: kendini ortak bir özgürlük olarak sunan ve buradalığında [présence] özgür olayı soğurmayan bir özgürlük- nedir? (bkz. J.-L. Nancy, "La juridiction du monarque hégélien" [Hegelci monarkın yargılama yetkisi], *Rejouer le politique*'te, [Siyasal olanı yeniden oynamak], Paris, Galilée, 1981).

varlığı üzerine kapatır. Öyleyse burada mesele şundan ibarettir: insani özgürlüğü sonsuz bir temel ya da bir ereklilik in içkinliğinden özgürleştirmek, dolayısıyla onu aşkınlığın (varoluşun) bizzat aşıldığı ve dolayısıyla iptal olduğu sonsuzluğa kendini sonsuzca yansıtmaktan kurtarmak. Mesele özgürlüğü kendi için varolmaya bırakmaktır. Özgürlük varoluştan fazlasını tarif etmiyor olabilir, ama daha azını da etmez. Ve *var-oluş* [ex-istence], kendinden koparılmış varlığın "veed"i [ex-tase] sözcüğünün en azından yananlam olarak taşıdığı şeyi o kadar da imlemez: basitçe, olmanın özgürlüğünü, yani *onu "kendi" olmasını sağlayan tekilliğin eline bırakan sonlu-olmaklığının sonsuz özsüzlüğü*nü imler.

Varoluşun kendini böyle sunmasına ve kendini bu tür bir düşünce ve görevin önüne koymasına, zamanımızın olayı ve deneyimi tanıklık eder: imlemlerin düzeninin kapanması; anlamın buradalığın ötesinde (dil-aşırı ya da dil-ötesi, dünya-aşırı ya da dünya-ötesi, varoluş-ötesi ya da -aşırı) tayin edildiği ve dolayısıyla buradalığın kendi yeniden-sunumuna yazgılandığı rejim bizzat imleme rejiminin kapanması. Bu rejimde özgürlüğün sonunda vardığı - ya da en başta başladığı- nokta şudur: özgürlük temsil edilemeyen olarak anlaşılır ve hem siyasal temsiliyet (özgürlüğün vekaleten verilmesi...) hem de estetik temsiliyet (özgür biçim verme), bu (görünmez) temsil edilemeyen "gözetilerek" düzene sokulmalıdır. Özgürlüğün kendi en üst ideasını, ya da daha çok ideanın ideasını donatmak zorunda kalmasının önem taşıması açısından (zira her türlü ideanın anlaşılır formu özgürlüğün kendine verdiği ve kendisi için sunduğu form değil midir?)[4] bu ötedeburadalık ya da her türlü (yeniden) sunulabilir buradalığın ötesindeki şu özsel buradalık, bundan böyle kuşkusuz Hegel'den beri,

4. "Özgürlük kavramı, gerçekliği pratik aklın apodiktik (zorunlu) bir yasası tarafından kanıtlanmış olduğu ölçüde, bir saf akıl sistemi binasının *temel taşını* teşkil eder" (*Pratik aklın eleştirisi*, önsöz). Bu önerme, Marx'a ve Nietzsche'ye kadar ve onlar da dahil olmak üzere bütün felsefenin aksiyomu olmamış mıydı? Eğer felsefe bu konumu terkettiyse, özgürlüğe olan ilgisini kaybettiğinden değil, tarihin ve düşüncenin bir çağının kapandığındandır. Nihayetinde Kantçı "temel taş" bu kapanmanın bir modelini önerir (her ne kadar özgürlük olgusunun Kantçı düşüncesi aynı zamanda bizim bu konuda düşüneceklerimizin açılışını teşkil etse de).

ama emsal teşkil eden bir ısrarla Heidegger'den beri, varlığı farka ve farkı varlığa basitçe tahvil etmeyen (zira tam da bu türden bir saf tözlerarası dönüşüm olanaksız hale gelecektir) fakat simetriyi biraz zorlayarak bir farkın -berisi: kendi *varoluşunun* farkı ve kendi özü kendi *tekilliğinin* farkı ve payı olduğu ölçüde bu varoluşun farkı olan varlığın *kendi içinde* farkı ('nın berisi) adını alan zorunlulukla karşı karşıya gelmiştir. Tekil varlığın varoluşuyla, bambaşka bir "anlam" olanağı -özgürleşmiş olarak- henüz yeni kabuğundan çıkmakta olan bir çağın kıyılarında, bize sunulmuş olacaktır.

Nitekim, kapanış ile karşılıklı ilişkili bir kabuğundan çıkış vardır -tam da biz ona dair hiçbir şey algılamazken ve kendimizi terk edilmiş halde bulduğumuzda, tam da kabuğundan çıkışı düşünecek düşüncenin ve söyleyecek sözün eksikliğini duyduğumuzda (kabuğundan çıkış: aynı zamanda bir taşma olan bir şey için fazlaca organik ve "doğal" bir imge): bir kabuğundan çıkış vardır, çünkü kapanış olayının kendisi bir tarihtir ve değdiği sınırın iç kenarında sonlandırdığı şey, aynı zamanda, dış kenarda bir yeni başlangıca karşılık düşer. Granel, Derrida'yla (ve onun arkasında Heidegger'le) ilgili olarak şöyle diyordu: "Çağın anahatlarını kaydetmek", onu "o çağda oluşan ve kimsenin göremediği gelecekteki hilkat garibesinden hareketle görülebilir olduğu haliyle" kaydetmektir.[5] Bu öngörüsüz olarak önceden kavranmış [anticipée] geriye-bakış, bir kehanet büyüsü değildir. Olanaklılığı şundadır: şimdiki zamanda, yani düşüncenin deneyimlediği ve anahatlarını kaydettiği zamanda, tarih kendi ardından geldiği kadar kendini önceler de. Eğer "şimdi" ya da bir "çağ" gibi bir şey, sunulabiliyorsa, demek ki basitçe ve dolaysızca şimdi/burada değildir (ister bizim için ister kendi için): tersine, daha şimdiden, daima-daha-şimdiden, sınırının her iki yakasını da çizmiş ve böylelikle, bizzat şimdi'nin gelmekte (ve aynı zamanda kendisini geri çekmekte) olduğu şeyin figürsüz konturunu görünmez biçimde çizmeye izin vermiştir.

Fiili haliyle tarih, muhtemelen, önünü ve kendini görmeden, hatta ilerlediğini de görmeden ilerleyen şeydir. Bu demek değildir

5. *Traditionis traditio*, Paris, Gallimard, 1972, s. 175.

ki, kendinin bilincinde olan bir tarihin zıddı olarak, kör ve karanlık bir kuvvet olsun: zira burada bu karşıtlığı bütün olarak askıya almak ve tarihin bir başka tarihselliğini düşünmek gerekecektir. Nitekim tarih, belki de, bir nedenselliğin zamanı gibi serimlenen ve halka halka eklemlenen bir şeyden ziyade, *ansız yakalanan* [qui se surprend] bir şeydir. Göreceğiz ki, "ansız yakalanmak" özgürlüğe özgü bir işarettir. Bu anlamda tarih, varlığın özgürlüğüdür -ya da özgürlük halinde varlık. Bugün düşüncenin önüne, özgürlüğün belirivermesini sağlayan bu ön-görmezliği [im-prévoyance], gözetmezliği [im-providence[6]] ve sürprizi düşünme gerekliliği -tarih ve kendi tarihi tarafından- konulmuştur. Özgürlüğü düşünmek ve özgürlük halinde düşünmek gerekir (ve bu *da* en eski ve en derin geleneğimizdir), çünkü basitçe şundan başka düşünülecek (öngörülecek değil, korunacak; güdülecek değil, deneyimleyecek) hiçbir şey yoktur: varlığın bir tarihi vardır ya da varlık tarihtir (ya da, çoğul olarak, tarihlerdir), yani en azından varoluşun yeni bir kabuğundan çıkışının gelişi ve sürprizidir. Sonunda geldiğimiz yer burası: varlık, kendi tarihi içinde, varlığın tarihiliğini ya da tarihselliğini serbest bırakmıştır. Yani: varlık ile tarih arasında hangisi olursa olsun her tür temel ilişkisinin sonu ve varoluşun kendi has özselliğine açılması -varolanın kendini önceleldiği ve kendi ardından geldiği ve "şimdi" olmadığı ama özgürlüğünün onu ansız yakaladığı zamanın hecelenişine ya da tekil ritmine açılır gibi -ya da- varolanın, özsüzlüğünün özgür ve ortak mekanı uyarınca tekilleştiği (kendisi de bir ritm, hatta belki diğerinin kalbindeki ritm olan) şu aralıklanmaya [espacement] açılır gibi.

Varoluşun zaman-mekansal etkililiği aksiyomatiği olarak adlandırabileceğimiz şey, yani varoluşun *hic et nunc* [burada ve

---

6. [Hem providence: "kayra, inayet"e hem de *improviser*: "doğaçlamak"a gönderen bir sözcük oyunu. *Providence*, "Tanrı'nın yaradılışa hikmetle hükmetmesi", teolojik-teleolojik tarih anlayışının odağındaki kavamdır. Sözcüğün Latince unsurlarına çözümlenmesi: *pro*: "için", *videre*: "görmek", hem "gözetmek", "esirgemek" anlamını hem de "hazırlık yapmak", "sağlamak" anlamını ve böylece "*im*" olumsuzluk önekiyle birlikte *im-providen-ce*"ın yukarıda belirtmeye çalıştığım iki anlamını açıklıyor -*çn.*]

şimdi] varolmasını ve sahip olduğu tüm varolma olanağını her keresinde burada oyuna koyarak kendini kendi has özü olarak serbest kılmasını (ve bu öz tam da bundan dolayı öz"süz"dür ["in" essentielle] talep eden şey, tarihin yerleri ve anlarına göre olup bitenin aksiyolojik olarak eşdeğer olduğu anlamına gelmez. Kötülük ile iyilik burada birbirine bağlı olanaklardır, ama önce ikisi birden özgürlüğe birini ya da diğerini seçmesi için sunulmuştur anlamında değil: önce iyilik ve kötülük, sonra özgürlük ve seçim var değildir, -ama şu anlamda birbirine bağlı birer olanaktırlar: kötülüğün olanaklılığı (ki son çözümlemede özgürlüğün mahvedilmesi olarak ortaya çıkar), özgürlüğün oyuna konulması ile karşılıklı ilişkilidir. Bu demektir ki özgürlük, özünde yazılı olan bir olanak olan *özgürlükten özgürce vazgeçme* olanağını sunmaksızın kendini sunamaz. Ve bu vazgeçiş, sanki etik-öncesi olan ama etiğin daha şimdiden kendi kendini ansızın yakaladığı bir anda, kendini doğrudan doğruya *kötücüllük* [méchanceté] olarak tanıtır. Özgürlüğü varlığın içine kaydetmek, varlığa tekil bir varolan olarak (klasik düşünceden devşirilmiş) bir keyfi irade [arbitre] kayıtsızlığı atfetmek değildir, öyle ki bunun onto-lojikliği kararlardaki ahlakiliği kayıtsızlığa mahkum etsin (şüpheli bir biçimde Nietzsche'nin ardılı olan kimilerinin zaman zaman düşünmüş oldukları gibi). Tersine, özgürlüğü varlığın içine kaydetmek, hem iyiliğin hem de kötülüğün olumlu olanaklılığını -yani eksiklikten ileri gelen bir olanaklılık olarak değil-, *farksız* [indiffé-rent] *olarak değil, kötülük kendini orada olduğu gibi tanıtır biçimde* ontoloji düzlemine taşımaktır.

Bu şekilde önceden sezdiğimiz şeyi kesinleştirmeden önce, şunu ortaya koymak önemlidir: özgürlükten özgürce ve kararlılıkla vazgeçiş, belli bir biçimde, modern dünyanın tarihinin en değişmez biçimde ve en kendine has tarihsel işaretlerinden biri olarak tanıklık ettiği şey olmuştur. Bu vazgeçişin nereye kadar gidebildiğini biliyoruz: "insanlık"ın ("insanüstü" olmak isteyen) bir kısmının, insanlığın bütün bir başka kısmını ("insanaltı" ilan ederek), kendini insanlığın *exemplum*'u [örneği, numunesi] olarak tanımlamak amacıyla örnek teşkil eder biçimde infaz etmesi-

nin dehşeti[7]. Ausch-witz. Ama, aynı zamanda, varoluşun varoluş olarak (ki her zaman basitçe *yaşam* olarak demek değildir, ama bunu içerir) bir öz formu tarafından, bir İdea, bir yapı, bir akıl-(dışılık)ın dikeltilmesi tarafından tabi kılındığı ve mahvedildiği her yerde de, özgürlükten vazgeçilmiştir; Marx'ın Manchester'-inde, "üçüncü" ve "dördüncü" dünyamızda, bütün kamplarda, bütün *apartheid*'larda ve bütün fanatizmlerde. Ama aynı zamanda ve tümüyle basitçe (böyle söylemeye cüret edebilirsek), bir sürecin ya da bir kurumun (teknolojik, toplumsal, kültürel, siyasal) kendinde yoğunlaşmış özünün, varoluşun varolmasını, yani kendi has özüne erişmesini engellediği her yerde. Bu öz başkasıyla (İdea'yla) özdeşleşme için mübadele edildiğinde özgürlükten vazgeçilmiştir ve vazgeçilmiş özgürlük hem aynı olanı hem de başka olanı katleder. (Bu, varolmanın özdeşleşme olmaksızın olduğu anlamına değil, özdeşleşmenin bir özün yerine bir başka özün konulmasından başka bir şey olduğu anlamına gelir.)

Bunun oluyor olması, hatta gitgide artan bir vurguyla bugünün dünyasının bire bir taslağı gibi çizilmekte olması, düşüncenin, özellikle özgürlüğü tema yapmak isteyen düşüncenin, büyük bir sakınımlılık ve son kertede bir uyanıklık göstermesini gerektirir. Ama bunun bize düşünmeyi yasaklamayıp tersine tam da düşünüleni talep ediyor olması, yani son çözümlemede bizzat düşüncenin kaynağındaki tavizsiz özgürlükle ilişkilendirmeyi ve onu ölçü almayı talep ediyor olması, bize şunu da anımsatır: düşüncenin hem dayanıklılığı (bundan şunu anlayalım: düşüncenin, kendi has özgürlüğünün en derin yerinde ona meydan okuyan kötülüğün karşısında durabilme kuvveti), hem de onunla birlikte umutlu [espérance] olması gerekir. Bu herşey "sonunda iyi olacak" umudunu taşımak değildir, şeyler "iyiye dönecek"

---

7. "Kamplarda ölen, birey değil, örnek olan idi." (Adorno, *Dialectique négative* [Negatif diyalektik], Fransızca çeviri, Paris, Payot, 1978, s. 284). Yani, bir tip'in (buradaki durumda "ırksal" bir tip), bir İdea'nın, bir öz figürünün (buradaki durumda, bir insani öz-yokluğunun ya da öz-altının özü olarak Yahudi ya da Çingene) örneği. Bu konuda bkz. Ph. Lacoue-Labarthe'ın *Imitation des modernes*'inin [Modernlerin taklidi] "Heidegger" bölümü, Paris, Galilée, 1986. Kötülük sorunu hakkında bkz. aşağıda § 12.

umudu hiç değildir. Bu umutluluk, düşüncenin içinde ve düşünceden olan ve *sırf düşünmek için*, herşeye rağmen, bir özgürleşmeye doğru yönelmek ve bunu sanki düşünülecek olanın varoluşunun bizzat gerçekliğine yönelir gibi yapmak zorunda olan şeydir. Bunsuz düşünmek anlamsız olurdu. Kuşkucu, olumsuz, karanlık ve gözü açık da olsa, her düşünce, varolmayı varoluştan özgürleştirir -çünkü aslında ondan kaynaklanır. Ama sertlik ve şiddetten beli bükülmüş bir dünyanın bağrında düşüncenin *virtus*'u [fazilet, kabiliyet] olarak umutluluk, bugün düşüncenin kendi has güçsüzlüğüyle her zamankinden daha fazla karşı karşıya olduğunu kesinlikle yadsımaz. Düşünce (Heidegger'in istediği ve düşünmekten vazgeçmeyeceksek bizim de istemeden edemeyeceğimiz gibi) kendini ancak bir koşulda bir "eyleme" olarak düşünebilir, o da bu "eyleme"yi aynı zamanda bir "acısını çekme" [patir] olarak anlamaktır. Özgürlüğü düşünen özgür düşünce, kendini, yoldan çıkmış, kaybolmuş, ve "eylem"in bakış açısından hoşgörülemez olan kötülüğün inatçılığına yenik düşmüş olarak bilmelidir. Böylelikle kendini kendi sınırına sürülmüş olarak bilmelidir: bu sınır, her türlü söylemin acımasız maddi güçsüzlüğüdür, ama aynı zamanda *düşüncenin*, düşünce olmak için, kendinde her türlü söylemden boşandığı ve kendini *acı* [passion] olarak sergilediği sınırdır. Bu acıda, bu acı boyunca, özgürlük daha şimdiden her türlü "eylem"den önce -ama her türlü bağlanmaya da hazır olarak- eylemektedir.

Kabuğundan çıkanın *ne* olduğunu söylemek için zaman her zaman erkendir, ama kabuğundan *çıktığını* söylemenin her zaman zamanıdır. Varlığın kendi içindeki farkı, ya da varoluş (en azından bu sözcüğe artık hiçbir temelin taşımadığı bir ağırlığı geri vererek), *imlem* olarak el altında bir anlam teşkil etmez; ama anlam için yeni bir mekanın, bir aralanmanın ya da hatta böyle söylenebilirse, bir bol mekanlılığın [spaciosité], yani anlam edinebilecek tek unsur olan geniş unsurun açılışıdır. Yani, bir zamanın aralanması; şu anda, bir çağdan bir başka çağa ya da bir andan bir başka ana geçişte açılan zaman, yani kendi ardından gelen ve kendi özünde kendinden farklılaşan varoluşun geçişinde ya da

geçirilmesinde; varoluşun *varolduğu* geniş zamansallığın açılışı ve yeniden açılışı: zamanın açılışı, varolmanın bizzat ritminin *ilk şeması*, ilk figürsüz deseni[8]; artık bir "doğa"nın içinde saklı bir sırrın bir hamlede "ele geçirilmesi" [coup de main] değil, varolanın her türlü varoluş belirleniminden önce dünyaya ve kendisine yakalandığı *özgürlük olarak bizzat transandantal şematizma* -ve zaman da kendi sırasında yeni bir mekânsallığa açılmış, *özgür bir mekâna* açılmış, bu mekânın bağrında varolmak, özgürlüğü özgürleştirmek ya da ondan vazgeçmek için, hem genel olarak anlamın geçici açıklığının özgür mekânı [éclaircie] (ama "genel olarak anlam" yoktur, anlamın genelliği tekilliğidir), hem de iletişimin özgür mekânı, ya da sarılmış bedenlerin oynadığı ya da savaşın ve barışın özgür mekânı.

Varolan, varolduğu ölçüde, kendinde, yalnızca bu özgürlük zaman-mekânı koşuluyla olabilir -zaman-mekânının özgürlüğü koşuluyla. Bu yüzden, özgürlük sorusu, (onun hakkında sorulan soru nedir? ve onun sorduğu soru -ne yapmalı?) artık tözsel varsayımı Varlık olan ve kendi halinde varolmanın özgürlüğüne yabancı olan bir bütünlüğün bağrındaki insanda ya da Tanrı'da başlamaz. Varoluşu bizzat *kendinde şey* olan bir dünyanın varlığında başlar. Öyleyse özgürlüğü düşünmek gerekir, çünkü özgürlük artık öze ya da sebebe ilişkin şu ve şu değerlendirmelere bağlı olarak bu varolana tanınacak, vaat edilecek ya da verilmeyecek bir özellik olamaz. Özgürlük varoluşun *yer* (ve zaman) *sahibi olduğu* [a lieu], yani varolduğu ve kendi "hesabını verdiği" ortam [élément] olmalıdır.

Varlık, varoluşu öncelemediği, ardından da gelmediği, ama

---

8. "Sezgiyi alımlarken bizzat zamanı üretirim" (*Critique de la raison pure*, Schématisme transcendantal) ve bu alımlama "kökensel alıcılığı içindeki duyarlılığın kendiliğindenlikle birleşerek sağladığı" "çeşitliliğin sentezidir" -yani fenomenin kurulması. (Transandantal çıkarsama). Bu kökensel sentez, sonlu aşkınlığın ilkesel yapısından başka birşey değildir (bkz. Heidegger, Kantbuch, § 16). Ama, bu koşullarda, şematizma, *Bild* [imge, figür] üretiminin kılavuzluğu uyarınca değil -Heidegger böyle yapar, en azından belli bir noktaya kadar-, bizzat her türlü figürün *geri çekilmesi özgürlüğü* olarak aydınlatılmalıdır (bkz. *ibid.*, § 14). Bu başka bir çalışmanın nesnesi olurdu.

varoluşta oyunun içinde olduğu andan itibaren, özgürlük varlığın ortamı ya da temel kipliği olmalıdır. "*Özgürlüğün özünü yalnızca bir şekilde has anlamıyla hedefleyebiliriz, o da özgürlüğü orada-olmanın [l'être-là] olanaklılığının zemini olarak, varlıktan ve zamandan da önce orada bulunan şey olarak araştırmaktır.*"[9]

Varoluşun, herhangi bir şey ya da en azından herhangi bir kimsenin yalnızca özgürlük halinde varolduğu -işte felsefenin daima işaret etmiş ya da önceden hissetmiş olduğu, ama daha az ya da daha çok açıklıkla en kendine has motifi ve saiki olarak, girişiminin *primum movens*'i [ilk hareket ettirici] olarak kabul ettiği çok basit önerme bu olacaktı. Bu anlamda, ontolojinin bir "*éleuthérologie*"ye[10] dönüşmesi gerekliliği, bir keşif değildir. Ama kendi üstündeki örtüyü kaldıran -bizim için düşüncenin tarihinde kabuğundan çıkan- şey şudur ki, felsefe tarafından hem mantığının teması hem de pratiğinin *ethos*'u ya da *hexis*'i olarak varsayılmış olan eleuterolojinin kendisi, düşüncenin temasından ziyade düşüncenin "bizzat şeyi" olarak açığa çıkarılmalıdır. Bu anlamda, belki de felsefenin hiç durmaksızın telaffuz ettiği "özgürlük incelemesi"nin kendisini terk etmek gerekecektir, zira nesnesini bu statüye, düşüncenin "bizzat şeyi" statüsüne asla ulaştıramamıştır. Belki de "özgürlük" teması, kavramı ya da kavramları ve adı, er ya da geç -şimdilik ve geçici olarak diyelim ki- bir başka ontolojik "cömertliğe" [générosité] yerini bırakmak zorunda kalacaktır.

Bu bakımdan olan ne olursa olsun, olması gereken şudur: bir "özgürlük" deneyimi, *hem* düşüncenin teması olarak gün ışığına çıkarılmalı, *hem de* düşüncenin *praxis*'i olarak oyuna sokulmalıdır. Bir deneyim, yani öncelikle bir olgu verisiyle karşılaşma, ya da, bu derece basitçe olumlu olmayan bir sözdağarıyla, bir

9. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 31, Frankfurt-am-Main, Klostermann, 1982, s. 134. Bu kitap yazıldığında Fransızca çeviri henüz çıkmamıştı. Şu anda: *De l'essence de la liberté humaine* [İnsan özgürlüğünün özüne dair], çeviri: Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1987.

10. ["Özgürlük söylemi" ya da "bilimi" anlamında bir neolojizm, olduğu gibi bırakmayı tercih ettik -çn.]

gerçekliğin sınavından geçme (her durumda, düşündüğü şeyi, yalnızca öncelikle bu şey tarafından düşünülmüş gibi ele geçirilmiş ve fırlatılmış *olmakla* kavramlaştıran, ya da sorgulayan ya da inşa eden bir düşüncenin edimi); ama aynı zamanda, *expérience* [deneyim] sözcüğünün kökenindeki *peira* ve *ex-periri* uyarınca, çekincesizce baş koyulmuş, kendine has temelden ve güvenceden yoksunluğunun *tehlikesi* [*péril*] altına atılmış ve "nesne"sinin öznesi değil tutkusu olan, açık denizlerde özgürce şansını deneyen korsan (*peirates*) gibi tehlikeye maruz bir girişim[11]. Bir anlamda, burada belki de ilk ve son anlam olan bir anlamda, düşüncenin bizzat şeyi olarak özgürlük, temellük edilmeye değil, yalnızca "korsanlığa" izin verir: "yakalanması" daima gayrımeşru olacaktır.

11. [Bütün bu öbekteki sözcüklerin kökeni Grekçe *peira*: Nancy'nin ima ettiği etimolojiyi, Latince'de fiil formunda iki sözcük esinliyor: *experior*, *experiri* ve *pereo*, *perire*. İlki *experiri*: "sınamak", "yasayla sınamak" yani "dava etmek", "tecrübe etmiş ve öğrenmiş olmak", "yapmaya çalışmak", "girişmek" (*Expertus* [uzman, eksper] "denenmiş, sınanmış, kanıtlanmış" ve "deneyimli" anlamında). İkincisi *perire*, *per-ire* olarak analiz edilir: *per*: "-den", "içinden", "-den geçerek" ve *ire*: "gitmek". Yani "-den geçerek gitmek". *Per*'de bir şeyi tamamen bitirme anlamı var, dolayısıyla *perire* öteye gitmek, yani "yitip gitmek", "zayi olmak", "telef olmak", "ölmek" anlamına geliyor. (Sözcük, "telef olmak" anlamıyla Fransızca'da *périre* İngilizce'de *perish* olarak evrilmiştir. Nancy *péril*'in [tehlike] de aynı kökten geldiğini belirtmek için italikliyor.) -*çn.*]

§ 2. Özgürlük Sorusunun Olanaksızlığı: Olgu ve Hak, Kaynaşmış Halde

Ne zaman ki felsefede özgürlük "bütün bir saf akıl sistemi binasının temel taşı" olarak (ve böylelikle, muhtemelen tüm felsefede işin içinde olan bir ilerleyişle, bir tamamlanışa doğru giderek) sunuldu, bu sunuş özgürlüğün olumlu[1] bir serimlenmesini ya da başka terimlerle özgürlüğü bir *ilke* olarak *yerleştirme*nin olanaklılığını beklemede bırakan *teorik* bir belirlenime sahip olsa da, mesele aslında ve daha ilk andan itibaren, özgürlüğün varoluşunun ya da daha tam olarak özgürlüğün varoluşun kalbindeki mevcudiyetinin teşhir edilmesiydi (ve belki de böylelikle, eğer böyle söylenebilirse, henüz kesinleşmemiş haliyle varoluş olarak varoluşun ilk kez kesin olarak teşhir edilmesiydi - meğer ki bu yeri Spinoza'ya vermek gereksin). Özgürlük Kant'ta bir *soru* olarak değil, pekala bir *gerçeklik* ya da *olgu* olarak beliriverir.

Özgürlük, sahip olduğumuzu kanıtlamamız gereken bir has özellik [propriété[2]], ya da meşruluğunu (Kantçı anlamda[3]) çıkar-

---

1. [*Positive*: "konutlayıcı" *-çn.*]

2. [*Propriété* sözcüğünün Fransızca'da dolaysız anlamı "mülkiyet hakkı" ve "mülk"-tür. Ama "bir varlığa ya da varlık sınıfına münhasıran ait olan nitelik, karakter" anlamı da bir o kadar yerleşiktir. Nancy kelimenin iki anlamı arasındaki bağı *propre* ("has", "özgü", aynı zamanda "temiz", "uygun") sıfatına yaptığı vurguyla sürekli

samamız gereken bir yeti değildir. Özgürlük aklın bir *olgu*sudur ve doğrusu bu türdeki tek olgudur, yani akla has olgusallıktır ya da olgusal olduğu ölçüde akıldır. "Temel taş" kendi olgusu içinde akıldır, olgusal olarak ilkesel ve ilkesel olarak olgusal akıl. Fenomenlerin deneyimlenmesinin olgusallığını haklılaştırmak gerekiyordu: sorun, bilginin tasdik edilmesi [autorisation] sorunuydu (burada saf aklın bilgisi olarak bu bilginin meşruluğunun kökü özgürlük olgusunun ne kadar derinine dalmıştır diye sormayacağız...). Ama burada mesele, aklın kendi kendisinin deneyimini *yap*masıdır [fait[4]] (olgunun bir başka anlamı: yalnızca olumluluğu değil, aynı zamanda etkin ve/ya da edilgin olarak fiili olması [effectivité]). Ve bu deneyim, özgür istenç yükümlülüğünün ya da özgür eylem yükümlülüğünün deneyimidir, ya da istencin ya da eylemin özgür olma*ya* yükümlü olmasıdır. Bu, "pratik" *olduğu ölçüde* aklın akılcı deneyimidir.

Özgürlük İdea'sını "deneyimde sunulabilir" olarak koyan üçüncü *Eleştiri*'nin 91. Paragrafı, yorumcuları sık sık şaşırtmıştır. Çözümlemesine daha sonra başvuracağımız Heidegger, bu şaşırmanın altını çizmiş ve onu sorunsallaştırmıştır. Kant'ın bu motif üzerindeki sürekli ısrarı hatırlansaydı, bu şaşırma bu kadar vurgulu olmazdı. "Saf aklın Kanon'u" "pratik özgürlüğün deneyim yoluyla kanıtlanabileceğini" zaten ilan ediyordu ki, bunun dolaysız sonucu olarak "pratik akıl (...), *deneyimin olanaklılığının* ilkelerini, yani insanın *tarihinde* bulunabilecek (...) eylemleri içerir[5]"di. Aslında ikinci *Eleştiri*, başka bir şeyle değil, bununla başlar: nitekim, der Kant, bu eleştiri "*saf* pratik aklın" değil, "pratik aklın eleştirisi"dir, çünkü mesele yalnızca "*saf pratik bir aklın var olduğunu*" ve bu aklın olası bir taslayıcılığını [présomption]

---

güncel tutuyor. *Propre* sıfatını "has" olarak, *propriété*'yi de "has özellik" ya da nadiren "mülkiyet" olarak karşılıyoruz -*çn.*]

3. İkinci *Eleştiri*'deki Çıkarsama'nın birincidekine göre başaşağı duran yapısına bizzat Kant işaret etmiştir (İkinci *Eleştiri*, I. kitap, böl. 1, I).

4. ["Olgu" olarak karşıladığımız *fait*, Latince *factum*'dan gelir: "yapılmış", ama "yapma-etme" anlamında değil "olmuş olma" anlamında. Nancy bu ilintiyi gündeme getirirken "yapma"ya nasıl bir anlam verdiğini az ileride açıklıyor -*çn*.]

5. "Kanon" I ve II.

sınırlamak için hiçbir eleştiriye gerek olmayacağını yerleştirmektir: pratik akıl, teorik aklın yapabildiği ve önlenemez biçimde yapmaya meylettiği gibi, "kendi kendini aşamaz". Eğer bir pratik akıl *var* ise, "gerçekliği" "bizzat olgu tarafından kanıtlanır". Burada bir iktidarın güç taslamalarıyla değil, olgusal bir varoluşun verisiyle baş başayız. Ve bu veri, kendi kendisinin meşrulaştırımıdır, çünkü bir nesne verisi değil (bu durumda nesnenin düzgün biçimde üretilip üretilmediğini sormak gerekirdi), bir meşruluğun varoluşunun varoluşun meşruluğu olarak verisidir: akıl bu özgürlük yasası olarak ve bu özgürlük yasası altında varolur. Varolan (ya da: bilme kudreti olarak değil, varoluş verisi olarak akıl), bu öz-yasamadır [autolégislation]; yasayan ise, bu varoluştur. (Denilebilir ki, varoluşun öz-meşrulaştırımı ve bu öz-meşrulaştırımın *uçurumu* olarak varoluş, Kant'la birlikte başlamıştır.)

Böylelikle, özgürlük, "gerçekliği pratik aklın apodiktik bir yasası tarafından kanıtlandığı ölçüde" "temel taştır". Mantıksal bir kiplik olan apodikliğe, kategoriel bir kiplik olan zorunluluk karşılık düşer. Özgürlüğün gerçekliği bir zorunluluktur ve zorunlu olarak öyle verilidir. Ve bu zorunluluk bizzat özgürlüktür: herşeyden önce kendi has yasayıcı olgusallığının *praxis*'i olan aklın *praxis*'i olarak bu zorunluluğu ilan eden özgürlük.

Bu apodikliğin dışına çıkmayacağız. Özgürlük motifinin (özgürlüğün düşüncedeki fiili yazgısı), bize gelene kadar tarihsel gelişiminin varacağı kavramsal ve bağlamsal yerdeğiştirmeleri ne olursa ve ne kadar önemli olursa olsun, biz, özgürlüğün bir *soru oluşturamayacağı* yolundaki apodiktiklikten dışarı çıkmayacağız. (Burada da, geçerken değinelim, Spinoza kuşkusuz daha o zamandan bu apodikliği önceliyordu; ama bu apodiklik bütün felsefede daima kendi kendini öncelemiyor muydu?)

Özgürlüğün delili [preuve] -böylece özgürlük, kanıtlamadan [démonstration] ziyade sınama [épreuve] (ya da *deneyim*) kategorisine ait olarak ortaya çıkıyor- varoluşundadır. Ya da daha doğrusu -zira varolan, "özgürlük"ün kendisi ya da kavramı değildir- bu delil özgür varlığın varoluşu olarak varoluşta bulunur ve

bu delil ya da bu deneyim son çözümlemede şundan başka hiçbir şey önermez: KENDİ HAS ÖZÜ OLARAK VAROLUŞ, VARLIĞIN ÖZGÜRLÜĞÜNDEN BAŞKA BİRŞEY DEĞİLDİR. Özgürlük konusunda, kendimize koyabileceğimiz tek düşünce hedefi, kendini böylelikle kendiliğinden aklın içinde aklın önüne geçirmiş olanı gün ışığına çıkarmaktır.

Dolayısıyla, başka terimlerle: *özgürlük bir soru nesnesi olamaz*, "yalnızca" *bir olumlamanın oyuna koyduğu şey* [enjeu] olabilir; ve "birşey hakkında" sorulmuş bir sorunun nesnesi olamaz, yalnızca *kendi*'nin [de soi] (özgür varlığın "kendi" sinin ve bu olumlamayı yeniden olumlamak yükümlülüğündeki düşüncenin "kendi"sinin) olumlanmasının olası kazanımıdır). (Ve buna mukabil olarak, olumlama özü gereği özgür ve soru özü gereği kısıtlı değil midir?) Bu olumlamanın Kant'ta en gelişmiş formu, üçüncü *Eleştiri*'nin § 91'indedir:

Ama, çok dikkate değer birşey vardır, o da olgular arasında bir akıl İdea'sının bile bulunmasıdır (ve kendinde bu İdea'nın sezgide herhangi bir sunumu yoktur, dolayısıyla olanaklılığının hiçbir teorik kanıtı da); bu *özgürlük* İdea'sıdır ve nedenselliğin (teorik açıdan kavramı abartılı olacak olan) tikel bir türü olarak gerçekliği, saf aklın pratik yasaları tarafından ve bunlara uygun olarak gerçek eylemlerde ve dolayısıyla deneyimde gösterilebilir. Bu, saf aklın tüm İdea'ları arasında, nesnesi bir olgu olan ve *scibilia* [bilinebilirler] arasında sayılması gereken tek İdea'dır.

Öyleyse şu tastamam açıktır ki, özgürlüğün deneyimde sunulması demek, bir bilgi nesnesinin sunulması demek değildir. Tam tersi -ve formülü terse çevirerek bir "eylem öznesi"nin sunumundan söz etmek gerekecektir. Ne var ki has anlamıyla Kantçı mantık içerisinde (ama demektir ki aynı zamanda öznellik metafiziğinin genel mantığı içerisinde de), bu yeni formül desteklenmek istenilirse, şu kesinleştirmeyi eklemek gerekecektir: özgürlük "kendinde" sunulabilir değilse de, özgürlüğün tikel "nedenselliği", fenomenlerin nedenselliğinin akışı içinde bir "gerçek eylem" olarak kendini ampirik algıya sunar. Nitekim Kant üçüncü *Eleştiri*'deki bu pasajda üçüncü Antinomi'nin tezinin meşhur

örneğini elaltından sokuşturuyor olabilir: "Eğer şimdi, bütünüyle özgür bir biçimde, oturağımdan kalkarsam..." Bu durumda sunulmuş olan gerçekliğin bir öznenin eyleminin gerçekliği olduğunu, bir nesne imleminin [signification d'objet] gerçekliği olmadığını söylemek gerekecektir. Ama hemen şunu eklemek gerekecektir: "öznel" (ve "egemen") gerçeklik yalnızca nesneleştirilmiş olduğu için sunulabilmektedir -ve böylelikle bizzat Kant, en sağlam eleştirel ilkeleri iki kez çiğnemiş olacaktır: bir yandan, "kalkma" eylemi, "tümüyle özgür" bir eylem olarak, ait olduğu "tez"in içerisinden hareketle asla terk edemeyeceği diyalektik statüden sinsice çıkarılmış olur; diğer yandan (bu diğerini açıklar biçimde), özgürlüğün (doğası hiçbir şekilde fenomenal nedensellikten çıkarsanamayacak olan) "tikel nedenselliği" de, genel nedensellik kategorisi altına yine sinsice kaymış ve böylelikle, kalkma jestinin sezgisiyle birleşmesi yoluyla, bir deneyim nesnesinin neredeyse-kurulmasını olanaklı kılmıştır: özgür özne... İmdi, bütün bu olanlarda olup biten yalnızca bir neredeyse-kurulma olabilir: başka deyişle, bütün bu işlem *Schwärmerei*'a [kendinden geçme, esrime] bağlıdır. Kesin bir biçimde, ikinci *Eleştiri* tarafından her türlü olanaklılığı kuvvetle dışlanmış olan (serbest nedenselliği ampirik bir jestle birleştirmeye izin veren) şu özgürlük *şema*sını varsayacaktır. Oysa bu pasajın esrarlı mantığını Kantçı terimlerde yeniden kurmanın tek olanaklı yolu budur (ve bu yeniden-kurmanın, herşeye rağmen, Kant'ın metninde nasıl sakınganlıkla "kendinde" ifadesiyle çağırıldığı görülebilir: öyle görünüyor ki bu "kendinde" ifadesi, "kendinde" İdea'nın hiçbir sunumu olmadığını, ama İdea'nın basitçe "kendinde İdea" olmadığı yerde, yani İdea olarak kendinden taştığı... bir deneyimde sunulabilir olacağını işaret ediyor).

Bu sonuçsuz çözümlemeyi önermek istememizdeki amaç, Kantçı özgürlük olgusunun, katı bir Kantçı mantık içerisinde olgu statüsünü edinemediğini göstermekti. (Ve genel olarak metafizik bir mantık içerisinde de -eğer metafizik mantık, kanıtlama yordamını yalnızca anlaşılır olan ile duyulur olanın ilke gereği uzlaştırılamaz olarak koyuldukları yerde birleşmesi yoluyla sağlayabiliyorsa).

Doğrusu, ampirik eylemi değil de yasaya saygı duygusunu -ki bu duygu pratik-varlığı içindeki aklın has anlamıyla "sezgisel" ya da en azından alıcı [réceptif] unsurunu teşkil eder- sezgi tarafına yerleştirecek bir başka çözümleme olanaklıydı. Saygının endike olduğu bir durumla daha sonra belki yine karşılaşırız. Ama burada kullanılabilir değildir, çünkü Kant "nedenselliğin tikel bir türü" olarak özgürlüğe gönderme yapmaktadır ve saygının nedensellikle değil özgürlüğün yasallığıyla ilgisi vardır. (Ya da, kendisi bizzat yasanın duyulur etkisi olarak saygı bir öncekine benzer bir çıkmaza geri göndermekten kurtulamaz.) Öyleyse demektir ki, "tikel" de olsa nedenselliğe başvuru, özgürlüğün deneyimi olgusunun özgül olgusallığını açığa çıkartmayı engellemektedir. Ya da, ki aynı şey demektir, özgür nedenselliğin "tikelliği" şunun üstünü örter: özgürlük bir nedensellik türü değildir.

Bu son önerme, Heidegger'in 1930'da verdiği derslerin ("İnsan özgürlüğünün özüne dair") vardığı sonucun özüdür. Özgürlüğün Kant'ın sorunsalı içerisinde kategoriyel olarak nedenselliğe tabi kılınması Heidegger'e eleuterolojik girişimin sınırı gibi görünüyordu. Ve Heidegger şunu diyebiliyordu:

> Varolanın varlığının geleneksel anlayışı anlamında *nedensellik*, hem geleneksel metafizikte hem de amiyane anlayışta, tam da *el-altında-olma olarak varlığın temel kategorisidir*. Eğer *nedensellik bir özgürlük sorunuysa* -ve özgürlük bir nedensellik sorunu değilse- o zaman *varlık sorunu, mutlak olarak alındığında*, kendinde bir *özgürlük sorunudur*[6].

Bunun sonucu olarak, tek bir hareketle, hem özgürlüğün nedenselik ile ilişkisi tersyüz edilmek zorunda kalıyor, hem de özgürlük sorunu *par excellence* ontolojik sorun mertebesine yükseliyordu. Özgürlük ile nedenselliğin ilişkisinin evirtilebilmesi için, özgürlük *olgu*sunun Kant'ın bizi yönlendirdiği belirleniminden

---

6. *Op. cit.*, s. 300. (*Vorhandensein* [*être-sous-la-main*: el-altında-olma] terimi için E. Martineau'nun tarafını benimsiyoruz -bu vesileyle bizzat Martineau'nun Heidegger'den hareketle burada yankıları olan bir özgürlük sorunsalının açılışına katkıda bulunduğunu hatırlatalım. Bkz. R. Boehm, *La métaphysique d'Aristote*'a [Aristoteles'in metafiziği] önsözü, Fransızca çeviri, Paris, Gallimard, 1976- ama bu, Jean-François Courtine'in çevirileri için duyduğumuz çok büyük beğeniyi hiçbir biçimde değiştirmez.) Devamındaki alıntılar § 27 ve 28'deki çözümlemelerdendir.

başka bir belirlenimini benimsemek zorunluydu. Ve dolayısıyla Heidegger de, özgürlüğün gerçekliğinin arayışını -ki arayış olarak Kant'tan hareketle yeniden ele alınmış ve yeniden olumlanmıştır- *praxis*'e ait bir özgül "gerçeklik kipi" perspektifine yerleştirmişti. Pratik olduğu ölçüde akıl, istençten [volonté] başka birşey değildir. Dolayısıyla, *saf* pratik akıl saf istençtir. Saf istenç, mutlak halde *isteyen* istençtir, yani yalnızca kendisi tarafından belirlenen istenç (ya da, şöyle açmak mümkünse: yalnızca *isteyen* ve dolayısıyla hiçbir şey istemeyen, ya da yalnızca istemek isteyen ya da istemeyi isteyen istenç). İmdi, "saf istencin yasası (...) istencin varoluşu için belirlenmiş yasadır, demektir ki istenç istemenin kendisidir. Böylelikle: *saf istencin, saf pratik aklın temel yasası, yasama formu*ndan başka birşey değildir." Öyleyse saf istenç, yasadan gelen (ya da yasanın özü gereği yasal-olmaklığında [être-de-loi], ya da yasa-yapmaklığıyla [faire-la-loi] özdeş olan yasa-olmaklığında [être-la-loi] barındırdığı) ve saf istencin yasası olan şu yasa formundan gelen yükümlülük istencidir. "*Gerçekten isteyen kimse, orada-olmaklığının ödevinden* (das Sollen seines Daseins) *başka hiçbir şey istemediği*" gibi, "istemenin özü (...) istenilmiş olmayı gerektirir".

(Böylelikle, Heidegger'in daha sonra (aslında, pek de sonra değil...) metafizik öznellikle özdeşleştireceği "istenç istenci", burada ilk olarak epeyce farklı bir biçimde kendini sunmuştu: kuşkusuz bir tür "kendini istemek"in formel olarak öznel yapısı içinde sunulmuştu, ama daha baştan belli bir uç noktaya götürülmüş durumdaydı ve "kendini istemek"in "kendi"si hemen o anda ve yalnızca "orada-olmanın ödevi" oluyordu, yani varoluşun daha o anda bir yükümlülüğe terk edilmesi ve bu yükümlülüğün buyruğunun varolacak-olma olarak saptanması. Burada Heideggerien istenç düşüncesinin evrimini ve bunun imlediklerini daha iyi çözümlemeye çalışmayacağız (ama daha sonra, özgürlük motifinin Heidegger tarafından askıya alınmasını çözümlerken, işin içine girmiş olduğunu göreceğiz). Şunu not etmekle yetinelim: bu 1930 yılı derslerinde *isteme* [vouloir] adıyla sergilenen şey, daha ziyade "kendi"yi ya da indirgenemez bir *olgusallığı* (şöyle de denebilir: bir "kendi"nin olgusundan ziyade, bir olgunun "ken-

di"sini) temsil etme eğilimindedir; bu olgusallık, bir istencin kendi kendinin huzurunda olması [présence à soi] ve bu huzurundalığı istemesi değil, varolanın varoluşunun özgür-olma-yasasına-teslim edilmiş-olma olarak olgusallığıdır. Böylesi bir kendi kendinin huzurunda olma olarak istenç, burada öznel tutarlılığı [consistance] ve has özelliğinin [propriété] *zeminini* ve de *sermayesini* [le fond et le fonds] yitirirdi; oysa özgür-varlığın "kendi"si, kendi olgusunda, kendini daha ziyade, öz-arzusu [désir-de-soi] tarafından kendinde temellenmiş bir kendi'nin temelsizleşmesi [dé-fonde-ment] olarak sunardı (ve burada istenç kendini tam da bir arzu hareketinden ziyade bir karar unsuru uyarınca sunardı). Yani demektir ki, bu derslerin metni şöyle yorumlanılabilir: olgusallık varolanın "kendi"sine sonradan gelir, ama onu "temellendir"mez ve kendi payına onun tarafından ya da onda temellendirilmiş de değildir. Ve, daha sonra daha iyi anlaşılacağı gibi, özgül olgusallık olması da bundandır.)

İşte *praxis*'in kendine has olgusallığına böyle ulaşılır: bu olgusallık, istencin kendisine karşı yükümlülük ilişkisine göre -ki bu aynı ölçüde yükümlülüğün de kendine karşı istenç ilişkisidir- dışsal olamaz. Bu (ampirik davranış olarak anlaşıldığı haliyle) bir eylemin olgusallığı olamaz, istemenin sonucu olan herhangi bir şey de (istemenin kendisi de eylemden önce hazır bulunan bir arzu ve bir temsil olarak anlaşıldığı haliyle) olamaz -ve bunun anlamı şudur ki, bu olgusallıkta işin içinde olan şey, (özgür) eylemin ve (özgür) istemenin özünden daha az birşey değildir; bu olgusallık, bu özleri artık metafiziğin onlar hakkında belirlediği şeylerden koparacakır. Sözkonusu olgusallık, bizzat istemenin sezgisel bir sunumunun olgusallığı da değildir[7]. Bu öyle bir olgusallıktır ki, ne olgulardan oluşan bir gönderme düzenine dahil edilmeye bağlıdır, ne de bir nesne kurulumuna. Bu, tersine, öz-gönderimli [auto-référentielle] ve öz-kurucu [auto-constitutive] bir olgusallıktır (bu illa ki öznel bir olgusallıktır demek değildir).

7. Heidegger'in antropolojik değil ontolojik karakterde olduğunun altını çizdiği ahlaki-bilinç de (*Gewissen* daha sonra *Varlık ve Zaman*'daki çözümlemesinde onunla yeniden karşılaşacağız) böyle olamaz (bkz. ibid. s. 291). Ne var ki, saygı, pratik akıl olgusunun bu belirlenimine başka bir yön verebilecekse de, burada belirmez.

Heidegger şöyle der: "*İstemenin gerçekliği yalnızca bu gerçekliğin istemesindedir*".

Bu gerçekliğin kendisi de, yükümlülük lehinde olumlu bir karar alınmış olmasına bağlı olmayacaktır. "Kararımızı saf yükümlü istemeden yana verebiliriz, yani etkin olarak istemeye karar veririz; ya da saf yükümlü istemeye karşı karar verebiliriz, yani istememeye; ya da isteme ve istememeyi karışıklık ve kararsızlık olarak harmanlayabiliriz", her durumda hala temel bir yapının içindeyiz: isteme -kararsızlık olarak bile olsa- istemek olan gerçekliğini ister. İsteme kendi has etkililiğini ister: bu, anlaşıldığı gibi, onu arzular demek değildir. Ama onu karara bağlar [la décide] demek de değildir. Bunun anlamı şudur: ("karar"ın daha sonra yeniden karşılaşmamız gerekecek olan anlamında) *kendini orada karara bağlar* [s'y décide[8]]; ya da -en azından bizim burada Heidegger'i zorlayarak yorumlama biçimimiz uyarınca- istenç istenci, *etkili olmaya karar verdiği ölçüde etkililikten* başka bir şey sunmaz. Daha kesinleştirilmiş olarak: burada etkili olma ya da varolma kararını veren etkililiktir ve bu karar önceden hazır bir temsil kudretine ya da bir gerçekleştirme kudretinin enerjisine göndermediği gibi, *in potentia* [gücül halde] orada olanı *in actu* [edimsel halde] yürürlüğe koymak [effectuer] anlamına da gelmez; etkililik, varoluşun kendinden olduğu şu etkililiğin var-oluşudur [ex-istence]. Varolanın varoluşudur, yani "özü", ya da: varolan, nasıl bir olansa öyle varolur [existe comme l'étant qu'il est].

İşte, istemenin, kendini kendi etkililiğine yükümlü kılmak isteme olmasını bu anlamda anlamak gerekir. Yükümlülük, varolanın elinin altında kendine ait temsil edilebilir ve hedeflenebilir bir özünün (ve/ya da gücünün) olmamasının sonucu olan olgudur. Varoluşun özü bizzat varoluş ise, o halde varoluş temsil edilmek ya

8. [Nancy *décider*'yi dönüşlü (pronominal) formda kullanırken iki anlam birden açıklıkla beliriyor: *se décider à*: "bir şeye (ya da birşey yapmaya) karar vermek" demek; burada "karar"ın konusu kararı verenden bağımsız değil. Ama *se décider*'yi "kararı verilmek, hakkındaki karar verilmek, karara bağlanmak" olarak, edilgin kipte anlamak da mümkün; yani "orada karara bağlanır" gibi okunabilir. Bu durumda "Isteme, etkililiğe karar verir"den ziyade, "isteme kararını etkililikte verir" ya da hatta "istemenin kararı etkililikte verilir" gibi bir anlam çıkarmak gerekir. - *çn.*]

da hedeflenmek üzere el altında değildir (dolayısıyla bu anlamda "irade"nin -ya da "iradeci bir irade"nin diyelim- elinin altında da değildir). *Varoluş yalnızca varoluşu içinde kendini varolmaya*, yani olduğu *etkililiğe maruz olmaya yükümlü kılar*, çünkü bu etkililik onun bir öz kipinde "olduğu" bir şey değildir. Öyleyse "istemeyi istemek" burada şu anlama gelir: varolan etkililiğe (ki maruz bırakan etkililikten başka birşey değildir) fiilen maruz olmak. Bu isteme -kendi has ödevinin istemesi olan istemenin istemesi- bu şekilde bizzat pratik akıl *deneyim olgusunu*, ya da deneyim olgusu olarak aklın pratikliğini teşkil eder. Bu özgürlük olgusudur. "*Özgürlük yalnızca saf yükümlülük fiili isteği olarak [var]dır* (des rein Gesollten = saf ödenecek olanın)." [La liberté n'est qu'en tant que vouloir effectif de la pure obligation.]

Bu *aklın* pratik olgusudur. Ama bu, "bir akıl varlığı" denildiği anlamda bir "akıl olgusu"dur demek değildir; yani bu, teorik, ideal ya da fikri [idéel], fiili olmayan ve varolmayan bir "olgu" değildir.[9] Tersine, eğer burada da Heidegger'in metninin ötesinde en azından kimi işaretlerini barındırdığı bir açınsamanın [explicitation] izinden gidebilirsek, bu olgu yalnızca varolan bir olgu değildir; henüz şimdiden anlamış olduğumuz gibi, varoluş olarak varoluşun olgusudur. Bu olgu sayesinde varolan (*Dasein*), kendisiyle,

---

9. Ve aklın "içselliği"ne ilişkin bilmem hangi içebakış yoluyla erişilebilir bir olgudur demek de değildir. Psikolojik olan, ampirik kategoridendir; özgürlüğün deneyimi ise, transandantal deneyim kategorisindendir. Bir başka düzlemde, bunun anlamı, örneğin Fichte'ye göre olduğu gibi, burada gerçeklik yalnızca olanaklılığın gerçekliğidir demek de değildir: "özgürlük hakikaten ve hakiki olarak vardır ve hatta bizzat Varoluş'un köküdür; ama bununla birlikte, dolaysız olarak gerçek değildir, zira onda gerçeklik ancak olanaklılığa kadar gider." (*Initiation à la vie bienheureuse* [Bahtiyar hayata hazırlık], Fransızca çeviri, Paris, Aubier, 1944, s. 224). Fichte'nin formülü, kuşkusuz, felsefenin en sabit düşüncesini (özgürlüğü erincin [béatitude] etkililiğiyle özdeşleştiren Spinoza'yı bir kenara bırakarak, zira bizim burada söylemeye çalıştığımız şeyin ona yakınlığını incelemek gerekirdi; ama Spinoza varoluş olarak varoluşu düşünmez) -en azından Hegel'e ve özgürlüğün etkililiğe (ama basiçe zorunluluğa değil, zira Fichte'ci "olanaklılığın" kendisi bir zorunluluktur: "mutlağın kendi has mahrem varlığından bağımsızlığı" zorunluluğu) dönüşmesine kadarki felsefenin en sabit düşüncesini yeniden yerine oturtur. Özgürlük, öznenin kendi kendisiyle ilişkisinin sonsuz olanaklılığının zorunlu varoluşu olarak düşünülmüştür, ama varoluşun varoluşsallığı olarak değil.

olduğu kimse olmak isteyen/kendini olduğu kimse olmaya yükümlü kılan kimse olarak ilişki kurar. Varolan [existant], olmaklığında [dans son être] kendini olmakla yükümlü kılan /olmak isteyen olandır [étant] ve kendini bu olan olmakla yükümlü kılar/ister. Yine bir başka deyişle: *olmaktan yana karar vermiş* olandır [l'étant décidé pour l'être]. Böyleliklerdir ki, aşar, yani varolur [ex-iste]. Özgürlük olgusu varoluş "hak"kıdır ya da, varoluş "olgu"su özgürlük *hak*kıdır. Bu özgürlük ilk olarak varoluş *içinde* şu ya da bu davranışın özgürlüğü değildir: ilk olarak, varoluşun varolmak için, "olmak için karar vermiş" olmak için, yani kendi has aşkınlığı uyarınca kendine erişmek için özgürlüğüdür (zira "kendine ait" bir özü olmadığına göre, ancak "özsel olarak" şu "kendi olmaklığına doğru" aşkınlık *ola*bilir). Bu özgürlük, *Temps et Être*'in (§ 40) kullandığı formül uyarınca, "kendi-kendini-seçme-ve-eline-alma özgürlüğü *için özgür-olma*"dır.

Varoluşun varolmak için özgürlüğü, bizzat "öz"ünde varoluştur, yani varoluş bizzat öz olduğu ölçüde varoluştur. Bu "öz", varolanın yalnızca aşkınlık içinde ne ise o olduğu şu sınıra daha en baştan götürülmüş olmaktır. Bizzat "aşkınlık" bu sınıra geçişten başka birşey değildir. Sınırın aşılması değildir: sınırın üzerinde, sınıra sınır olarak maruz-olmadır. Sınır burada bir alanın ya da bir figürün belirlenmiş bölgesi anlamına gelmez şu anlama gelir: *varoluşun özü, bu sınıra-götürülmüş-olmadadır; bu, sınırın berisinde mevcut bir içkinlik içinde rezervde tutulmuş ve kapatılmış bir "öz" olmamasından kaynaklanır.* Varoluş kendi has özüdür demek, varoluşun "içselliği" yoktur demektir -ama (örneğin Hegel'de inorganik olanın olduğu gibi) "bütünüyle dışsallık halinde" olmaksızın. *Varoluş, "özü gereği", kendi has varolma kararının karar verilemez sınırı üzerinde durur.* İşte özgürlük bu şekilde varoluşa aittir: bir has özellik olarak değil, varoluşun *olgusu*, *factum rationis*'i [akıl olgusu] olarak. Bunu "varolma sebebinin olgusu" olarak da anlayabiliriz ki, "onun varoluşu olgusunun sebebi"yle özdeştir. Özgürlük, kendinin kendine doğru aşkınlığı, ya da kendinin kendine aşkınlığıdır -ve bu, artık açıkça görüldüğü gibi, eğer öznellik *bir tözün* kendi kendisiyle ilişkisi

olarak anlaşılıyorsa, "kendi"nin bir öznellik olarak anlaşılamayacağıyla hiç bir biçimde ters düşmez, tersine bunu gerektirir; ve aynı hamleyle, daha sonra sergileyeceğimiz gibi, bu "kendi"nin yalnızca tekilliklerin ortak-halde-olmaklığı uyarınca gerçekleşebilmesini de gerektirir.

Varolanın özgürlüğü *olgusu* şudur: varolan varolur olmaz, bu varoluşun bizzat olgusu bu varoluşun aşkınlığıyla, yani sonlu varlığın kendi huzurunda olmamasıyla [non-présence à soi] ya da kendi sınırı üzerinde açıkta kalmışlığıyla kaynaşır [se confond] -bu sonsuz sınır üzerinde varolan kendini bir varolma *yasası gibi*, yani kendi varoluşunu isteme ya da ona karar verme yasası gibi kabul etmek zorundadır: *bu kendi kendine verdiği bir yasadır, olduğu bir yasa değildir.* Varolan kendine yasayı vererek, yasaya itaat etme istencine kendini açar [se livre]; ama kendisi bu yasa *olmadığı* için -yani o olmayıp onda var-olduğu [ex-iste] için- daha o anda, ona hem itaat hem de itaatsizlik edebilecek olandır. (Şu da söylenebilir: "varolan yasadır", ama genel olarak yasa, özü gereği bir sınır çiziyorsa da, varolma yasası varoluş*a* bir sınır dayatmaz: onu olduğu şey olan ve üzerinde karar verdiği [se décide] sınır olarak çizer. Böylelikle, "öz" olarak varoluş yasanın içine geri çekilir, ama yasa da varolma olgusuna geri çekilir. O halde varoluş yasası saygı duyulabilecek ya da ihlal edilebilecek bir yasa değildir: bir anlamda, ihlal edilmesi imkansızdır; başka bir anlamdaysa, varoluşun yasakaşıcı/aşkın olanaklılığının kaydından [inscription] başka birşey değildir. Varoluş yalnızca kendi yasağını çiğneyebilir.)

Varolanın var-oluşu [ex-istence] onu kendi yasasına *teslim olma* [se livrer] olanaklılığına yani varoluşuna *açar* [livre], çünkü varoluş tam da öze ya da yasaya *sahip* değildir, kendisi kendi has özü ve yasası*dır*. Orada varolan olduğu zaman, orada öz de yoktur yasa da; ve varoluşa bu erk-sizlikte [an-archie] karar verilir. Varoluş kendini kendine teslim eder, kendini kendi için teslimiyetten çıkarır [dé-livre] ya da kendini kendinden kurtarır. *Özgürlük olgusu varoluşun her türlü yasadan ve yasa olduğu ölçüde kendi kendinden kurtarılmasıdır*: özgürlük istenç olarak kendini bu olguya bırakır ve istenç varolanın bırakılmış-ve-karar verilmiş-olmaklığıdır.

Böylelikle, özgürlük olgusu varoluşun gerçekliğiyle, bu gerçeklik Kant'a göre "şeyin kendinde konumlandırılması anlamına geldiği"[10] ölçüde, kaynaşır. Gerçekliği içinde varoluş, (varlığın) kendinde şeyidir. Özgürlük, varoluşun "konumlandırılması"nın, *Setzung*'unun has olgusallığıdır. (Böylelikle özgürlük, devamında daha iyi anlaşılacağı gibi, doğumunun ve ölümünün olgusallığıdır.) Varoluşun kendinde şeyi basitçe ***konulmamıştır*** [posée] - yani var olmayan ve yasaların altına alınmış tüm şeyler gibi, daha şimdiden konulmuş, yerleştirilmiş, *gesetzt* değildir. O ve onun gerçekliği *Setzung*'dadır, onu varoluş konumuna koyan edim, jest ya da harekettedir, yani onun olmaklığını *Da-sein*'ın *da*'sına teslim eden harekettedir -öyle ki bu "teslim ediş" ya da "kurtuluş"[11] onu koyulmamış olanaklar için serbest bıraksın. Özgürlük olgusu bu olguda, koyan ama kendisi asla koyulu olmayan *Setzung*'un bu kendine has dinamiğinde tutarlılığını kazanır; ve buna mukabil, "kendinde şey" olarak varoluşun *Setzung*'u da -ki "kendinde"liği dünyaya-konulmadan başka bir şey değildir- özgürlüğün gerçekliğini oluşturur [fait la réalité][12].

---

10. Üçüncü *Eleştiri*, § 76. Almanca metinde tasarım [représentation] bağlamında kullanılan basit *Position*'dan [konum] ayırdetmek üzere Setzung [koyma] için "konum-landırma"yı [mise en position] kullanmayı seçtik. (*Mise en position de la chose en soi-meme*: "şeyin kendinde konumlandırılması" kadar "kendinde-şeyin konumlandırılması" anlamına da gelebilir -*çn.*) Bu motifi -Kant'ta kavramların ayırdedil-miş olmasına dayanarak- Heidegger'in tam da bu ayrımı göz önüne almadığı *La these de Kant sur l'être*'de [Kant'ın varlık hakkındaki tezi] kulandığından serbestçe farklı biçimde kullanıyoruz. l

11. [*Livraison*: "teslimat"ve "*délivrance*" "kurtuluş", "serbest kalış" -*çn.*]

12. Öyleyse *Setzung*, Derrida'nın sonlu varlık olarak sonlu varlığın sonsuz devinimini tarif etmekte kullandığı *différance*'ının dinamiğine noktası noktasına karşılık vermektedir. Öyleyse *différance* özgürlüğü işin içine sokar, ya da özgürlük onu. Özgürlük *différance*'ı özgürleştirir, *différance* ise özgürlüğü farklılaştırır/geciktirir [diffère]. Bu onu bekletir demek değildir: özgürlük daima daha-şimdiden oradadır, ama, göreceğimiz gibi, sürpriz eseri olarak. ["*Différance*" Derrida'nın türetmiş olduğu bir sözcük. "*Différer*" sözcüğünün "farklı olmak, farklılaşmak" anlamının yanı sıra "geciktirmek", "ertelemek" anlamına sahip olmasından hareketle, "fark" ya da "farklılığı" *tözsel* bir form altında *olmadan* salt hareketinde tarif eden bir sözcük olarak önermiştir (*-ance* son eki bu hareket anlamını verir. Ama aynı zamanda hareketin etkin/edilginden ziyade *arada ve rezervde* olma özelliğini de vurgular: örneğin "résistance": direnç, direniş, ama aynı zamanda direngenlik, dirençlilik,... gibi ifade edilebilecek

Dolayısıyla özgürlüğün has olgusallığı, *yapılmış olmayan* ama yapılacak olanın has olgusallığıdır -geriye uygulanması kalan bir proje ya da plan anlamında değil, bizzat gerçekliğinde gerçekliğinin mevcudiyetine henüz sahip olmayan ve kendini onun için -ama sonsuzca- kurtarmak zorunda olan şey anlamında. Varoluş böylelikle gerçek olarak dünyadadır. "Yapılacak" olan, şeması verilmiş bir yapıt gibi, bir *poiesis*'in sicilinde yer almaz; yalnızca kendi has eyleyicisini [agent] ya da oyuncusunu [acteur] "üreten"[13] ve dolayısıyla kendi için gözönüne alınmış bir şemalaştırma eylemine benzeyecek olan bir *praxis* sicilinde yer alır.

Böylelikle, hiçbir yerleşme prosedürü onu teorik bir nesne olarak üretmeye kalkışmadan, kökten biçimde "yerleştirilmiş" bulunan özgürlük olgusu ya da pratik olgu, kastedilen anlamda yapılacak olanın olgusudur, ya da *yapılacakların olması* olgusudur, ya da varoluşun yapılacak olanının ya da meselesinin olmasıdır. Özgürlük, varoluşun meselesi olması bakımından olgusaldır. Bir "doğal hak" olmadığı gibi, edinilmiş bir olgu [fait acquis] da olmaması bakımından bir olgudur, zira özgürlük özsüzlüğün yasasız yasasıdır. İnsanlar bir beyinle donatılı olarak doğdukları gibi özgür doğmazlar: ama sonsuzca özgürlüğe doğarlar.

İşte Heidegger böylelikle şunu diyebilmişti:

"Özgürlük nasıl olanaklıdır?" sorusu saçmadır. Ancak bundan çıkan sonuç, burada belli bir ölçüde akıldışına ilişkin bir sorunun kaldığı değildir. Özgürlük bir teorik kavrayış nesnesi değil daha çok bir felsefe yapma nesnesi olduğu için, bunun tek bir anlamı olabilir, o da özgürlüğün yalnızca özgürleşmede olduğu ve olabileceğidir. İnsanda özgürlük nazarında tek bir tamuygun ilişki vardır, o da insanda özgürlüğün kendini-özgürleştirmesidir[14].

---

küçük farklılıkları barındırır). Derrida ayrıca bir *e* yerine bir *a* koyarak kulak açısından fark teşkil etmeyen (okunuşları aynı) ve tözleşmiş anlamındaki (différence=fark) silinmiş farkları yeniden devreye sokması için önerir *différance*'ı. Hatta bu farkın özsel/tözsel'den ziyade ilineksel/kazai niteliğine dikkat çekmek için, bu sözcüğün basit bir yazım hatasından kaynaklanmış olabileceği ihtimaline bile değinir *-çn.*]

13. Aristoteles, *Ethique à Nichomaque* [Nikhomakos'a etik], I.

14. "Davoser Disputation", *Kant und das Problem der Metaphysik*'te, Frankfurt-am-Main, Klestermann, 4. ed., 1973, s. 257

§ 3. Özgürlük Hakkında Konuşma Özgürlüğümüz Var mı?

Eğer bugün ahlak, hukuk, ya da siyaset alanlarında özgürlüğü talep etmek ya da savunmak kadar yaygın hiçbir şey yoksa -"eşitlik", "kardeşlik" ve "ortaklık"ın, kimi zaman istemeden de olsa, apaçık ve kesin bir biçimde önvarsayımlar ve buyrukların fonuna itilmeleri, ya da nihayet özgürlüğün karşıt anlamlıları olarak kabul edilmelerine varıncaya kadar- o halde, "özgürlük" adını verdiğimiz şeyin doğası ve onunla birlikte oyuna sokulan şeyden de daha az dile getirilen, daha az sorun edilen hiçbir şey yoktur. Etik-hukuksal-siyasal olan ile felsefi olan; *de facto* boşanmış durumdalar. Tarihte böyle bir ayrılık hiçbir bakımdan yeni birşey değildir, hatta neredeyse bir değişmezdir; ama modern dünyada bu ayrılık, ilkesel olarak evrensel biçimde "özgürlük" adıyla tanınan şey ile öte yanda aslında sayısız yollarla bütün özgürlük geleneğini silbaştan şantiyeye koymaya adanmış bir düşünce tarafından bu ad altında sorgulanan şey arasında bir kopuş noktasına vardı.

Nitekim Hegel'in ardından biz de şu sözleri dünyamızın banal bir gerçekliği olarak yinleyebiliriz:

Hiç bir fikir yoktur ki, özgürlük fikri kadar evrensel bir biçimde belirsiz, muğlak ve en büyük yanlış anlamalara yatkın -ve dolayısıyla bu yanlış anlamalara bil fiil kurban olan- bir fikir olarak kabul edilsin; ve hiçbir fikir yoktur ki bu kadar bilinçsiz bir biçimde genel olarak kabul

edilsin[1].

Bu yüzdendir ki, bir yanda pragmatik tanımları bakımından görece kesinlikli belirlenimlerden oluşan ve *özgürlükler* denilen bir belirlenimler kümesi, yani kaldırılması ya da hatta askıya alınması bile doğrudan doğruya bizzat hoşgörülemez olana (ve yalnızca ahlaki değerler bakımından değil, insanların varoluşunun etinde ve akışı içinde hoşgörülemez olana) meydan veren haklar ve muafiyetler topluluğu ile, diğer yanda özgürlükler tarafından çağırılan ya da vaat edilen, ama neyi temsil ettiği ya da "insan"ın "öz"üne ait olan neyi temsil ettiği pek bilinmeyen ve ondan çıkacak şeyin Kaos ya da Terör olacağı öylesine kesin görünen ve dolayısıyla ne kendini incelikle tanımlamaya, ne kendini sorgulamaya ne de özellikle kendini etkin kılmaya çalışması istenmeyen bir özgürlük "İdea"sı arasında, bir boşanma gerçekleşti. *Kötülüğün* [le mal] -hatta *kötücüllüğün* [la méchanceté], ki bundan yeniden söz etmek gerekecek- sıklıkla "demokratik" sıfatı altında toplanan özgürlükleri tehdit eden ya da tahrip eden ne varsa onda cisimleşmesi, bu arada insanın insani varoluşunun kendini olumlayacağı, yani kendini serimleyeceği ve aşacağı bir özgürlüğün asli "iyi"liğinin ne olduğunun bütünüyle belirsizleşmesi, her türlü tanrısal, kahramansı, Prometheus'vari ya da cemaatçi ihtişamdan yoksunlaşması ve artık yalnızca olumsuz biçimde, kötülüğe göre tanımlanmaya başlaması, işte böyle oldu.

Oysa bir başka bilgi dolayısıyla ve bir o kadar tartışmasız olan, ama utanma içinde değilse bile bir biçimde gizli kalması icap eden bir bilgi dolayısıyla -biliyoruz ki, "özgürlükler", "özgürlük" ile oyuna dahil olan şeyi [l'enjeu] kavramazlar. Bugünün dünyasında insan yaşamının kimi zorunlu koşullarını tanımlar, ama varoluşun

---

1. *Ansiklopedi*, § 486. Hegel'den bize kadar, kendi başına temel ve sağlamlık bulmaktan aciz bir özgürlük fikrinin kofluğu, muğlaklığı ve tutarsızlığı, özgürleştirici olduğu kadar ahlakçı, ilerici olduğu kadar gerici de olan söylemlerde, bizzat baskılanamaz özgürlük *topos*'u kadar bol bulunan birer *topos* olageldi. Bataille bunu başka bir biçimde ifade etmişti: "Çocukça ya da hatiplere yaraşır bir heves varsayan özgürlük sözcüğü, daha baştan hatalıdır ve korku uyandıran her ne varsa ondan söz etmek bile daha az yanlış anlama içerecektir." (*Oeuvres completes*, cilt. II, Le Seuil, s. 131.)

kendisini oyuna koyamazlar. Ortak kavramlarının -"özgürlük"- konturlarını boş ve doldurulmamış bir mekan gibi -ve belki de kesin olarak tek ilgili özelliği doldurulmamışlık [vacance] olması gereken bir mekan gibi- çizerler. Ama eğer özgürlük varoluşun özsel olgusu olarak, bunun sonucu olarak da varoluşun bizzat anlamının olgusu olarak ortaya çıkacaksa, o halde bu doldurulmamışlık anlamın doldurulmamışlığından başka birşey olamaz: yalnızca varoluşun anlamlarının doldurulmamışlığı değil (ki tarihimiz bunun metafizik programını tamamen tüketmiştir), aynı zamanda şu *anlamın özgürlüğü*nün doldurulmamışlığı ki, onsuz varoluş hayatta kalmadan ibarettir, tarih ise şeylerin akışından ve düşünce -eğer bu sözcüğü dile getirmenin hala bir yeri varsa- zihinsel ajitasyondan.

Bu koşullarda filozof "özgürlükten konuşmak"tan -[parler de liberté] deyimin tüm muğlaklığı içinde- başka birşey yapmaya kadir olup olmadığını kendine sorar: bir anlamda, düşünceden bir özgürlük düşüncesi (ve öyleyse bir özgürlük söylemi) talep etmeden edemez ve bunu (önceki sayfalarda sözünü ettiğimiz ve daha sonra kesinleştireceğimiz gibi) felsefenin kuruluşunun ve hedefinin asli sebepleri dolayısıyla yapar; ama bir başka anlamda, tek yapabildiği "özgürlükten konuşmak"tır, yani Özgürlük olarak özgürlük hakkında *konuşmamak* [*ne pas* parler de *la* liberté comme telle]: bir saik güdebilir, ama bir kavram ya da İdea'yı toplanmaya çağıramaz (ya da dile getirilemeze sığınarak özgürlükten vazgeçebilir...).

O halde "özgürlükten konuşmak", felsefi çalışmayı askıya almaktır. Nitekim bugün özgürlük üzerine "felsefe yapma"nın bizzat olanaklılığı, iki tür engelle karşılaşmaktadır.

Birinci tür engel, özgürlüğün ortak mefhumunun -ki daima üç aşağı beş yukarı özgür irade [libre-arbitre] mefhumudur- kendiliğinden-açıklığı ile bu özgürlüğe ilişkin hakları koruma zorunluluğunun ahlaki kendiliğinden-açıklığının birleşmesiyle oluşur. Kendiliğinden-açıklık işin içinde olduğundan dolayı, temelleri sorgulamak zorunlu değildir; ama öte yandan, böyle bir sorgulamaya girişmek kendiliğinden açıklığı kırılganlaştırma tehlikesi taşır. Ne

var ki, belli bazı haklar, birşeyin serbestçe kullanıma hazır olması olarak (ki bu o şeyin mülkiyetini ya da edinilmiş zilliyetini varsayar) basitçe tanımlanmadığı, şeyin kullanılma özgürlüğü olarak düzenlenmiş[2] olmasını imlediği (örneğin, çalışmanın özgür çalışma hakkı olarak düzenlenmesi) ve kaçınılmaz olarak özgürlükçü bir mantığı olamayacak bir aygıt çoğunlukla Devlet tarafından düzenlenmiş olmasını imlediği andan itibaren, bu kendiliğinden açıklık zaten kırılganlaşmaya başlamıştır. Ya da, herkesin ortak malları -örneğin hava- kullanma hakkı, bu kullanımın (yani havanın kirletilmesinin) kurallara bağlanmasını gerektirdiği zaman. Burada mesele artık yalnızca özgürlükler koymak değildir. Bu özgürlükleri koyabilen, tanımlayabilen ve fiili tutarlılıklarının koşullarını kurallara bağlayabilen özgürlüğü düşünmenin mümkün olması gerekir. İster "Üçüncü Dünya"nın kaynaklarının sömürülmesi, ister otomatize dosyalar ve veri bankalarının kullanılması söz konusu olsun, her durumda, özgürlüğe ilişkin haklar aynı özgürlükten gelen ödevler ile ilişkileri dolayısıyla bugün hiç durmaksızın karmaşıklaşmaktalar. Pek çok bakımdan, "hayali bir hükümranlığın hayali birer mensubu"[3] olan insanlara atfedilen formel özgürlüklerin Marxist eleştirisine gerekçe veren ve gerektiren şeyde hiçbir şey değişmedi. Herşeye rağmen, kendiliğinden-açıklık, inatçı ve sabit, yerinde durmaktadır -her ne kadar bu "kendiliğinden-açıklık"la birlikte kalan şey, çoğunlukla, bireylerin tam bir bağımsızlığını buyuran şeffaf varsayılan buyruk haricinde (ama "birey" kavramının kendisi hangi kendiliğinden-açıklığa sahip ki?), zayıf, solgun ve kısmen kendi uygulanımı [mise en oeuvre] tarafından karartılmış bir fikirden ibaret olsa da. Adorno'nun şu satırlarını sahiplenmeden etmemiz mümkün mü:

> Özgürlük 17. yüzyıldan beri büyük felsefenin en kıymetli ilgi nesnesi [intérêt] olarak tanımlandı; burjuvazi özgürlüğü şeffaf bir biçimde temellendirme görev ve yetkisini zımnen felsefeye verdi. Ne var ki bu ilgi nesnesi kendinde çelişkilidir. Kendini eski zulümün karşısına koyar, ama akılcı ilkenin bizzat kalbinde gizli olan yeni zulüme destek olur. Aranılan

2. [*Mise à disposition*: bir hakkın kullanımından sözedildiği için "kullanıma koyma"dan ziyade (hukuki) "düzenleme" karşılığını tercih ettik - *çn.*]

3. *La question juive* [Yahudi Sorunu], Paris, 10/18, 1970, s. 25.

şey, özgürlük ve zulümün ortak bir formülüdür: özgürlük, onu kısıtlayan ve duyusallıktan uzaklaştıran akılsallığa bırakılır ve özgürlük duyusallıkta gerçekleşmiş olarak görülmek istenmez. (...) bir özgürlük öğretisi ile bir baskıcı pratik arasındaki ittifak, felsefeyi, yaşayan varlıkların özgürlüğü ve özgürlüksüzlüğünü hakiki olarak kavramaktan gitgide daha çok uzaklaştırmaktadır. (...) Ama özgürlüğün gerçekleşmeksizin yaşlanması, bir kader olarak kabul edilmek zorunda değildir; özgürlük bu kadere direnerek kendini tanımlamalıdır. (*Dialectique négative*, s. 169-170.)

İkinci tür engel bizzat felsefenin içindedir ve (Adorno'nun metninin de duyulur kıldığı gibi) birinci engelin kuramsal olarak alta alınmasından [subsomption] ibarettir. Ama birincide kendiliğinden-açıklık olarak görünen şey, burada çıkmaz olarak görünür. Felsefi özgürlük düşüncesi, bir uçtan diğer uca, bir öznellik ontolojisinin belirlenimine tabi olmuştur. Öznellik ontolojisinde, varlık temsilin *subjectum*'u olarak koyulur; bundan dolayı, tüm şeylerin görünüşü [le paraitre], temsile tahvil edilir. Varlığın özü "kendine görünmektir", öyle ki her şey ancak özne tarafından desteklenen fenomenalitesi içinde vardır ve özne de fenomenalite sürecini -"tinin fenomenolo-jisi"- başarıyla tamamlar. Özgürlük, bu kendine görünme ediminin temel kipliğinden başka birşey olarak düşünülmedi -bu kendine görünme ediminde özne, edimi temsil gücü, gücü ise fenomenalite edimi olmak üzere, daima hem *in actu* [edim olarak] hem de *in potentia*'dır [gücül olarak]. *Gücün edimselleştirilmesi* -ki temelde öznelliğin kurucu jestidir- kendini özgürlük olarak düşünür, yani kendine görünme kudreti olarak, ya da kendini temsile göre ve temsil (öznesi) olarak belirleme kudreti olarak. Bunun dolaysız sonucu, edimin gücülleştirilmesidir yani kendini özgür *istenç* [volonté] olarak belirleyen özgürlük -eğer istenci Kant'a uyarak (yani yukarıda anladığımız biçimiyle değil) "tasarımları [représentations] aracılığıyla aynı tasarımların nedeni olma kudreti" olarak tanımlıyorsak. Öznellik ontolojisi için özgürlük, kendini (kendini ve *öyleyse* dünyayı da) (yeniden)sunma gücü olarak (yeniden)-sunma edimidir (bu edim aynı zamanda varlık edimidir). Özgür temsilin (yalnızca benim keyfime bağlı olan temsil) özgürce temsil edilmesi (kendime hükümranlık içinde ulaştığım temsil).

Bu açıdan bakıldığında, özgürlüğün klasik felsefede kabul edilmiş anlamlarından belli başlılarının hepsinin, belli bir çözümleme düzeyinde, birbirleriyle derinlemesine dayanışma içinde oldukları ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar Descartes kayıtsızlık [indifférence] özgürlüğü ile iyiliğin bilgisine sahip ya da hatta inayet edilmiş bir özgür istemin mükemmelliği arasında ayrım yapsa da; her ne kadar Hegel kendini kendi olumsal tatminlerine vermiş özgür iradenin kötü sonsuzluğu ile nesnesi "evrensel belirlenim" olan "etkin ve özgür isteme"yi[4] karşı karşıya koysa da, öznelliğin özü her durumda iş başındadır. Ya iradenin özbelirlenimi kendini zorunluluğun kavranışında diyalektik olarak aşıyordur, ya da zorunluluğun temsili kendi kendini istiyordur. Nitekim bir durumda, "kendine görünmek"in "kendi"sini, kendi için, kendi titizliğiyle açığa çıkartmak sözkonusudur -ve Kartezyen kuşku duyma kararındaki tuhaf olumsallık ve zorunluluk karışımını oluşturan budur. Diğer durumdaysa, bu "kendi"nin kendine evrensellik, zorunluluk, hakikat vs yüklemleriyle birlikte bizzat varlık olarak göründüğünü açığa çıkartmaktır sözkonusu olan.

Varlığın fiilen verili olan sonsuzluğu ve mutlaklığı ile varlığın özgürlüğünün ediminin onu henüz verili olmaması gereken bir tarihe yazgıladığı olgusu arasında çelişki hasıl olduğu zaman, Hegelci Tarih çelişkiyi ortadan kaldırır: tarihte oluş kendine görünen varlığın öznelliğidir. Ama kendi kendine önceden ısmarlanmış ve tarihselliğin iptal edildiği bu öznellikten başka hiçbir şey kendine görünmez. Son çözümlemede, metafizik özgür irade tam olarak geliştirilseydi, kendini bölerek karar veren ve kendini bölerek kendi zorunluluğunun özgürlüğünde kendine görünen kayıtsız varlığın özgür iradesi olurdu. "Buridan'ın" eşeği denilen

---

4. Descartes, Dördüncü *Meditasyon*; Hegel, *Ansiklopedi*, §§ 478, 481. Şu ayrıntıyı ekleyelim: temsilin öznesinin Tanrı'ya yerleştirilmesi ve özgürlüğün insan için daha sorunlu hale gelmesi (ki farklı biçimlerde Leibniz'de ya da Spinoza'da böyledir), bu tanzimdeki hiçbir şeyin temelden sorgulanmasına yol açmamıştır. Öte yandan şu da bir hakikat ki, tözün ya da özün zorunluluğu olarak özgürlük düşüncesi (Spinoza'dan Alman idealizmi yoluyla Nietzsche'ye), öznenin "kendine görünmesi"ne, özneyi artık kendine görünmediği bir serimlemeye varıncaya kadar götüren bir belirlenim ilave eder. Heidgger Schelling'de bunu kavramaya çalışacaktı (buna geri döneceğiz).

şey, sorununu kendini ikiye bölerek ("Ben = Ben") ve aynı anda ve tarihsiz olarak yiyen *ve* içen[5] kendisinin temsilinde kendini yeniden kurarak çözen hayvan-özne olarak pekala varolabilirdi.

Kantçı özgürlük de, bir "temel taş" olarak, kuramsal fenomenalitenin sınır çizgilerini teyit ederek ve bir tarihin ya da her durumda bir yazgının çizgileri gibi -aklın pratik fenomenalizasyonu, yani doğalanmış özü, (yeniden)sunulmuş öznelliği olacak olan bir ahlaki "ikinci doğa"nın olma-ödevini [devoir-être] açarak, aklın kendi kendisine görünebileceği ve görünmek zorunda olduğu şeyden başka birşey değildir. "Temel taş", aklın kendini kendine eleştirel biçimde (yeniden)sunmasında temellendirilmiş bir yapıdaki kuvvetlerin birbirine yaslandığı ve birbirini desteklediği denge noktasıdır.

Nitekim öznellik ontolojisi varlığın -özne olarak- temel olduğu ontolojidir. Temel düşüncelerinin sınırında, varoluşun kendi has özü olarak, yani öz-süz ve temel-siz-olarak düşünülmesi gereken yerde, öznellik felsefesinin düşünmüş olduğu biçimiyle özgürlük (ama başka bir özgürlük düşüncesi hiç oldu mu ki?) pratike edilebilir olmaktan çıkar. Ve bu yüzden, felsefe, bir "özgürlük"ün ilkesel kendiliğinden-açıklığı ile aynı özgürlüğün temel olarak alındığında vardığı nihai çıkmaz arasında, adeta kıstırılmış durumdadır.

Bunun sonucu olarak, görevimizin artık bize bu özgürlük adı altında sunulmuş ya da aktarılmış olan şeyi düşünmek olmaması mümkündür. Hatta bu özgürlükten özgürleşmemiz, bunun sonucu olarak da, özgürlüğü özgürlüğün elinden almamız, ya da özgürlüğü özgürlükten çıkarıp almamız, ya da özgürlüğü geri çekmemiz gerekiyor bile olabilir -yüzseksen derecelik bir dönüşle yeni bir iradi [discrétionnaire] yetke icat etmeye yeniden koyulmak için değil (böyle yapmakla zemin değiştirmiş olmayız, zira despotizm ve özgürlük bir çifttir: birincisi, tikel bir öznellik içinde, ikincisinin ontolojisini figüre eder ve böylelikle onun diğer tikel öznellikler

5. Yani düşünen mi? "Kimse bir başkası için düşünemez, yiyip içemiyeceği gibi." (Hegel, *Ansiklopedi*, § 23.)

için olan faydalarını ellerinden alır), *hem* varoluş olarak varoluşun zorunlu düşüncesini, *hem de* artık yalnızca olumsuz ya da savunmacı olmayan bir özgürlükler etiğini, henüz adına ya da fikrine sahip olmadığımız bir başka kavramla, ya da bir başka saikle ilişkiye sokabilmek için. -Bunun anlamı en azından şu olmalıdır: özgürlüğü bireysel bir "özne"ye ait bir özellik olarak anlayan bir düşünceden olduğu kadar, özgürlüğü varlığın öznel bir kuruluşuna ait bir özellik olarak anlayan bir düşünceden de kendimizi kurtarmak göreviyle karşı karşıyayız.

Ama aslında, felsefenin görevinin bu olduğunun hükmünü biz veremeyiz -bu yönde karar vermek zorunda olsak bile. Özgür irademize sunulmuş bir opsiyon değildir bu; tıpkı yalın haliyle felsefe yapmanın, ya da felsefe yapmanın "yönelimler"inden herhangi birisinin, asla "düşünce özgürlüğü" için bir serbest seçim meselesi olmadığı gibi.

Felsefe öznellik ontolojisinin sınırına varmıştır, çünkü bu sınıra götürülmüştür. Hem de bizzat felsefenin başlangıçtaki kararı tarafından götürülmüştür. Bu karar özgürlüğün kararıydı - belki de Platon'un gözünde "felsefi doğallığa" ait olan şu özgürlüğün her türlü kavramından önce bulunan (eğer böyle konuşmak mümkünse...) özgürlüğün kararı -yani öz-temsilden ziyade cömert bir kullanıma hazır olma durumu [disponibilité] ve hareket serbestisi-, herhalükarda her türlü özgürlük felsefesinin zorunlu olarak öncesindeki bir özgürlüğün kararıydı ve hala da öyle. Bu karar -bizi durmaksızın önceleyiği ve hazırlıksız yakaladığı tarihin içinde- felsefe*nin* kararı değildi ve değildir, ama pekala felsefe*den yana* bir karardı, felsefeyi yazgısına teslim etmiş olan ve eden karardır (ve "yazgı" hakkında da yeniden konuşmak gerekecek). Bundan dolayıdır ki felsefe, temel düşüncesinin sınırına kendi içinde vardığı ya da bu düşüncenin temellendirilemez kıyısına kendi kendine gittiği andan itibaren, kendi has başlangıcını ne kendine kendi özgürlüğü olarak görünen bir felsefe Özne'sinin kökensel birliği olarak, ne de kendine felsefenin özgürlüğü olarak görünen bir özgürlük Özne'sinin kökensel birliği olarak temsil edebilir. (Hegel böyle tasavvur ediyordu: "Bili-

yoruz ki, daha yüksek ve daha özgür bir bilimin (felsefi bilim) kökleri, tıpkı özgür güzelliği içindeki sanatımız gibi ve bilim ve sanata yönelik zevk ve aşk gibi, ruhunu aldıkları Grek yaşamındadır[6].")

Tersine, (felsefi köken kavramını ve eşzamanlı olarak felsefenin kökeninin felsefi düşüncesini inceleyen Derrida'nın aydınlığa kavuşturduğu biçimiyle) kökendeki *fark* ile kökenin farkı, *felsefe ile felsefenin özgürlüğünün öznel bir mevcudiyette kesişmediklerini* ve her felsefi *kararın* (ve bunun sonucu olarak, felsefenin kökendeki kararın ve bu kararın kökeninin de[7]) Hegel'in dediği gibi, bir "özne-nin felsefe yapmaya karar vermek istediği"[4,5] her keresinde; ya da Kant'ın dediği gibi, felsefenin "bugüne kadar metafizikte takip edilmiş usulü değiştirerek metafizikte bir devrim yapmaya kalkıştığı" her keresinde -ondan habersiz düşüncenin içinde daha şimdiden uyanmış olan (ve pekala bizzat *düşünce*den başka hiçbir şey olmaması da mümkün olan) bir şey tarafından kendini kendine teslim ettiğini .düşünmeyi gerektirir. Aynı zamanda, bu kararın, her keresinde düşüncenin henüz gelecekteki bir özgürlüğüne bağlı olan bir şeyi (belki burada da yine: bizzat düşünce) kendi ötesine teslim ettiğini de düşünmek gerekir. Başka deyişle, düşünce bir öznede kendine görünmediği ve (kendini) önünde mevcut bulunmayan bir özgürlükten aldığı ölçüde, felsefeden yana karar vardır ve felsefi karar vardır. Böylelikle denebilir ki, felsefede "özgürlük", bize, daha düğümlendiği anda (Kant'ta, Schelling'de ya da Hegel'de) aşılmış olan bir çıkmazın göbeğinde teslim edilmiştir, ama özgürlük teması bizi özgürlüğün (yeniden)sunumuna nazaran bir özgürleşmeye sevkediyor, öyle ki bu özgürleşmenin kaynağı henüz elimizde değil. Özgürlük düşüncesi, yalnızca başka bir yandan, yalnızca düşündüğü şeyin ta kendisi tarafından kavranılabilir, yakalanabilir, elle tutulabilir.

---

6. *Leçons sur l'histoire de la philosophie* [Felsefe Tarihi Üzerine Dersler], Fransızca çeviri, I. cilt, Paris, Vrin, 1971, s. 21.

7. Bkz. *L'origine de la géométrie* [Geometrinin kökeni], Paris, PUF, 1961, özellikle s. 161.

Eğer "özgürlük" gibi birşey olmasaydı, onun hakkında konuşmazdık. Zira her şeye rağmen bu sözcük, göndergeden yoksun olsa bile, ya da her türlü saptanılabilir imlemden [signification] yoksun olsa bile, anlamlarının [sens] kararsızlığında, hatta çıkmazında, felsefenin kendini özdeşleştirdiği yer olan şu *logos*'un anlamının ta kendisini taşımaktadır: özgür bir anlam mekanının açılışı. Felsefe böylelikle, daima daha şimdiden, ne hakim olabildiği ne de denetleyebildiği şeyin düşüncesinin eline bırakılmıştır: ve bu aynı zamanda, basitçe "özgür-varlık"tan anlaşılan şeydir. Öyleyse özgürlüğü düşünmek ya da düşünmemekte özgür değiliz, ama düşünce (yani insan) özgürlük *için* özgürdür: onu peşinen aşan, önceleyen ve kenarlarından taşan şeyin eline bırakılmış ve o şey için özgür bırakılmıştır. Nitekim düşünce de, nihayetinde, en somut, en canlı ilişkilerimizin ve en acil ya da en ağır kararlarımızın dünyasındaki yerini böyle doldurur.

§ 4. Heidegger'in Boş/Özgür Bıraktığı Mekan

Heidegger'den bu yana felsefe, tarihsel incelemeler[1] haricinde, özgürlüğü tematik olarak -*en azından* kendi kılavuz teması olarak- göz önüne almadı. Ama aslında kesinti bizzat Heidegger'de meydana geldi. Heidegger özgürlüğü tematize etmeyi bıraktı, ama önceleri etmişti -hem de en azından Spinoza'nın, Kant'ın, Schelling'in ya da Hegel'in özgürlüğe bahşettikleri yer ya da mertebeyle kıyaslanabilir bir biçimde, yani "*felsefenin temel sorusu, varlık sorusunun kökünün bulunduğu sorun*"[2] olarak tematize etmişti. Bizler bu kesintiye borçluyuz. Bu kesinti bize bir şey bırakır ve bizi başka bir şey için serbest bırakır, ya da başka bir şeye bırakır.

Şu açık ki, bu savların desteksiz ya da biçimsel savlar olarak kalmamaları için, burada bütünüyle özgürlük sorusuna ve özgürlük sorusunun Heidegger'in düşüncesinin akışı içinde geri çekilişine vakfedilmiş uzun soluklu bir çalışmanın yer alması

---

1. Sartre'ın yaptığı, başka noktalarda olduğu gibi bu noktada da Heidegger'in düşüncesini yerinden kaydırmak ve yanlış yorumlamaktan ibaretti. Bunu daha sonra göstereceğiz. Adorno ise, *Dialectique négative*'de, özgürlüğü özünde sorgulamaktan ziyade kendi has hareketine emanet eden bir düşünce bıraktı. Bergson'un da, bambaşka bir biçimde, özgürlük düşüncesinde bir durma noktası temsil ettiğini anımsatmak gerek.

2. *Gesamtausgabe*, op. cit., s. 300.

gerekirdi[3]. Bir anlamda, şimdi kendi önümüze koymamız gereken görev bu olmalıydı. Bu göreve girişmememizin birçok gerekçesi var. İlk olarak, yetkinlikle ilgili gerekçe: Heidegger "uzmanı" olarak adlandırılabilecek bir kişi olmaktan uzağız (ama görülebileceği gibi, yetkinlikten yoksun olmanın değil ama yetkinlik ile belli bir mesafeliliğin -kaçınılmaz riskleriyle birlikte- sağladığı birtakım serbestlikleri geri çevirmiyoruz). Daha sonra, sakınımdan ileri gelen bir gerekçe: Heidegger'in güzergahının içinde bir yeniden kurma çalışması, belki de bizi yalnızca özgürlük temasının askıya alınması ya da kesintiye uğramasına götürecektir; oysa bizim yapabilmemiz gereken, tersine, buradan hareketle yola yeniden çıkmaktır. Son olarak, bir kararın gerekçesi: en azından kısa bir programatik deneme süresi boyunca, Heidegger'in kesintisine rağmen, yani aslında ondan dolayı ve onun açtığı düşünce uzamı içinde, "özgürlük" sözcüğünü bugün yeniden ele almaya girişme kararı.

Bunun ardında birkaç saik var. "Özgürlük" sözcüğünün anla-

---

3. Reuben Guilead'ın kitabı *Être et liberté -une étude sur le dernier Heidegger* [Varlık ve özgürlük -son dönem Heidegger üzerine bir çalışma] (Louvain-Paris, 1965) ne yazık ki başlığında verdiği sözleri tutmuyordu. Henri Birault'nun *Heidegger et l'expérience de la pensée*'deki [Heidegger ve düşüncenin deneyimi] özgürlük çözümlemesi içeren fragmanlarıyla birçok bakımdan anlaşıyoruz, ama onlar da özgürlük temasının Heidegger'de askıya alınmasını göz önüne almamaktadırlar. Fred. R. Dallmayr'ın *Polis and Praxis*'i de (Massachusetts Institute of Technology, 1984), bu noktayı göz önüne almaksızın, Heidegger'in özgürlük düşüncesi üzerine çok esin verici bir sentez sunmaktadır (4. bölüm: "Heidegger's ontology of freedom"). Reiner Schürmann'ın kitabı *Le principe d'anarchie* [Anarşi ilkesi] ile bizim çalışmamız çetrefil bir tartışmaya girişmesi gerekirdi. R. Schürmann, baştan sona varsaydığı ya da ima ettiği özgürlüğü çözümlemez ve bu özgürlüğü onun "huzuruna girme" [entrée en présence] temasına eklemlemek gerekirdi (bizim için de önemli olan bu motife başka çözümlemeler hasretmiştik: örneğin bkz. "Le rire, la présence" (gülme, huzurundalık), *Critique* 488-489, Ocak-Şubat 1988). Schürmann'ın "ekonomi" kavramıysa bize biraz sıkıntılı geliyor. -Eğer bu çalışmalarla (Martineau'nunki, bkz., *a.g.y.* S.17 ve Levinas'ın "zor özgürlük" ü de dahil) bizim aramızda belli bir ortaklık varsa, bu ortaklık belirlenmiş bir "düşünce"den ziyade, özgürlüğe "ait" bir düşünce olmak isteyen düşüncenin *kendisinin* "özgürleşmesi" zorunluluğunun tanınmasındadır. Yani, öncelikle, özgürlük kavramları ve sistemlerine nazaran özgürleşme (gerçi Spinoza'yı çekincesiz biçimde bunların arasında saymıyoruz, ama bu başka bir çalışmanın programı olur), ardından bizzat düşüncenin kendi has *praxis*'i içinde daha az belirlenebilir bir özgürleşmesi.

mı belirsiz kalıyor olabilir ve felsefi özgürlük kavramı öznellik ontolojisinin kapantısı [clôture] içinde tutsak kalıyor olabilir, ama sözcük yine de bir tarih yükünü ya da bir geleneği muhafaza etmektedir. Bu gelenek, yitmiş bedeniyle ve kalbiyle de olsa zorunluluğun üstüne atlamaktan hiç geri durmamış bir atılımın aktarılması, ya da *ananke*'yi [kader] sarsmanın zorunlu olduğunu ya da yazgının karşısına çıkan tek gücün özgürlük olduğunu durmaksızın söyleyen bir sesin aktarılmasıdır; ve böylelikle, aslında durmaksızın kötü kullanılmış ya da kötüye kullanılmış olsa bile, yanlış tanınması olanaksız bir çağrının, bir neşe gücünün geleneğidir. Bunlar liberal ya da hatta liberter bir bireyciliğin kendine-yeterliği ve kendini-tatmin ederliğine yapılan kolaycı çağrılar değildir. Burada sözkonusu olan, varoluşa ve dolayısıyla aynı zamanda sonluluğa çağrıdır -varoluş bu sonlulukta aşkınlaşır [elle transcende] ve onun sayesinde çağrının yapısını ve tonalitesini[4] kendinde, kendi varlığında taşır: özgürlüğe özgürce yapılan çağrı. Eğer metafizik özgürlük, en basit ifadesine geri döndürülmüş haliyle, Öznenin kendi kendinin mutlak huzurundalığının sonsuz aşkınlığını tarif ediyor idiyse; bu özgürlüğün tarihi, geleneği -ki bu özgürlüğün düşüncesi dolayısıyla durmaksızın oyuna sokulan sorunların da geleneğidir- ve onun adına yapılan kavgalar, *bir o kadar* aşkınlığın da tarihi ve geleneğidirler; ve bu aşkınlık, bundan böyle, varoluş olarak özün sonsuz ayrılmışlığına [séparation] sonlu olarak maruz kalma olarak tanınır. Özgürlüğün öznel olarak temellük edilmiş hali *ile ilişkisi bakımından* özgürleştirilmesi geleneği adıyla adlandırabileceğimiz şeyden gelen, kendi başına konuşan birkaç tanıklığı anımsatalım:

[Kavramın] kendiliğinin formundan ayrılma hareketi, kendilik bilgisinin [savoir de soi] en üst özgürlüğü ve güvenliğidir (...) Bilgi yalnızca kendisini değil, kendisinin olumsuzunu ya da sınırını da bilir. Kendi sınırını bilmek, kendini feda etmeyi bilmektir. Bu feda etme bir yabancılaşmadır: burada tin, tin-oluş hare-

4. *Varlık ve Zaman*'da kaygının çağrısı *Dasein*'ı kendi özgürlüğüne kışkırtır ve çağırır. Bkz. § 57 ve 58. Çağrı hakkında yeniden konuşacağız.

ketini serbest olumsal olay formunda sunar.

Hakiki anlamıyla tinsel olarak özgür kişi, kendi tini hakkında da özgürce düşünecek ve tinin nereden gelip nereye gittiğine ilişkin korkunç gerçeklere kılıf giydirmeyecektir.

Sanatı genişletmek mi? Hayır.

Ama sana en has olan darlığa sanatla git. Ve kendini özgür kıl[5].

Heidegger kendisi de "özgürlük" sözcüğünün has gücünü - yani, neticede, bir Özgürlük Kavramı ya da İdea'sına direnme gücünü- bilmemekten gayet uzaktı ve bu sözcüğü kullanmaya, hakiki bir mefhumuna bağlı kalmaksızın ya da en azından dile getirmeksizin, sonuna kadar devam etti. Ama mesele, herşeye rağmen, "Özgürlük"ten başka bir şeye -bir kez daha söyleyelim, daha "kökensel" bir "cömertliğe" -yer bırakmak ise- ki böyle olduğunu varsaymak da bir o kadar meşrudur, zira Adorno'nun deyişiyle özgürlüğün "yaşlandığı" da doğrudur-, o halde bu geçişi geçiş olarak görünür kılmak gerekmez mi? Öyleyse, özgürlüğün yerini nihayet boşaltabilmek/özgürleştirebilmek için, bizzat "Özgürlük"ü temalaştırarak bu işe angaje etmek gerekmez mi?

Heidegger'de özgürlük sorusunu sistemli biçimde ele almadan, tarihinin etaplarını büyük çizgilerle belirleyerek bu düşüncenin boş/özgür bıraktığı mekanı ayırt edebiliriz.

Dasein'ın "kendi has olanaklılığı için" özgürlüğü, kendi için hiç geliştirilmemiş olsa da, *Varlık ve Zaman*'ın (1927) çözümlemelerinde yinelenen bir motif teşkil etmişti. Ardından 1928 tarihli *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* dersleri (külliyatın 26. cildi), "*Dasein*'ın aşkınlığı ve özgürlüğü özdeştir" önermesinin ayrıntılı bir incelemesini önermiş ve 1929'da *Vom Wesen des Grundes* özgürlüğü "temellendirme özgürlüğü" olarak tematik biçimde gözönüne almıştı. Burada özgürlük "temelin temeli" olarak nitelendirilmiş oluyordu, çünkü "özgürlük tam da *bu Grund* [temelin temeli -*çn.*] olduğu içindir ki, insan gerçeğinin

5. *Phéoménologie de l'esprit* [Tinin Fenomenolojisi], Fransızca çeviri, Paris, Aubier, 1939, 2. cilt, s. 311. Humain trop humain [İnsanca, pek insanca], I, § 11. Paul Celan, Le méridien.

Abgrund'u"[6] idi. 1930'da, yukarıda kullanmış olduğumuz derste, özgürlüğün Kantçı belirleniminin sistematik çözümlemesi yapılırken, bir yandan nedenselliğin ontolojik değerinin geçirdiği dönüşüm yoluyla özgürlük sorusu ontolojik sorunun bizzat temeli konumuna yerleştiriliyordu, diğer yandan özgürlüğü Kantçı bir tarzda (ama aslında daha genel olarak metafizik bir tarzda) nedensellik kategorisine tabiyetinden kurtarmanın zorunluluğuna sonuç bölümünde işaret ediliyordu.

Buradan itibaren bir çalışmanın taslağı çizilmiş gibi görünüyordu: bir yanıyla "ilk-temel" [archi-fondement[7]] olarak özgürlüğe doğru; diğer yanıyla, özgürlük felsefesinin nedensellikle ilişkisi yerdeğişimine uğratılacak şekilde yinelenmesi yoluyla, "temel"in kaynaklarının bizzat felsefi geleneğin bağrında özgürleştirilmesine doğru.[8] Schelling'in "İnsan özgürlüğünün doğası üzerine" incelemesine ayrılan 1936 dersleri, böyle bir araştırma niyetinin gerçekleşmesi olmalıydı.

Bu dersler, bir anlamda, bir tür kesintisiz armonik kompozisyondan başka hiçbir şey sunmaz: burada Heidegger'in kendi söylemi hiç durmadan Schelling'inkine kontrpuan oluşturur, ama ne şeyin kendisi kendi için açındırılır, ne de (örneğin Kant ya da Leibniz ile ilgili olarak geçerli olduğu gibi) Heidegger'in Schelling'i açıklama amacıyla yorumlaması sözkonusudur. Burada, metafiziğin kaygıları ile varlık düşüncesinin kaygıları arasında tuhaf bir iç içe geçmişlik -elbette, sonunda ayrılacakları noktaya gelinceye kadar- var gibidir, başka bir yerde Hegel ile "deneyim" arasında olan şeye benzer biçimde. Burada sanki bir zaman kesiti

---

6. Questions I, Paris, 1968, s. 157.

7. ["Archi-" önekiyle Nancy'nin türettiği sözcüklerin modeli Almanca Ur olmalı, "*Ur-grund*" gibi. "Archi", Grekçe *arkhe*'den gelir -*çn.*]

8. *Kantbuch*'un (1929) modelini sağladığı jest uyarınca. Başka belgelerin yanısıra, *Introduction à la métaphysique*'in [Metafiziğe Giriş] (1935) şu cümlesini de burada ilave edelim: "İnsanın varlığı, (varlığın) kavranılması ve kabul edilmesinin zorunluluğu olarak, *techne*'yi, yani varlığın bilgi tarafından işleme koyulmasını üstlenen özgürlüğe zorunlu olarak angaje olmaktır. Tarih böyle vardır." (Fransızca çeviri, Paris, Gallimard, 1958, s. 175). Bizim metnimizin hemen devamındaki göndermeler *Schelling*'in Fransızca çevirisinedir, Paris, Gallimard, 1977.

vardır ve özgürlüğü felsefi geleneği içinde düşünmek ya da özgürlük kavramını yeniden oyuna koymak Heidegger'e bu kesitte mümkün görünmüştür -eğer başka türlü yapmak imkansız görünmediyse. 1930 derslerinin çizgisinde, Heidegger Schelling'de özgürlük olgusunun olgusallığının bir kavranışını bulur ve bu olgusallık Schelling'e göre merkezi nitelikte olan insanın özünün zorunluluğu olarak özgürlük motifine geri gönderir. Bu özgürlük görüşünü "daha kökensel bir tarzda formüle etmeye çalışırken", Heidegger şuna varır: "özgür-varlık, kendini has-olma zorunluluğu sayesinde -ya da daha iyisi, bu zorunluluğun kendisi olarak- belirler" (s. 266). Bu has-olma daha kesinlikli olarak şöyle belirlenecektir: insanın "kim ise o" olmasının zorunluluğunu deneyimleyebilmesini sağlayan, "tarihin hakikatine açıklık için" verilen "karar" ve "kararlılık"ta, "kendinin-kavranması olarak kendinin aşılması". (s. 267). Bu nihai olmasa bile epeyce ileri noktaya kadar Schelling'e eşlik eden ya da onu yineleyen (bu yineleme, hemen arkasından gelen iyi ile kötünün birleşik olanaklılığının çözümlemesi ile tamamlanır)ve aynı zamanda onu "daha kökensel" bir düşünceyle ilişkilendiren Heidegger, bu noktada onu terkeder. Terketmesinin sebebi esasen şudur: Schelling, zorunluluk olarak özgürlüğün ve iyi ile kötünün birbirine bağlı olanaklılıklarının kaynağındaki kökensel birliği kökten biçimde düşünmeye varmamıştır. Schelling bu kökeni "hiç" olarak düşünmez ve öyleyse "her varlığın özünün sonluluk olduğunu" düşünmez (s. 278). O halde Schelling, Kant'ı ve özgürlüğün "anlaşılamaz" karakterini aşmamıştır (s. 279). Anlamak gerekir ki, özgürlük, zorunluluğunu, temeli varlık olmayan bir sonluluk olarak değil de, varlığın sonsuz zorunluluğu katına yükselten [ordonne] bir düşünceye maruz bırakıldığı sürece, anlaşılmaz kalacaktır. (Gerçi özgürlük "daha kökensel düşünce"de "anlaşılır" olacak değildir: ama soru muhtemelen bu terimlerde sorulmayacaktır -meğer ki "anlaşılabilirlik" sorunsalından sıyrılmak için bizzat "özgürlük"ten de sıyrılmak gereksin).

Bu derslerin son sayfalarını doğru biçimde yorumlarsak, aynı zamanda şu iki şeyi söylemeye gelirler:

1. Özgürlüğün özsel karakterine, "öz ya da öz-olmayan"la ilgili bir kararın, yani bu öz çiftinin bir "tarih" içinde gerçekleştirilmesi olarak iyi ile kötü ile ilgili bir kararın zorunluluğu olarak insanın kendi has özünü üstlenme zorunluluğunda pekala ulaşılmıştı (s. 269); mesele tarihin "yazgısıyla yüzyüze gelmek"tir ki, bu yazgı tam da insanın kendi has zorunluluğuna maruz olmasından ibarettir.

2. Ama bu düşünce henüz bu zorunluluğun kökenindeki "hiç"e kadar nüfuz etmiş değildir; o halde, özgürlüğün özünde, bizzat özün (ya da varoluşun özünün) özsel sonluluğunu da düşünmemiştir -ve bunun sonucu olarak özgürlüğün özü, kararında ve dirençliliğinde, bir özselliğin zorunluluğuna (*insanın* özselliğinin zorunluluğuna: nitekim Heidegger'in Schelling'in "antropomorfizm"iyle arasına *in fine* bir mesafe koyması bundandır) gitmez; bu sayfaların tonunu ve terimlerini yoğunlaştırarak hiç'in tarihselliğinin [historialité] acısı olarak adlandırabileceğimiz şeye gider ki, sonlu özgürlük kahramanca burada tutunur.

Bu noktaya kadar, ama bu noktadan azıcık geri çekilmiş biçimde, ve 1941 ile 1943 arası seminerlerinde de, Schelling, Heidegger için özgürlük sorununun asli referansı olma yolunda bayrağı Kant'tan alacak ve bu çerçevede *Kantbuch*'un Kant'ına koşut bir rol oynayacaktı: Schelling'in özgürlük öğretisi üzerinde özgürlük "metafiziğinin temelinin yinelenmesi" neredeyse gerçekleşecekti. Ama koşutluk burada biter. Zira, Kant'a başvuru bile isteye bir yineleme olarak sunulduysa ve Heidegger'de daha sonra (üstelik çok daha geç zamanlarda, örneğin 1963'te *Kant'ın Varlık Hakkında Tezi*'nde) başka makamlarda geri dönecektiyse de - sözkonusu olan yineleme aynı yineleme olmasa bile (ve Hegelci kaynak için de aynı şey *mutatis mutandis* söylenebilir)-, Shellingci özgürlükten daha otantik bir köken uyarınca yapılacak bir eşlik etme ve yeniden üretme girişimi belli bir andan itibaren *bütünüyle* ve geri dönüşsüz biçimde terk edilecekti. Ve bu terkedişe ilişkin pek az açıklama yapılacaktı. 1943 seminerinden bir not şunu ilan eder (bu notun içinde bulunduğu metinde Schelling'e gönderme bulunmaktadır):

Özgürlük: Metafizik olarak anlaşıldığında, kendi başına başlama yeteneğinin adıdır (kendiliğindenlik, nedensellik). Özgürlük metafizik anlamda merkeze ulaştığı (has anlamıyla metafiziğe ulaştığı) andan itibaren, nedenin (Ur-sache) belirlenimini ve kendiliğin [ipséité] (oturtmalık olarak zeminin ve kendineliğin, kendi-için-liğin) belirlenimini, yani öznelliğin belirlenimini kendisinde birleştirir. Buradan, nihayet, kaçınılmaz olana kararlılık olarak, özsel öz-yanılsama olarak özgürlük çıkar. "Özgürlük", daha *ilksel* [initial] bir düşünce olan *varlık tarihi düşüncesi*nde, bu rolünü yitirir. Zira olmak [être] olanlıktan [étantité] ve öznellikten daha kökenseldir[9].

Bu nottaki (ki onu daha sonra dolaylı ya da dolaysız birçok tarzda yeniden yorumlamamız gerekecek) ana argüman açıktır: metafizik özgürlük, kendi sayesinde ve kendinin nedeni olma yeteneği demektir. Oysa nedensellik, olanlığa aittir -tıpkı, öznelliğin, temelin kendi-için'i olduğu ölçüde, olmaklığa ait olduğu gibi. Bu iki kavram, aynı zamanda neden olan bir olan-temel [fondation-étant] kavramında birleşir. Ama varlık hiçbir biçimde bir olan değildir. Eğer varlık temel ise, bu özgürlük kipinde temel değildir. Ama başka bir özgürlük de önerilmemektedir. Hem kavram hem de sözcük, "has anlamıyla metafizik"e bırakılır (her ne kadar Schelling okuması öznelliğin onda oynadığı özel rolü gözardı etmemiş olup, aynı zamanda buna rağmen kendini bir "yineleme" olarak kurabilirmiş gibi görünse de). O halde şu sonuca varmak gerekir ki, 1936'da özgürlüğün "daha kökensel bir düşüncesi" olabilen şey, altı yıl sonra özgürlük motifinin yüzüstü bırakılmasına dönüşmüştür. Heidegger'in özgürlüğü "ilksel" olmayan düşüncenin aşağı düzeyine bu kadar kesin biçimde geri

---

9. *Ibid.*, s. 330. Şu ayrıntıyı ekleyelim: 1936-1943 tarihleri kendiliklerinden epeyce birşey söylüyorlar ve "yazgı"ya "kararlılık"tan söz eden tonda 1933'teki *Rektörlük Konuşması*'nın bir yankısının bulunduğu kulaklardan kaçmamış olmalı. Heidegger'in siyaseti sorununun özgürlük konusunda ve özgürlük fikri ile tartışmasıyla içiçe olduğu açıktır. Bu sorunu, Ph. Lacoue-Labarthe'ın "La transcendance finit dans le politique"inden (*op. cit.*) ve Gérard Granel'in "Pourquoi nous avons publié cela?"sından (*De l'Université* içinde, Mauvezin, T.E.R., 1985) yola çıkarak göz önüne almak gerekir.

yollamasının nedeni, metafiziğin her yanıyla ona (ama *Varlık ve Zaman*'dan sonra bu yeni birşey değildir) varlığın olanlığının kapantısını kesin biçimde sunmasıdır (bu kapantı, öznel bir istemin kapantısının doğrudan sonucudur; Heidegger aynı dönemde bu kapantıyı teşhis etmeden önce, işaret etmiş olduğumuz gibi, bir özgür istem motifini bambaşka bir biçimde kullanmıştı). Özgürlük, bu kapantıda, ancak bir en üstün olanın (ya da özne olan bir olanın, ki aynı şeydir) *causa sui et mundi* [kendinin ve dünyanın nedeni] olma özelliği olarak belirebilir ve bu andan itibaren olanın tümünü "kaçınılmaz" olanda, özgürlüğü de "özyanılsama"da zincirler.

O halde Heidegger, hem 1930 yılı derslerini hem de Schelling okumasını, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin § 27'sinde tanımalı değil miydi?

> Özgür Tinin mutlak hedefi, ya da mutlak itkisi, özgürlüğünün onun için nesne haline gelmesidir -yani hem Tinin akılcı sistemini oluşturmak anlamında, hem de bu sistemin dolaysız gerçeklik olması anlamında nesnelleşmesidir- ki, kendinde istenç ne ise o da kendi için İdea olarak o olsun. İstenç İdea'sının soyut kavramı, "özgür istenci isteyen özgür istenç"tir.

O halde Heidegger, özgürlük metafiziğinden kendini ayırmayı, aynı zamanda kendi içinde ya da kendisiyle ilişkisinde gerçekleştireceği birşey olarak anlıyordu. Ama daha önce giriştiği yineleme hareketi kuşkusuz pek de iyi artiküle edilmemiş olarak kaldıysa, bu ayrılma hareketi de fazla basitçe keskin değil miydi? Bu soru, ya da bu kuşku, Heidegger'den sonra yapılacak bir özgürlük temasının yinelenmesi denemesinin en azından birinci motifini şekillendirir. Şu an için bu motife yalnızca şu değiniyi iliştireceğiz: 1943 notu da çok açık biçimde göstermektedir ki, bizzat Heidegger'in özenle tırnak içine aldığı "özgürlük", burada bir başka ve daha otantik "özgürlük" adına terkedilmiştir. Şöyle söyleyelim: insanın ve öznenin özgürlüğü, varlığın özgürlüğü lehine terkedilmiştir. Elbette bu sonuncu artık belki de "özgürlük" olarak adlandırılamayacaktır, ama yine de bu adı başka türlü duymanın zorunluluğunu değilse de olanaklılığını muhafaza etmektedir.

Bu andan itibaren eserinin sonuna kadar, Heidegger özgürlüğün özünü tematik olarak araştırmayı bırakacak ve bu sözcüğü yalnızca epizodik bir tarzda, rastlantısal (*en azından*, çoğunlukla ortaya çıktığı doğrudan bağlamlara nazaran) ve özgül bir sorunsaldan yoksunmuş gibi görünebilen bir tarzda kullanacaktı. Ne var ki, özgürlük sözcüğünün kullanımının ardından (buna bir ardışıklık denilebilir mi ve hangi anlamda denebilir? - bunun çözümlemesi son derece uzun olurdu ve hassasiyetle yürütülmesi gerekirdi), "özgür" olan (*das Freie*) ve "boş/özgür mekan" motifinin kullanımı gelecekti ki, bundan yeniden bahsetmemiz gerekecek.

Öyleyse ortada oldukça tuhaf bir durum vardır: bir kavram fırlatılıp atılır, bir sözcük o ana kadar elinde sakladığı sorgulama ayrıcalıklarını yitirir ve fakat bir semantik kök muhafaza edilir, hatta eğer böyle söylenebilirse konsantre edilir ve bir kez daha düşüncenin asli erekleri olduklarını göreceğimiz erekler için kullanılır. Belli bir biçimde, varlık düşüncesinin kalbinde "özgürlük"e ait birşeyler daima bulunacaktır: ama kuralına uygun bir kimlik belirlemesinden muaf tutulmuş olan bu "birşeyler", bu kalbin içinde, ne oldukları haliyle ortaya koyulmuş ne de açındırılmış birtakım dönüşümlere tabi tutulmuştur.

Bu arada, 1943'te düşülmüş notla (ama zaten bu not ilk versiyonuyla ta 1930'dan kalmaydı) aynı döneme ait olan *De l'essence de la vérité* [Hakikatin özüne dair] başlıklı metin, bu dönüşümün en azından ilkesini sunar. Bu metinde Heidegger önce hakikati - söylenenin asla uygunluğu olarak anlaşıldığı biçimiyle hakikati- özgürlük ile ilişkiye koyar ve bunu özüyle ilişkiye koyar biçimde yapar. Bu durumda özgürlük, olanın ne ise o olmaya bırakılmasını sağlayan "pürüzlülük"tür. Bu sıfatla özgürlük, ne "özgür iradenin kaprisidir, ne de bir zorunluluğa (ve dolayısıyla herhangi bir olana) karşı kullanılabilirlik"tir. Demektir ki, her ne kadar bu metnin yalnızca ontik bir kapsamı olup amacı bu olmasa da, Schelling'in özgür iradeden dışarı özün zorunluluğuna doğru attığı adımın hakkı verilir. Özgürlük ise, bundan böyle, karakterinin ya da oyuna koyduğu şeyin ontolojikliğini, "olanın örtü-

sünün kaldırılmaya [dévoilement] terkedilmişliği" olarak adlandırılan şeyde olumlar. İşte hakikatin söylenmesini olanaklı kılan, olanın kendini olan olarak sunduğu açıklığa [l'ouvert] açılmanın olanaklılığıdır.

Ama bu şekilde konulan hiyerarşi de sırası gelince terse döner. Zira özgürlük, "kendi has özünü, hakikaten özsel olan biricik hakikatin daha kökensel özünden alır"[10]. O halde ontolojik öncelik eninde sonunda hakikate geri döner. Geri döner, çünkü hakikat, gizlenmeyi ve başıboş gezmeyi özünde ve özü olarak içinde taşır. Nitekim olanın gizlenmesi -"gizem"- her türlü açığa çıkarılmaya terkedilmişlikten önce gelir: olanı kendini açığa çıkartmaya bırakmak demek, olan olarak olandan daha kökensel bir gizlenmeyi ya da gizemi işaret etmek ve muhafaza etmek demektir. Bu gizemle karşılıklı ilişkili başı-boş gezme ise, "oyun mekanı"dır; var-oluş [ex-istence], kuruluşu gereği, yanılmanın olanaklılığını temellendiren bu oyun mekanına terkedilmiştir. O zaman ortaya çıkar ki, hakikatin özü sorusu, "özün hakikati" sorusudur. Eğer öz olguda varlığı işaret etmek durumundaysa, varlığın "anlamı" şöyle ayırt edilebilir: varoluşun, başıboş gezme halinde, olanın varlığının gizlenmesinin gizemine maruz kalması. İşte tarih böyle, "gizlenmiş Biricik"ten itibaren vardır.

Özgürlük ile hakikat arasındaki ontolojik öncelikliliğin başaşağı oluşu, aynı zamanda, özgürlüğü bizzat varlığın içinde daha derine gömmek demek olmaktadır; bu durumda varlık, varlık olmaktan dolayı, varolana özgü her türlü mevcudiyet ve anlamlılık [signification] zorunluluğundan muaf kılar. Varlık, her açığa çıkmaya eşlik eden, ya da daha doğrusu, gizlenme ve başıboş gezme ile ilkesel ilişkisi içinde bizzat açığa çıkmanın kendisine izin veren, buradalığın ve anlamın geri çekilme "özgürlüğü"dür. Bu yorum, Heideggerien ontolojinin son çözümlemede ve temelde bir eleuteroloji olarak kaldığını anlamaya izin verecektir. Ama Heidegger'in kendisini böyle ifade ettiğini duymayız. Daha ziyade şunu duyarız: *özgürlük varlığın geri çekilmesidir,* ama tam da bu yüzden *varlık özgürlüğün geri çekilmesidir,* yani varlık

10. Questions I, op. cit., s. 175.

özgürlüğü özgürlüğün berisine, karar verme ve açılma nitelikleri içine çeker ve onu hakikate, yani varlığın açığa vurulma(ma) [(non)-manifestation] haline geri verir.

Sonuçta sözkonusu olan, yalnızca bir vurgu farklılığı. Ama bu vurgu farklılığı, hangi noktaya kadar, "pratik" olan "teorik" olanda geri çekilmesi olarak, ya da daha doğrusu, özgürlük ile hakikat arasında belli bir ayrımın (karşıtlığın değilse bile) *korunması* olarak anlaşılabilir, ya da anlaşılmalıdır? Metin bu ayrımı bozmaya eğilimli olsa da, ayrım kaçınılmaz olarak ve üstelik "teorik" olanın "pratik" olan üzerindeki geleneksel felsefi önceliğinin [prévalence] en azından bir parçasını kendisiyle birlikte yeniden kuracasına, kendini yeniden kurmayacak mıdır? (Gerçi bu öncelik, felsefi geleneğin her noktasında, örneğin Aristoteles'te, Spinoza'da, Kant'ta ya da bizzat Hegel'de basitlikle tanınabilir nitelikte değildir.) Durum buyken, özgürlüğün özgül olgusallığı gözden kaybolma tehlikesinden (ortadan kaldırılma tehlikesi demek değildir bu) ne derece uzaktır? İşte sormak durumunda kaldığımız soru budur. Ya da, Heidegger'in düşüncesinin yönelimlerinden en azından birine yönelik daha derin bir sadakat içinde, varlığın geri çekilişi ile özgürlüğün tekil olgusallığını *birlikte* ve kesin olarak *aynı kökensellik içinde* korumaya ve serimlemeye çalışmak gerekmez mi? Bu elbette basit bir soru değildir ve görüldüğü gibi ancak Heidegger'den hareket ederek sorulabilmektedir. Ama bizim için önemli olan, sorunun sorulması gerektiğini hissetmemizdir: ve bu koşullarda, Heideggerien düşünce ile burada girdiğimiz ilişkinin düzenleyici yönergesi o olmalıdır.

Bu soruyu basit olmaktan uzak kılan şey, 1956'da *Le principe de raison*'un [Sebep ilkesi] -Heidegger'in o dönemdeki en önemli metinlerinden biri- her şeye rağmen özgürlük için yeni bir oyun mekanı açmış olmasıdır. Nitekim "sebep ilkesi"nin incelenmesi, düşünceyi bir sıçramaya sevk eder. Bu sıçrama, temel ya da sebep (*Grund*) olarak varlık hakkında yapılacak sorgulamadan kendi oyununun "dipsizliği"nde [sans fond] "sebepsiz" varlık düşüncesine geçmeyi sağlaması gereken sıçramadır. Heidegger şöyle yazar:

Sıçrama düşüncenin özgür bir olanağı olarak kalır; bu öylesine kesin bir biçimde böyledir ki, yalnızca sıçramanın yerine varıldığı zaman özgürlüğün özünün barındığı bölgenin açıldığı görülebilir[11].

Elbette ki özgürlüğün bölgesini görebilecek duruma gelmek için sıçrama gereklidir ki bu, düşüncenin varlığı "teorik" olarak göz önüne alma durumuna sıçramasıdır. Ama sıçrama, bu teorik göz önüne almanın kendi dışına ya da kendi ötesine sıçramasından başka birşey değildir; sıçrama, teorik aklın *Grund* olarak aklı [raison] incelcyerek gerçekleştirdiği aşkınlıktır, sınıraşımıdır [transgression]. Dolayısıyla sıçrama, ancak genel olarak teorik "görü"den [vision] dışarı ya da teorik görünün dışına doğru "sıçradığı" zamandır ki, özgürlüğün "görü"süne ulaşabilecek olmalıdır. Ama işte bu, tam da açındırılmamış olan şeydir.

Her durumda, söz konusu "bölge", *Lettre sur l'humanisme*'in [Hümanizm üzerine mektup] daha 1946'da, hakiki bir açındırma yapmaksızın, "özgürlüğün kendi özünü gözettiği ve kolladığı [ménager] özgür boyut"[12] olarak tarif ettiği şeyden başka birşey değildir. "Özgür boyut" ya da "özgür olan" hakkında daha sonra başka metinler başka veriler getirecekler. Şimdilik yalnızca şunu dikkate alalım: artık sözkonusu olan, sahip olunan bir şey olarak, ya da hangi anlamda olursa olsun yapabilirlik [pouvoir] olarak bir *özgürlük* değil, özgül bir unsurdur, yani "özgür olan"dır; bu özgül unsur, yalnızca dilin banal bir kısıtlılığı dolayısıyla bir niteliğin bir altta-yatan'a [substratum] "boyut" atfedilmesi gibi görünür, ama gerçekte bu "boyut"la kaynaşır. Ve *Temps et être*'de "zamanın özgür mekanı" olacak olan şey de, bundan böyle yalnızca adlandırılan bir özgürlüğün özünü rezervinde tutan has bir mekânsallık tarafından belirlenir. Bu mekanın has niteliği, *libertas*'ı, başka biçimde belirlenmeyecektir -özellikle de özgürlük mefhumunun yeni bir çözümlemesi tarafından. O halde varılması gereken bir başka sonuç şudur: Heidegger, kendi payına, "özgür" sözcüğünün semantik çekirdeğini ya da endeksini muhafaza

11. *Op. cit.*, s. 205. Temanın bu durumu, daha sonra yeniden sözünü edeceğimiz *La question de la technique*'teki [Tekniğe yönelik soru] (1953) bir pasajda hazırlanmıştı.

12. *Questions III*, Fransızca çeviri, Paris, Gallimard, 1966, s. 122.

ederek, kendi payına, özgürlük için bir mekan kollamak niyetindeydi ama bu mekanın "özgürlüğü"nün tüm felsefi belirlenimleri, ona, bu mekanın açılışı ya da açık havaya konulmasından ziyade, engellenmesi ya da tıkanması olarak görünüyordu.

Özgürlük için boş bir yer tutmak: *hakikatin* bizden esirgediği şeyi özgürleştirir mi bu? (Ve özgürleştirirse nasıl?) Özgürlüğün çağrısının -öyle ya da böyle, varlık düşüncesinin ya da onu izleyen düşüncelerin, açık ki duymazdan gelemedikleri şu çağrının- kendi has gücüyle gelmesine izin verir mi?

§ 5. Özgürlüğün Özgür Düşüncesi

Özgürlük için boş bir yer tutmak demek şu anlama gelebilirdi: özgürlüğü anlamanın [compréhension[1]] kaçınılmaz belirlenimleri içinde kavrayarak yok etmekten sakınmak için, özgürlüğü anlamak istemekten sakınmak. Özgürlüğün anlaşılamazlığı ya da sunulamazlığı düşüncesi, işte böyle, hem düşünme gücünün bir sınırının sınırlamasına boyun eğer gibi, hem de olumlu bir biçimde özgürlüğün özgür alanına saygı duyar ve onu korur gibi görünebilir. Bu gözetme, kuşkusuz özgürlük metafiziğinin içinden gelerek kendini dayatır. Zira bu metafizik, büyük ölçüde, özgürlüğü bilginin içinde ve öncelikle öznel olarak belirlenmiş özgürlüğün kendilik-bilgisinin içinde ikamet etmeye tayin edecek tarzda -ama her nasılsa daha ona *dokunmadan-* el altından "anlamış" olma tehlikesiyle o kadar sık karşı karşıya kalmıştır.

Rousseau'nun *Contrat social*'i [Toplum Sözleşmesi], kuşkusuz, özgürlüğü sözleşme içinde kendisinin bilincine vararak (ve esasen kendilik-bilinci haline gelerek) aynı hamleyle kendini egemenin nesnel kendilik-bilgisi kıldığı ve böylelikle egemenin egemenliğini hem kendi has özgürlüğünün mutlak anlayışı olarak hem de kendi üzerinde ve egemen gövdenin her bir

1. [*Comprendre*: "anlamak" ve "kavramak"ın yanısıra, daha güçlü anlamda "içine almak"ya da "arasına almak", "kapsamak" -*çn.*]

mensubu üzerinde mutlak kısıtlaması ("onu özgür olmaya zorlayacağız...") olarak kuran düzenlemenin en açık kalıbını sunar. Bu kalıbın transandantal muameleye tabi tutulması Kant'ta özgürlük ile yasanın özdeşiliğini, daha doğrusu özgürlük ile aklın yasama yetkisinin [législation] özdeşliğini doğurur. Bu yasama yetkisi elbette özgürlüğün yasama yetkisinden başka birşey değildir; ama bunun anlamı şudur: özgürlük, fiziksel doğanın yasallığı [légalité] ne kadar zorunlu ise o da kendi içinde o kadar zorunlu olan bir ahlaksal doğanın yasallığını kendine hedef edinmeli ve kendini kendine böyle yansıtmalıdır.

Öyleyse özgürlük, yalnızca etkilerini üretmesi bakımından özel bir nedensellik türü olarak anlaşılmakla kalmayıp, aynı zamanda fiziksel nedenselliğe benzer bir tarzda yasal bir zincirlenme [enchainement] olarak da anlaşılmaktadır. Özgürlükten ileri gelen nedenselliğin [causalité par liberté] özgül kipi anlaşılamaz olarak kalır -daha iyisi: *anlaşılamazın* ta kendisidir (ve ahlaka ait bir "şema"nın olamaması, bunun yerine yalnızca bir "tip", yani nihayetinde analojik bir şema olabilmesi bu yüzdendir ve bu "tip" doğanın fenomenlerinin yasalılığı olarak doğa tarafından sağlanır); ama buna karşı, özgürlük tarafından düzenlenmiş bir "doğa" ya da bir "ikinci doğa" fikri, gayet iyi anlaşılabilir ve tam da yasal bir zorunluluğun ya da yasal bir zorunlu kılmanın [nécessitation] genel modelini fiziğin kipinde sağlayan *tip*in yardımıyla anlaşılır. İmdi, bu fikir (ahlak tarafından yönetilen bir dünyanın *ideal* karakterde olmasına rağmen) böylesine kolaylıkla anlaşılabiliyorsa, bunun nedeni şu terimlerde kesin bir biçimde çözümlenebiliyor olmasıdır (Kant bu terimleri muhtemelen kabul etmezdi; ama bu terimlerdeki mantık, özellikle yaratıcı tanrı fikri bağlamında, Kant'ta yüzeye çıkar): son çözümlemede, *nedenselliğin sırrını içinde barındıran özgürlüktür, çünkü özgürlük neden olmanın has gücü olarak kendinde kavran(ma)mıştır* |(in)comprise[2]|. Nitekim özgürlük, teorik nedenselliğin yoksun

2. [*Comprendre*'ın iki anlamı burada ayrılıyor ve parantez içindeki olumsuz "(ma)" iki anlamın imkansız biraradalığına dikkat çekiyor. Özgürlük kavranılırken -ya da kendi kendini kavrarken- kendini "neden olma gücü" olarak anlıyor. Ama böylelikle yine nedenselliği anlamış, onu kavramış ve onu içinde barındırmış, onun sırrını

olduğu *etki üretme kudretini* [pouvoir d'effectuation] elinde bulundurduğu ya da (en azından İdea olarak) sunduğu anlamda, nedenselliğin tikel bir türüdür. Teorik nedenselliğin ilkesi, bizim anlama yetimiz için, fenomenlerin ardışıklığının yasasının böyle *olduğunu* söyler, ama fenomenlerin ardışık biçimde birbirlerine zincirlenmeleri boyunca üretilmelerinin gücünün [puissance] *ne* olduğunu sunamaz. Özgürlük nedenselliğin sırrını elinde tutar, çünkü *kendi başına neden olma* kudreti olarak, ya da mutlak olarak neden olma kudreti olarak tanımlanır. Nihayetinde, özgürlük kendilik-bilgisine varmış nedenselliktir. Bu noktada, "anlaşılamaz" olan, bizzat varlığın kendini Özne olarak öz-kavrayışını [auto-compréhension] içinde barındırır.

Özgürlükten ileri gelen bir dünya [monde par liberté], kendi için saydam bir nedensellik dünyası olurdu. Sır, istencin formülünde saklıdır: "*tasarımları yoluyla* bu tasarımların gerçekliğinin nedeni olma gücü". Bu, gerçekliği (önceden) şekillendiren İdea'nın kudretidir. Özgürlüğün felsefî anlayışı, İdea'nın kendi-kendini-üreten kendilik-bilgisinin "anlaşılamaz" biçimde kendi-kendini-anlamasında [autocompréhension[3]] doruğa varır. Bundan böyle yasa, İdea'nın zorunluluğunun tasarımıdır. Oysa İdea, kendi başına, zorunluluğun (yeniden) sunumudur. Özgürlüğün yasası, zorunluluğun zorunluluğunu temsil eder.

Kant'tan Hegel'e ve muhtemelen Nietzsche'ye ve yine muhtemelen "kendi has ödevinin istenci olarak istenç istenci"nden söz eden Heidegger'e kadar, özgürlük düşüncesi, adeta karşı konulamaz bir biçimde ve en azından bir yanıyla, zorunluluğun zorunluluğunun anlaşılmasında tamamlanır. Burada anlaşılamazlık noktası, zorunluluğun kendini zorunlu kıldığını kavrayan anlayışın nihai noktasıdır. Bu olgudan dolayı, insan özgürlüğü, bu öznel yapının yinelenmesi ve temellük edilmesi olarak anlaşılmaya daima açıktır. Özgür olmak, zorunluluğu üstlenmektir. "Özgürlüğün üstlenilmesi", ya da "yasa yoluyla özgürleşme", ya da hatta dış

---

yüklenmiş oluyor; çünkü kendi "has" gücü *anlaşılmamış* [incompris] ama *dahil* [compris] olarak kalıyor. *-çn.*]

3. [Aynı zamanda: "kendini kendi içine alması" *-çn.*]

zorlamaları "yükümlülüğüne alan" "iç özgürlük", bu andan itibaren, kendini geri dönüşsüz süreçler ve ağırlıklarla, hatta her tür baskılamalarla aşırı yüklenmiş olarak tasavvur eden bir dünyanın formülleri haline gelirler (ve bu öznel üstlenme özgürlüğünün simetrik dengi, olması gerektiği gibi, katıksız liberter anarşi talebidir, keyfe sığınmış özgürlüktür). Bu formüller, İdea ve öznellik felsefesinden hareketle kavranmış özgürlüğün başlıca felsefi ideolojisi olarak adlandırılabilecek olan şeyi temsil ederler[4]. Ama hem teorik hem de pratik bir acze dair bir o kadar da itiraf teşkil ettikleri açıktır ve bu özgürlük anlayışı Heidegger'in "kaçınılmaz" olana yanılsamalı "kararlılık" adıyla işaret ettiği vazgeçişe eşdeğerdir. (Bu anlamda, Heidegger'in özgürlük temasını terketmesi, öncelikle bu vazgeçişi reddetmesi anlamına gelir).

Öyleyse şunu söylemek mümkün olacaktır: özgürlük İdea'sı - ve bunun sonucu olarak özgürlüğün zorunluluğunun bir belirlenimi, zira İdea fikri zorunluluğu ve ile kendini-zorunlu-kılmayı [auto-nécessitation] ilke gereği içerir -özgürlüğü önceliyor ve onu bütün olarak zihinsel etkinliği [intelection] içinde peşinen barındırıyorsa bile, bu zihin etkinliği özgür zorunluluğun "doğa"sı sözkonusu olduğunda olumsuz olarak kalır ve bu durumda özgürlük kaçınılmaz olarak kaçırılmış olur. Kaçırılmış olur, çünkü ilke gereği, varlığı temelde zorunluluk olarak ve kendini-zorunlukılmanın nedenselliği olarak düşünen bir düşünceye tabi kılınmıştır. Bu düşünce kendini bile özgür olarak düşünmez: bu düşünce kendini bu varlığın kendini-kavra(ma)yışı olarak düşünür. Özgürlük kaçırılır çünkü bu düşüncede peşinen *teminat* altına alınmıştır (temellendirilmiş, garanti edilmiş ve kendinden emin): "İdea kendi *özgürlüğünü ele geçirir*, kendinden mutlak olarak emin hale gelir ve kendinde dinlenir.[5]"

Eğer özgürlüğün olgusallığı, söylemiş olduğumuz gibi,

---

4. Herhalükarda, bu Rousseau'dan ve Kant'tan öncesine uzanır (gerçi kendi payına Spinoza'da sivil yasayla ilişki, bu modelden ayrılır; bkz. özellikle Etienne Balibar, "Jus-Pactum-Lex", Studia spinoziana, 1. cilt, 1985).

5. Hegel, *Science de la logique* [Mantık Bilimi], Fransızca çeviri Paris, Vrin, 1969, 4. cilt s. 573.

"henüz olgu olmayan"ın[6] olgusallığıysa, o halde şunu da anlamak -hatta belki özellikle bunu anlamak- gerekir: özgürlüğün olgusallığı, *İdea*'sı olamayanın, hatta "anlaşılamaz" ya da "sunulamaz" olarak belirlenmiş bir anlamda bile İdea'sı olamayanın olgusallığıdır. Ve bunun anlamı, öyle ya da böyle, şu olmalıdır: eğer düşünce -"düşünce" sözcüğü nasıl anlaşılırsa anlaşılsın-, ilk olarak (ya da münhasıran) bir düşünce özgürlüğü ya da özgürleşmesine doğru değil de bir "özgürlük düşüncesi"ne doğru yöneliyorsa, bu olgusallık felsefenin ve hatta düşüncenin elinden kaçmaktadır. Böylelikle Heidegger'in, Davos'ta, özgürlüğü "teori"nin yargılama yetkisinden alıp, bizzat "özgürleşme" olarak ya da en azından özgürlüğün özgürleşmesine karşılık verme olarak tarif ettiği "felsefe yapma" pratiğine iade edişinin daha keskin bir algısına varılmış olunur. Ama bu, bu "felsefe yapma"nın (Heidegger daha ileri bir tarihte bunun yerine "düşünme"yi koyacaktı) doğası ve olası kayıp ve kazançlarını tam olarak sorgulama gereğini ortadan kaldırmaz, tam tersi.

Böyle bir "felsefe yapma", kendini metafizik idealizmin kalbinde İdea'nın özgürlüğü kendine zincirlediği noktaya ulaşmış bir yapısökümcü nüfuz ediş gibi sunabilir ve aynı zamanda bu noktada farklı bir şeyin de "zincirinden boşandığını" gösterebilir: örneğin (ve bu Heidegger'in metninde alttan alta mevcuttur), teorik olgusallığa indirgenemeyecek bir pratik olgusallık. Yine örneğin, aklın yargılama yetkisini harfiyen kendi vakası üzerine düşmeye[7] yani yasanın yerleştirilmesi ya da sözcelenmesi durumuna düşmeye, genel olarak "vaka"nın mantığına ters bir biçimde, yasanın asla eline geçiremediği şeyin üzerine düşer gibi düşmeye zorlayan ve böylelikle yargılama yetkisinin özünün "hukuken hakkı olmayanın hakkı"nı söylemek olduğunu ifşa eden yapı. Şu da söylenebilir: yasa, buyrukta, "olgu olarak kendinden uzaklaşır"[8]. Böylelikle, birçok farklı tarzda, artık "zorunluluğun

---

6. [Ce qui n'est pas encore fait = henüz yapılmış olmayan -*çn.*]

7. [*Tomber sur son propre cas.* Latince *cadere*'den ("düşmek") *casus*: "durum, vaka" -*çn.*]

8. J.- L. Nancy, *L'impératif catégorique* [Kategorik buyruk], Paris, Flammarion, 1983, s. 58 ve 134. Burada andığım metin, "zincirinden boşanma" noktası etrafında örülmüş bir düşünceler ağı ile dayanışma içindedir: Blanchot'ya göre yasa, Lyotard'a

zorunluluğu" kipi olmayan ve aslına tam da özgürlüğün özgürleşmesinin kipi olması gereken bir kipte, özgürlüğün Kantçı kavranamazlığına ve Heidegger'in buna ilişkin yorumuna geri dönebiliriz:

Anladığımız tek şey, anlaşılmazlığıdır. Ve özgürlüğün anlaşılamazlığı şudur: özgürlük, özgürolma bizi varlığın basit yeniden sunumuna değil tamamlanışına angaje ettiği ölçüde, anlaşılmaya direnir[9].

Ama ne demektir "anlaşılamazlığı anlamak"? Buna bağlı olarak, ne demektir, anlaşılamazlığı anlayarak bizzat kendi olanaklılığının en uç kenarına dokunan ve orada tam da anlamadığı şeyi işaret eden ve bizzat bu işaret etmeyle özgürleştiren "felsefe yapma" -ya da her nasıl adlandırılıyorsa? Ya da, daha doğru bir deyişle: bu iki kavramın bölünmesini metafiziğin sınırı olarak gün ışığına çıkaran -ve böylece özgürlük için hakiki anlamda özgür bir yeri saklı tutan- ne "teorik" ne de "pratik" olan şu jest ya da şu etkinlik neyi temsil etmektedir?

---

göre yargı, Derrida'ya göre karar(sızlık), Levinas'a göre sorumluluk. Yalnızca bu sonuncusu kendini özgürlüğe önsel olarak ve ona "hükmeder" biçimde tematik olarak sunar (*Totalité et infini* [Bütünlük ve sonsuz], La Haye, Nijhoff, 1961, s. 59). O halde şunu söyleyelim: Levinas'a göre, özgürlük, kendi tarafından, bir "egoist ben" in "keyfiliği" ile birdir ve özü de "Aynı'nın emperyalizmi"ndedir. Sorumluluk, "Başkalarının mevcudiyeti" ile "özgürlüğü kuşatarak", "*onu keyfilikten özgürleştirir*" (altını biz çizdik). Bu formül, özgürlüğün kendini öncelemeden edemeyeceğini ve onu kavramaya ya da [tersine] onu her türlü kavramadan -hatta kendi kavrayışından- özgürleştirmeye yönelik her türlü girişimi öncelemeden edemeyeceğine kendi başına tanıklık ediyor. Levinas'ın kendisi de, -ki onun özgürlük kavramı sıkı sıkıya keyfilik kavramıyla sınırlıdır- en azından bu eserde, zira eserinin devamında "özgürlük" sözcüğü daha geniş bir biçimde kullanılır- "özgürlüğün kendi kendini sorgulamaya ve böylelikle kendini öncelemeye kadir olduğu eleştiri"ye çağrı yapmaktan geri durmaz (*ibid.*, s. 61).

9. *Schelling*; *op. cit.*, s. 279. Bağlam bu satırlara dikkate çekici bir biçimde muğlak bir kapsam alanı vermektedir: bu satırlarda işaret edilen, hem Kantçı düşüncenin bir sınırıdır ve Schelling'in bu sınırı nihayetinde aşmadığını gösterme amaçlıdır, hem de Heidegger'in kendine ait olumlu bir iddiasıdır. Öyle ki, özgürlük, karar verilemez biçimde, hem anlaşılmaz olarak, hem de, özgürlük metafiziğinin aşılmasına yönelik zımni bir vaat tarafından, varlık düşüncesi tarafından anlaşılır olarak ilan edilmiştir. Bu muğlaklık, temelde, bu derslerde ve Heidegger'in özgürlük konusunda izlediği tüm "patika"larda değişmez biçimde bulunan muğlaklıktır.

Bir şeyin anlaşılamaz olduğunu anlamak, anlama yetisinin sınırlarından birini keşfederek durduğu anlamına gelemez basitçe. Zira sınır, sınır olarak tanındığında, yalnızca engel ya da perde [écran] teşkil eder biçimde "anlaşılmış" olmaz: bir engelle *katıksız* karşılaşma, eğer bundan engelin bilgisinden başka bilgiye sahip olmayacağımızı anlıyorsak, olanaksızdır (ya da, belki, ölümdür). Ama engel -Heidegger'in öylesine özen gösterdiği sunum yasası uyarınca- kendisiyle birlikte ve sanki kendi boyunca, engel olduğu serbest geçişi de kaçınılmaz olarak sunar. Genel olarak sınırın mantığı böyledir: sınırın iki kenarı vardır ve bu ikilik ne ayrıştırılabilir ne de ortadan kaldırılabilir, öyle ki kenara dokunmak dış kenara *da* dokunmak demektir ("içeriden" dokunmak, diye eklenebilir ki, bu durumda işlemin betimi sonsuz ve başdöndürücü olacaktır). Bir şeyin anlaşılamaz olduğunu anlamak, kuşkusuz anlaşılmaz olanı olduğu gibi anlamak değildir; ama ona dair hiç ama hiçbir şey anlamamak da değildir (eğer böyle söylenebilirse). Anlaşılmaz diye bir şeyin var olduğunu anlarız, çünkü buradaki durumda "varlığın tamamlanışı"nın varlığın "yeniden sunumu" tarafından ele geçirilemediğini anlarız (ama bu formüller, "theoria/praxis" karşıt ikilisinden bir şeyleri geri getirmekte değil midirler?). Öyleyse, anlaşılamaz olandan, anlaşılamaz olanın anlaşıla-*maz*-lığını anlıyoruz. Mahrumiyet belirten bu "*-maz*"-da anlıyoruz ki, anlaşılamaz olan, yani özgürlük, anlama yeteneğimizin has anlamda "ötesinde" değildir, son derece basit bir biçimde ona bağlı değildir. Özgürlük tam olarak anlamanın kapsamının dışında değildir -ve örneğin, bir anlaşılabililik [intelligibilité] skalası üzerinde daha yüksekte, duruma göre, bizimkinden başka bir zeka tarafından ulaşılabilir bir mertebede konumlanmaz; hele anlama ile karşıt hiç değildir: ama anlamanın sınırında anlamaya bağlı olmayan olarak kendini anlatır. "Varlığın tamamlanması" (ya da *praxis*?), nesnesellikten ve tematiklikten bağımsızlığı içinde, kendinden başka *nesneye* ya da temaya sahip değildir. İşte böyle, anlaşılamaz özgürlük, kendini *sınırda* -kelimenin çok iyi belirlenmiş bir anlamında- anlama yetisinin [entendement] anlamasından bağımsız bir kendini-anlama olarak kendisini anlatır. Sınırın üzerinde şunu anlarız ki, özerk bir

anlama vardır ve bu anlama gerçekleşmeyi gerçekleştiren [accomplissante de l'accomplissement] anlamadır. Gerçekleşmenin kendi başına, kendi özgül kipinde, ***kendini anladığını*** anlarız (kendini *duymasa* ve biz onu duymasak bile). Ama görüyoruz ki bu özgül kip, tuhaf bir biçimde, her biri kendisi olarak "akıl"ın, "düşünce"nin ya da "teori"nin kendini-anlamasına -ve kendini-gerçekleştirmesine- benzemektedir...

Öyleyse burada bizim anlama yetimiz sıfır değildir; hatta aslında felsefi anlamanın doruklarından birini oluşturur. Zira felsefe kendini şöyle de formüle etmiştir -ve bu bir rastlantı değildi: felsefenin gerçekleşiminde (yani varlığın gerçekleşmesinde) felsefenin aşılmasının felsefi zorunluluğunun anlaşılması. Bunun bir formülünü Hegel vermiştir ve bu formülün yer değiştirmiş ya da dönüşmüş anlamının ta Heidegger'de bile geçerli olması mümkündür:

> Etik yaşam özgürlüğün İdea'sıdır: ***kendi*** bilgisine ve ***kendi*** istemesine kendilik bilinci içinde sahip olan ve ancak bu kendilik bilincinin ***etkinliği*** tarafından ***etkin olarak gerçek*** olan ***yaşayan*** İyilik. Aynı şekilde, etik varlık bu etkinliğin kendinde ve kendi için temelidir, harekete geçiren amacıdır. O halde etik yaşam, ***kendilik bilincinin mevcut dünyası ve doğası haline gelmiş*** özgürlüktür[10].

Böylelikle, bu etik yaşamın kendini gerçekleştiren nihayetinde:

> Devlet etik İdea'nın etkin gerçekliğidir -tözsel, açığa çıkmış, kendi kendine aydınlık, kendini düşünen ve bilen, bildiğini bildiği ölçüde icra eden irade olarak etik Tin.

Teorik sınırın aşılmasının ve bu sınırın diğer tarafındaki pratik öz-anlayışın açılmasının felsefi olarak anlaşılmasının gücünü küçük görmekten özellikle kaçınmak gerekir. Hatta, bize felsefe burada kendi geliştirdiği ve içinden çıkmadığı bir pratik kavramını mükemmelen anlamaktadır dedirtecek olan Hegel'in dışsal ve banal anlayışında bile durmamalıyız. Zira Hegelci tinin gereği, tam da kendini kendi basit kendinde-varlığından özgürleştiren bir etkililikte kendini etkin kılma gereğidir ve Hegel'e göre tin

10. *Principes de la Philosophie de droit* [Hukuk felsefesinin ilkeleri], § 142 (italikler bize ait) bir sonraki alıntı: § 257.

pekala ancak pratik olarak ve kendi dışında kendini özgürlüğü içinde ve özgürlük olarak anlayabilir. Söylemin anla(ma)dığı şudur ki -yükleyen yargının düşünen spekülasyonda diyalektik olarak aşılması temasının bütünü budur- söylemsel anlamanın anladığı, ama otantik kendini-anlamanın alanına nüfuz etmeksizin anladığı şeyin *gerçek* (maddi, tarihsel vs) kendini-gerçekleştirişi ve kendini-kavrayışı, pratik etkililiktir. Bundan dolayıdır ki Hegel'de kendini etkili kıldığı sınıra varmış olan felsefe artık "anla"maz, "temaşa" eder [contemple] -örneğin Devletin etkililiğinin bedensel ve tinsel bireysellik olarak yoğunlaşmış halde bulunduğu monarkın haşmetini temaşa eder. Bu temaşa etme, nihayet kullanılan özgürlüğünün ediminde kendi kendinin üstüne çıkan, kendini aşan ve kaldıran anlayıştır.

Öyleyse, iyi görüldüğü gibi, anla(ma)yışın gerçekte kendini-gerçekleştirme olarak kendini-anlamanın bilgisine erişen anlamanın had safhası olduğu sonucunu çıkarmak gerekmektedir. Anlama, kendi sınırı üzerinde, kendini kendi dışında sanki en has hakikatinde kavrar gibi kavramakla kalmaz; daha derinlikli bir biçimde, bütünüyle kendi dışına dönük bu kaygılı alımlamada [appréhension] kendini kendi has *eyleme geçişi* [passage à l'acte] olarak kavrar: kendini kendi has pratik-oluşu olarak anlar. Hakikatinin bu olduğunu *bilir*; üstelik, gerçek bir kesinlikle anlayabilemediği bu özgür *edimi*, henüz etkili değilken, sınırı üzerinde etkili kılar biçimde *kendini deneyimler*. Öyleyse anlaşılamazlığın anlaşılmasına *ait* bir kendini-anlama vardır. Bu kendini-anlamada, "teori" "pratik"i kendi hakikati olarak anlar ve kendini de pratik olarak anlar; bu, aynı zamanda şu demektir: pratik, teoride, kendini teorik olarak, teorinin anlaşıl(ma)mış özgürlüğünün gerçekleşmesi olarak anlar. Öyleyse, herşeye rağmen özgürlük anlaşılmıştır. Ama, bir kez daha, özgürlük olarak anlaşılan zorunluluk olmuştur ve bir kez daha özgürlük zorunluluk olarak tayin edilmiştir. Bu, Rousseau'nun ya da Kant'ın esrimesinden diyalektiğin başaşağılıklarının Marx tarafından yeniden başaşağı edilmesine[11], hatta Heidegger'in "düşünce" sözcüğüne emanet

11. Marx'ta başka olanaklar da var olabilir. Bundan yeniden söz etmek gerekecek.

ettiği yüke varana kadar (düşüncenin bizzat kendisinin bir "eyleme" olarak düşünülmesi), her türlü biçimi alabilir. Ama şunu hala söylemek gerekecektir ki, *özgürlük, kendi kendini, pratik kendini-anlamasının zorunluluğuna yeniden tutsak etmiş olacaktır.*

Kuşkusuz, hepsi bu değil. Bu felsefi jestler ve metinler dizisinde deşifre edileceklerin toplamı bu değil. Fakat, eğer özgürlük için korunacak mekânın daha şimdiden zorunluluk tarafından kapatılmış bir mekân olmasını istemiyorsak, bu çözümlemeden geçmekten kaçınamayız -zorunluluk, bizzat bu korumanın zorunluluğu olsa bile. Özgürlük *için bekçilik edilmesi* gereken herhangi bir şey var mıdır? Özgürlüğün mekânının serbestliğini *muhafaza etmek* gerekir mi?... Ama sorulması gereken, daha ziyade şudur: bu olanaklı mıdır ki? Özgürlük, kendi has mekânına "bekçilik etmeye" kadir olan yegane şey değil midir?

Özgürlük ile birlikte oyuna dahil olan şey, aslında, (her durumda özgürlük tarafından öncelenen) her türlü anlaşıla(maz)lık diyalektiğinden kendini kesin bir kararlılıkla ayırmış bir mantık uyarınca, özgürlüğü anlayabilen ya da anlayamayan düşünce olmayacak mıdır? Özgürlük düşünceyi önceler, çünkü düşünce özgürlükten gelir, ya da çünkü düşünceyi veren özgürlüktür.

Hem hesap yapmayan, hem de varolanın ötekisi tarafından mutlak olarak belirlenen düşünceleri olan düşünceye, özsel düşünce adını veriyorum. Bu düşünce, varolan hakkında varolan vasıtasıyla birtakım hesaplara girişmektense, varlığın hakikati için Varlık içinde kendini harcar. İnsan, tarihsel özünü, yükümlü kılarken, ederken zorlamayan, ama bağışın cömertliğinde [liberté de l'offrande] gerçekleşen aciliyeti yaratan biricik zorunluluğun basit gerçekliğine teslim ettiği zaman, bu düşünce Varlığın talebine karşılık verir. (...) Bağış, varolan için Varlığın hakikatini koruma hedefiyle özgürlüğün uçurumundan, yani insanın özünden yükseldiği için hesapsız harcayan, her türlü yükümlülükten bağışık armağandır (Metafizik nedir?).

Belki de bu duyuru, bir anlamda, göründüğü kadar yeni değildir. Muhtemelen bütün bir geleneği daha görünür ya da

daha az görünür bir biçimde kateden bir şeyi kendine katıyordur; zira felsefe özgürlüğü daima düşüncenin menşei [provenance], unsuru ve hatta nihai içeriği olarak düşünmüştür. "Felsefe, içkin, edimsel, mevcut [présente] bir düşüncedir; konuları içinde özgürlüğün mevcudiyetini içerir. Düşünülen ve tanınan şey, insan özgürlüğünden ileri gelir.[12]"

Ama özgürlük, Heidegger'in terimleriyle, "özgürlüğün uçurumundan doğar"ken ve böylece "bağış"ı kendine bağlar ya da kendi kendini "insanın özünün bağışı" olarak bağlarken, özgürlüğün ve düşüncenin ortak-aidiyeti nasıl belirlenir? Bu sözlerde içerilen fedakarlık anlamını -ki kendi için ele alındığında Heideggeryen düşünce bakımından bu kesinlikle önemsiz değildir- burada bir kenara bırakalım (hakikatin sunağı üzerinde yapılan şu kurban vermede, Bataille'a öykünerek, özsel olan hiç bir şeyin yitirilmediği simulakrın komedisinin, ya da insanı yitiren, ama yalnızca hakikati temaşa eden ve onun keyfini çıkaran kimsenin -yani teorisyen olarak filozofun- duruşunda aşırı yükseltilmiş olarak yeniden bulmak için yitiren diyalektik trajedi modelinin izlerini bulmak kolay olacaktır). Herşeye rağmen, feda etmenin bir diğer veçhesi vardır (ve ayrıca, bu veçhe dolayısıyla, feda etme belki de artık hiç bir anlamda "kurban etme" değildir): israf. Düşünce, düşündüğü şeyi, "hesap"tan bağışık olarak israf eder; ve bunu öyle bir biçimde yapar ki, ister düşünen özneye ister söyleminin ekonomisine karşılık olarak gelecek her türlü fayda bir yana, hakikaten *düşünülmüş* olan, israf edilmiş olandan başka bir şey olamaz (demek ki, aynı zamanda: düşüncenin deneyimi olduğu ya da deneyimini yaptığı şey -kavrayışını ya da teorisini geliştirdiği şey değil). Ama düşünce israf eder, çünkü "özgürlüğün uçurumu"ndan gelir. İsraf eden, ilk olarak, özgürlüktür: özgürlük, ilk olarak, düşünceyi dipsizcesine [sans fond] harcayan ve dağıtan müsrif serbestidir [libéralité]. Ve onu müsriflik olarak dağıtır. Böylelikle, özgürlük verir -saymaksızın (ya da, saymasının ölçüsü armağan olarak özgürlükten başka bir şey olamaz; bundan tekrar

12. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie* [Felsefe Tarihi Üzerine Dersler], Giriş, Fransızca çeviri, Paris, Vrin, 1954, s. 179.

bahsedeceğiz)-, düşünceyi verir, düşündürür [donne à penser: düşünmeye verir] ama aynı zamanda her düşüncede kendini düşündürür [se donne elle-meme à penser].

Bu basitçe şunu demek istiyor olabilir: düşünce olmayabilirdi de. Yani: insan olmayabilirdi. Yani: *varoluş* olmayabilirdi -ve varoluş buradan tanınır: varoluşun tekilliği verilmiş olabilir de, olmayabilir de; varoluşun kendinde-şeyi koyulmuş olabilir de, olmayabilir de. Fenomenler zorunludurlar, ama şeyin bizatihi varoluşu özgürdür. Varoluş (ve insan ve düşünce) diye bir şeyin olması, yani kendi has özü olan şeyin olması, bir öz zorunluluğundan ileri gelemez ve yalnızca verilmiş, özgürce verilmiş olabilir (ki bu bir totolojidir). Buna mukabil: varoluş olmasaydı (ama bu hipotez hem saçmadır -çünkü burada "varoluş"tan bahsediliyor ve bizzat bu olgu, yani "birşeyden bahsetmek", bir varoluşu içerir- hem de asla bütünüyle dışlanmaz, zira varoluş, varolan, söz ve düşünce de daima kendilerinden vazgeçmeye ve birer öze dönüşmeye yatkındırlar...). Varoluş olmasaydı, "hiç" olacaktı değil; ama "herhangi bir şey" olacaktı da değil: zira, "şey" ve tüm olanaklı tekillikleri dünyada buradalık olarak ya da dünyanın buradalığı olarak toparlayan "herhangi"nin belirlenimsizliği, daha şimdiden bir düşüncenin adeta bütün programını teşkil eder. Eğer "herhangi bir şey" varsa, demek ki "şey"i ve onun "herhangi olmaklığını" göz önüne almak olanaklıdır. Eğer bu zorunlu olsaydı, "var" diye bir şey olmayacaktı, ne de "herhangi" ve "şey" diye bir şey. Yalnızca, *bütün* olmakla birlikte *herhangi bir şey* olamayacak olan şeyin genel ve içkin varlığının daima-daha şimdiden gerçekleşmiş ve kendi üstüne kapanmış tokluğu olacaktı -ama bu bir "var" olmayacaktı. Elimizde yalnızca "*budur*" [c'est] olacaktı, ama düşünce olmayacaktı. "Bir şey var"ın olduğu gibi (düşünce gibi, varoluş gibi) ortaya çıkması olanaklıysa, demek ki, bu ortaya çıkış bir özgürlüğün armağanıdır, ya da kendini armağanında veren bir özgürlüktür.

Öyleyse her düşünce, aynı zamanda hem özgürlük düşüncesidir, hem de özgürlük *sayesinde* ve özgürlük *içinde* düşünür. Burada mesele artık tam olarak anlaşılır olan ile anlaşılmaz olan

arasındaki sınır değildir. Ya da, burada, düşüncenin özgür ortaya çıkışında olup biten şey, tam da bu sınırın üzerinde, bu sınırın oyunu ya da kendine özgü işlemi olarak olup biter. Düşünmek daima sınırın üzerinde düşünmektir. Anlamanın sınırı düşünceyi tanımlar. İşte böyle, düşünme daima anlaşılamazın -her türlü anlamaya kendi has sınırı olarak "ait olan" şu anlaşılamazın- düşünmesidir[13]. Ama bu, düşünme bir tür "üst-anlama"dır demek değildir (biz meseleyi nasıl görmek istersek isteyelim, mistiklerin çıkmazı -Heidegger'de kalmış mistik unsurlar da dahil olmak üzere- kendini daima böyle sunar); bu, düşünme bir *Schwärmerei*'dır demek de değildir (bu mefhumun büsbütün akılcı bir biçimde çerçeve içine alınmasının Kant'taki sonucu, mistiklerin çıkmazının simetriğini üretmek olmuştur). Düşünce anlama yetisini [entendement] anladığı şeyin ötesine itiyor değildir, kehanette bulunuyor da değildir. Düşünce sınırı düşünür, yani düşünce kendini düşüncenin sınırına taşımazsa düşünce yoktur.

---

13. Bunun altını çizmek gerekli mi? Yaptığımız, *Varlık ve Zaman*'daki anlamıyla *Dasein*'ın "anlayışı"ndan *Qu'appelle-t-on penser?*'deki [Düşünmek neye denir?] "düşünce"ye kadar, Heidegger'in "düşünce patikası"nı başka türlü vurgulayarak, serbestçe, orada önerilen şeyi serbest bırakmaya çalışarak yeniden ele almaktan ibarettir. Anlaşılmıştır ki, kendisi de beraberinde başka yinelemeler taşıyan bir yineleme gerçekleştiriyoruz: yalnızca burada ve başka yerlerde daha istekle alıntıladıklarımız hakkında değil -ki bunların birçoğu Heidegger'in yinelemesinin içinde işlemişlerdir- başkaları hakkında da konuşmaktayız ki, bunlar kimi zaman kendilerine rağmen aynı Heidegger'den bir şeyler yinelemişlerdir (en başta Adorno). Yineleme, alıntılamadan ibaret değildir. Hakikat şu ki, bütün bir çağ kendini yineleme içinde icat etmiş, kendi farkını yineleme olarak icat etmiştir, yani felsefenin oyuna soktuğu şeyin yeniden-talep edilmesi (*repetitio*) olarak "felsefenin sonu"nun sonradanlığının farkı olarak. Ama daha önce düşünülmüş olanın yinelemesi olarak (eleştirisi ya da yükseltmesi olarak değil) düşünce çağını açan Heidegger olmuştur. Yinelemek: düşüncenin "metafizik" olarak kapanmasını deneyimlemek ve bu kapanımın sonlu [finie: bitmiş] düşüncenin olanakları ve gerekleri serbest kılmasını, yani kendi deneyiminin tümünü sonluluğun deneyimi olarak baştan alan ve yeniden oynayan düşünceyi deneyimlemek. Yineleme özgürlüğü, yineleme içinde özgürleşme. Heidegger *Weg-marken*'in [Yol işaretleri] (1967) "Ön Değini"sinde, "daha sonra, kendi kendini anladığından farklı bir şekilde anlaşılmanın zorunluluğu"na işaret ediyordu; ama "bu zorunluluğun temeli, geleneğin ve tarihsel aktarımın bu zorunluluğun talep ettiği şey için bir serbest oyun mekanını hala mahfuz tutmaları olanağındadır". Düşünce ve düşüncenin geleneği, kendiliklerinden, kendi serbest yinelemelerinin olanağını serbest kılarlar *-düşünce*nin var olması budur.

Düşünce, "anladığı" ölçüde, kendi has sınırını anlamaz ve anlamadığı şeye dair ***hiç*** bir şey anlamaz: bir tür "anlaşılamazlığın anlaşılması"nı kendi dolayımlaması da kılmaz. Ama şu var ki burada mesele artık anlaşılırlık ve anlaşılamazlık değildir. Her ikisi de zorunluluktan ileri gelirler, oysa düşünce özgürlüğün eline bırakılmıştır. Anlamaya ve onun karşıtına tabi değildir. Onun bir zorunluluğa tabi olduğunu söylemek gerekirse de bu, özgürlüğün zorunluluğu zorunluluğun özgürlüğü *olmayacak* biçimde olacaktır. Zorunluluk kendini Hegelci kavramda gerçekleştirir, Hegelci kavram kendini gerçekleştirdiği ölçüde. Özgürlük ise, tersine, yalnızca kendi uçurumu içinde ve içinden zincirini kopardığı anlamda "zorunlu"dur.

İmdi, "uçurum" (Heidegger kendi payına bu sözcükle ne demek istiyorsa istesin), belli bir zorunluluğun etkisi altında, bir şeyi vermek ya da teslim etmek için açılıyor değildir. Uçurum, ***kendisinden hareketle*** her ne süreç, çıkarma ya da üretme işleminin zorunluluğu vasıtasıyla, düşünceye gelecek olan şeyin ürediği bir asli rezerv değildir. (Özgürlüğün) "uçurumu", bir şeyin *olması*dır, başka birşey değil. Öyleyse uçurum, uçurum olarak, uçurumun "içinden" çıkan zincirinden boşanma "dır". Daha doğrusu, uçurumun ne tözselliği ne de içselliği olmadığından dolayı: bizzat "uçurum" -herşeye rağmen derinlikleri fazlaca anıştıran bir terim- bir şeyin dünyada-olmaklığının zincirinden boşanması, müsrifliği ya da cömertliğinden başka birşey değildir. Düşünceyi veren budur, düşüncenin bu cömertliğin eline bırakılmış-varlıktan başka birşey olmaması anlamında. Özgürlük uçurumun anlamanın karşısında açık ve ele sığmayan başdöndürücü dibi değildir. Özgürlük, düşünce ile birlikte ve bir dünyanın "vardır"-ına teslim edilmiş varoluş olan düşünce olarak, ***hiçten*** [de rien] ortaya çıkar. Kendisi baştan bizzat düşüncenin sınırıdır -sınır olarak düşünce, bir anlamanın sınırı değil, sınırın mantığı uyarınca varlığın israfının sınırsızlığı [il-limitation] olan düşünce. Düşünce bu "var-dır"ın sınırsızlığının ***doğrudan üzerindedir***, zincirinden boşanmış özgürlüğün doğrudan üzerindedir -bu özgürlük uyarıncadır ki, genel olarak şeyler verilidirler ve olup biterler. Bundan dolayı, özgürlük, düşüncenin anlayacağı ya da

anlamaktan vazgeçeceği bir şey değildir: özgürlük, düşüncenin içinde, ona her türlü düşünce nesnesinden ve düşünme yetisinden daha yakın ve daha kökensel olan şey olarak, kendini bahşeder.

Doğrusu, burada artık tanımlanmış bir töz olarak "özgürlük" bile yoktur. Artık yalnızca -eğer böyle söylenebilirse- "özgürce" ya da "cömertçe" vardır ki, bu sayede verili olan kendini verir ve kendini düşündürür. Kuşkusuz "özgürlük", "kendi" "kendini" zincirinden boşar: hem bu edimin öznesi olması anlamında, hem de israf ettiği tözün kendi has tözü olduğu anlamda. Ama zincirinden *kendi kendine* boşanan şey, daha önce tözsel bir birlik içinde bağlanmış değildi: tersine, özne özgürlükten ancak sonra gelir, ya da onda doğar. Kendi kendini israf eden şey, daha önce kapalı bir alan içinde rezerve edilmiş değildi, ne de bir uçurum gibi kendini kendinde içerirdi. Cömertlik hangisi olursa olsun her tür sahip olma olanaklılığından önce gelir. Bu cömertliğin sırrı, sahip olduğunuz şeyi vermek değil (hiç bir şeye sahip değilsiniz, özgürlük hiç bir şeyin has sahibi değildir), kendini vermektir -ve bu dönüşlü [réflexive] formun *kendisi* cömertliğin, ya da cömertlikte cömert olanın ta kendisidir. Cömertlikteki cömert, cömertliğin ne öznesidir ne de özü. Daha ziyade, onun tekilliğidir, yani aynı zamanda olayı[14]: cömertlik, daima tekil ve asla kendi has niteliğinin genelliği içinde tutulu olmaksızın, olur, verende verir ve verilir -ve asla basit konulma [position] anlamında "yer

---

14. Burada "tekillik" hem Deleuze'ün ona verdiği "ideal olay" ya da "özünde bireyöncesi, kişisel olmayan, kavramsal olmayan [a-conceptuel]" noktasallık (*Logique du sens* [Duyunun mantığı], Paris, Minuit, 1969, s. 67) değeri uyarınca, hem de dilin bu sözcüğe verdiği "tuhaflık, anomali" kastetmek üzere verdiği değer uyarınca, hem de ayrıca daha ileride (§ 11) özgürlük ile zamanın ilişkisi içinde ortaya çıkaracağımız "sürpriz" değeri uyarınca anlaşılmalıdır. İşte böyle, bize göre burada tekil olan, herşeyden önce, varoluştur. Varoluş daima tekil olarak ve yalnızca tekil olarak "yer alır". Varolan için öncelikle kendi has varoluşu tekildir; bu demektir ki, kendi varoluşu ona tam olarak "has" [propre:temiz] değildir ve onun "varolma"sı sayısı belirsiz kez bizzat kendi bireyselliği "içinde" yer alır (bu bireysellik de bir tekilliktir). Varoluşu özneden ayırt eden, tekilliktir: zira özne, özünde, kendi has yakınlığına ve yasasına göre kendini kendine has kılandır [ce qui s'approprie: temellük edilen]. Ama bir öznelliğin gelişinin kendisi de bir tekilliktir.

sahibi[15]" olmayıp, daima kendi ardından gelerek kendini öncelemesinin biricik tarzıdır. Zincirinden boşanır, "salıverilmiş" olmaksızın, olmadan önce; ama aynı zamanda sonra da, yani daha şimdiden fırlatılmış, gönderilmiş, kendini "cömert" olarak bilmeye zamanı olmadan, böyle bir nitelemenin zamanına tabi olmuş olmaksızın -zincirinden boşanır. Cömert olan, kendini kendisinin olmayan cömertliğe terk eder, yaptığı şeyin sahibi ve hakimi olmaksızın. Bu sanki bir kafa darbesi gibidir (bir kafa darbesi olarak düşünce...); hesaplamış ya da kendini hesaplayabilmiş olmamakla kalmayıp, cömertliğin *fikri* bile olmaksızın kendini bırakmış ya da terk etmiş olmaktır. Bu bir bilinçsizlik değildir, tersine -bunu bu terimlerde demek mümkünse- en saf ve en yalın bilinçtir: israf edilen varoluş bilinci. Böyle verilen düşünce, en yalın düşüncedir: varlığın özgürlüğü düşüncesi, "vardır"ın olanaklılığı düşüncesi, yani *bizzat* düşünce, ya da düşünce düşüncesi. Bu düşüncenin ne "anlayacağı" bir şey vardır, ne de "kendini" anlama -ya da anlamama- gerekliliği. Bu düşünce, varoluş içinde ve varolanın varoluşu olarak, hendi has özsel olmayan özü olarak, her tür zeka kullanımının ve her tür (yeniden) sunumun koşullarının ve işlemlerinin iyice berisinde, kendi kendine israf edilmiştir: bir şey anlamaya da anlamamaya da kadir olma özgürlüğünün ta kendisi olarak israf edilir. Bu özgürlük düşünce için bir soru ya da sorun değildir: özgürlük, düşüncenin içinde, kendi has açılışıdır.

Burada "özgürlük", kendi has cömertliğinden başka endeksi olmayan bir birlik içinde, şu değerleri harmanlamadan edemez: itki, rastlantı, talih, öngörülmemiş olan, karar verilmiş olan, oyun, buluş, göz kamaşması, baygınlık, sonuca varma, cesaret, üzerine düşünme, kopuş, dehşet, dikiş, terk ediş, umut, kapris, çetinlik, keyfilik[16]. Ve aynı zamanda: gülüş, gözyaşları, haykırış, söz,

15. [*Avoir lieu*: "vuku bulmak" anlamında bir kalıp-deyiş -*çn.*]

16. Hür irade [libre-arbitre] bile, özellikle Vuillemein'in önerdiği gibi kökensel biçimiyle anlaşılacak olursa, yeniden değerlendirilmelidir: "Derler ki, Demokritos'un sistemi, teoriyi pratiğe tabi kılan ve böylece metafizik özgürlük kavramını felsefeye sokan Epikuros'un sistemi tarafından aktarılmış olmaktan dolayı hırpalanmıştır. Oysa, Marcus Aurelius'ta hayranlık uyandıran ve Epikuros'un felsefesinin te-

büyülenme, kapılma, sarsılma, enerji, tatlılık... Özgürlük, [bu birlik içinde] aynı zamanda yaban özgürlük, kayıtsızlık özgürlüğü, seçme özgürlüğü, hazır olma niteliği, serbest oyun, davranış özgürlüğü, havanın özgürlüğü, aşkın özgürlüğü, ya da zamanın yeniden başladığı bir serbest zamanın özgürlüğüdür de. Özgürlük, bütün bu olanakları, bütün bu özgürlük mefhumlarını, özgürlüğün özgürlükleri olarak serbest bırakır ve kendini onlardan serbest kılar.

Nitekim, bu bir diyalektik montaj değildir -eklektik bir yeniden sergileme hiç değildir. Bu, biricik özgürlüğün sonsuz sayıda figürünü ya da tarzını (böyle söylenebilirse) kompoze edebilecek olan, ama gerçekte bir *parıltılar* israfı olarak kendini bahşeden durumların, kavramların, saiklerin ve duyguların heterojen bir serpiştirilmesidir -özgürlük ise, bu parıltıların ortak tözü değil ... parlamasıdır. Özgürlük, bunların aşkın koşulu da değildir -bunlar da onun aşkınsalları değildir. Bu parıltılar, nihayetinde, özgürlük kendini her türlü belirlenimden geri çekerek israf ettiği ölçüde, özgürlüğün olanaklı tüm belirleyenleridir. Bunların her birinin, ya da bunlardan oluşturulabilecek her figürün, kendi için fenomenolojik olarak geliştirilmesi gerekirdi; ama herşeyden önce, kalabalık, bitmemiş ve bitmeyecek bu liste, kendi has çoğalmasını imler (burada bir antropolojik yaptakçılık görmek hatasına düşmek istemiyorsak) ve bu çoğalma da bizzat özgürlüğün *özsel olarak parıltılar halinde patladığını* kesin olarak imler. Gerçi

---

mel taşı olan kavram,bu kayıtsızlık ya da denge hali özgürlüğü, hakemlik [arbitre] özgürlüğü kavramıdır. Nitekim bu özgürlük, öncelikle kanının kaygılanmalarını -örneğin gelecekteki kötülüklerin temsili- reddetmek ve yalnızca şimdiyi, yani yanılgının etkin hareketinden koparılmış duyumu kabul etmektir." (*Nécessité ou contingence l'aporie de Diodore et les systemes philosophiques* [Zorunluluk ya da olumsallık Diodor'un çıkmazı ve felsefi sistemler], Paris, Minuit, 1984, s. 205.) Şimdinin tam da kadere boyun eğme anlamına gelmeyen bir kabulü (Epikuros'un istediği de pekala buydu), daha sonra bize göre özgürlüğün özniteliğini teşkil edecek (§ 11). Sözkonusu olan, yeni bir Epikürizm önermek değil, hatta Epikürden hareket eden bir türevleme de değildir. Yalnızca şunu saptamaktır: özgürlüğe dair felsefi gelenek içince, "şimdiki zamanın materyalizmi" olarak adlandırılabilecek olan -temellük edilmiş şimdilik değil, varoluşun tekilliği olarak anlaşılmak üzere- ve nedensel zincirlenmenin daimi şimdiliği olarak anlaşılan zamansallığın idealizmi ile yakından bir kapışma içerisinde olan bir şey vardır.

özgürlük bundan dolayı illa ki "herkesin sarhoş olduğu Baküs ayini" olacak değildir, ama belli bir sarhoşluk ya da ne kadar hafif olursa olsun belli bir başdönmesi yoksa özgürlük de yoktur.

O halde, özgürlüğün "uçurumu", özgürlüğün ***kendine ait olmadığı*** anlamındadır. Böylelikle, varlığın özgürlüğü önce bir öz olarak koyulacak bir temel özellik/mülk [propriété] değil, doğrudan doğruya özgürlük halinde varlıktır, ya da varlığın kendini israf ettiği yer olan ***varlığın özgür-olmaklığı.*** Bu, özgürlüğün yaşamının ta kendisidir, yaşamı kökensel öz-duygulanım olarak [auto-affection] anlamak gerekirse. Ama varlık yaşayan bir canlı değildir ve kendi özgürlüğüyle "duygulanmaz": varlık her ne ise yalnızca özgürlük içinde ve özgürlük olarak odur: varlığı varoluşun eline bırakan bir varlık patlaması.

Bu biçimde ***olan***, asla öncelikle eylem sınıfından, ya da isteme ya da temsil etme sınıfından bir şey değildir. Bu bir parıltı ya da varoluş tekilliğidir; yani, özden yoksun ve bu özsüzlüğe kendi has kararına, kendi ansız yakalanışına [surprise], kendi has cömertliğine ve kendi has kararsızlığına teslim edilmiş haliyle bizzat varoluş. Ama özgürlüğe ait olan bu "has", öznellikle hiç ilgisi olmayan bir şeydir: bu "has", özneye öznelik varoluşunun geldiği kaynak olan temellük edilemez parıltıdır; öznede hiçbir desteği, hatta özneyle hiçbir ilişkisi yoktur, zira her türlü aynılıktan [ipséité] daha fazla "o"dur; hiçbir şey tarafından temellendirilmeyen, hiçbir şey tarafından zorunlu kılınmayan, yalnızca ansız gelen ve ansız yakalayan, ve başını hangi "uçurum"un döndürdüğünü saptamaya bile gerek bırakmayacak derecede başdöndürücü olan bir "o vardır"ın parıltısı içinde "o"dur: o bizzat bu başdönmesidir; onun varoluşu, onun düşüncesi ***ona hiçbir öz tahsis etmeksizin*** onu var eden ve dolayısıyla kendisi bir öz olmayıp varlığın özgür parıltısı olan israfın şu başdöndürücülüğü***dürler.***

Öyleyse özgürlük, varolanda, varolanın aşkınlığı kadar (artık uygun olmayan bir çerçeveden alınacak terimlerle şöyle de denebilirdi: rastlantısının ya da olumsallığının zorunluluğunu, kaprisinin temellendirilmişliğini) içkinliğini de dolaysız olarak teşkil

eder. Varolanın aşkın olması şu demektir: varolan, birlikte varolduğu özgürlükte içkin değildir. Ama ona her türlü özsel özellikten daha mahrem [intime] olan özgürlüğü, bu yakınlık içinde onun varoluşunun "vuruşu" ya da "kesimi"nden öte birşey değildir: saf varlığın ilksel-kökensel parıldaması. Öyleyse bu aşkınlık, öncelikle bir "-e açılış" olarak, ya da bir "dışına geçiş" olarak anlaşılmamalıdır -bir anlamda, aşkınlık dışa-taşan nitelikte [ek-statique] değildir; ve varolan özgürlük dışarıda-duran [eksistant] değildir, bir parıltının ısrarıdır; aşkınlık bulunduğu yerde, burada ve şimdi yer alır, varoluşun içine doğru varoluşun bir vuruşunun, bir atlayışının, bir serbest sıçrayışının tekil mevcudiyeti gibi.

Böylelikle, sıçrayış Heidgger'in istediği gibi özgürlüğün alanına eriştiriyor değildir; nihai olarak, özgürlüktür "sıçrayan". Öyleyse sıçrayış düşüncenin bir özgür kararı da değildir. Özgürlüktür ve özgürlük düşünceyi verir çünkü düşünce kendini sıçrayışın içinde "tutan"dır. Özgürlük, varoluşun kendini varoluş olarak keşfettiği varoluşun içine sıçrayıştır ve bu keşif düşüncedir. Düşünce, "özgürlük düşüncesi" olmaktan ya da olmaya çalışmaktan çok önce, özgürlüğün *içindedir*. Düşünce, Pascal'ın "düşünceleri veren ve alan rastlantı"sından başlayarak diğer uca, yani düşüncenin "düşünceler"e (fikirler, kavramlar, temsiller) sahip olamadığı -başka ve daha güçlü bir (yeniden)sunum kudretine nazaran sınırlı olduğu için değil, kendiliğinden ve kendi içinde *özgürlüğünün ta kendisi olan şu sınıra* dokunduğu için -uca kadar, bu sıçrayıştadır. Bu sınır üzerinde, düşünce ne anlar ne de anlamaz. Hiçbir şeye çarpmaz, ama Kantçı güvercinin boş mekanına doğru atılmaz da. Hiçbir şeyin içine atlamaz, hiç bir şeyin üzerinden atlamaz. Yalnızca bir irkilmenin sıçrayışıdır, varoluşun parıltısıdır, zincirinden boşanmadır ve tek salıverdiği, varoluşunun kıyısında bulunan varolanın titreyişidir. Düşünce özgürlükten dolayı titrer: korku ve sabırsızlık, talih, daima özgürlük içinde ve özgürlüğe verilmiş düşünceden başka bir düşünce olmamasının deneyimlenmesi. Düşünce, düşündüğü andan itibaren bilir ki, yalnızca fikirlerini ya da temsillerini seçme ya da icat etme olanağı olarak hatta zorunlu olarak da değil , düşünce olarak özgürdür. Özgür

olduğunu bilir, çünkü bilir ki o, düşünce olarak, zaten özgürlüğün deneyimlenmesidir: yalnızca şu olgudan dolayı ki, "düşünmek" *bir öz, bir temel ya da bir neden tarafından zorunlu kılınmış olmamak* demektir, ya da *en azından* böyleyse bile daha o andan itibaren bu zorunluluk ile *zorunluluk* olarak (ki bu şuna gelir: *düşünülmüş* bir zorunluluk olarak) ilişkiye geçecek olmak anlamına geldiği için. Düşünce düşünce olduğunu bilmeden düşünemez ve kendini böyle bilirken özgürlük olduğunu bilmeden de edemez -bu özgürlük, her türlü zorunluluğun *sınırındaki* şu küçücük ve sonsuz titremeden, ya da "varlık diye bir şey-vardır"ın karşısındaki varolanın küçücük ve sonsuz şaşkınlığından ibaret bile olsa.

Ama bu özgürlük deneyimi (ki bir "düşüncede" deneyim değil, deneyim *olarak* düşünce ya da düşünmedir) şunun bilgisinden başka birşey değildir: her düşüncede *bir başka* düşünce vardır, düşünce tarafından düşünülmüş olmayan, bizzat kendi onu düşünen (onu veren, israf eden ve onu *tartan* [peser] -ki "düşünmek" [penser] demektir) bir "düşünce" vardır: anlama yetisinden başka, akıldan başka, bilmeden başka, temaşa etmeden başka, felsefeden başka, nihayet bizzat düşünceden başka bir düşünce. Tüm düşüncenin *öteki* düşüncesi -ama düşüncenin Ötekisi değil, Ötekinin düşüncesi de değil, sayesinde düşüncenin düşündüğü şey, -özgürlüğün parıltısıdır.

§ 6. Felsefe: Özgürlüğün Mantığı

Bu öteki düşünce ile yükümlü olan kimdir? İşlemcisi, memuru ya da "uzmanı" olan kimse yoktur. Her düşüncede bu öteki düşünce düşünür -ve bu düşünceyi düşünür, yani onu tartar, onu dener, onu özgürlüğün sınavına sokar. "Her düşüncede" düşünür: bu, bir matematik düşüncesinde bir oyun olabilir, ya da bir politika, teknik, gündelik yaşam vs düşüncesinde bir oyun. Bu, birini düşünürken, "hiçbir şey düşünmez"ken, karar verme kaygısındayken, ya da acının sıkıntısı içindeyken, ya da zorunluluğun zorlukları ya da tatsızlıkları içindeyken de olabilir, kavram oluştururken, derin düşünürken, bir söylev düzenlerken de. Daha önce söylemiştik: her türlü düşünceyi düşünce olarak özgürleştiren öteki düşünce, hiçbir tanımlı düşünce formu içinde bulunmaz [se tient] -ve belki de her türlü düşüncenin formsuzluğudur- ve bunun sonucu olarak "felsefe" olarak adlandırılan şeyin içinde de bulunmaz. Bir anlamda daha da fazlasını söylemek gerekir: "felsefe"yi başımızdan attık çünkü o zorunluluğunun imparatorluğunu özgürlüğün üzerine kapattı ve böylelikle öteki düşünceden ya da düşüncedeki özgürlükten kaçtı. Felsefenin özgürlüğü bir *sorun* olarak kurması böyle oldu, oysa özgürlük herşey olabilir ama bir "sorun" değil. Düşüncenin içinde düşünceye hitap eden ve düşünceyi düşünceye yönelten şey bir "sorun" teşkil edemez": o bir "olgu"dur, ya da bir "armağan"-

dır, ya da bir "görev"dir.

Öyleyse neden felsefe -ya da nasıl adlandırmak isteniliyorsa? (Heidegger istediği kadar bu adın yerine "düşünce" adını -ve hatta burada bizim sözümüzü de yöneten en ala sebeplerden dolayı- koymuş olsun, bizim için yine de, böyle bir ikame etmenin zorunluluğunu ve olası kayıp ve kazanımlarını felsefeden itibaren belirlemiş olan bir *filozoftur* ve "felsefe" bizim için hala düşüncenin en ele alınamaz özgürlüğünü düşünce olarak oyuna sokma olanağına göndermektedir -en azından teknik ya da pratik olarak, ya da örneğin kurumsal olarak.) Özgürlüğün felsefesi gerekli midir? Ama daha önce söylemiştik: bu oldu, felsefenin bütününde ve bütün felsefe *olarak*. Şu söylenebilirdi: "özgürlük" felsefe içinde belirmiş ve felsefenin kapanışının tutsağı olarak kalmıştır, tıpkı bizzat İdeası'nın kendi has idealliği üzerine katlanmış olduğu gibi -ve buna felsefenin kendini aşmaya ya da gerçekleştirmeye çalıştığı yer de dahildir. Bu yüzdendir ki, felsefe terkedilmediği zamanlarda, felsefede özgürlük terkedilmiştir. O derece ki, bugün özgürlük üzerine felsefi bir söylevde bulunmakta gülünç ya da edepsizce bir yan vardır.

Nitekim özgürlükle hiç bir alıp vereceği yoksa "felsefe"nin bir önemi yoktur; ya da daha ziyade, "felsefe", özgürlüğün İdea'sının anlaşıl(ma)ması olmak yerine özgürlük *olgu*sunun kayda düşülmesi olmayacaksa, önemsizdir. Oysa özgürlük, "o" bizim için önemlidir. Arzuladığımız ve keyfini sürme hakkına sahip olduğumuz bir *mal* olduğu için değil, öteden beri kendimizi onunla tanımladığımız ve ona yazgıladığımız için. Öteden beri: yani Batı'nın kuruluşundan, yani demektir ki felsefenin kuruluşundan bu yana.

Bizim batılı-felsefi kuruluşumuz -her ne kadar özgürlüğün temeli ve temel olarak özgürlük felsefenin eline sığmıyor olsalar da (ve belki de özellikle bundan dolayı)- aynı zamanda bizim özgürlükte kuruluşumuzdur.

İmdi, felsefe daima "felsefe"den, yani genel anlamda temellendirmenin disiplini olarak kavramların katıksız disiplininden daha fazla ve başka bir şeyi imlemiş, ya da en azından işaret et-

miştir. ("Varlık düşüncesi" başlığı bile *öncelikle* bir kavramın incelemeye alınmasını ve bu kavramın temel ile ilişkisinin sistemli olarak sorgulanmasını tarif eder.) Nitekim kavramların katıksız disiplini diye bir şeyin fikrinin var olmasının tek nedeni, bizzat kavramın düzeninin, kökeni ve özü gereği, özgürlük unsuruna ait olduğunun ön-anlayışının -felsefenin zorunlu olarak kendini önceleyiği ve kendi dışına çıktığı yer olan bir tür mutlak önkoşul sayesinde- var olmasıdır. Kavramın kendisi pekala temsili soyutlama olarak görünebilir: ama kavramın kavramı, eğer böyle söylenebilirse, temsilin kendisine -ve hem temelin temsiline hem de temsilin temeline: yani *varoluş* uyarınca olma tarzı, ya da bir dünyası olmanın özgür olanaklılığı olarak, ya da bir dünyaya hazır olma niteliği olarak (isterse bu dünya, felsefede olduğu gibi, yalnızca bir temsil dünyası olsun)- erişimi var kılan özgürlükten başka bir şey olamaz. Özgürlüğün olgusallığı *-bu* aynı zamanda düşüncenin de olgusudur. Ve öyleyse "insan"ı düşünceyle tanımlamamız olgusunda -felsefeyi açan ve dolayısıyla aynı zamanda onu önceleyen olgu- da mevcuttur: yani insanı bir evrensel düzenin parçası olarak değil, Tanrı'nın yaratısı ya da mirasçısı ya da onun has soyunun aktarıcısı olarak da değil, *zôon logon ekon* [dili ve evi olan hayvan] olarak tanımlamamız. Düşünce *logos* olarak özgülleşir ve *logos*, -logosun diyalojisinin ve diyalektiğinin yazgılı oldukları bu "kavramın kavramı" ve "temelin temeli" düzenindehenüz herhangi bir kavram kombinatuarı ya da temsiliyet temeli tarif etmeden önce, özünde *kendi has özüne erişme özgürlüğü*nü tarif eder. *Logos* ilk olarak bir "sebep"ın [raison] bulunması, alımlanması ya da tayin edilmesi değil, herşeyden önce özgürlüktür: her türlü "sebep"in "sebep"-inin kendini sunmasını ya da bahşetmesini sağlayan özgürlük. Zira akıl yalnızca *logos*'a bağımlıdır; *logos* ise herhangi bir "sebepler düzeni"ne değil bir "maddeler düzeni"ne bağlıdır ve bu düzenin birinci maddesi, özgürlükten ya da düşüncenin bir dünya için özgürleşmesinden başka bir şey değildir. Özgürlüksüz *logos*, kavram olarak kavram, temel olarak temel, ya da temsil olarak temsil (ne de *logos* olarak *logos*) sorusunu asla soramazdı. İşte böyle, *logos*, her türlü "mantık"tan önce, ama kendi has mantığını başlatarak, kendi has

özüne özgürce erişir -bu herhangi bir *öze* has olarak *ulaşmak* olmayan bir tarzda olsa bile. *Logos* hem "özgürlük"e belli bir "mantık" içinde hakim olmaya çalıştığı zaman, hem de bu özgürlüğe herhangi bir "sebep" tahsis etmekten vazgeçtiği zaman, bu erişim -ki aynı zamanda *logos*'un kaynağıdır -durmaksızın oyuna dahil olur.

Ama ister (kendine) hakim olsun ister (kendinden) vazgeçsin, *logos* peşinen özgürlük tarafından kapılmıştır ve özgürlük *logos*'un *bile* hakimiyetini ya da feragatini bozar. Bu şunu demeye gelir: özgürlük, düşünceyi, felsefe içinde, *logos*'un Kavramı ya da Temeli olarak *kendini kavramlaştıran* "felsefe"nin daima ötesine fırlatır. Bundan dolayı, hiçbir felsefi tamamlanma ya da kapanma yoktur ki, tam olarak "felsefe"yi olmasa bile, her türlü felsefeden daha kadim ve daha genç bir felsefi özgürlüğü yeniden talep etmesin ve kışkırtmasın. Öyleyse, "felsefe, özgürlük içinde düşüncedir", demiyoruz; diyoruz ki, "özgürlük" fikrinin kaçınılmaz olarak ait olduğu (çünkü onu temellendirir, ya da onun temeli olarak anlaşılır(maz)) bütün Batı geleneği için, düşüncenin varolan açıklığından başka hiçbir şeye karşılık vermeyen özgürlüğün *mantığı* yalnızca felsefenin *üzerinden* (ya da felsefenin *içinde* doktrin olarak, düşünce gövdesi olarak, kavram inşası olarak) geçer. Düşünce ile özgürlük felsefede karşılıklı ilişki içinde belirlenmiş ve yazgılanmışlardır. Bu belirlenimden özgürleşmemiz gerekse bile bu, tanım gereği, basitçe felsefenin "dışarısı"nda gerçekleşemez. (Bu demek değil ki felsefenin "dışında" düşünce ya da özgürlük yoktur: ama *logos* içinde karşılıklı olarak belirlenmeleri anlamında ne biri vardır ne de öteki.)

Öyleyse, doğrulanamaz fikirler, nesnelliğin ve pratiğin kısıtlamalarından bağımsızca üretilmiş "büyük fikirler", ya da bilgimizin yoksulluk bölgesini işgal eden serbest pazarıyla "dünya görüşleri" anlamında bir katıksız kavramlar disiplini yoktur -ki felsefe ve felsefi özgürlük pek sık olarak böyle anlaşılmaktadır (bizzat "özgürlük" fikri de bu felsefi serbest mübadelede ilk tedavüle sokulan ürünlerden biri olaraktan). Ama genel anlamda "hakikat", "nesnellik", "bilgi", *logos*'ta temellen(me)miş olarak,

özgürlükte temellen(me)miştirler. Felsefe ya kavramlar disiplinini bu temelin deneyimlenmesine geri götüren düşüncedir, ya da kendi has kuruluşunun unutulması ya da silinerek geçersizleşmesidir.

Felsefe hiçbir biçimde temellendirici bir disiplin değil, (böyle bir şeyin olması mümkün değildir), *logos*'u kendi has özüne erişim içinde tanımlayan özgürlüğün söylem içinde kendi has kıvrılmasıdır. Felsefe = düşüncenin özünde varoluşun bir dünya için özgürleşmesi *ve bu özgürleşmenin özgürlüğünün "düşünce nesnesi" olarak temellük edilememesi, ama düşüncenin icrasını silinemez bir çizgiyle işaretlemesi.* Felsefe, düşüncenin kendi kendine dokunduğu, kendini denediği, ya da özgürlüğün deneyimi uyarınca kendi has özüne eriştiği kıvrımdır -bu deneyim olmaksızın, düşünce "düşünce" olamazdı, kendi has özüne serbest erişim anlamında *logos* hiç olmazdı.

İşte böyle, felsefe hiçbir "özgürlük" teşkil etmez, hiçbir özgürlüğü temin etmez ve felsefe olarak hiçbir özgürlüğü savunamaz (fiili mücadelelerde başka tüm disiplinler gibi oynayabileceği dolaylı roller ne olursa olsun). Ama, tarihi ve kılık değiştirmiş hallerinde, *logos'un özüne erişimi açık tutar.* İşte böyledir ki, bundan böyle, özgürlüğün felsefi ya da metafizik kapanımının ötesinde bu erişimi -özgürlük- açık tutmalıdır. Felsefe durmaksızın kendisinin -yani bizzat "felsefe" kavramının sorgulanmasıyla tematik bilgisine sahip olduğu şeyin ötesindedir, bilgilerin Anka kuşu olacağı için değil, "felsefe yapmak" *logos*'un özüne -onsuz en küçük bir "mantık" fikrimiz (söylemsel, anlatısal, matematiksel, metafiziksel, vs) olamazdı- başdöndürücü erişimi açık tutmaktan ibarettir. Ama bu tutma bir kuvvet işlemi değildir, ne de bir muhafaza işlemi: düşüncenin içinde bizzat düşünceyi eklemleyen şu özgürlük kıvrımını deneyimlemekten ibarettir (bunun anlamı şudur: düşünceyi eklemleyen ve onu asla temellük etmeyen özgürlüğü dilin içine kaydetmek).

Bunun sonucu olarak, hakiki felsefe "bilgide aynı zamanda bütün varoluşun felsefenin aradığı kökünde -özgürlükte- bulunduğu" yerde olduğu; ya da, felsefenin "varlığın kesin kavramsal

bilgisi [olduğu]; ama ancak bu kavramanın (*Begriefen*), kendinde, *Dasein*'ın hakikat içinde felsefi olarak ele geçirilmesi (*Ergriefen*) demek olduğunda böyle" olduğu söylendiğinde, felsefi kavramın varoluşu özgürlüğü içinde anladığı söylenmiş olmaz, daha ziyade özgürlüğün kavramı "kavraması"nda ele geçirdiği söylenmiş olur. Bu bir "varoluş kavramlaştırması" değildir, bir özgürlük kavramlaştırması" (bu mümkünse) hiç değildir; bu, kavramın özgürlüğünü icra eden varoluştur, bu düşünce olarak varoluştur -ama düşünce, yalnızca dünyada-varlığın özgürlüğü *için* düşünce olmak kaydıyla herhangi bir şey*in* düşüncesidir. Nihayetinde bu *logos*'un *praxis*'idir (ya da "pratik akıl"); bir "teori pratiği"nden ziyade *logos*'u kendi sınırına, bizzat varoluşun sınırına taşıyan şeydir; logos bunu "ele geçirir", ama soğurarak ya da altına alarak değil, tersine ona *logos* özünü veren -ve ondan kaçıran- şeyin varoluşun özgürlüğü olduğu *olgu*sunu üstlenerek.

Felsefe genel anlamda düşüncenin özgür alanı değildir, özgürlüğün ahlaksal, siyasal ya da estetik pratiklerininin "teorik" vardiyası [relais] da değildir ve maddi özgürlükten mahrumiyeti ruhun bağımsızlığıyla telafi etmez. Ama felsefede özgürlüğün mantığı hiç durmadan onu başlatan pratik aksiyomla basitçe yeniden ilişki kurar: düşünce kendini varoluşun özgürlüğünden alır.

§ 7. Özgürlüğün Paylaşımı: Eşitlik, Kardeşlik, Adalet

Özgürlük, kendi kendinin ve kendi kararlarının hakimi olan, karşısına hiçbir engel çıkmadan tam bir bağımsızlık içinde evrilen bir öznelliğin özerkliği olarak sunulmaya izin vermez. Böyle bir bağımsızlık, en küçük bir ilişkiye bile girmenin -ve dolayısıyla en küçük bir özgürlüğü bile kullanmanın- ilkede olanaksızlığından başka ne anlama gelebilir ki? İlişkilerin birbirine zincirlenmişliği ya da içiçe geçmişliği kuşkusuz özgürlüğü önceliyor değildir ama onunla ortak-zamanlı [contemporain] ve ortak-uzanımlıdır [co-extensif], tıpkı ortaklık-içinde-varlığın [l'être-en-commun] tekil varoluş ile ortak-zamanlı ve tekil varoluşa has mekansallıkla ortak-uzanımlı olduğu gibi. *Tekil* varlık ilişki içindedir, ya da ilişkiye göredir, üstelik tekilliği kendini her türlü ilişkiden istisna etmek ya da korumaktan ibaret olabildiği (ve bir anlamda daima olduğu) ölçüde de. Tekillik "tek bir kere, bu kere"den oluşur; sırf bunun sözcelenmesi (telaffuzu) bile -doğan çocuğun çığlığı gibi, nitekim *her kere*sinde (defasında) bir doğumdur söz konusu olan- bir ilişkiyi kurar ve aynı zamanda sözceleme noktasının etrafındaki "ortak" addedilen zamanı ve mekanı sonsuzca oyar. İşte bu noktadadır ki, özgürlük her keresinde tekil bir biçimde *doğar*. (Ve *özgürleştiren*, doğumdur.)

Ontolojinin yalnızca iki formel olanaklılığı vardır (ama formel ve aynı zamanda maddi: sözkonusu olan hep bedenlerdir...): ya

Varlık tekil*dir* (yalnızca o vardır, biriciktir, olanların olanlığının ortak tözünü tümüyle soğurur -ama buradan itibaren açıktır ki tekil *değildir*: eğer *yalnızca bir* kere varsa, asla "bir kere" yoktur) ya da, *yalnızca* tekilliğin varlığı vardır: her keresinde bu kere vardır ve bu "her keresinde yalnız bu kere"den başka genel ve ortak hiçbir şey yoktur. Heidegger'in *Jemeinigkeit*'ını ["benimlik"], yani *Dasein*'ın "her keresinde benim olan" [olmaklığını] böyle kavramak uygundur. Benimlik, ben'in tözsel olarak kendi'nin buradalığında olmasının öznelliğini tanımlamaz, (ve dolayısıyla, Kant'taki "Ben"in [Je] "boş formu"nun "tasarımlarıma eşlik etmesiyle" karşılaştırılamaz bile); tersine, "benimlik"i "her kere"den hareketle tanımlar. Bir "kere"nin tekilliğinin var olduğu her kerede, Fransızca "*je*"yü [ben] öylesine tuhaf bir biçimde taklit eden şu Almanca *je*'de, her varoluş vuruşunda [coup d'existence], her özgürlük sıçrayışında ya da her özgürlüğe sıçrayışta, her dünyaya-doğumda, "benimlik" vardır. Bu, "ben"in tözsel kalıcılığını, özdeşliğini ya da özerkliğini imlemez; daha ziyade, her türlü tözün geri çekilişini imler ki bu geri çekilişte oyulan sonsuz ilişki uyarınca, "benimlik", "seninlik" ile "kendininlik"in *özdeş-sizliğini özdeş bir biçimde ifade eder*. "Her kere" bir aralık yapısıdır, mekân ile zaman arasında bir aralıklanmayı tanımlar. Her kere *arasında* hiçbir şey yoktur: orada varlık kendini geri çeker. Nitekim varlık, olanların olan bir sürekliliği değildir. Bu yüzden, varlık, tam bir katiyetle, *var değildir* [n'est pas] ve yalnızca tekilliklerin sakınganlığında varlığa sahiptir.

Süreklilik [continuum], ilişki yokluğu demek olurdu, ya da tözün sürekliliği içinde erimiş ilişki. Oysa tekillik, dolaysız olarak ilişkidedir, yani "her kere yalnızca bu kere"nin sakınımındadır [discrétion[1]]: her bir kere, kendini geri kalandan keser; ama *kere* olarak (varoluş vuruşu ve kesimi olarak) her *kere*, tam da sürekli ilişkidelik kendilerinden geri çekilmiş olduğu ölçüde, diğer kerelere ilişki olarak açılır. Böylelikle, *Mitsein*, birlikte-varlık, *Dasein*'-

1. Discrétion: "sakınımlılık, ölçülülük", "sır saklarlık"; aynı zamanda à discrétion de kalıbında "...nın keyfine, insafına kalma" anlamını taşıyor. Nancy'nin burada da iki anlamı birbiriyle iletişim halinde duyurduğunu hissediyoruz *-çn.*]

la kesin biçimde ortak-zamanlıdır ve onda kayıtlıdır, çünkü *Dasein*'ın özü "her keresinde" "benim" olarak "yalnız bu kerede" varolmaktır. Denilebilir ki, "benim"in tekilliği kendi başına çoğuldur. Kere olarak her ***kere***, ***bir başka*** keredir, ***aynı kerede*** hem "benimlik"in diğer vakalarından başka (ki bu nedenle ilişki, aynı zamanda "ben" ile "ben" arasındaki "benim" zamanın ve "benim" mekanımdaki sakıngan ilişkidir) hem de "benimkiler"den başka "benimlik" vakalarından başkadır. Tekillik -ki bu sebeple bireysellikten ayrıdır- ilişkiyi özdeşliğin geri çekilmesi olarak ve iletişimi [communication] de ortak-birliğin [communion] geri çekilmesi olarak kuran "kere"nin bu çifte başkalığı uyarınca vuku bulur. Tekilliklerin *ortak varlığı* yoktur; ama her keresinde, ortak varlıklarının geri çekilmişliğinde, bu geri çekilmeyle araları sonsuzca açık olarak -bu anlamda hiçbir ilişkileri olmaksızın ve tam da bundan dolayı ilişkinin içine fırlatılmış halde- ***birlikte huzura çıkarlar*** [com-paraissent[2]] ederler[3].

Varolanın varoluşu yalnızca tekil olarak, tekilliğin bu *paylaşımı*nda [partage] vuku bulur ve ***her keresinde*** işin içinde özgürlük vardır, çünkü özgürlük bizzat "her kere"nin oyuna soktuğu şeydir. Her keresinde doğum olmasaydı, öngörülemez ve tayin edilemez bir ortaya çıkış, bir varoluşun özgürlüğünün sürprizi olmasaydı, "her kere" diye bir şey olmazdı. Nitekim bir yandan, kökensel ilişkiye konulma, özgürlükle ortak-zamanlı ve ortak-uzanımlıdır. Şu anlamda ortak zamanlı ve uzanımlıdır: özgürlük aralığın sakınımlı oyunudur, sonuçta "her kere"nin vuku bulduğu oyun mekanını sunar: yani indirgenemez bir tekilliğin çıkagelmesi olanağını. Bu indirgenemez tekillik, otonomi kudretiyle

---

2. [*Paraître*: "belirmek, ortaya çıkmak, zuhur etmek"; *comparaître*: ...ın huzuruna çıkmak. Nancy com'u heceleyerek (*com-paraître*) iki anlamı da birlikte duyurmak istiyor -*çn.*]

3. Bu çözümleme *La communauté désoeuvrée*'de [İşsiz güçsüz cemaat] işletilmişti (Paris, Bourgois, 1986). Tekil varoluşun ilişkisi yasası, (bir Epikuros ve Lucretius incelemesini böylece Heideggerien terimlerde sonuçlandıran) Francis Wolff ile birlikte de formüle edilebilir: "Hiçbir başka varlıkla ilişkilendirilemeyen bir varlık, var-değildir [n'ek-siste pas]; çünkü var-olmalarının [ek-sistence] olanaklılığını belirleyen, biri ile diğeri arasındaki ilişkinin varoluşudur." (*Logique de l'élément Clinamen*[Elementin mantığı klinamen] Paris, Minuit, 1981, s. 256.)

donatılmış olması anlamında değil (çünkü daha o andan itibaren *aynı kerede* ilişkinin heteronomisi içindedir de -ya da herşey heteronominin ve otonominin berisinde olup biter), öncelikle özgür mekanda ve tekil kerenin yalnızca olanaklı olduğu zamanın özgür aralanmasında çıkagelmesi anlamında özgürdür. Ama öte yandan ve bunun sonucu olarak özgürlük, bizzat tekilliği, her ne kadar temellendirmese ve içinde tutmasa da, önceler (tekillik temellendirilemez ve tutulamazdır). Özgürlük ara açar ve tekilleştirir -ya da *kendini* tekilleştirir-, çünkü geri çekilmişliği içinde varlığın özgürlüğüdür. Özgürlük, varlığın her türlü doğumdan önce varoluş karşısında *gerilemesi* [céder] anlamında, "önceden geriler" [pré-cède]: yani kendini geri çeker. Özgürlük varlığın geri çekilmesidir; ama varlığın geri çekilmesi, özgürlüğün varlığı olan şu varlığın hiçliğidir [néant]. Bu yüzden, özgürlük *var değildir, ama varlığı özgürleştirir ve varlıktan özgürleştirir.* Bunu şöyle çevirerek yazmak da mümkündür: *özgürlük varlığı geri çeker ve ilişkiyi verir.*

Bu demek değildir ki benim özgürlüğüm ile başkasının özgürlüğü, birbirlerini çiğnememek için teğet geçmek zorunda olan birer eylem ya da meşruluk dairesi gibi, birbiriyle ilişki içinde ölçülsün. (Söylemiş olduğumuz gibi, tekilliklerin aralanması sonsuzdur ve teğetlik barındıramaz -bu aynı zamanda sonsuzca yakın olmayı engellemez de). Bu demektir ki, özgürlük ilişkidir, ya da en azından ilişkinin içindedir ya da ilişki gibidir: özgürlük, benim varoluşumun varoluşun özgür mekanına attığı tekil adımdır, yani *benim* huzura çıkma adımımdır -ki bu aynı zamanda *bizim* birlikte-zuhur etme adımımızdır- ya da o adımı atandır. Özgürlük, başkalarının benim varoluşumdaki sakınımlı ve diretken ve benim varoluşum için kökensel olan varoluşunun kipidir[4]. Ama aynı

4. Benzer bir biçimde, Merleau-Ponty başkasını özgürlükten hareketle kavramaya çalışıyordu: "Başkası, artık *dışarıdan* yazgı ve kader olarak görülen bir özgürlük, bir öznenin rakip bir öznesi değildir; [bizi] dünyaya biz olarak bağlayan ve böylece [bu dünyayı] bize bağlayan bir devreye dahildir -Ve bu dünya bize ortaktır, ara-dünyadır [intermonde]- Ve genellik yoluyla geçişlilik vardır- Ve özgürlüğün bile genelliği vardır, genellik olarak kavranılır: etkinlik artık edilginliğin *karşıtı* değildir (...) başkası artık benim gibi bir kabartmadır [relief], bir mutlak dikey varoluş değil." (*Le visible et l'invisible* [Görülür ile görülmez], Paris, Gallimard, 1964, s. 322-323.) Belki de,

zamanda, aynı kerede, benim özdeşliğimin içinde direten ve onu *bu* tekillik olarak kuran (ya da bozan) başka varoluştur: zira söylenmiş olduğu gibi, ilişki aynı zamanda "ben" ile ilişkidir ve "ben" aynı zamanda "ben" ile ilişki içinde de özgürümdür ya da ben özgür"dür". Ve bu, simetrik olarak, şu da demektir ki ilişki özgürlüktür: özgürlük yalnızca beni başkalarıyla ve kendimle zorunlu olarak birleştirecek ya da iletiştirecek olanın geri çekilmesinde, varoluşun varlığının sürekliliğinin geri çekilmesinde vuku bulur; bu geri çekilme olmazsa, tekillik olmaz, varlığın kendi kendine içkinliği olur. (Ama o zaman, içkinlik "vardır" bile denilemeyecek ve bunun söylenemeyeceğini söyleyecek bir kimse bile olmayacaktır... Varlık kendi kendine dolaysız olarak kendi düşüncesi, dili ve özgürlüğü olacaktır. Kendi kendine kendi ötekisi olacaktır, yani saf bir öz -ki pekâlâ varoluşun özü olacaktır, ama tam da bu sebeple hiçbir biçimde varolmayacaktır.)

Ortaklık-*içinde*-varlık [l'être-en-commun]şu anlama gelir: biz var olsak bile, varlık ortak bir mülk olarak sahip olacağımız herhangi birşey değildir, ya da varlık bizim için yalnızca *paylaşılmış olmak* kipinde ortaktır. Bize ortak ve genel bir töz dağıtılmış değildir; varlık yalnızca varolanlar arasında ve varolanlar *halinde* paylaşılır (ya da, genel olarak olanlar arasında ve olanlar halinde - bkz. bir önceki dipnot-, ama varlık daima varoluş olarak varoluş uyarınca oyuna sokulur). Dolayısıyla, bir yandan, varolanlar arasında varlık yoktur -varoluşların mekanı [espace] onların aralıklanmalarıdır [espacement]; herkese has ve hiçkimseye has olma-

---

yalnızca *başkasını* -varolan başkasını- değil, her türlü başka varolanı -şey, hayvan ya da araç- özgürlükten hareketle kavramaya girişilmeliydi. Varoluşu çıplak biçimde [à découvert] var eden özgürlük, aynı zamanda ve aynı hamleyle dünyanın açılışı ve özgür aralanmasıdır. "Dasein"ın özgürlüğü ve genel olarak olanın özgürlüğü, biri diğerinin içinde, biri diğeri sayesinde olacaktı. Ama daima, son tahlilde, özgürlüğü ve olanın kendini sunduğu açıklığı oyuna sokan, *varoluş*tur. Bununla birlikte, bu huzura gelişte [venue en présence] genel olarak varolan da belli bir tarzda ve tekil biçimde *varolur*. Şöyle denilebilir: varoluş *dünyada olduğu* için, dünya da dünya olarak varolur; varoluşun kendi dışında olan has varoluşundan dolayı varolur: *bu* ağaç kendi tekilliği içinde ve kendi kendini tekil biçimde açındırdığı ya da eğdiği özgür mekanda varolur. Burada bir öznelcilik yoktur, ağaç bana böyle görünüyor değildir; burada sonlu varolanın dünyada-olmaklığının maddi gerçekliği vardır ki, bu sonluluk dünyanın fiili varoluşunu bizzat varoluşun tekilliği olarak beraberinde taşır.

yan, dolayısıyla kendine has bir doku ya da malzeme [support] değildir- diğer yandansa, her bir varoluşun varlığı, varlıktan ona pay edilmiş olan ve sayesinde *var* olduğu şey, bu paylaşımdan -ki bu bir "şey" değildir- başka birşey değildir.

Böylelikle, bizi bölen şeyi biz paylaşırız: varlığın geri çekilmesi -ki kendi'nin has özelliğinin geri çekilmesidir- ve varoluşun varoluş olarak açılışı. Bu yüzden, eğer bütün geleneğimizin yinelediği gibi, yalnızlığın bütünsel olduğu doğruysa ve özgürlüğün herşeyden bağı kopmuş tekil bir varlığın kaprisli uzlaşmaz bağımsızlığı olduğu da bir anlamda doğruysa, şu da eşit ölçüde indirgenemez biçimde doğrudur ki, yalnızlıkta ve hatta yalnız-kendicilikte [solipsisme[5]] bile -ya da, en azından, tekilliğin sola ipsa'sı [yalnız kendisi] olarak anlaşılan bir yalnız-kendicilikte- bizzat kendilik [ipséité] paylaşım tarafından ve paylaşım olarak kurulur. Yani, *tekilliğin kendiliğinin özü, varlığın kendiliğinin [aséité] geri çekilmesidir.* Ve tekilliğin "kendi"sinin varlığı ise, kendisine hiçbir şey kalmadığı zaman "kendi" kalandır [ce qui reste "soi" lorsque rien ne revient à soi][6].

Öyleyse, eğer varoluş aşıyorsa, eğer varoluş paylaşılmış-varlığın kendi-dışında-olmaklığı ise, demek ki, varoluş *her ne ise* kendi dışındayken odur: bu aynı zamanda şunu demeye gelir ki, varoluşun özü, pekâlâ olduğu *varoluştur*, yani özsel olarak öz-süz [in-essentielle]. Bu temel yapı (ya da: bu sermayesiz açılış...) dolaysızlaştırıcı bir dolaylama diyalektiğine (özün olumsuzlanmasının ötesinde özü geri kazanan) yanıt vermez, ne de yeniden temellük etmede kendini yücelten bir "dışa-taşma"ya [ex-tase]. Kendi dışında olan, özgürlüktür, mülkiyet değil: ne temsilin, ne iradenin, ne de sahip olunan şeyin mülkiyeti değil. *Kendi-dışında-varlığın"kendi"si olarak özgürlük, kendine geri dönmez ve kendine ait değildir.* Genel olarak, özgürlük hiçbir biçimde bir mülk teşkil edemez, çünkü ancak özgürlükten hareketledir ki herhangi bir şeyin ve, eğer bunun herhangi bir anlamı varsa, "kendi-

---

5. [Genellikle "tekbencilik" diye karşılanan bu terimi Nancy'nin "kendilik"e yaptığı vurgu dolayısıyla harfiyen çeviriyoruz -*çn.*]
6. *Bkz.* "L'amour en éclats", *Aléa*'da, n.7. Paris, 1985.

kendinin" temellük edilmesi diye bir şey olabilir.

Özgürlük burada tam da her türden diyalektiğin (ve az önce kastedilen anlamda anlamak gerekiyorsa her türden "eksatik"in de) yerine konulması gereken şeydir, zira özgürlük bir öznelliğin tanınma ve kendinin efendisi olma süreci değildir. Özgürlük, doğumdan başlayarak ta ölüme kadar -tekilliğin son doğumu- özneyi varlığın paylaşımının mekanına fırlatan şeydir. Özgürlük, varlığın her keresinde tekil bir aralıklanmasında, kendine kendi dışında erişimin özgül mantığıdır. Onun *logos*'udur: "sebebi", "sözü" ve "paylaşımı". Özgürlük, paylaşılmış-varlığın *logos*'udur, alojik değil, bizzat *logos*'un kalbinde açık olan *logos*'tur. Ontolojik paylaşım ya da varlığın tekilliği, yalnızca özgürlüğün "doldurabileceği" değil has anlamıyla arasını açabileceği mekânı açar. "Mekânın arasını açmak"ın anlamı şu olacaktır: mekânı mekân olarak ve varlığın paylaşımı olarak korumak, tekilliklerin *paylaşımını sınırsız biçimde [indéfiniment] paylaşmak* için.

Yine bu nedenledir ki, bu paylaşım *logos*'u olarak özgürlük eşitlik ile dolaysız olarak ilintilidir, ya da daha doğrusu, dolaysız olarak *eşitlik ile eşittir*. Eşitlik, öznelerin bir ölçü biriminc nazaran ortak-ölçülülüğü [commensurabilité] değildir. Özgürlük, özgürlüğün ortak-ölçülemezliğinde tekilliklerin eşitliğidir (bu, eşitliğin -ve dolayısıyla verili koşullarda ortak-ölçüsü olmayana erişimi olanaklı kılan adaletin de- teknik bir ölçüsünün gerekli olmasını engellemez, tam tersi). Bu ortak-ölçüsüzlük ise herbir kimse kendi iradesini uygulamakta sınırsız bir hakka sahiptir demek değildir (kaldı ki, eğer "herbir"den kasıt birey ise, böyle bir hak, tekilliklere göre varolan bireyin bizzat kendisini paylaşan tekillikler bakımından nasıl inşa edilecektir? Bizim öncelikle yapmamız gereken, "herbir"i tekil "her kere"lerden oluşan diziler ya da ağlardan hareketle düşünmeyi öğrenmektir). Bu ortak-ölçüsüzlük, özgürlüğün yalnızca kendi kendisiyle ölçülebileceği anlamına gelmez -sanki "kendi kendisi" bir özgürlük ölçüsü ya da ayarı sağlayabilirmiş gibi. Şu anlama gelir: özgürlük ***hiçbir şeyle ölçülmez***: varoluşun hiçlikte [en rien] ve "hiç uğruna" aşmasını kendine "ölçü" alır. Özgürlük: hiçi ölçü almak [se mesurer au rien].

Hiçi ölçü almak, hiçliğin [néant] *doluluğu* olarak kavranan ve kahramanlık ya da esrime öznesinin batışının ardından kapanacak bir uçurumun karşısına kahramanca çıkmak ya da esriklik içinde yüzleşmek demek değildir. Hiçi ölçü almak, mutlak olarak, *kendini ölçmektir*, ya da kendini bizzat "kendini ölçme"nin ölçüsünde ölçmektir: "kendi"ni varoluşunun ölçüsünü almaya yetkin kılmak [mettre en mesure de]. Bu belki de, hatta mutlaka bir ölçüsüzlüktür [démesure]. Özgürlüğün ölçüsüzlüğünden, çözümlemenin hiçbir düzeyinde ve hiçbir biçimde kaçınılamaz -kahramanlık ve esrime de bu ölçüsüzlüğün figürleridir, ama dinginlik, lütuf, bağışlama, ya da dilin şaşırtıları ya da daha başkaları gibi başka figürlere el koymamalıdır.

Ama özgürlüğün bu ölçüsüzlüğü, bizzat varoluşun ölçüsü olarak, özde ortaktır. Zira ortak olmak ölçünün -ve dolayısıyla ölçüsüzlüğün- özündendir. Ortaklık [communauté] özgürlüğün ölçüsüzlüğünü paylaşır. Ve bu ölçüsüzlük, hiçbirşeyi kendine ölçü almamak /hiçlikle ölçüşmek olgusu ya da jestinden başka hiçbir şey olmadığı için, ortaklığın paylaşımı da özgürlüğün ortak ölçüsü(zlüğü)dür. Böylelikle, ölçüsü ortaktır; ama her şeyin gönderimde bulunduğu verili bir ölçü tarzında değil, varoluşun paylaşımının ölçüsüzlüğü tarzında. Bu eşitliğin özüdür ve ilişkinin özüdür. Bu aynı zamanda kardeşliktir de; eğer kardeşlik, her türlü duygusal yananlamın berisinde (ama içinde sakladığı tutku olanaklarının -nefretten övünce, onur, sevgi, üstünlük için rekabet vs den geçerek- berisinde değil), aynı ailede olmanın birleştirdiği kimselerin ilişkisi değil, *Baba*'ları, ya da ortak tözleri, *kaybolmuş* ve özgürlüklerine ve bu özgürlüğün eşitliğine kavuşmuş olanların ilişkisi olduğunu söylemek gerekirse. Freud'da ordunun [horde] insanlık-dışı Babasının oğulları böyledir: *parçalanmış* gövdesini *paylaşarak* kardeş olurlar. Kardeşlik ortak-ölçüsü olmayanın paylaşımındaki eşitliktir.

Has olarak sahip olduğumuz, "biz"lerin herbiri (ama "biz" yalnızca tekil olarak vardır, burada da, "biz" diyebilen tekil ve biricik/çoklu [unique/multiple] bir sesin "her keresinde yalnız bir kere"-sinde vardır),ortak olarak sahip olduğumuzun: varlığın paylaşımı.

Bu, "biz" deme olanaklılığında verilir, yani tekilliğin çoğulunu ve kendileri de çoklu olan çoğulların tekilliğini dile getirme olanaklılığında. "Biz" "ben"den öncedir -bir ilk özne olarak değil, "ben" kaydını düşmeye izin veren paylaşım ya da bölüşüm olarak. Descartes, hepimiz ve herbirimiz biliyoruz ki *biz* -herbirimiz olarak- varız diyebildiği içindir ki, *ego sum*'u [ben varım] sözceleyebilir. (Ama bu demek değildir ki, "biz", bu düzeyde yalnızca sözceyi sözceleyici öznesine "bağlayan" [embrayeur] olarak işler. "Biz" bloke edilmiş, kendinden ayrı düşmüş bir bağlayıcıyı işlettirir. "Biz"i sözceleyenin kim olduğu söylenemez. Şöyle demek gerekirdi: apaçık biçimde "bilinir" ["on" sait] ki var olunur[7] ve *biz* böyle var oluruz, bunu her keresinde *benim* söyleyebilmem olanağını paylaşarak.)

Eğer varlık paylaşımsa, *bizim* paylaşımımızsa, "olmak" (varolmak) paylaşmaktır. İlişkidir: ilişki bir eğilim ilişkisi değildir, parçaların yeniden-birleşmeye doğru yönelmiş olma gereksinimleri ya da itkileri değildir (ki bu bir ilişki değil, arzuyla ya da istemle dolayımlanmış bir kendi kendine mevcudiyet olurdu), ortaklık-içinde-varlığın ortak-ölçüsüzlüğüne teslim edilmiş varoluştur. Kendine ortak-ölçüsü olmayanı ölçü alan, özgürlüktür. Ya da: ilişki içinde olmak, paylaşım olarak varlığı, yani varoluşun varoluş olarak doğumunu ya da salıverilmesini [dé-livrance] kendine ölçü almaktır ve özgürlüğü bunda tanımıştık.

Eğer özgürlüğün böylelikle insanın "öz"üne ait olduğu gerçekten de doğruysa bu, bizzat insanın özünün ortaklık-içinde-varlığa ait olması ölçüsündedir. Ortaklık-içinde varlık paylaşımdan ileri gelir, varlığın paylaşımı olan paylaşımdan. Paylaşımın ilk-kökensel düzeyinde [registre] -ki bu aynı zamanda tekilliğin "her keresinde"sinin düzeyidir- "insan" yoktur: yani, ilişki, insan ile insan arasında, özne olarak kurulmuş ve ilişkiyi ikincil olarak "dü-

7. Bu "*on*" [herkes, insanlar] o halde Blanchot'unkine gönderecektir, ya da ona koşut olan *onlar*'a [ils]: bu bir sıradanlığın adsızlığını tarif etmez; yalnızca "ben deme kudretinden vazgeçmekle yakalanabilecek" olanın olayına karşılık düşer (L'entretien infini, Paris, Gallimard, 1969, s. 557). Deleuze-Guattari'nin *Mille plateaux*'sunda bu motifi yeniden ele alınır ve bu noktayla ilgili Blanchot göndermeleri toplu halde bulunur, Paris, Minuit, 1980, s. 324.

ğümleyen" iki özne arasında kurulmuş bir ilişkideki gibi değildir. İlişkide "insan" verili değildir -ama yalnızca ilişki verebilir "insanlık"ını. İmdi, ilişkiyi veren, varlığı geri çeken özgürlüktür. Öyleyse insanlığı veren de özgürlüktür, tersi değil. Ama belki de özgürlüğün verdiği armağan, asla, *özgürlüğün* armağanı olarak, "humanitas" türünden bir nitelik, bir mülk/özellik, ya da bir öz değildir. Özgürlük armağanını tam da, modern zamanlarda yapmış olduğu gibi, bir "humanitas"ın formunda verirken, verdiği aslında bir aşkınlıktır: bu armağan, armağan olarak, bağışı [donation] aşan, bağışlanır gibi gerçekleşmeyen, ama herşeyden önce *kendini* armağan olarak ve varlığın geri çekilmesinde özsel olarak veren ve kendini veren özgürlüğün armağanı olarak veren bir armağandır. Pekâlâ bu yüzdendir ki "insan", bildiğimiz gibi, kendini silme yeteneği olan şu figürdür. *Özgürlük -özgürlüğü verir.* "İnsanın özü"ne ancak bu özü bu özden alarak aittir, yani varoluş içinde. Ve özgürlük, varoluşta, varolan için bir "humanitas"ın hatta bir "reitas"ın olanaklılığı kadar bir "deitas"ın ya da bir "animalitas"ın olanaklılığı olarak da verilidir. Ama herşeyden önce, her türlü öz belirleniminden önce (ki bu özgürlüğün oynandığı karara ait olmaktan geri durmaz -buna geri döneceğiz), özgürlük varoluşu ilişki uyarınca paylaşır ve kendini orada paylaştırır: özgürlük, *yalnızca* tekilliklerin tekil/ortak çıkagelişinde özgürlüktür (ve dolayısıyla bir "libertas"tan farklı birşeydir).

Öylcyse özgürlük, her hangi bir biçimde bireysel ya da kolektif olmadan önce, tekil/ortaktır. Böylelikle, Hannah Arendt'in kamusal özgürlüğün özel ya da iç özgürlüğe göre önceliği olarak tasavvur ettiğine inandığı (ona bizzat özgürlük fikrinin hakiki kaynağını ve doğasını düşündürten öncelik) şeyin ontolojik belirlenimi olacaktı[8].

Özgürlük, düşüncenin bir özniteliği ya da istencin bir niteliği olmadan önce, özgür insanın statüsü olarak, ona dolaşma (...) ve sözde ve eylemde başka insanlarla karşılaşmak olanağını veren şey olarak anlaşılıyordu.

---

8. Bkz. "Qu'est-ce que la liberté?", *La crise de la culture* içinde, Fransızca çeviri, Paris, Gallimard, 1972, s. 192.

Sonraki tarihte silinmeye yüz tutmuş ya da yitip gitmiş olan bir özgür kamusal mekan spontane anlamında tasavvur edilen antik kentin tarihsel olarak doğru olup olmadığı burada bizim için önemli değil. Biz yalnızca şunu saklı tutuyoruz: bizim geleneğimiz içinde, özgürlüğün kökensel formunu bir dolaşma ve karşılaşma özgür-mekanı olarak tasavvur etmek mümkün ve hatta belki zorunludur: bir iç tutum olmadan önce, güzergahların ve yürüyüşlerin dışsal bir kompozisyonu olarak özgürlük. Kuşkusuz, bir bireysel özerklik gibi bir şey her iki durumda da özdeş biçimde içerilmiş gibi görünüyor. Fakat, birinci durumun "kendiliğinden-hareketliliği" [automobilité], tam da ikinci durumun kendinden-yasamasını tarif etmez. Birinci "özerklik", ikincinin kapanışının vuku bulmasının ya da bulmamasının yalnızca mümkün olduğu bir mekânın açılışına bağlıdır. Oysa özgür mekân, tanımı gereği, hiçbir öznel özgürlük tarafından açılamaz. Özgür mekân, varoluşa fırlatılmış tekilliklerin güzergahları ve yürüyüşleri *tarafından* mekân olarak kurulmuş ya da kurumlaştırılmış olma olgusu dolayısıyla açılır ve özgür kılınır. Dolaşım için önceden sağlanmış bir mekân yoktur (*agora* ya da *forum* imgesi, bu bakımdan yanıltıcı olma riski taşır); paylaşım ya da kökensel bölümlenme vardır ve bu paylaşımın tekillikleri birbirlerine ara koyarlar ve ortaklık-içinde-varlıklarını aralandırırlar ("her keresinde"lerin noktaları ve vektörleri, çarpmalar ve karşılaşmalar, bütün bir bağsız bağ, bütün bir bağsızlaşma bağı, dokumasız ve dokumacısız bir kumaş -Platon'un kavrayışının tersine). Burada özgürlük ne cemaatin bir iç kuralı olarak, ne de ona dayatılmış bir dış koşul olarak değil, cemaatin tam da içsel dışsallığı olarak belirir: varlığın paylaşımı olarak varoluş.

Bu mekanı, tam olarak onun perspektifinde olmasa da, Hannah Arendt'in yaptığı gibi, kamusal ya da siyasal mekân olarak (bu mefhumları doğrulamak ya da yeniden eklemlemek kaydıyla) adlandıracağız. O halde siyasal mekânın özgürlüğün kökensel mekânı olması, siyasal olanın öncelikle "özgürlükü ya da "özgürlükler"i temin etme amaçlı olduğu anlamına gelmez (bu hesaba göre, mekân hakkında değil yalnızca alet hakkında konuşuluyor olması gerekirdi); ama siyasal olanın özgürlüğün (kendisi de zaman-

mekânsal olan) "geniş mekânlılığı" [spaciosité] olduğu anlamına gelir. Siyasal olan, "kendini paylaşımla ölçmek" adını vermiş olduğumuz şeye yer ve zaman verir. Bu "kendini ölçme"nin bütün formlarında uygulanmasına [prise de mesure: ölçü alınması] yer ve zaman verir. Siyasal olan, bir siyasal düzeni başka varoluş düzenlerinden ayırt etmeyi kadar siyasaları düşünmeyi de olanaklı kılan ilk-siyasettir [archi-politique].

Orada kaçınılmaz olarak sorun teşkil edecek olan *adalet* - madem ki mesele paylaşım ve ölçüdür-, bir "tam orta"nın [juste milieu] adilliği değil, ortak ölçüsü olmayanın adil bir ölçüsü [juste mesure] kaygısıdır. Bundan dolayı -aynı zamanda bir "tam orta" makul beklentisiyle ve ondan beklenenlerle yürütülmesi zorunlu olan müzakereler ne olursa olsun -*adalet* yalnızca "tam orta"nın edinilmiş ya da hüküm süren geçerliliğini *ortak-ölçüsü-olmayanın adına* reddetmek kararının yenilenmesinde var olabilir. Siyasal mekan ya da aralanma olarak siyaset, daha oyunun başından beri, bir ortak-ölçüsü-olmayanın ortak ölçüsü (yokluğu) formunda kendini sunar -bu form, siyasal olan için ya da cemaat için değil ama toplumun idaresi için daima paradoksal ve canalıcıdır. İşte, diyebiliriz ki özgürlüğün ilk atımı böyledir.

Lacoue-Labarthe'ınki gibi önermeler, bütün farklılıklar ve tartışmalı noktalar bir yana, bu anlamda alınabilir olsalar gerek:

> Siyasal olanın konturları, ancak siyasalın özü siyasalda siyasaldan geri çekildiği ölçüde çizilir ya da yeniden çizilirler[9].

Ya da Lyotard'ınki gibi önermeler:

> Siyaset (...) her vuku bulan cümlede açılan ve söylem türleri arasındaki anlaşmazlıkları [différend] doğuran hiçliğe tanıklık eder[10].

Ya da Badiou'nun:

> Olay (...), kesinti yapma gücü dolayısıyla, kabul edilebilir olanın artık geçerli olmadığını varsaymakla aynı kapıya çıkar., siyaset adına yaraşır bir siyasetin belli başlı göndergesi, "kabuledilemez olan"dır[11].

9. Philippe Lacoue-Labarthe, *L'imitation des modernes*, op cit., s. 188 (bu cümle şu diğer cümleyle ilişkilendirilmiş olarak anlaşılmalıdır:"Neden eninde sonunda özdeşleşme sorunu genel olarak siyasal olanın sorununun kendisi olmasın ki?" (*ibid.*, s. 173).

10. Jean-François Lyotard, Le différend, Paris, Minuit, 1983, s. 204.

11. *Peut-on penser la politique?* [Siyaset düşünülebilir mi?], Paris, Le Seuil, 1984, s. 113.

Bu önermeler -bir ortak çarpan olarak hepsine ekleme hakkını kendime serbestçe gördüğüm bir "ortak-ölçüsü-olmayanın doğru ölçüsü" formülü gibi- bir başka önermeye, en azından şimdilik Badiou'nun bir başka önermesi tarafından temsil edilebilecek bir önermeye bütünüyle haklı olarak açılmaktadırlar:

Devrimci siyaset, eğer bu sıfatı korumak istiyorsak, özsel olarak sonlandırılamazdır [interminable].

Ama öte yandan, bir "devrimci siyaset"te (ki bu ad böylelikle siyasal olanın kendi has aralanmasıyla ilişkisine, mekânının açılışına ya da yeniden açılışına gönderecektir) has anlamıyla "sonlandırılamaz" olanın *ne olduğuna* işaret etmemekte, ya da yeterince belirtik biçimde işaret etmemektedirler. İmdi, birer düzenleyici İdea olarak koyulmuş bir hatasızlık [justesse] ve bir adalet [justice] hedefinin bitmeyen yeniden ayarlanması değildir sonlandırılamaz olan. Bu, Hegel'in verdiği anlamda "kötü sonsuz" vizyonu olurdu (ve bu vizyon, Kant'çı kökeninden beri hangi fiili hizmetlerde bulunmuş olursa olsun, bugün soldaki düşüncelerin bilinen vazgeçmişliklerine ve hatta "sağ" ve "sol"un ne demek olduğunu bilmeyen vazgeçmişliğe bile eşlik edebilmektedir pekâlâ). Bu sonsuz ayarlayıcıda kötü olan, olgu olarak özgürlük -burada siyaset olarak tayin ettiğimiz paylaşım mekânı teşkil eden gerçeklik- ve dolayısıyla onunla birlikte eşitlik (kardeşlikten hiç bahsetmeksizin) peşinen İdea içinde sağlama alınmış ve aynı hamleyle bir temsiliyetin (ya da temsilin olanaksızlığının temsilinin) sonsuz mesafesine teslim edilmişlerdir. Tarihin kazanımlarını sonlandırılamaz biçimde geçersizleştirerek irade ile iradeden umut kesme eşit paylarla birbirine katıştırılmaktadır- ki bu pekâlâ öznellik iradesini tanımlama ve özgürlüğü de, madalyonun diğer yüzü olan kaçınılmaz bir düşkırıklığı ile birlikte, bir "öz-yanılsama" olarak tanımlama riskini taşır...

Ama eğer özgürlük hak değil olgu kategorisine aitse, ya da hak ile olgunun birbiriyle karıştığı bir kategoriye aitse, yani pekâlâ kendisinin has özü olarak varoluş ise, o zaman başka türlü anlamak gerekir. Sonlandırılamaz olanın son değil başlangıç olduğunu anlamak gerekir. Başka deyişle: özgürlüğün siyasal edimi,

edim halinde [en acte] özgürlüktür (eşitlik, kardeşlik, adalet) ve düzenleyici bir özgürlük ideali hedefi değildir. Böyle bir hedefin, şu ya da şu siyasal söylem pragmatiğine ait olabilmesi ya da olmak zorunda olması (ve bunun bir dolaylama mı olduğu yoksa İdealar söylemiyle yapılan arzu edilebilir ve faydalı bir müzakere mi olduğu da kesin olmaktan gitgide daha uzaktır), siyasal edimin -ve aynı ölçüde bu tür bir söylemde bulunmakla yükümlü olduğuna karar verecek olan edimin de- *ilk olarak* özgürlüğün tekil ortaya çıkışı ya da yeniden ortaya çıkışı -ya da zincirinden boşanması- olmasını engellemez.

Hatta belki de siyasal olanı bununla ölçmek gerekecektir: orada özgürlük beklemez (eğer herhangi bir yerde beklediği hiç olursa...). Orada özgürlük başlatıcıdır [initiale] ve özgürlük olması için öyle olması gerekir. Kant şunu yazmıştı:

> Her ne kadar aslında akil adamların kullandığı bir ifade de olsa, şunun bana pek uymadığını itiraf edeyim: şu (kendi yasal özgürlüğünü geliştirmekte olarak tasarımlanan) halk özgürlük için olgunlaşmamıştır; bir toprak sahibinin serfleri özgürlük için henüz olgunlaşmamıştırlar; genel olarak insanlar henüz inanma özgürlüğü için olgun değildirler. Ama böyle bir hipotez takip edilirse, özgürlük asla ortaya çıkmayacaktır. Zira özgürlük için olgunlaşmak için, önce özgürlük durumuna gelmek gerekir (özürlük içinde güçlerini yararlı biçimde kullanabilmek için özgür olunmalıdır)[12].

Özgürlük, birisinden alınmak üzere, bir olgunluk derecesine ya da bir ön erginliğe bağlı olarak takdir edilemez [décerné], ihsan edilemez [octroyé], ya da verilemez [concédé]. Özgürlük yalnızca *alınabilir*: *devrimci* gelenek bunu temsil eder. Özgürlüğü almak, özgürlüğün zaten kendi *kendini aldığı*, kendisini zaten kendisinden almış olduğu anlamına gelir. Hiçbir şey özgür *olmaya* başlamaz, ama özgürlük başlama*dır* ve son olmadan başlangıçtır.

> (Tarihin başlangıcı olarak başlangıç, özgürlüğün olduğu yerdedir, yani bir insan grubunun varolana ve varolanın hakikatine doğru kararlı bir biçimde davrandığı yerde.[13])

12. *La religion dans les limites de la simple raison*, Fransızca çeviri, *Oeuvres philosophiques*, 3. cilt, Paris, Gallimard, 1986, s. 226.

13. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 51, Frankfurt-am-Main, Klostermann, 1981, s. 16 ("Grundbegriffe", 1941 yılı dersleri)

Burada siyasal olanın belirlenmesinde daha ileri gitmeye çalışmak mümkün olmasa da, en azından bunun öncelikle iktidarların kompozisyonu ve dinamiğinden değil (ki modern çağda bununla özdeşleştirilmişti -iktidar olarak iktidara bile yabancı salt bir kuvvetler mekaniğine, ya da Foucault'nun bir ifadesi uyarınca "siyasal teknoloji"ye[14] varana kadar), bir mekânın açılışından ibaret olduğunu öne süreceğiz. Bu mekan özgürlük tarafından başlatıcı, uğurlayıcı [inaugural], beliriveren açılır ve orada özgürlük kendini edim halinde sunar. Özgürlük bir şey üretmeye gelmez, yalnızca orada kendini üretmeye gelir (*poiesis* değil, *praxis*'tir): bir oyuncunun, olduğu oyuncu olmak için, sahnede kendini üretmesi gibi[15]. Özgürlük (eşitlik, kardeşlik, adalet) bu biçimde ilişkiye göre varoluş olarak kendini üretir. Bu sahnenin açılışı (ve bu ilişkinin gevşemesi [dis-tension]) bir zorla giriş, bir darbe, bir karar varsayar: özgürlük aynı zamanda siyaset gibi de sıçrama*dır*. Darbeyi, kesimi, kararı ve sahneye sıçramayı varsayar (ama sahneyi açan zaten sıçramadır) -daima başlayan, "her keresinde" başlayan bir şey olduğu için, başka bir yerden alınamayacak ya da herhangi bir modelden yeniden üretilemeyecek olanın sahnesine sıçramayı varsayar.

---

14. "Omnes et singulum", *Le débat* no. 41, Paris, 1986, s.7. Gerçekte, siyasal olanı tanımlamak için, iki kutuptan birini seçmek durumundayız: "siyasal hayvan"ın adalet, iyilik ve kötülük ve saireyi devreye soktuğu ölçüde *logos* ile ve "iyi yaşama"nın (*eu zein*) fayda gözetir olmayan erekselliği ile Aristotelesçi tanımı; ya da, diğer kutup, iktidarın teknolojisi. Belki "siyaset" adını bunlardan birine mahfuz tutmak gerekirdi, belki de ikisini birlikte düşünmek. Ne olursa olsun, özgürlüğün her iki kutup için de asli olması dikkate değerdir (ve bu onların birlikte düşünülmesini gerektirecektir). Nitekim Foucault aynı metinde şunu da yazabilmekteydi: "İktidarın ayırt edici çizgisi, bazı insanların başka insanların davranışını aşağı yukarı bütünüyle belirleyebilmeleridir -ama asla tüketici ya da ezici bir yolla değil. Zincirlenmiş halde ve dövülen bir insan, üzerinde uygulanan kuvvete tabidir. İktidara değil. Ama eğer bu insan, son çaresi dilini tutmak ve ölümü tercih etmek olabilecekken, konuşturulabilirse, demek ki belli bir biçimde davranmaya sevk edilmiştir. İktidara tabi kılınmıştır. Eğer bir birey özgür kalabiliyorsa, ne kadar sınırlı bir özgürlük olursa olsun, iktidar onu idareye tabi kılabilir. Gücül bir ret ya da başkaldırı olmadan iktidar yoktur." (Ibid., s. 34)

15. Bkz. H. Arendt, *op. cit.* Öyleyse özgürlüğün bir *mimesis*'i mi vardır, ya da tersine özgürlük her türlü *mimesis*'i ret mi eder? Birkaç satır aşağıda yeniden dokunulan bu soruyu burada ele alamayız. Yalnızca sorunun ilkesini işaret edeceğiz: bkz. 13. bl.son uzun dipnot 1, s.

Ya da daha tam olarak, eğer bir modeli -ki herhalükarda bir üretim modeli değildir- yeniden üretiyorsa, bu model yalnızca başlangıç modeli ya da başlatıcılık [initialité] modelidir. Başlangıç köken değildir. Bu terimi şimdiye kadar gevşekçe kullanmamızı düzelterek şunu diyeceğiz: köken bir üretimin kökenidir, ya da her durumda, *poiesis*'in Platoncu anlamında bir varlığa geliş ilkesidir. İktidarın bir kökeni vardır, özgürlüğün ise başlangıcı. Başlangıç varlığa getirmez, ***bir varlık başlatıcılığıdır***. Özgürlük başlatıcı olarak var olandır, ya da, *kendini* (tekil olarak) ***başlatan*** varlıktır. Özgürlük varolan olarak varolanın varoluşudur, yani varolanın "konumlandırılma"[16]sının ["mise en position"] başlatıcılığıdır. Varoluşu paylaşım uyarınca, ilişkinin mekanında, "duruşlandırır" ["posture"]. Özgürlük: tekilliğin ortaklık-içinde-varlığı olarak varoluşun olayı ve başa-gelişi [avènement]. Başlatıcılığın özgül zaman-mekânını açan, bireyin ve cemaatin içindeki eşzamanlı zorla giriştir. Bugün eksik olan ve demokrasi felsefesinde şimdiye kadar hep eksik olmuş olan, (doğa ya da hak gereği) kazanılmış kabul edilen özgürlüklerin korunmasının berisinde ya da ötesinde, bu başlatıcılığın düşünülmesidir. Bu yüzden gelecekte "demokrasi" terimlerinde düşünmenin mümkün olmaması bile mümkündür ve bunun burada geçici olarak adını seferber ettiğimiz "siyasal olan"ın genel bir yer değiştirmesi anlamına gelmesi de mümkündür: belki de bizzat siyasal olanın özgürleşmesi. Durum ne olursa olsun eksik olan, kazanılmış değil, kendi başlama ve yeniden başlama ediminde *kendi özgürlüğünü alan* [se prend elle-même] bir özgürlük düşüncesidir. Bize bunu düşünmek kalıyor, hatta belki bütün siyasal geleneğimizin ötesinde bunu düşünmek -ama zaten devrimci geleneğin en azından bir kısmı da, belli bir biçimde, bu gereğe yönelik olarak düşünmüştü. Devrim düşüncesi, en azından bir yanıyla, iktidar ilişkilerinin ters çevrilmesinden ziyade, tüm iktidarlar tarafından tahsil edilse de hiçbir iktidarın el süremediği bir özgürlüğün belirivermesine -yanlış anlaşılması sözkonusu olmayan birtakım tehlikelerle birlikte- daima hak tanımıştı. Marx'taki radikal özgürlük gereği de bu

16. Bkz. § 2.

yönde anlaşılmalıdır: siyasal, dinsel vs özgürlüklerin güvenceye alınması değil, bu özgürlükler kapalı ve peşinen-daraltılmış bir mekanın içindeki seçme özgürlüklerinden başka bir şey olmadığı ölçüde, bu özgürlüklere nazaran *ilk özgürleşme* [libération inaugurale] demek olan bir özgürlük.

Mesele kazanılmış özgürlükler çerçevesinin yerine ilkesi ve ereği bizzat kazanılmış olan bir "özgürleşme"nin yaptırımını koymak değildir (ki Marx'ta böyle olduğu kesin değildir). Bunun ne anlama geldiğini biliyoruz: her türlü özgürlüğün maddi olarak ezilmesi. Ama mesele, özgürlük *her keresinde* indirgenemez (yeniden) başlangıcı tarafından çerçevenin yeniden açılmasına ve tüm kazanılmışların özgürleşmesi ya da dolup taşmasına izin vermektir -ve bu, özgürlüğün özgürleşmesi olarak, özgürlüğün ilk paylaşımının [partage inaugural] mekânının (yeniden) açılması olarak siyasetin görevidir.

Devrimci gelenekte daha önceye, naif ve tehlikeli olduğunu bildiğimiz, ama hâlâ düşünmemiz gereken bir yanı olan -eğer bizzat siyasal olan hâlâ düşünülecek ise- bir başlangıca giderek, Saint Just'ü alıntılayalım: "Fransa her ne kadar yargıçlar ve ordular yerleştirmiş olsa da, halkın adil ve cesur olmasını sağlamak zorundadır.[17]" Bununla söylenmek istenen, Fransa'nın ve yalnızca kurumlaşmış özgürlükleri korumayıp kendi has özgür-varlığı için özgürleşmesi gerektiği idi.

Ama "olmasını sağlamak" bir operasyon olmamalı, ne de "halk" bir eser, ya da "adalet"i ve "cesaret"i birer üretim olmalıydı. Bir özgürlük siyaseti -hâlâ var ise-, özgürlüğü *tamamlanamayacak olana* başlamaya, kendini kaldırmasına izin vermeye ve bu anlamda kendini gerçekleştirmeye -madem ki bu belirivermede ve zorla girişte gerçekleşiyor- bırakmaya yönelten bir siyaset olacaktır. Paylaşım gibi, özgürlük de tamamlanmaya izin vermez.

---

17. *L'esprit de la révolution*, Paris 10/18, 1969, s. 79.

§ 8. Özgürlüğün Deneyimi. Ve Bir Kere Daha Direndiği Cemaatin Deneyimi

Kendi için ele alındığında, hiçliğin en üstün formu özgürlük olurdu. Ama bu en üstün form, kendinde en üstün yeğinliğe kadar derinleşen ve kendisi olumlama -ve doğrusu mutlak olumlama olan olumsuzluktur[1].

İşte böyle, bizzat Hegel'de de, en azından harfiyen alınmış haliyle bu metinde, özgürlük ilksel olarak olumsuzluğun diyalektik olarak terse dönüşü ve bir varlığın olumluluğunda aşılması [relève] değildir. Bir tür diyalektik-öncesi patırtıda, olumsuzluğun olumlamaya kadar derinleşmesi ve yeğinleşmesidir. Özgürlük = derinleşen yokluk.

Böylelikledir ki, bir açılışın başlaması, belirivermesi, kırıp girmesi olabilir. Özgürlükten önce hiçbir şey olmamasının yanısıra, özgürlük *anında* da hiçbir şey yoktur. Özgürlüğün bağımlı olduğu, onu koşullayan ya da onu olanaklı -ya da zorunlu- kılan hiçbir şey yoktur. Ama "bizzat özgürlük" de yoktur. Özgürlük özgürlük*ten* de özgürdür: bu yolla özgürlük *için* özgürdür (Hegel'in metni, koşulluluk belirten "olurdu"suyla -bkz. yukarıdaki metnin dipno-

---

1. Hegel, *Encyclopédie*, § 87. Birinci edisyondaki "dir"in yerine gelen "olurdu" koşullu çekimi, özgürlüğün bu belirlenimine göre hafif bir geri çekilmeyi işaret eder gibidir. Sanki Hegel "özgürlük yokluğun bu en üstün formu olurdu -eğer bu formda yokluğun kendisi yok edilmiş olmasaydı" dermiş gibi. Yine de, diyalektik dönüşüm diyalektik dönüşüm olarak formel biçimde saptanmamış ve daha ziyade "yeğinleşme" içine massedilmiştir.

tu- bir tür özgürlük öncesi özgürlük sunmaktadır, ya da özgürlüğün bizzat doğuşunu). Özgürlükle birlikte, diyalektik zincirlenmeler kesintiye uğrar. Ya da, henüz vuku bulmamış olurlar -olanaklılıkları daha şimdiden tastamam sunulmuş olsa bile. Hiçbir özdeşlik, olumsuzluğun içinde muhafaza edilerek oradan olumlanmış olarak çıkmaz (bu anlaşılabilirdir, zira burada hiçlik, en baştaki soyutlanması içinde varlık olarak varlığın hiçliğinden başka birşey değildir). Ve bunun böyle olması, özgürlüğün kendi has davası [procès] sırasında bizzat yadsınmış olmamasındandır (daha sonraki bir düzeyde, köleliğin diyalektiğinde yapılacaktır bu): ama bizzat özgürlük hiçliktir, ama has anlamıyla *kendini* yadsımayıp, olumsuzlamanın olumsuzlanmasının diyalektik-öncesi ya da para-diyalektik bir figüründe *yeğin*leşerek kendini olumlayan bir hiçliktir.

Hiçliğin yeğinleşmesi, hiç-liğini [néantité] yadsımaz: onu konsantre eder, onun hiçlik olarak hiçlik gerilimini biriktirir (uçurumunu derinleştirir, diyecek olurduk, uçurum imgesini saklı tuttuğumuz ölçüde) ve onu bir olumlamanın parıltısına büründüğü alevlenme noktasına kadar götürür. Patırtıyla birlikte -şimşek ve çatırdama, şimşeğin çakması- bir *kere*nin darbesidir, varoluşun varolan fışkırması. Bu kara patırtılı fışkırmada, özgürlük herhangi bir şey*den özgür değildir* ya da kendini öyle *bilmez*; belirlenmiş herhangi bir şey *için* de özgür değildir, ya da kendini öyle bilmez. Yalnızca, her türlü (örneğin bir zorunluluk ile şu ve şu ilişki içinde belirlenmiş olan) özgürlükten özgürdür ve yalnızca her tür özgürlük için özgürdür. Bu şekilde, ne bağımsızlık içindedir, ne de zorunluluk içinde; ne kendiliğindendir [spontané] ne de emir altında. Öğrenilmez [s'apprend], ama alınır [se prend] ve bu daima kendi kendini ansız yakalar [se surprend elle-même] demektir. Özgürlük = kendi fışkırmasına ansız yakalanan yokluk. Özgür edim, aslında öngörülmüş iken, öngürünün ötesinde kendi kendini ansız yakalar. Zira öngörü edimin ancak içeriğini kapsayabilir, ama kipliğini değil. Yine bu yüzdendir ki istenç öngörür -hatta tek yaptığı budur- ama kendini öngörmez (istencin kendi has öznesi yapılması bu ikisi birbirine karıştırılarak olur). Özgürlük temsiliyete olguğu gibi niyete de meydan okur. Kendisinin hiçbir kavra-

mına yanıt vermez -kendisini hiçbir sezgide sunmadığı gibi (ve öyleyse kuşkusuz ne "özgürlük" sözcüğünün altında bulunur, ne de bu sözcükle bağdaştırılabilecek herhangi bir imge ya da duyguda), çünkü özgürlük hem kendi kendisinin başlangıcıdır hem de aynı zamanda bizzat kendisi başlangıçtır. Yani hiçliğin azami yeğinliğidir [intensité] ve hiçbir biçimde köken değildir. "Başlangıçların mefhumu yok", diye yazıyor bir şair[2].

Heidegger (formel olarak Hegel'in bu metnini yorumluyor olmasa da) özgürlüğün hiçliğini [néant] böyle yorumladı:

Özgürlük temelin temelidir (...) Temellendirici aşkınlıkta uçurumun doğuşu, işte bu bizde özgürlüğü gerçekleştiren kökensel harekettir[3].

Özgürlüğü gerçekleştiren aşkınlık sonluluğun aşkınlığıdır, sonluluğun özü kendi has özünü kendinde içermemek ve dolayısıyla "özünde" - ya da özsüzlüğünde- varoluşun varolması olmak olduğu ölçüde. Temelin temeli olan özgürlük, *sonlu bir özgürlüktür*. Bu kesinlikle demek değildir ki bu özgürlük (özgürlüğün tüm etik, siyasal, hatta estetik kavramlaştırmalarında aşağı yukarı hep anlaşılmış olduğu gibi) yalnızca birtakım hudutlar ve sınırlar arasında bir oyun mekanı olan, sınırlandırılmış bir özgürlük olacaktır. *Sonlu* özgürlük tersine özgürlüğün *kendi*sini, ya da, özü özsel olarak geri çekilen varlığın, yani varoluşun mutlak özgürlüğünü tarif eder. Böylelikle, özgürlük burada ***kendisinin bir temel olduğunu kendi başına güvencelemeyen*** (neden, sebep, ilke, köken ya da otorite), ama özü gereği (ya da özünün geri çekilmesinin gereği) kendisinin bir temeline geri gönderen bir *temel*in karakteristiği olmaktadır. Bu son temel her tür temelin güvencesi olacaktır -ama tam da başka hiçbir temel kipinde olamaz, çünkü başka hiçbir temel kendini *temelden* [fondamentalement] temel olarak güvencelemez. Dolayısıyla temelin temeli hem bir güvencesizlik [in-assurance] olan, hem de kendi has özünün geri çekilmesine ve kendi has bağımsızlığının tanımlayıcı bağımsızlığı olarak adlandırılabilecek olan şeye bu kez açık biçimde geri gönde-

2. Keith Waldrop, 21 + 1 *poetes americains aujourd'hui*, Montpellier, Delta, 1986, s. 253.
3. "L'être-essentiel d'un fondement ou raison", *Questions I*, *op. cit.*, s. 156-157.

ren bir kipte temellendirir. Öyleyse temelin temeli, Heideggerci terimlerde, "uçurum" kipinde temellendirir: başka her türlü *Grund*'un *Grund*'u olan ve elbette öncelikle *Abgründlichkeit* olarak kendi has *Gründlichkeit*'ı olan *Abgrund*.

Uçurum "hiç-olma"dır (né-ant, Un-wesen[4]) ve belki bunu da Hegelci yokluğun "yeğinleşmesi" olarak anlamak gayrımeşru değildir (ama meşru kılmak nereye kadar ve hangi anlamda gerekli? Küstahlık ya da kibir olmaksızın, özgürlük düşüncesini yeniden başlatma ve özgürlüğün *temelden* gayrı-meşruluğunu -ki bu sayfaların nesnesi başka birşey değildir- *yinelemek*, yani yeniden talep etmek özgürlüğüne teslim olmuş değil miyiz zaten?). Uçurum sözcüğü bu yoğunlaşma için çok fazla ya da çok az şey söylüyor: her şeye rağmen fazla *figür* (uçurumun konturları) ve çok az *yoğunluk*. Ama uçurumun ve yoğunlaşmanın hakikati, *hiç-olma*nın hakikati olarak, *deneyim* olarak söylenilebilir. (Bu demek değildir ki, bu hakikat, bu şekilde has haliyle söylenmiş olacaktır. Bütün diğer terimlerin uygunsuzluğu [impropriété] oyununu yeniden oynamamız gerekecek. Ama oyunda, bu has-olmamayı ve bunun düşünceye ve dile deneyimlettiği şeyi tam da özgürlüğün has temeli olarak deneyimlemeye çalışacağız: sonsuz özgürlüklerinin sonluluğu, sonlu özgürlüklerinin sonsuzluğu.)

Temelin temeli olan özgürlük, bizzat temellendirme deneyimidir: ve temellendirme deneyimi genel olarak deneyimin özünden başka birşey değildir. Nitekim temellendirme edimi *experiri* ediminin, sınıra giden ve sınırda duran denemenin en âlâsıdır. Temel atma [fondation] modeli, antik kentin sınırının çizilmesiyle temelinin atılması değil midir? (Ve bundan dolayı, aynı zamanda siyasal temel atmanın da modelidir; her ne kadar bu sonuncunun çizgisi, görmüş olduğumuz gibi, önceden hazır bir çevrili alandan ziyade bir güzergâhlar ve yürüyüşler ağı olarak anlaşılmak gerekse bile.) Bu temel atma, arkitektonik anlamda, kazmak ve üzerinde bir binanın durabileceği bir kaide yerleştirmek değildir. Arkitek-

4. [Nancy, Heidegger'in tireleyerek yazdığı Almanca *Un-wesen*'e denk düşürmek üzere *néant*'ı heceliyor. *Unwesen*, "düzensizlik, bozulma, neliğini yitirme" gibi bir anlama sahip -*çn.*]

tonik bir temel atma gerçekleştirebilmek için, önce topografik ve kadastral anlamda (ya da bizzat kadastronun temelindeki anlamda...) temellendirme yapmış olmak gerekir ki bu, temel atmanın mekânının sınırlarını belirlemek demektir. Bu sınır belirleme kendi başına bir hiçtir, üretici işlem olarak hiçtir. Bu anlamda bir şey *yapıyor* değildir (*poiesis* de değildir); ve temel atmanın vuku bulduğu *yerde*, hiçbir şey *var değildir*, verili ya da önceden yerleştirilmiş hiçbir şey (bir kent planı ya da bina planı fikri bile) yoktur; yalnızca belirlenemez bir *chorâ* vardır (belirlenmemiş yer değil, yerlerin olanaklılığı; ya da daha ziyade, katıksız bir yer-malzemesi [matiere-à-lieux]). Temel atma, daha ziyade, bir karar vermenin yakıcı yoğunluğuna ulaştırılmış haliyle bu *hiç*'in ta kendisidir, bu elegeçirilemez *chorâ*'dır. Burada, şimdi, hiçbir şeyin olmadığı yerde, herhangi bir yerde ve herhangi bir zamanda olan burada ve şimdide, bir varoluşa, örneğin bir kentin varoluşuna karar verilir. Kenti üretmek değildir bu, ama bunsuz ne plan olabilir ne de onu üretecek operasyon. Bu, bir sınır çizer ve bu sınırın üzerinde durur; bu sınır, varoluşunu yalnızca bu temel atma jestine borçludur.

Öyleyse, bu herşeye rağmen bir *poiesis* ise -bu kez "varlığa getiren" anlamında- de, özün (diyelim, planın) varlığına ya da tözün (taş, harç) varlığına değil, yalnızca varoluşun varlığına getiren bir *poiesis*'tir. Burada öyle bir *poiesis* düşünmek gerek ki, kendinde bir *praxis* olsun. Temellendirilmiş olan, kendindelikten, soyutlamanın karanlığından, içkinliğin kalınlığından özgür kararla çıkmış olması anlamında varolur; ama ondan çekip çıkarılmış [extrait] bir şey anlamında çıkmış değildir: henüz yalnızca özgür karar [décision] anlamında çıkmıştır ki bu aynı zamanda kendindeliğin yüzeyindeki ilk çizilmedir [incision] -ve kendindelik geri çekilir. Bu deneyimin ta kendisidir, çünkü bu ne birşey toplar ne de birşey üretir: hem bir sınıra karar verir, hem de, bir *kere*de, bu sınırın yasasına ve ihlaline karar verir -daha koymadan önce ihlal ederek, özü olmadan olarak var ederek, aşılmış bir içkinlik olmadan aşarak, karar verir.

("Deneyim"i kavram ve diller yoluyla "korsanlık" ile ilişkilendirmiştik. Ama temel atmada da daima korsanlıkla ilgili birşey vardır: en azından bir *chorâ*'nın uygunsuzluğunun [im-propriété]

ve form-suzluğunun korsanlığını yapar -ve korsanlıkta da daima temel atmayla ilgili birşey vardır: hukuk olmadan haklardan yararlanır ve denizin *chorâ*'sı üzerinde yeri belirlenemeyen sınırlar çizer. -Özgürlük deneyimini düşünmek için, bu iki kavramı durmaksızın birbirine bulaştırmak, birini diğeriyle özgürleştirmek, yani korsan temel atmak ve korsanlığı temellendirmek gerek: bu oyunun eğlenceyle hiç ilgisi olmayacaktır, olanaklılığı ve hatta zorunluluğu bizzat düşünceyle ve düşüncenin özgürlüğüyle verilidir.)

Temellendirme deneyimi sınırdadır. Temellendirilmiş olan varolur (yalnızca tasarlanmış değil, temellendirilmiş olarak daha baştan varoluş içine atılmıştır [jeté]) ve sınırın varoluş kipinde varolur, yani sınırın has yapısı olan şu *kendini aşma* [franchissement de soi] (aşma ve azat edilme [franchissement et affranchissement], özgürleşme jestleri) kipinde. Temel atma sonlu aşkınlığın deneyimidir: sonluluk, olduğu haliyle ve özsüzlüğünden çıkmaksızın, varoluşa karar verir varoluştan yana karar verir -ve bu karar daha şimdiden onun hem temeli hem de varoluşudur. Burada deneyim, var olanın yalnızca temel atma kararı sayesinde ve temel atma kararı *olarak* var olduğu şu uç noktaya gelmiş olmaktadır. Denebilir ki, temellendirilmiş olan (varoluş) kadar temellendiriciyi (özgürlük) üreten de karardır. Ama temellendirme jesti, yani sınır deneyimi, temellendirici bir özneye ait değildir, temellendirilmiş bir nesne de taşımaz. Ve temellendirme jesti -ki çizdiği sınırın çizgisine göre, yani şimdi özgürlüğü ve varoluşu, varoluşunun özgürlüğü ve özgürlüğünün varoluşu ortaya çıkartılacak bir tekilliğin konturuna, güzergahına ve yürüyüşüne göre hem önsel hem de sonsaldır -kendi *kendini taşır*: verili, temellendirilmiş hiçbir şeye sahip olmamanın, hiçbir deneyim sermayesini elinde tutmamanın, bizzat deneyimin ilk deneyimi [expérience inaugurale].

"Temelin temeli" kendini yalnız başına taşır: kendini taşımak için hiçbir şeyi yoktur, "kendi" bile; çünkü "kendi"nin gün görmesi ya da dünyaya gelmesi, yalnızca kendi varoluşundan destek alan, yalnızca özgürlüğünden destek alan varoluşuna dayanan temellendirici jestte olur: özgürlük ise yalnızca bir şeyden destek

alır, o da özgür-olma özgür kararıdır. Özgür olma ise, *olmak*'tan sonsuzca geri çekilerek ve varoluşun varoluş olarak yani kendi özü -ya da özsüzlüğü- olarak olumlanmasına kadar vardırılmış bir hiçliğin hiçleyici [néante] yeğinleşmesinden destek alır. Burada (ve şimdi) varoluş kendi kendini dener (experiri) kendisinin berisinde ve ötesinde dünyaya-fırlatılmış-olmaklığının sınırını çizer ve aşar, varolmak için bütün şansını dener: hem kendini temellendirir hem de kendi korsanını yapar, bu da şunu demeye gelir ki *hem kendi şansını kendi yapar hem de kendini şansa bırakır*. Bu yüzden "temelin temeli" deneyimin ta kendisidir: hiçbir şeyi deneyimlemez, sınadığı gerçek *ve* bu gerçekte salıverdiği şans hamlesi olarak *hiç*'i deneyimler. Seçme olanakları, istencin kudreti, zorlayıcı ya da özgürleştirici fiziksel ve toplumsal yasalara ilişkin hangi hesaplamalar yapılmak isteniyor ve yapılabiliyorsa yapılsın, bu deneyim olmadan özgürlük olamaz, en küçük bir özgürlük edimi olamaz.

Öyleyse özgürlüğün deneyimi, özgürlüğün deneyim *olduğu*nun deneyimidir. Deneyimin deneyimidir. Ama deneyimin deneyimi deneyimden başka birşey değildir: kendinin kıyısında kendini denemedir; hem dolaysızlığın sınır tarafından parçalanmasından, hiçbir şeyi geçmeyen ve aşılmayan ama -hem "*bu oldu*" anlamında, hem de "*insan insanı sonsuz biçimde geçer*" anlamında -*geçen* sınır geçmeden oluşan sınırın dolaysız sınanmasıdır. Deneyim, deneyimin kendinde farklılığıdır. Ya da daha ziyade: *deneyim, deneyimin farklılığıdır*, ötesine geçilmiş sınırın tehlikesidir; ve bu sınır özün sınırından (öyleyse varoluştan), paylaşılmış varlığın tekil çizgisinden başka birşey değildir. Öyleyse deneyim, aynı zamanda kendi has *différance*'ıdır da: deneyim kendine ait değildir, "deneyimlerin" (deneylemeler yoluyla edinilmiş bilgiler anlamında) temellük edilmesi de değildir; olmadığı şeye iade edilir -ve onun içini oyan bu sapma, onun bizzat hareketidir. Bu sapma, varlığın geri çekildiği sapmadır: bir kendi-huzurundalığın sapması ya da geri çekilmesi, bir kendilik-bilgisinin sapması ya da geri çekilmesi.

Özgürlük "kavramlaştırılamaz" değildir: o kendini kavramlaştırmaz ve bu yüzden özgürlüktür. Her türlü apaçıklığın ötesinde

özgürlüğün apaçıklığı, yani aynı zamanda başka herhangi bir olgunun olgusallığından daha da yadsınamaz olgusallığı, herhangi bir bilinç ve herhangi bir bilinçsizlikten daha gömülü ve daha dışarıya maruz olan kendini bilmemeye dayanır. Descartes'a göre özgürlük hakkında söylenebilecek olan, "herkesin onunla kendi için karşılaşması ve onu deneyimlemesi gerektiği"[5]nden ibarettir. *Ego sum* gibi ve ruh ile bedenin birliğinin *unum quid*'i gibi -ve kuşkusuz bu iki merci [instance] ile gösterilmesi gerekecek sıkı bir ilinti içinde-, özgürlük de kendini sınayarak kendini kanıtlar. Bu hiçbir içebakışa, hiçbir içten duyguya gönderme yapmaz; has anlamıyla transandantal düzene ait olmamakla birlikte, her türlü ampirik pekinliğe önseldir. Ya da -ve bu *düşünce*nin bütün zorluğu, ama aynı zamanda felsefi söyleme yönelik bütün özgürleşme talebi ve kuvveti bundan oluşur- bu *transandantal bir deneyimdir* ya da *deneyimin transandantali*dir ve deneyimin *olduğu* transandantaldir. "Kendi başıma deneyimlediğim" şey hiçbir bakımdan elimde tuttuğum bir kudret, bende ulaştığım bir yetenek değildir. Ama kendimin deneyiminde -temellendiril(me)miş hiçolma yeğinliğinde- *olduğumu* deneyimlerim, özün geri çekilmesinin benim varoluşumun olumlanması *olduğunu* ve yalnızca bu olumlamanın "temel"i üzerinde kendimi temsillerimin öznesi olarak bilmek ya da kendimi dünyadaki tekil bir varlığın eti [chair] kılmak durumunda olduğumu deneyimlerim.

Özgürlük hakkında düşünülecek olan her şey, özgürlüğün deneyiminin bu olumlamasıdır. Oysa olumlama genel olarak olumsuzlamanın olumsuzlanması olarak düşünülemez. Olumlama, ancak olumlamadaki yeğinliği yoluyla düşünülebilir. Bir özgürlük deneyimi mantığı, bu olumlamanın -ne bir diyalektiğin ürünü ne de bir öznelliğin keyfi kehaneti olmayan- olumlayıcı bir düşüncesini kendine hedef koymalıdır.

Bir anlamda, Hegel'in "bilincin deneyiminin Bilimi" de bunu önerir: deneyim kavramını, deneyimin kendi has öznesi olma zorunluluğuna vardırır. Ve bu davanın her anında, özne-olarak-kuruluş, kendi has deneyimine kendini vermiş olarak, kendi has

5. *Réponses aux cinquiemes objections.*

sınırına taşınır. Ama Heidegger'ci *Dasein*'ın "fırlatılmış-olmaklığı" da başka bir şey söylüyor değildir: deneyimin kendi has öznesi olma zorunluluğunu, öznenin kendi temel(sizliği)nde deneyime yani varolma özgürlüğüne terkedilmiş olma zorunluluğuna vardırır. Bu varolma özgürlüğü bir öznenin yapacağı bir seçim değil, varoluşun kendi kararını varoluş olarak vermesidir [se décide comme existence], yani kendi dışında paylaşılmış ama bu paylaşımda *özünü yeniden bulan değil* (diyalektik mantık), *tam da kendi has öz(süzlüğü) olarak kendi varoluşunu bulan varlık* olarak.

Heidegger burada "deneyim" sözcüğünü elde tutmadı. Ama bu sözcüğü *Fenomenoloji*'nin başlığında korumanın temelde imlediği şey karşısında Hegel'in "geri adım" attığı yargısına vardı. Bu imlemeyi ya da bu "tını"yı Heidegger kendisi işaret etmişti: ona göre "bilincin deneyimi"nin tercümesi olan "kendinin yanıbaşında kendi has buradalığı içinde beliriş[6]"ten daha derin bir biçimde, deneyim bu kendi huzurunda olmanın tam tersine (karşıtına değil ve daha "derin", dolayısıyla deriniksiz temelin temeli...), yani "kendi"nin üzerinde durduğu şu sınırın diğer kıyısına açılmalıdır: şeyin kendisini bırakmak, şeyin hakikatinin *kendini* doğrulamasına yani hakikat olmasına, ortaya çıkmasına izin vermek[7]". Deneyim: şeyi olmaya bırakmak ve şeyin olmaya-bırakması ve kendinde-şey, söylenmiş olduğu gibi, varoluştur (ortak karşılıklı açıklıkları içinde *Dasein*'ın ve genel olarak varolanın varoluşu). Varoluş*un* deneyimi yapılmaz, daha ziyade deneyimlenen odur - varoluştur. Şeyin kendisinin deneyimi ve şeyin kendisi olarak deneyim, şeyin aynılığı [mêmeté] ve aynının şeyliği [choséité]. Varoluşun şeyini hakikatte kendi hakikatine -ki bu öncelikle her *kere*sinde birlikte/sayesinde varolduğu özgürlüktür- teslim olma-

---

6. "Hegel et son concept de l'expérience", *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, s. 154.

7. *La "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel*, Fransızca çeviri, Paris, Gallimard, 1984, s. 53. Ve yine: "Herhangi birşeyi -bir şey, bir insan, bir tanrı- deneyimlemek, şu demektir: o şeiyn bize doğru gelmesine, bize ulaşmasına, üstümüze düşmesine, bizi tersyüz etmesine ve bizi başka kılmasına izin vermek." (*Acheminement vers la parole*, Fransızca çeviri, Paris, Gallimard, 1976, s. 143).

ya bırakmak. Özgürlük *olgu*sunu oluşturan bu deneyimleme, "yapılan" bir şey değildir (*poiesis* anlamında). O "bizi yapar" da diyemeyiz. Daha ziyade şunu diyelim: deneyimin öznelliksiz kendisine -ve deneyimin tekilleştirdiği kendiye- en güçlü halinde ulaşan deneyimin özgürlüğüdür.

Bu deneyim, bir öznenin öğreteceği bir deneyim olmamakla birlikte, ampirizmin deneyimi değildir. Ne klasik ampirizm, ne de hatta Lévinas'ın ileri sürdüğü "pozitivitesiz ampirizm". Değildir, çünkü daha önce söylenmiş olan anlamda, deneyimin deneyimidir ve dolayısıyla daima düşüncenin de deneyimidir. Ama bundan dolayı bir deneyim düşüncesi de işin içindeyse, bu bir "düşüncede deneyim" değildir -böyle birşey, hayali bir deneyimden başka hiçbir şeyi tarif etmezdi. Sözkonusu olan, deneyim olarak düşüncedir: ve bu transandantal olduğu kadar ampiriktir de. Ya da, burada transandantal olan, ampirik olandır. Düşünceyi "üretim koşullarına" -bir "düşünce"nin tarihi, toplumu, kurumu, ama aynı zamanda, dili, bedeni ve her keresinde şansı, riski "atımı" [coup]- bağlayan da bizzat düşüncenin bu ampirikliğidir. *Düşünce, kendi has olanaklılık koşulunu özgürlük olarak aydınlığa çıkaran incelemede, düşünürken* (ister kavram inşa etme anlamında, ister üzerine-düşünme anlamında) *aynı zamanda bu olanaklılık koşuluna maddi olarak dokunmadan edemez.* Bu maddilik basit bir fiziksel dışsallığın maddiliği değildir (yani beyindeki epifiz bezi [glande pinéale] değildir...), ama yine de düşüncenin bedeni ve etidir; düşünce bir tür sonradan darbeyle "ete bürünmüş" olmayıp, daha ilksel olarak, bizzat Descartes'ın "tözsel birlik" olarak adlandırmakta karar kılmak zorunda kaldığı şeyin katında ve kıvrımında kendini kendine teslim ederek. Eğer özgürlük düşünceye -ona yalnızca düşünülecek bir şey vermekten çok daha ziyade- düşünce veriyor ise, bu maddi olarak transandantal bir *ağız*ın deneyimindedir: düşünce bu ağızın açılışında -ki ne töz ne de figür olup, bir olmayan-yerdir ki sınırında düşünce düşünceye geçer- şansını dener ve bir çığlığın ilksel yeğinliğiyle [intensité inaugurale] düşünme riskini alır (*experiri*).

Belki denecektir ki, bu mantık kendi-huzurundalıktan çıkmak için yırtınıyor ama yalnızca ona geri dönmek ve onu teyit etmek

için. Zira eninde sonunda, herşeye rağmen, özgürlük *kendilik*'i [soi] deneyimlemektedir ve hatta en katıksız *aséité*'yi deneyimlediği bile ileri sürülebilir: "temelin temeli", kendinden başka hiçbir şeyde kendinden olduğu kadar sağlam biçimde temellendirilmiş olmayan temelden başka birşey değildir. Öyleyse haklı olarak hatırlatılacaktır ki, bizzat Descartes'ın terimleriyle *cogito*'nun pekinliğinde, zorunluluk ile özgürlük ikisi de birbiri kadar güçlüdür, hatta birbirine dönüşür. Böylelikle, özgürlüğün kendi has zorunluluğunu tanımaktan başka birşey yapmadığı ve zorunluluğun da böylelikle kendini mutlak olarak has ve kendi huzurunda olanın özgürlüğü olarak tanıdığı sonucuna varma ayartıcı olabilir.

Bunların hiçbiri yanlış değildir ve herşey şu sözcede özetlenebilir: özgürlük kendi kendini özgürleştirir. Muhtemelen felsefe hiçbir zaman başka birşey demedi. Ama bu, özgürlük özgürleşirken kendi *kendine belirir* demek değildir. Kendi kendini yapan ama kendine belirmeyen (ve dolayısıyla kendi *eidos*'unu üretme kipinde kendini yapmayan) şey, öznelliğin özelliğine sahip değildir. Ne var ki, "kendine belirme"nin öznede "kendini yapma"ya eklenen, özgürlük durumunda ise eksik olan tikel bir sıfat olduğunu anlamamak gerekir. Bu iki şey birbirinden koparılamaz ve bundan çıkan sonuç, *nitekim özgürlüğün tamı tamına özne yapısına sahip* olduğudur: bir anlamda, kendini yaparak kendine belirir ve kendine belirirken kendini yapar, zira kendi-kökenindeliğinin [auto-originarité] mutlak birliğinde kendi-huzurundadır. Ama ona beliren şey (kendisi...), kendisini kendi yapmadığıdır; ve yaptığı şey (kendisi...), kendine belirmemektir. Başka terimlerle, özgürlük kendini vazgeçme kipinde ele geçirir. Bu bir fırdöndü değildir, bir diyalektik de değildir. Özgürlük kendini vazgeçmiş halde ele geçirir; özgürlük ele geçirme jestinin kalbindeki ele geçirmeden vazgeçiştir. Kendi has efendisi olmanın efendiliğinin hiç-olmasıdır. Zira, eğer özgür olan, bizzat özgür edim tarafından oyuna konulmayan bir pekinlik ve buradalık noktasından itibaren kendine hükmeden olsaydı, o zaman ne özgür bir şey ne de özgür bir kimse olabilirdi.

Böylelikle, özgürlük öznenin olumsuzu değildir. Tersine, sonuna kadar götürülmüş -ya da daha ziyade, *ilksel olarak yakıcılık yeğinliğine ulaştırılmış* -eşzamanlı olarak kendi'nin saf bir buradalık içinde kendiyle-ilişkisiz olarak (ve bundan dolayı başkalarıyla sonsuz ilişkili olarak) ortadan kaybolduğu ve buradalığın saf olarak kendine (tekilliğin paylaşımına) teslim edilmiş bir kendi'de kaybolduğu şu uç noktaya kadar götürülmüş kendi-huzurundalığın olumlanmasıdır. Bu "saf" özlerin hiçbiri olduğu gibi sunulabilir değildir, çünkü hiçbiri varlıkta sunulamaz olanın kendini gizlediği bir bölgede olduğu gibi kalmaz. Ama bu özlerin mutlak karışımı, sonsuz genleşmeleri kadar, özgürlüğün karar kıldığı ve daima bir özgür özne kendine belirmeden önce, yani nihayetinde herhangi bir "özgürlük" kendini özgürlük olarak sunmadan önce karar kıldığı "vuruş"u, bayılmayı, çarpıntıyı oluşturur. *Özgürlük kendiliği her türlü buradalığın dışında kendine teslim eder.*

Antik çağın özgür insan olma koşulu -en azından bizim onu kavradığımızı düşündüğümüz, ya da felsefenin onu (ve onunla birlikte siyasalın bütün kökenselliğini) tasavvur etmek ihtiyacını duymuş olduğu haliyle- burada geçerlidir. O zaman "doğuştan" özgür olmak demek, daha doğumdan önce özgür olmak demektir, yani özgür varlığın varlığı daha var değilken. Bu demektir ki, verili bir soyda ya da verili bir kentte, gelecek yeni bir bireyin olanaklı yeri özgür bir insanın yeridir -bir özgür insan için bir özgür yer- ve bir köle çocuğu kendi statüsünü nasıl kaçınılmaz biçimde ediniyorsa o da kavranıldığı[8] anda statüsünü alır. (Bunun yanısıra, aynı şekilde, savaş ya da azat edilme gibi olumsallık, herbir kimseyi bir anda tam ters statüye teslim edebilir ve bu olanaklılık da bu düzenin bir parçasıdır.) özgürlük konusunda düşüncenin tek bir görevi vardır: özgürlüğün bir özne tarafından elde tutulan mülk/özellik anlamını devirmek ve şu anlamı vermek: içinde "özne" gibi bir şeyin belki doğabileceği ve böylelikle özgürlüğe doğabileceği (ya da ölebileceği) bir koşul ve bir mekân (zaten Spinozacı özgürlük düşüncesinin çabası, bir anlamda, bu değil miydi? Ama bu görevi bu kadar zor kılan ve belki de felsefi bir

8. [*Être conçu*: doğumdan önceki kavranılmadan kasıt gebeliğin kavraması- *çn.*]

söylemin görevi olarak tamamlanamaz kılan şu ki, burada gerektirilen ontolojik koşul, Antik çağdaki özgür insanınkinden farklı olarak bir *statü* değildir (bu anlamda özgürlüğünün peşinen sahibiydi), varlıktan vazgeçişten [dessaisissement de l'être] ibarettir. İşte bu anlamdadır ki *özgür doğarız*: doğanın ya da kentin bir yasası bize peşinen özgürlüğün keyfini sürmeyi temin ettiği için değil, her doğumun bir tekilliğe ya da bir tekillikler güzergahına terk edilmiş varlıktan vazgeçiş olduğu anlamda. Oysa özgürlük varlığın ondan vazgeçerek her varolana atfedeceği bir özellik değildir -ve varlık bir zorunluluk olup varoluşun devinimi sırasında tanınarak özgürlük olacak da değildir. Daha ziyade özgürlük, varlığın özsel olarak terk edilmiş olduğunda bulunan temeldir -ya da *varolduğu*nda.

Özgürlük varlığın geri çekilmesidir ki, varoluş bundan temel alır. Bu "temel" bir dışa- açık-bırakılmadan [exposition] başka birşey değildir. Özgürlük varoluşu dışa açık bırakır, ya da özgürlük varoluşun dışa açık bırakılmış olduğu *olgu*sudur.

Ek-sistence, hakikatte özgürlük olarak köklenmiş olarak, varolan olarak varolanın örtüsünün kaldırılmış [dévoilé] olma niteliğine açık bırakılmış olmadır[9].

Dışa açık bırakılma "özgürlük olarak hakikat"ten gelir çünkü hakikat, doğrulanabilir bir sözcenin uygunluğu [convenance] olmadan önce, böyle bir uygunluğun bizzat olanaklılığında (ya da bu temelin temelinde) yatar. Bu uygunluk, bir *geliş*, bir ...in-huzuruna-geliş [venue-en présence-de...] varsayar. Bu ...in-huzuruna-geliş, basit ve saf bir buradalık değildir: verili olan değildir, verili olanın armağanıdır. Armağan, huzura-geliş, ya da sunuş, bizzat buradalığı kendi içine gömülmüş (üstelik -her türlü ontolojinin, negatif teoloji ya da eleuterolojinin en üst buradalığının kurallı biçimde yaptığı gibi- kendini yalnızca burada-yokluğa [absence] tahvil edebilecek kadar gömülmüş) buradalığın kalınlığından söker alır. İşte bu noktada, *diyalektik düşünce burada-yokluğun kalbinde buradalığı açığa çıkarmak için olumsuzun gücünü*

9. Heidegger, "De l'essence de la vérité", *Questions I*, de, *op cit.*, s. 177.

işletirken (ki bu öznelliği varsayar, öznellik olumsuzlamayı oyan ve ona bir hiçlik yeğinliği değil de bir dönüşüm gücü veren şey olduğu ölçüde: özne buradalığın burada-yokluğuna daima daha şimdiden katlanmıştır [supporté], özgürlüğünü daima daha şimdiden bu zorunlulukta temellendirmiştir), *varlığın geri çekilmesi düşüncesi* bu noktada *bir işlemenin değil bir özgürleşmenin bulunduğunun düşünülmesini ister.*

Demek ki, varlığın fenomen oluşu olarak fenomenin (kendini-) bilmesinde kendine beliren her türlü tin sürecinden önce, varlık olarak varlık daha sonraki bu türden ya da herhangi başka türlü süreç için kendini hazır [disponible] kılar ve varlık bu "kendini hazır kılma"*dır*. Ama "kendini hazır kılma" *kendine belirmez*: kendini yeniden sunmaz, nesnelleştirmez, üretmez, kendini kendine sunmaz. (Ve onu bir şekilde düşünebiliyor ve dile getirebiliyorsak, böyle bir "sunmama" [a-présentation] kavramına sahip olduğumuzdan değil, düşüncenin ve dile getirmenin bizzat bu hazır kılma sayesinde verilmiş ve hazır kılınmış olmalarındandır: düşünce ve dile getirme bu hazır kılmayı deneyimlerler, onun deneyimidirler.) aynı şekilde, "kendini hazır kılma" kendini dolayımlayan bir özün dönüşümünü hiçbir biçimde imlemez. Kendini hazır kılan, olduğu şey bakımından değişmemiş olarak kalır. Ama olduğu şeyi, ...için özgürleştirir. Örneğin bir öznellik için -ama bu özgürleşme öznenin (bilinçteki, yönelimsellikteki, istençteki, hedef özgürlüğü ya da varlığı kullanma özgürlüğü olarak özgürlükteki) temeli olacak anlamında değil, bizzat böyle bir öznelliğin gelişinin hâlâ özgür olması, vuku bulabilecek ya da bulmayabilecek olması (ve daha sonra söyleyeceğimiz gibi, iyiye ve kötüye de maruz) varolan olarak kalması anlamında.

Varlık varoluş için özgürleşir ve varoluş içinde özgürleşir; öyle ki varolanın varoluşu, en başta *kendini* anlamaz ve nihayetinde *kendini* asla anlamaz, ama daha baştan onu "temellendiren" (ya da onun "korsan"ını yapan) bu özgürleşme tarafından ele geçirilmiş ve nüfuz edilmiştir. Bu yüzden bu varoluş ile varlığın ilişkisi, bir yüklemin öznesiyle ilişkisi gibi değil (bunu ilk bilen Kant oldu), muhtemel olmayanın zorunlulukla ilişkisi gibidir: varlık

verili olaraktan, varlığın geri çekilmesinin bir varoluş özgürleştirme şansı nedir?... ve varlığın varoluşu varolan için muhtemel olmayandır -ve onda bizzat şu düşünceyi özgürleştirir: "*neden hiçbir şey olmamasındansa bir şey var?*" Bu yolladır ki huzuragelis vardır: buradalığının kendinde hiçbir sebebi olmayanın, huzura gelmek için hiçbir temeli olmayanın huzura gelişinde. (Bu tam olarak bütün onto-teolojik geleneğin, bıkmadan yılmadan, özgürlük sorunu olarak ya da bir "yaratıcı" ile "yaratısı"nın zorunluluğu sorunu olarak sunmaya ve hatta çözmeye durmaksızın çalıştığı şeydir).

Kant'ın bütün düşüncesine musallat olmuş terimlerde: kaos olmaması için ve hiç'in belirmemesi için sebep yoktur. -Eğer bir şey beliriyorsa, "sebebi" olduğu için değil, özgür geliş sayesindedir. Ve varoluş bir yerlerde kendisine öznellik olarak, yani aynı zamanda "sebep" olarak beliriyorsa, bu da özgür geliş sayesindedir.

"Varolanın varolan olarak örtüsünün kaldırılmış olma özelliği" (="birşey var") varlığın temelde örtüsü-kaldırılmış-olmada kurulmuş olmasına göndermez (burada genel olarak fenomenolojinin olanakları muhtemelen biter), bir örtüsü-kaldırılmanın muhtemel olmayan, beklenmeyen, ansız yakalayan yanına gönderir. Bu ansız yakalanma olmasaydı, örtü-kaldırma da olmazdı (ve deneyim de olmazdı); onun yerine, sözcüğün onto-teolojik anlamında "vahyedilme" olurdu. Bu vahyedilmenin formülü Hegel'inkidir: "Vahyedilen tam olarak şudur ki, Tanrı, vahyedilebilir olandır"; oysa örtü-kaldırma hakkında şunu söylemek gerekir: "örtüsü-kaldırılan tam olarak şudur ki, örtüsü kaldırılan kendinde örtüsü-kaldırılabilir değildir -varlıktır- ve örtüsünün kaldırılması ona geri dönmeyip onun ötesine gider ve onu ansız yakalar - bu özgürlükte "temellendirilmiş" varlıktır, ya da varoluştur." Bu sebeple, örtüsü-kalkma da örtüsü kalkanın bizzat varlığının ve bizzat örtüsü-kalkmanın varlığının yeniden örtülmesi olarak kendini sunar- bu Heidegger'de *aletheia*'nın mantığıdır: başka deyişle, varlığın varlığının ve özgürlüğün varlığının, varlığın özgürlüğünün ve özgürlük olarak varlığın örtülmesi olarak. Özgürlük: örtüsü-

kalkmada örtülü olan, ama bu ifadeyi örtüsü-kalkmada örtülü olarak kalmış olan olarak değil, örtüsü-kalkmanın bizzat hareketi olarak ya da hareket edişi ya da tonu (yeğinliği) olarak anlamak koşuluyla: yani, örneğin bir sesin "perdeli" [voilé] tınısı gibi.

İşte varoluş bu şekilde dışa açık bırakılmıştır: Dasein varolanın örtüsünün kalkmasının ansız yakalamasına maruzdur, çünkü bu yakalama *Sein*'ın *da*'sında ve bu *da* olarak gelir -"varlığın-orası-olmaklığı" [être-le-là-de-l'être] olarak-, oysa *Dasein*'ın orada-olmaklığı [l'être-là] bu yakalanmadan önce ona ait olan birşey kesinlikle değildir. Kesin olarak, varoluşun orada'sı, mekanı ve zamanı işin içine katsa da, mekansal ya da zamansal bir konum değildir, bir ansız yakalanmadır. Varoluşu ansız yakalayan, varoluşun orada -olmasıdır, olan olarak örtüsü kalkmış olanın dünyasında orada-olmasıdır.

Dışa açık bırakılmış olmak demek, varolma özgürlüğüne şaşırmak demektir. Bu aynı zamanda, varolma riskine maruz olmak da demektir. Yani bu şaşkınlığı asla kendine mal edememe, temelini asla *yeniden* temellük edememe riskine. Asla kendime kendi has şaşırmam olarak, doğumum olarak, ölümüm olarak, özgürlüğüm olarak belirmeyeceğim. Bu asla, sonlu aşkınlığın hem bütün sonluluğunu hem de bütün sonsuzluğunu içerir. Benim saf buradalığımın farklılığının içinde, yani muhtemel olmayan gelişine açık olmasında içerir.

Bir kere daha, ilişki meselesine varıyoruz (aslında bu meseleden hiç çıkmadık). Bu *asla*'yı bana sunan, ortaklık-*içinde*-varlıktır: doğumum, ölümüm, benim için yalnızca başkalarının doğumu ve ölümü olarak -ki bu da onlar için mevcut ve has değildir- mevcut ve hastır. Bizi paylaştıran şeyi paylaşırız: varlığın tahmin edilemez ve muhtemel olmayan huzura *gelişinin* özgürlüğü, ancak *birileri* olarak *başkalarının* huzurunda [en présence de] olmamıza izin verir, yani *bizim* özgürlüğümüzün huzuruna çıkarır: bu ortak maruz kalma deneyiminde cemaatin temellenir; ama yalnızca, özünün, paylaşımının ya da temelinin her türlü temellük edilişine -kolektif ya da bireysel- sonsuz direnci sayesinde ve direnmek için temellenir.

§ 9. Şey, Kuvvet ve Bakış Olarak Özgürlük

-Özgür olmak: öyle bir noktada özgür olmak ki, bizde, bizden önce ve sonuçta bizim için özgür olan, Varlık olsun. Bu hâlâ özgür olmak mıdır? -diye sorulacaktır. Bu soru pekâlâ Heidegger'in de kaçınılmaz olarak karşısına çıkacak olan soruydu. Ve o buna, özgürlüğü hâlâ tematize ettiği dönemde, ama bu temayı terketmeye doğru kesin bir adım atar gibi, şöyle yanıt verdi: bizzat varlığın "kök"ü olarak düşünülen özgürlük, insanın has özelliği olarak tasavvur edilen özgürlükle hiçbir bakımdan uyuşmaz:

> Eğer (...) var-olan [ek-sistant] *Da-sein*, varolanın olmaya-bırakılması olarak, ister bir olanağı (varolan) seçimine sunmakla ister ona bir zorunluluğu dayatmakla, insanı "özgürlüğü" için özgürleştiriyorsa, o zaman özgürlük insanın keyfiliğinin kullanımında değildir. İnsan özgürlüğü bir mülk gibi "elinde tutmaz" [posséder], tam tersi: özgürlük, var-olan ve örtü-kaldıran *Da-sein*, insanı elinde tutar[1].

Ama bu arada, insan hangi anlamda özgürlüğe "tutulmuş"tur [possédé]? Bu düşüncenin bir yorumunu Sartre şu ünlü formülünde veriyordu: "Özgürlüğe mahkumuz.[2]" Ama, eğer varlığın varoluşu düşüncesiyle "varoluşçuluk"u birbirine karıştırmıyorsak, bu

1. *Questions I*, op cit., s. 178. ("De l'essence de la vérité").

2. Buradaki çözümlememiz herşeyden önce Sartre'ın bu formülün anlamını aydınlatmaya ve kesinleştirmeye yönelik girişimlerine dayanmaktadır: *Cahiers pour une morale* [Ahlak defterleri], ölümünden sonra yayınlanmış, Paris, Gallimard, 1983, s. 447 ve devamı.

düşünceyi kesinlikle bu anlamda anlayamayız. Sartre'a göre bu "mahkumiyet" şu anlama gelir: "temel olan" özgürlüğüm, özgür olmamama neden olan bir belirlenmişlik durumunda, temellendirmek üzere -yani Sartre'a göre bir varoluş "proje"sini bağlamak [engager] için- araya girer: "Böylelikle, özgürlüğüm bir mahkûmiyettir. Çünkü hasta olmak ya da olmamak için özgür değilimdir ve hastalık bana dışarıdan gelir: benden birşey değildir, beni bağlamaz, benim suçum değildir. Ama özgür olduğum için, özgürlüğüm beni hastalığı benim kılmaya, *benim* ufkum, *benim* bakış açım, benim ahlakım vs kılmaya zorlar. İstememiş olduğum şeyi istemeye, istemiş olduğum şeyi artık istememeye, dış dünyanın beni maruz bıraktığı yıkımların ortasında kendimi bir yaşamın bütünlüğü içinde inşa etmeye ebediyen mahkumum. (...) Özgürlüğümün amaçlarını koyabilmek, bu belirlenmişliği bir başka bağlanma kılabilmek için, bu belirlenmişliği üstlenmekle yükümlüyüm." Böylelikle, özgürlüğe mahkumiyetin kendisi zorunluluğa mahkumiyetin bir sonucu olmaktadır. Madem ki hastalıktan kaçınamıyorum, o halde insan olmak için de -ki insan olmanın özü nesnede değil projededir- bu kazayı kazai ve kazaya uğramış varlığımın "bir yaşamın bütünlüğü" projesi içinde yeniden aşmak için kaynak, vesile, sıçrama tahtası yapma zorunluluğundan da sıyrılamam. Özgür-olmamamı "üstlenmeliyim"; ya da daha doğrusu, "durumun veçheleri"nden birini, yani "dünyanın bütünü" tarafından kuşatılmış "edilginliği", diğer veçhe yoluyla, yani her türlü koşuldan bir yaşam projesi yapma özgürlüğü yoluyla üstlenmeliyim.

Bu çözümleme, varoluşun alımlanışındaki [appréhension] bir eksiklik ve bir fazlalığa temelde geri gönderir. Şu bakımdan eksiklik: özgürlüğün kendisi, ne seçilebilen ne de karar verilebilen şeyin yüklenilmesi şekilde koyulduğunda, kaçınılmaz biçimde, kendi yetersizliği tarafından zorunlu kılınan bir kudret (ya da belki yalnızca bir ödev olarak...) olarak düşünülmektedir; bu yetersizlik insanın özüne ait bir yetersizliğe karşılık düşer: özgürlük, "kendi has temeli olmaktan (...) *eksik* olan" insanda "temel"dir. Öyleyse burada özgürlük bizim çözümlediğimiz gibi "temelin temeli" değil, temel *eksikliğinden dolayı* [par défault] temeldir. Bu yüzden,

özgürlük, deneyimin kendisinin kendine ait olmadığı ve kendine geri dönmediği -özgürlüğü bundadır- sınırın deneyimi olarak deneyim değil, özgürlükten başka bir şeyin var olduğunun kanıtıdır, kendinde tam bir öz-belirlenim kudreti olarak kalan özgürlüğün özerklik ve kendine-yeterlikten [autarcie] yoksunluğunun kanıtıdır. Sözkonusu olan artık özgürlüğün kendi kendine yabancılığı değil, onu dışarıdan "belirlenmişlik" yoluyla sınırlayan bir engel ya da kısıtlamadır. Böylelikle özgürlük yeniden bir özle (proje) ve kendi has sınırları içinde temeli nedir diye sorulmayacak (ve apaçık ki öznellikte bulunan) bir temel olarak işleyen bir kendilikle [aséité] (kendini üstlenme kararı) donatılmış olur. Ve elbette, Sartre'ın çırpınan arzusunu, yani dünyanın acımasız "kuşatması" tarafından öylesine kansızlaştırılmış olan "*homo metaphysicus*'un geleneksel kudretlerinden birine yeniden tutarlılık kazandırma arzusunu anlayabiliyoruz. Ama bu sonuçta şuna gelmektedir: öznelliğin en klasik özgürlüğü için, bundan böyle bu öznelliğe yabancı ve düşman olarak kavranan ve yaşanan (tam da aslında onun açınması iken -ki metindeki örneğe hükmeden "hastalık" fikrinin ayrıntılı bir çözümlemesi bunu gösterebilirdi) bir mekanda bir ortayol çözümüyle idare etmeye çalışmak. Bu anlamda, nesnelliğin yordamlarından hiçbiri olmaksızın nesnelliği "üstlenen" Sartre'cı özgürlük, umutsuz bir biçimde kendine muhtaçtır. -Fazlalığa gelince, elbette ki simetriktir. Burada özgürlüğe "mahkumiyetimi" icra eden benim için sözkonusu olan, durumun üstlenilmesi ve aşılmasında sözkonusu olan, "dünyanın varlığında bir özgürlükten -benim özgürlüğümden- çıkma olarak görünüyor olmalı" oluşudur. Öyleyse, gerçekliğiyle öznelliğin mutlaklığını inkar eden dünyanın düzenini bile sonunda mutlak bir öznellikle ilişkilendirmek, hem amaç hem de mecburiyettir, daha az değil. (Dahası, belki de bütün mesele "dünya bana ...*gibi görünmek* zorunda"ymış gibi yapmadadır; son kertede, özgürlüğün öz-yanılsaması açıkça talep edilmektedir.) Eğer bu amacın bir anlamı varsa (ve Sartre'a göre "anlam"ın ta kendisidir), bu ancak Hegel'vari bir sonsuz Tin varsayımı yoluyla olabilir -ama bu burada kabul edilemez. Eğer özne sonluysa, amacın anlamı yoktur. Öyleyse Sartre şunu söyleyebilecektir: "Amacın herbir kimse

tarafından gerçekleştirmesi ve sonra hâlâ gerçekleştirilecek olması gerekir. İnsanlığın sonsuz girişimi içinde herbir kimsenin *sonlu* girişimi." *Sonlu* ile *sonsuz* burada öyle bir biçimde yanyana geliyorlar ki, aralarında karşılıklı dışlamadan [forclusion] başka hiçbir ontolojik ortaklık bulunamaz: Sartre'ın "sonlu"su sonsuz olmanın *basit* ve *saf engellenmesi*dir (bunun acısını muğlak bir proje olan sonsuz insanlıkla telafi eder ki, kötü sonsuzdan başka birşey değildir...) ve "sonsuz"u da sonlunun koşulundan *basit ve saf kaçmış olma*dır.

Hegel tarafından edimselliğin öz-bilgisi olarak aşılarak kaldırılmak üzere tanınmış olan bilincin mutsuzluğu, daha bilinçli bir biçimde, ısrarlılığıyla daha etkileyici biçimde gerçekleştirilemezdi. Bu aşılarak kaldırılmadan yoksun haliyle (ya da onu yalnızca istemli bir "miş gibi"nin dünyasında önererek) Sartre'ın özgürlüğü -bir biçimde, daha şimdiden zemini özgürlüklerin hukuksal savunusuna bırakmaya hazır, son "felsefi özgürlük"- bilincin şu mutsuzluğunun son adıdır: (nihayetinde istencin mutsuzluğu olacak olan) bizzat projenin sonsuz formu içinde, sonlunun sonsuz bilinci ve sonsuzun sonlu bilinci olmak.

Sartre'ın insanı özgürlüğe "tutulmuş" değildir: özgürlük tarafından özgürlükten sonsuz yoksunluğunun "özgür" bilgisine zorlanmıştır. Ama bu demektir ki, burada da özgürlük nihai olarak nedenselliğin zorunluluğuyla kıyaslanmıştır: Sartre'cı "proje"nin özgürlüğü, verili gerçeklikte nedenlerin eksik olmalarının ya da karşıt olmalarının nedeni olma istemidir. Proje, maruz kalınan nedenselliğe meydan okuyarak fırlatılmış arzu edilen nedenselliktir: umutsuzluğun kahramanlığı. (Bunun, daha bugüne kadar, çetin zorunluluğun üstlenilmesi, aşılması ya da ondan bir biçimde kefaretle serbest kalınması olarak kavranılan özgürlük hakkında çok geniş bir söylemler kümesine damgasını vurmuş olduğunu unutmayalım.)

Özgürlük kavramı nedenselliğin -ve tasarımlar yoluyla nedensellik anlamında istencin- uzamı içinde kapalı kaldığı sürece, bize ancak kendiliğinden bir nedensellik [causalité spontanée] düşünmeye izin verecek ve bu nedenselliğin gerçekliği (nedenselliğin

ölçme araçları tarafından, yani "insan bilimleri"nin antropolojisi uyarınca ölçülmüş olarak) daima en azından şüpheli kalacaktır ve sırrı da her durumda bizzat nedenselliğin ilkesi içinde kapalı kalacaktır. Nedenselliğin ilkesi, Kantçı terimlerle[4], tözün daimiliğidir; fenomendeki değişimi düşünmek için zorunlu olan kuvvet [force] ve eylem kavramları bizi yeniden buraya götürür. Bu ilke şöyle formüle edilir: "*Fenomenlerdeki her türlü durum değişikliği yalnızca bir varoluş değişikliğidir*, zira tözün doğuşu ya da yokoluşu bu tözün varoluşundaki değişiklikler değildir; çünkü varoluş değişikliği kavramı, özneyi iki karşıt belirlenimle birlikte, yani daimi olarak var varyasar." Böylelikle nedensellik olarak özgürlüğün tek olanaklı mantığı, kendi doğumumun ve ölümümün nedeni olmamı gerektirir. Tamamen belirtik biçimde Kant'a göre olmasa da, en azından düşüncesinin bir tutarlı açındırılmasına göre -anlaşılır [intelligible] ve zamanın ardışıklığının dışında bir varlık olarak, kendisi de anlaşılırın kategorisine ait olan yani "özgür" bir özgül nedenselliğin öznesi olabildiğim ölçüde, muhtemelen olabilirim de. Ama bu yeni nedensellik duyulur ya da doğal nedensellikle birleşmiş olarak düşünülebilmelidir. Dünyanın tözünün daimiliğini bir eylem öznesinin kendiliğindenliği ile birleşmiş olarak düşünmek, bütünün [la totalité] koşullanmamış nedenselliğini düşünmektir (bir ahlaki doğayı gerçekleştirme buyruğunun öznesi, bunu İdea'da nasıl tasavvur ediyorsa). İmdi, bütünün koşullanmamış nedenselliği fikri, bizzat varlık fikrinden başka birşey değildir. Böylelikle, "nedenselliğin bütünüyle farklı iki formunun birleşmesi olanağı (...) doğanın duyulur-üstü dayanağında [substrat] yatar; bunun hakkında pozitif olarak hiçbir şey belirleyemeyiz, kendinde varlık (Wesen) olduğu ve bizim onun yalnızca fenomenini bildiğimiz dışında.[3]" Ama, neden olarak ele alınmış haliyle varlığa (ya da öze, ki burada tam olarak aynı şeydir)

---

3. Bkz. birinci *Eleştiri*'de, birinci ve ikinci "Deneyimin analojileri". Bizim çözümlememizin devamı, Heidegger'in *Gesamtausgabe*'nin (daha önce alıntıladık) 51. cildinde yaptığı çözümlemenin bazı unsurlarını yeniden ele almakta ve devam ettirmektedir. Bize öyle geliyor ki, vardığımız sonuçlar Heidegger'in de belirtik kılmaksızın varmış olduğu sonuçlardır.

4. *Critique de la faculté de juger* [Yargılama yetisinin eleştirisi], §81.

koşullanmamışlık ve kendiliğindenlik atfetmek, bu varlık olarak varlığı varolanın bütününden geri çekmektir ve nedensellik kategorisi yalnızca varolan için geçerlidir. Ya da, nedenselliği kendinden ya da kendinde geri çekmektir. (bu yüzden, Kant'ın mantığıyla şunu demeye de sevk olunabilir: özgürlük nedensellik*tir* ve yalnızca odur, ya da nedenselliğin temel *etkililiği*dir [efficace] ve kaynağı fenomenal ardışıklık yasasında saklıdır. Bu da şunu sormaya götürürdü: bu andan itibaren, ardışıklığı açan, "gizli sanatı"yla özgürlüğün sırrını son tahlilde elinde tutan, şematizma olmayacak mıdır -özellikle de ilk şema olan "zamanı üretiyorum"?... Ama bu yolla bu sırrı yine birden başka bir şeye götürmüş olunur mu? - Bir ihtimal daha var: özgürlük düşüncesinin *bir sırrın apaçık olgusu* gibi bir şeyin düşüncesi olması gerekiyorsa...)

"Başka-türden [heterogène] iki nedenselliğin birliği" fikri, nedenselliğin başkalaşımından [heterogenèse] başka bir anlama gelemez: nedenselliği olmayan bir neden ya da daimiliği olmayan bir töz. İmdi, nedenselliği olmayan, yani aynı zamanda hem başka bir neden *tarafından* hem de bir etki üretmek *üzere* belirlenmiş olmaktan muaf bir neden, bizzat *şey*dir, *kendinde* şeydir. Fenomenin şeyi nedeni değildir (ikisi bilindiği gibi aynı sözcük olsa da [chose/cause < Lat. *causa*]): varoluşudur. *Varoluş neden olarak varlığın ve daimi dayanak olarak varlığın geri çekilmesidir, ya da, şeyin içinde nedenin geri çekilmesidir.* Şeyin varoluşu olgusu (*Setsung*'u [konulma]), şeyin özünün tüm ardışık değişimlerini aynı zamanda var eder, ama Kantçı ilkeye uygun biçimde bizzat bu değişimlerle hiçbir ilgisi yoktur. "Özgürlük yoluyla nedensellik" fikri bu *Setzung*'u ya da şeyin *doğumunu* (ve ölümünü) temsil eder -ya da *bu fikrin sözcelenmesi* sözkonusu nedenin, yani özgürlüğün, *tam da nedenselliği olmayan şey olduğunu unutur.* Bu anlamda, metafiziğin tastamam (sonunda Sartre'a varan) özgürlüğün unutulması olduğunu söylemek; ve bu unutmanın belli bir anda meydana geldiğini, varoluş yalnızca özün geri çekilmesi olarak ve dolayısıyla *şey* yalnızca *neden*in geri çekilmesi olarak var iken, *nedenselliğin öz belirleniminin* metafizik tarafından *özgürlüğün saf varoluş belirlenimi üstüne geri getirildiği* zaman meydana geldiğini söylemek haklı olacaktır.

O halde, şeyin bir yandan kendini bizzat "neden" olarak geçerli kılarken her tür nedensellikten ve -öyle görünüyor ki- dolayısıyla özgür bir edimden beklenmesi gereken bir etkililiğin [effectivité] üretilmesi için zorunlu tüm kuvvet ve eylemden geri çekildiği bir yerde özgür olmak, metafiziğin anladığı biçimiyle "özgür olmak" değildir. Nitekim "özgür biçimde" neden olmak anlamında "özgür olmak" değildir, varoluşun özgür-varlığıdır. Bu anlamda varolan, özgürlüğe "tutulmuştur": ama yoksunluk kipinde, kendini koşullanmamış nedensellik olarak koymak ve düşünmekten aciz olmanın (az ya da çok hayali olarak) üstünü örterek değil; olumlayıcı bir kipte, özgürlüğün tam da İdea'sının (koşullanmamış nedensellik) son tahlilde nedenselliksiz şeyin İdea'sını (ki tam da artık bir İdea değil, bir olgudur) ölçü aldığı yerde. Yani, varoluşun İdea'sı: "İdea", bu varoluşta ve bu varoluş olarak, dolaysız biçimde *olgu* olarak verilidir ve bu olgu da *deneyim* olarak verilidir[5].

---

5. Burada işaret edilen dolaysızlık duyulur olanın dolaysızlığı değildir. Anlaşılır olanda dolayımlamanın yokluğu da değildir. Ne bir özgürlük duygusu, ne de özgürlüğün zihinsel bir apaçıklığıdır. Bu şuna benziyor olabilir: Kant'a göre "aklın bir duygusu" olan saygının zihinde özgül hakimiyeti olarak adlandırılabilecek olan ve "saygının saygı duyduğu şeyi (...) akıl özgür olduğu ölçüde kendi kendine verdiği" ölçüde (Heidegger, *Kant et le probleme de la métaphysique* Fransızca çeviri, Paris, Gallimard, 1963, s. 215 *Kantbuch*'un meşhur 30 paragafında yapılmış olan çözümleme, bir bakımdan, yani Heidegger'in saygıyı transandantal imgelem ile ilişkilendirerek onu "etik kendiliğin aşkınlığının transandantal ve temel bir yapısı" olarak ortaya çıkarttığı ve böyle bir aşkınlığın bizim "deneyim" olarak tarif ettiğimiz şeyin yapısından başka birşey olmadığı ölçüde, burada izlemeye çalıştığımız yönü açmıştır; ne var ki, Heidegger'in son derece eksiltili [elliptique] çözümlemesi, imgelemin alıcılığıyla yasanın özgür dayatılmasının ilan edilmiş olan birliğine ulaştırmıyor gibi görünüyor, çünkü bu birlik tam da deneyimin kökensel bir kavramının birliğinde, yani dünyada-varlığın özgür-olma olarak deneyiminde bulunabilirdi; Heidegger'de herşey buraya doğru yönelir ama formel olarak varmaz; bize öyle görünüyor ki bu varmama ve pratik akla verilen yerin darlığı, imgelemin ve şematizmin yönetici çözümlemesini ezen bir fenomenolojik (eidetik) ipotekinin sonucudur; ama bunu göstermek için başka bir çalışma gerekir). Ama saygının bir "apaçıklığı" varsa, ona eşlik eden ama hakiki anlamda oyunun içinde olmayan duyarlılıktan değil, "factum rationis"ten [akıl olgusu] ileri gelir; zira bu apaçıklık "patolojik" olandan muaftır ki, bu aslında saf duygulanımın duygulanma rejiminden başka birşey tarif etmez (burada bkz. *L'essence de la manifestation*'da [Açığa vurmanın özü] Michel Henry'nin çözümlemesi -ama vargılarında ondan ayrılıyoruz). Öyleyse, saf aklın bir "patoloji"si değilse de bir saf tutkusu, her şeyiyle (teorik" olduğu ölçüde de) "pratik" olduğu bir tutku düşünülebilmelidir. Ama burada "saflık", dünyada-varlığın maddi somutluğundan [effectivité] ve ahlaki

İmdi, bu şekilde olgu ve deneyim olarak verilen şey, bundan dolayı, ve ontolojik düzeyi değiştirmeksizin, kuvvet ve eylem olarak da verilidir. Özgür varlık, kullanım için gerekli kuvvetleri elinde bulundurma *koşuluyla* kullanılabilecek bir "mülk" olarak verili değildir -ki bu şunu da varsayar: eylem için gereken kuvvet eksik olduğu zaman (ve çoğu zaman bu bakımdan hemen herşey eksiktir...), özgürlük, ölümcül bir kuvvet gelip ucuz meşalesini söndürünceye kadar kibirle ve acz içinde parıldamaya devam ettiği yere yani içine çekilir.

Tersine, bil fiil aciz olduğu zaman bile özgürlük kuvvet ve eylem olarak verilidir. Kendini eylemc kudretinden yoksun halde bulan kimsenin özgürlüğünün gerçekliği, bir "salt içsel tutum" [disposition intérieure] değildir, bedenin zincirlenmesine karşı zihnin basit bir isyanı değildir. *Bu bedenin bizzat varoluşudur*, demek gerekir. Bir bedenin varoluşu, bu bedenin yok edilmesiyle bile ortadan kaybolmayan, ama ancak bu varoluşun diğer yok edici varoluşla bizzat ilişkisi varoluşlar ilişkisi olarak yok olup bir nedensellik içinde özler ilişkisine dönüştüğünde ortadan kaybolan özgür bir kuvvettir: katil ile kurbanı arasındaki ilişki ile soykırımcı ile toplu mezar arasındaki ilişki-sizlik arasındaki fark budur. bu kuvvet ne "zihnin"dir ne de "beden"in; bizzat varoluştur, bir öznellikle ya da bir nesnellikle karıştırılması olanaksızdır (bilinçten ve istençten yoksun olabilir, güçten yoksun olabilir).

Şey olarak *şeyin kuvveti* olarak, ya da varolma ediminin kuvveti olarak özgürlük, bir doğanın başka kuvvetlerine karşıt ya da onlarla bileşik bir kuvveti tarif etmez[6]. Daha ziyade, insan ile doğa

---

kirlilikten (daha sonra yeniden sözünü edeceğimiz kötülükten) başka birşey olmayacaktır. Bu "tutku", özgürlüğün deneyimidir. Öyleyse bu deneyimin dolaysızlığı şöyle anlaşılmalıdır: *özgürlüğün varoluşta etkileyici dolaysızlığı, yani varoluşu sonsuz bir mesafeden* -yani sonsuz bir geri çekilmeden itibaren ve kendini kendi dışına koyan ama kendinde *şey* olarak var eden bu kendisiyle-mesafeliliğiyle (öz-süzlüğüyle) varoluşu kat ederek *-etkilediği ölçüde özgürlüğün dolaysızlığı*. Deneyimin bu dolaysızlığı, hem duygunun hem de apaçıklığın kökensel yapısıdır ve her ikisini de öznellikten geri çeker.

6. Öyleyse Marx'ın "1844 Elyazmaları"nda "doğal kuvvetlerle donatılı (...) dolaysız olarak doğal varlık" insan olarak sözünü ederek "kendi başına varolan varlık" insandan ayırt ettiği insan değil, burada sözkonusu olan (*Oeuvres*, II, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1968, s. 130-131). Ama Hegel'in bilince yaptığı vurguyu Marx'ın kuvvete

arasında ve insanların kendi aralarında kuvvet ilişkilerinin bizzat var olabilmesini sağlayan harekct noktasını tarif eder. Genel olarak kuvvetin kuvvetidir, ya da şeyin varoluşunun bizzat direnci - içkin varlıkta ya da değişimler silsilesinde soğurulmaya direnci Dolayısıyla, transandantal kuvvettir, ama maddi etkililik olarak. Varoluş olarak *varoluşun* varlığı (ya da şeyi) edimde ya da varolma *praxis*'inde olduğu için, onun bir kuvvetin fiili karakterine sahip olduğunu tanımamak olanaksızdır; bu kuvvetin düşüncesi transandantal bir maddiyatın ya da ontolojik bir maddiyatın düşüncesini içerir: tekilliğin maddi *Setsung*'u olarak varlığın geri çekilmesi ve kuvvetler farklılığı olarak tekilliklerin farklılığı. Varoluşun maddenin her türlü belirlenimine önsel olan ve özgürlük olgusunu kaydeden bu maddiliği, yine de dışsallığın ve dirençliliğin maddi özellikleriyle donatılıdır[7].

Özgürlüğe "tutulmuş" olarak özgür olmak, özgürlüğün her tür "saf tinselliği"ne indirgenemez bir maddiyatın etkililiğiyle özgür olmaktır (ama yine de varolan kendini bu "tin"dedir, bu maddi farklılıkta varolan olarak dışa açar). Bu maddiyatı temsil ederek onu temsil edilmiş ve aynı hamleyle nedensellik içinde bağlanmış kuvvetler kategorisine sokmuş oluyorsak, -ve bundan dolayı, özgürlüğün eylem olanaklarının (iyimser ya da kötümser) bir takdirine yeniden düşmekten ve özgürlüğün de "tin"in nedensel bir mülküne geri götürülmesinden kaçınamıyorsak (bununla birlikte, katilin karşısındaki cesedin özgür kuvvetini kim bu kipte basitçe takdir etmeye cüret edebilir?), -bu özgürlüğün kuvvetinin ontolojik statüsüne karşı tanıklık etmez. Zira bu, tersine, *bizzat kavrama dirençte özgürlüğü özgürlük yapan nüfuz edilemezliğe işaret eder.* (Bu şekilde direnen şeyin, bizzat nedenselliğin kalbinde, ardışıklığının etkililiği olarak daimi olarak mukim olduğunu unutmamak gerekir. Burada da, özgürlüğün kuvveti yalnızca

---

yapması da anlamlıdır. Özgürlüğün deneyimi aynı zamanda dünyada-varlıkta oynayan kuvvetlerin farklılığının deneyimidir. Ayrıca, Bergson'un da, bambaşka ama semptomatik bir biçimde, özgür eylemi maddi bir enerjinin "patlaması" olarak sunmaya çalıştığını anımsayalım.

7. Bize öyle geliyor ki bu ontolojik maddilik, Didier Franck'ın *Heidegger et le probleme de l'espace*'taki [Heidegger ve mekân sorunu] (Paris, Minuit, 1986) çözümlemelerinde

"tin"de değil, her şeyin *şey* olarak varoluşunda yatar ve direnir.)

İşte burada düşünce, anlamadan ve anlamamadan en has biçimde muaftır: özgürlüğün kuvvetini anlamaz, ama ona anlaşılmaz birşey olarak da bakmaz -hakikat şu ki, düşünce kendi içinde, düşünce olarak, bizzat özgürlüğün çetin şeyine çarpar, yani *kendisinin olan* şu yabancı *bedene* çarpar ve yalnızca ona bitişmiş olarak kendisi olabilir, yani düşünce. *Düşünce özgürlüğün nüfuz edilemez direncine öncelikle kendi içinde ve kendi has/has olmayan maddi yeğinliği olarak dokunur* (ve daha kesinlikli bir biçimde ona dilin [la langue] direnci olarak, düşünürlerin ve düşüncelerin *tekilliğinin* direnci olarak dokunur -ama aynı zamanda, kasları gerili, kafada sert çığlıklarla düşünen şu *beden*in kendisi de tekil olan direnci olarak ve sanki kendi keyfine göre "düşünceler" denilen şeyi veren ve geri çeken etin şu suskun kalınlığı da...)

Böylelikle, özgürlük yalnızca "bir düşünce" olabilmekten epeyce uzaktır ve bir "düşüncede" özgürlük de değildir. Daha ziyade şuna karşılık düşer: varolanın düşünüyor olması olgusu varolanın has özelliklerinden biri değil, varoluşunun bizzzat yapısıdır, çünkü varlığın içkinliğinden düşüncede -ya da düşünce olarak- muaftır. Bu kesinlikle varolan valnızca "saf düşünce" boyutunda varolur demek değildir: tam da "saf düşünce" diye bir şey yoktur, çünkü düşünce aşkınlığa göre varoluştur ve aşkınlık onu dünyaya ve paylaşılmış varlığın sonluluğuna teslim eder. Bu daha ziyade demektir ki, varolanın *yaşamı* özdeş bir biçimde onun *düşünce*sidir (ve ayrıca bu sebeple bir "yaşam" felsefesi de bir "tin" felsefesi de ona uymaz). Her türlü belirlenmiş düşüncenin ve özelde düşüncenin "özgürlüğü"nün ya da "özgür-olmaması"nın her tür çıkarımının ve sezgisinin berisinde ya da ötesinde, düşünce öyle bir edimdir ki, edimlik özü (kuvveti ve dolayısıyla bu kuvvetle donatılı olması gerekecek olan "töz") temsiliyette kavranılamadığı gibi içkinlikte de mevcut değildir. *Düşünce bir edimsizliğin* [in-actualité] *edimidir*: bu nedenle, öznellik kipinde kendine belirip kendine hakim olamaz, ama kendi için -düşündüğü şey olarak ve onu düşünen şey olarak, daima kendinde başka ve

daima başlatıcı- özgürlüğünün nüfuz edilemez kuvvetinin deneyimidir.

Bu kuvvet, nedenlerin birbirine bağlanması uyarınca hesaplanabilir etkileri bakımından (düşüncenin ve özgürlüğün etkilerinin hesaplanabileceğini varsayarak), hatırı sayılır ya da önemsiz olabilir; ama kendinde, neden değil *şey* olarak, hep aynıdır. Daima aynı yeğinliğe sahiptir ve bu yeğinlik göreli değil mutlaktır. Mutlak yeğinlik bizi tekillikler ilişkisi içinde var kılan farklılıklar oyununu boydan boya *gerer*. Özgürlük ilişkinin mutlak gerilimidir, ontolojik olarak maddesel olan bu gerilimin nüfuz edilemezliği varoluşun mutlak bedelidir (Kant'ın sözdağarında "saygıdeğerliği", yani artık bir "değer" olmayan şey). Bu gerilim, iki bakış birbiriyle karşılaştığı andan itibaren görülebilirdir (ama burada insani bakışlarla sınırlanmamız gerektiği, ya da bizim bakışımıza göre dünyadaki "hareketsiz" şeylerden hareketle bakılan ya da kendilerine bakan şeyleri dışlamak gerektiği kesin değildir): maddi olarak görülebilirdir, ya da görülebilirden öte "dokunulabilir"dir, bakışta bakan şeyin -ve *bir* düşünce, bir *yüz* olmayıp, bizzat bu bakış ediminin, bu dünyada-varoluşun yeğin açılışının (ki bir öznenin bakışaçısı almasına pekâlâ önseldir) tekil edim-sizliği olan- görülemezliği olarak dokunulabilirdir. Kendini huzura gelmeye bırakan bu buradalığın geri çekilmesi, her tür nedenin şeyde geri çekildiği (işte: bir şey var) bu hiçlik alevi -işte özgürlük [la liberté] yalnızca bu olabilir. Ya da daha iyisi şöyle söylemek: bu özgürlükten [liberté] başka birşey olamaz. Bu özgürlük bizi "sahiplenir" [possède], bakışın sahiplendiği gibi: buradalığın eline bırakarak. Ama hangi türden olursa olsun hiçbir nedensellikle ilişkisi yoktur. Neden olarak varlık, farklı birçok olanaklı teorik görü türünden kaynaklanır. Şey olarak varlık özgürlüğün bakış kuvveti olarak sunulur. Bakan daima özgürlüktür, belki de "yıldızlı göğün" dipsiz dibinden bu yana ama aynı zamanda rastlantı eseri karşılıklı atılmış bir bakışta da, ya da bir hapisanenin dibinden gelen bir bakışta da, ya da hatta henüz ölmüş olanın gözlerinden gelen bakışta da. Ve bakan hep özgürlük ise, bakış da kuşkusuz hep aynı bakıştır.

§ 10. Mutlak Özgürlük

Eğer özgürlük şu özgür-olmak [être-libre] olmasaydı, yani varlığın (kendine ait) özgürlüğü ve varoluşun varlıkla ilişkisinde özgürlüğü (bu da yine aynı özgürlüktür, geri çekilmenin cömertliğidir) olmasaydı, hiçbir biçimde özgür olmazdık. Keyfi arzu ile mukadderatın antinomisine geri gönderilmiş olurduk. Bu antinomi belki de Kant'ın üçüncü Antinomisinin fonunu ve aynı anda çıkmazını teşkil ediyor olabilir: transandantal yanılsamanın has olarak ne tezde ne de antitezde olmayıp, onlara diyalektik statülerini verme iddiasında olan (ve böylelikle metafizikte özgürlüğün genel diyalektiğini -sözcüğün bütün anlamlarında- sergileyen) antinominin kendisinde olduğunu ifşa eder. Kant'tan önce bütün felsefe, onun da bildiği gibi biliyordu ki, keyfi arzu mukadderata bağlı olabilir, tıpkı mukadderatın da bir keyfi arzu olarak anlaşılabileceği gibi (belki de tragedyanın felsefi yorumu, "trajik özgürlüğü" unutmuş bir yorumu böyle başlar, ya da biter bundan daha sonra yeniden söz etmemiz gerekecek). Birbirinden doğaca farklı iki nedensellik tahayyül ederek Kant Antinomi'nin sergilenmesini hem de transandantal çözümünü olanaklı kılıyordu. Ama doğa farklılığının hatalı olduğu ortaya çıkınca -zira son tahlilde her iki tarafta da nedensellik sözkonusudur- kendimizi Antinomi'nin içindeki daimi ve alaycı yerdeğiştirmeye geri gönderilmiş buluruz; bu yerdeğiştirme özgürlük hakkındaki tüm sorgulamaları ve

nihayetinde bizzat özgürlük kavramını beyhude kılar ve özgürlük kavramı kendini şu olanaklardan birine bağlar: zorunluluğun özne olarak üstlenilmesi, belirlenmiş bir bütünün içinde göreli özgürlük, maddi değil tinsel özgürlük, kendi kendini kavramaktan aciz etik-siyasal özgürlükler, vs.

Özgürlük mutlak değilse özgürlük değildir; ve bir nedensellik olanağı olmak mutlak olmak değildir, son tahlilde nedenselliğin bizzat anlaşılabilirliği olmak bile (ki herşey bizi Kant'ta böyle olduğunu düşünmeye sevkeder) değildir. Zira mutlak olabilen, neden değil şeydir; öz değil, buradalıktır; varlık değil varoluştur. Bu mutlaklığın düşüncesi, her türlü özgürlük düşüncesinin ve belki genel olarak düşüncenin kategorik buyruğudur -bu düşünce hedefi bir çıkarsama ya da bir kanıtlama programı (isterse sonsuz bir kanıtlama olsun) sunamasa ve tersine düşüncenin kendi has sınırıyla (ama kendi has *madde*sinin de) sınanması olarak sunulsa bile ve tam da bundan dolayı.

Eğer kategorik buyruk yalnızca bir özgürlüğe yöneltilmiş olmakla anlamlıysa, bunun nedeni, özgürlüğün de kendi payına yalnızca böyle bir buyruğu (ister harfiyen Kantçı buyruk olsun, ister bambaşka bir biçimde sözcelensin: örneğin, "daima özgürlüğü düşün!"...) almakla anlamlı olmasıdır. Başka deyişle, özgürlük, kazai olarak değil *özsel olarak*, özgürlük konusunda kategorik bir buyruğun alıcısıdır ve dolayısıyla kendi has buyruğunun alıcısıdır[1]: özgür ol! ya da: özgürleş! (ya da daha ayrıntılı bir biçimde: olduğun şey ol, yani özgürlük ol ve bunun için kendini bir özgürlük özünden ve/ya da kavramından özgürleştir!). Belki de tüm özgürlük düşüncelerinin uç noktasında ya da başlangıcında daima bu vardı, ister Platon'a göre filozofun zorunlu özgürlük halindeki özgürlük olsun, ister Kartezyen kendi olma özgür kararındaki özgürlük, ister Spinoza'nın Tanrı'sının şahsına münhasır özgürlüğü, ister hatta özgürlüğün bütünsel ve tekil etkinleşmesi olarak Hegelci Devlet olsun.

Daima özgürlüğün has rejimini temsil etmiş olan ***kendinden-yasalılık*** [auto-nomie: özerklik] şuradan hareketle anlaşılmalıdır:

1. Bkz. *L'Impératif catégorique*, *op. cit.*, [Kategorik buyruk] ve yukarıda § 2.

kendi'nin önceden-varolmadığı bir *kendi* tarafından yapılan bir yasama. Zira bizzat bu kendi'nin varoluşu yasa tarafından buyurmuştur ve bu yasanın kendisi hiçbir *hak* üzerine dayanmaz, çünkü kendi has *hak-buyurmasıyla* [juri-diction] genel olarak "hukuk"-un olanaklılığını tesis eder. Özgürlük bir hak değildir; "hukuken" hakkı olmayanın hukukudur[2]: işte özgürlüğü böyle kökten bir biçimde *olgu* olarak, başlatıcı olarak ve devrimci olarak anlamak gerekir. Burada yasa, katıksız özüyle yasanın kendisidir (yasanın salık verdiği şey [préscrit] önceden var olan hiçbir şeye tabi değildir, *hatta kurtulunacak bir özgürlük-süzlüğe bile değil:* özgürlük kandi has başlangıcında yalnızca kendini önceleyebilir); ve aynı olgudan dolayı, durmaksızın yasanın sınırına geçen, durmaksızın yasadan kurtulan yasadır. Özgürlük: yasanın tekilliği ve tekilliğin yasası. Bu yasa biricik bir yasayı salık verir; ama bu biricik yasa, yalnızca vakaların var olduğunu ve yalnızca salık verdiği şeyin tekil ve tuhaf bir biçimde nüfuz edilemez ve ele alınamaz örneklerinin var olduğunu salık verir. Aynı zamanda en üstün biçimde ele alınabilir ve nüfuz edilebilirdir: o yasa olmasa, en küçük bir yasanın bile gölgesi ya da beklentisi bile olamaz.

"Özgür ol!" (belki de, adı ya da sıfatı olmayacak biçimde fiil gibi kullanarak, yalnızca şöyle yazabilmek gerekirdi: "*özgür!*" ; ama bu gerçi neden olmasın? bir eğitim komutu gibi tınlardı...) öyleyse "özgür ol!" olanaksızı buyurmaktadır: bu buyurmadan *önce* ya da bu buyurmanın *dışında* elde hazır, tarif edilebilir bir özgürlük yoktur -ve aynı buyurma olanaksız bir biçimde buyurmaktadır: burada otoritenin öznesi yoktur. Öyleyse yeniden anlamanın sınırına varmış oluyoruz. Ama, kendimizi bir kez daha özgürlüğün zorunlu önselliğinin karşısında bulmak için: bu önsellik artık yalnızca düşünce bakımından değil, bizzat özgürlük bakımından (böyle bir ayrımı yapmaya hâlâ izinliysek) da aydınlanmaktadır. Özgürlük özgürlük olmak için *kendini* özerkliğinde [auto-nomie]

2. [*Le droit de ce qui est "de droit" sans droit. Droit*, hem "hak" hem de "hukuk" anlamında kullanılır. *De droit*, "hukuken" ve "haklı biçimde" anlamına gelen Latince *de jure*'nin Fransızca çevirisidir. Bu formülü, bir önceki ortaya çıkışında (bkz. 5. bölüm: "Özgürlüğün özgür düşüncesi"), "hukuken hakkı olmayanın hakkı" ifadesiyle karşılamıştık *-çn.*]

öncelemesi gerekir. Özgürlüğün ısmarlanabilmesi [ordonnée], özgürlüğün gelişinin *salık verilebilmesi*, yalnızca bu salık verilmenin bir *saçmalık* olmadan, ya da daha ziyade genel olarak *anlamın* asgari olanaklılığına göre bile önsel olmadan (ama mesele bu *da* değil mi?...) vuku bulabileceği mekanı *daha şimdiden* özgürleştirmiş olmasıyla mümkündür. Yalnızca bunun ne olduğunu bilen birisine "özgür ol!" denilebilir ve bunun ne olduğu ancak daha önce özgür olunduysa, *özgürlük haline konulduysa* bilinebilir. Özgürlük kendini öteleldiği buyrukta bir o kadar *kendini öncelemiş de* olmalıdır. "Özgür ol!"un özgürlüğün bir emri olarak çıkagelmesi gerekir. Yalnızca buyruğun sözcelenebilmesi için değil, bu sözcelemenin özgürlük kuvvetini haiz bir edim olabilmesi için de, özgürlüğün kendisinin daha önce özgürleşmiş olması gerekir[3]. (Bu anlamda, buyruğun genel olarak buyurduğu şeyin ifa edilmesi üzerinde bir kudreti olmadığını söylemek doğruysa da -zira onun nedeni değildir-, kuvvetten yoksun olduğunu söylemek doğru değildir. Hatta *tonlamayı* [intonation] (yeğinliğin formu) emir kipinin dilbilimsel betimlemesinin dikkate değer bir unsuru kılan şey, bizzat bu kuvvettir. Bu kuvvet hiçbir şeyi, hiçbir kimseyi zorlamaz. Bir bakıma, bu işe koşulmamış [sans emploi] bir kuvvettir, ya da yalnızca *varolduğu* ölçüde bir varoluş tekilliğinin *yeğinliği*dir.)

İşte böyle, özgürlüğün kendinden-yasalılığı olarak özerklik mutlaktır. Bu, Hegelci mantığın en bariz düzeyinde anlaşılabileceği gibi, Mutlak'ın özgür olması anlamına gelmez. Bu -Hegel'in tam tersine- özgürlüğün mutlak olduğu anlamına gelir; yani özgürlük *bizzat mutlağın mutlaklaştırılmasıdır*. Mutlak olmak, herşeyden el çekmiş olmaktır [être détaché]. Mutlağın mutlaklığı, mutlağın mutlak özü, kendiyle de dahil her tür bağdan ve buradalıktan el çekmiş olmaktır. Artık mutlak, varlıktır; ama olan'lardan ayrı ya da onların ötesinde bir yerlerde ve dolayısıyla onlara göre yine bir "öte"lik ilişkisi içinde (Hegel kendisi bunu çok iyi biliyor-

---

3. Emir ile olayın genel ve bitişik yapısı: "Gel: nasıl olur da bu, gelenin gelişini, örneğin olayın gelişini kışkırtabilir, eğer kendisi, yani gel, gelmiyorsa, kendi başına gelmiyorsa [ne s'arrive pas]?" (Jacques Derrida, *Parages*, Paris, Galilée, 1986, s. 62).

du) yer edinmiş varlık değildir. Mutlak, artık, olan varlık değil, kendi içinde kendinin berisine çekilmiş varlıktır; kendi has özünün beraatinde [ab-solution], yalnızca bu beraat edişte vuku bulan varlıktır. Mutlak, olanın olmaklığıdır; ama hiçbir bakımdan olanın özü değil, özünün geri çekilmesidir, beraati, feshidir [dissolution[1]]; hatta, mutlak olarak, özün varoluş olgusunda, varoluşun tekilliğinde, varoluşun gelişinin maddi yeğinliğinde ve özerk yasanın -özerkliği, kendinden-temelliliği ve otoritesi, yalnızca yasanın kıyısına bir varoluşun fırlatılışı gibi gerilmiş olan yasa olmasından ileri gelen- Yasasının tonunda çözülmesidir.

Eğer düşüncenin varoluşunu ve bizzat şeyini, varlığın bu mutlak uç noktasından mutlak olarak tanımamız gerekiyorsa, o zaman *"özgürlük" bu mutlaklığın felsefi adıdır*, yoksa hiçtir. Özgürlük, varlığın el çekmişliği ve zincirinden boşanmasıdır -varlık kendini varlığın içinde tutmayıp, varoluşun paylaşımında varlığından beraat ettiği ölçüde.

4. [Nancy, *solution* = "çözülme"den türemiş bir grup sözcüğü aynı bağlamın içine yerleştiriyor. *Absolution* ve *dissolution*, ikisi de hukuki bağlama oturuyor. *Absolution*, beraat etme demek. Ama dini bir bağlamda "günahtan kefaretle arınma" demek ve "suçsuz olmak" ile "yapılan eylem suç teşkil etmediği için suçlu kabul edilmemek" arasında bir ayrım yapılıyor. *Dissolution*: "çözünme, dağılma" demek ve yine hukuki bir bağlamda "fesih" anlamını taşıyor. Nancy, "mutlak" (*Absolu*) kavramının bu belirlenimleri nasıl içerdiğini sergiliyor -*çn.*]

§ 11. Özgürlük ve Yazgı: Sürpriz, Trajik, Cömertlik

Özgürlük, bu mutlaklığa dayanarak, mukadderat gibi bir şeyin karşısına konulmuş -dolayısıyla görceli- herhangi bir özgürlük kavramından ayırt edilecek biçimde düşünülebilmelidir.

İster dünyanın ötesinden hükmedilen bir Yazgı tınısını alsın, ister bir Tarih'in içkin gelişimine ait bir zorunluluk tınısını, mukadderat fikri şunu varsayar: olaylar akışının, ister kökeninden itibaren, ister sürecinin zincirlenmesinde, kendine has bir ontolojik tutarlılığı vardır. Bu olaylar akışının *olması* gerekir ve *akış* [cours] olarak, yani ardışıklık ve yön uyarınca olması gerekir. Bu hesaba göre, özgürlük yalnızca bu olaylar akışıyla ilişki içinde var olabilir, yani zamandan bağışık bir konum işgal etmesine izin veren sonlu olmayan bir aşkınlığın bakış açısından. Bu konumda özgürlük kader ile özdeşleşebilir, ister Tanrı'da esrime modelinde (ya da Tarih'in Öznesinde), ister "özsel bir öz-yanılsama olarak önüne geçilemez olana karar verme" modelinde.

Olaylar akışının kendine has tutarlılığı, zamanın varlığıdır. Zaman olarak varlık değil, varlık olarak zaman: töz olarak ve öznellik olarak zaman. Batı'da kader sorunu -ya da takıntısı zamansallığın tözleştirildiği ölçüde aralıksız mevcuttur (ve onsuz özgürlük düşüncesi engele takılır, ya da birini diğeriyle diyalektize eder). Ama ters yönde ve simetrik biçimde ve o da bütün geleneği kate-

derek-, zamansallık genel olarak tözselleştirmeye[1] engel çıkaran şey olarak tanındığı ölçüde, perspektif yer değiştirir. Olayların *akışı* yadsınmamalı, ama olayların akışı olarak ve bizzat "akış"ın akış olarak olaysallığı [événementialité] olarak aydınlatılmalıdır. Burada Heidegger'in zamansallık çözümlemelerinin yeniden üzerinden geçmeyeceğiz, bu çözümlemelere vardırmış olması gereken ve aynı zamanda orada kendi akışından özgürleştirilmiş olan (olay) geleneğin sakıngan ama ısrarlı çizgisinin (tarih) üzerinden de. Doğrudan doğruya *zaman*ın bizzat kavramının ve neredeyse adlandırılmasının kendilerini askıya alınmış halde buldukları uç noktaya gideceğiz[2]: zamanın zamansallığının bizzat zamansallıkla hiç alakası olmayan birşey olduğunun ortaya çıktığı nokta (ya da, zamanın zamansallığının zamanın zamanını verdiği ölçüde, yani akışından ziyade ritmini verdiği ölçüde zamansal olduğu yer -bu ritmin yalnızca bizzat bu akış üzerinde vuku bulduğunu unutma riskini almadan.)

Yani, zamanın zamansal özünün derinliğinden ziyade bizzat zaman *boyunca*, zamanın *geldiği yer* diyebileceğimiz şey, ya da daha tam olarak zamanın *şimdi*'sinin öne-gelişi nihayet ayrımsanabilir. Nitekim, zaman olarak zaman, akışı ne kadar akışkan ve hatta kaçıcı olursa olsun, bütün felsefe için daima şimdiliğin boyutunda ve boyunduruğunda tutulur (şimdi-olmuş-varlık, şimdi-varlık, gelecek-şimdi-varlık). Böylelikle, zaman olarak zaman, Kant'a göre zaman *içinde* akmayan tek şeydi: kendinin ardından gelen şimdinin daimiliği. Ama nasıl ki şimdi-varolan olduğu ölçüde varolan varolan, geri çekilmesi içinde varlığı örterken kendi örtüsünü

---

1. Bu sorunsala ait olsa da, mekân ile eklemlenmeyi burada gözardı etmek zorundayız. Bunun için bir başka çalışma gerekirdi. Daha ileride, yalnızca mekânın kendine has kökenselliği olarak değil (Didier Franck'ın yaptığı gibi, s. 133'teki nota bkz.), aynı zamanda burada sözünü edeceğimiz "olay"ın etrafındaki zamanın "bol mekânlılığı" olarak düşünülmesi gereken şeye yönelik birtakım değiniler bulunacaktır. Genel olarak özgürlük kendini bol mekânlı ve mekân-açıcı olarak sunar: bitirirken buna değineceğiz (§ 13).

2. Bkz. "Temps et être", *Questions IV* içinde, Fransızca çeviri, Paris, Gallimard, 1976 ve aynı zamanda bkz. Derrida'nın "zaman kavramı"nın "boydan boya metafizik" karakterini çözümlemesi, "Ousia et grammé", *Marges de la philosophie* içinde, Paris, Minuit, 1972.

kaldırıyorsa, aynı şekilde (ve bu "aynı şekilde" esasen iki sorunun yakın içiçeliğine karşılık verir) zamanın şimdisi bu şimdininin şimdiliğe-gelişine [venue-en-présence] doğru (ya da başka deyişle, şimdiliğin sunulmuş-varlığına doğru) işaret etmeksizin kendini sunamaz (örtmek, öncelikle ve aynı zamanda işaret etmektir imlemeksizin). Şimdi bir başka şimdiden gelemez. Her şimdi, şimdi olarak, her tür ardışıklıktan bağışık *mutlak* bir şimdiliği (geçmiş, şimdi, ya da gelecek) kendi içinde tutar. Kant'ın nedenselliğe ilişkin kullandığı terimlerde: bir şimdiliğin her şimdisi bir varoluşa *doğuş*tur (ya da bir ölüm), daimi (ve asla daimi töz olarak şimdiliğe gelmeyecek olan) bir tözün bir değişikisi [modification] değildir. Ya da: fenomenalitesi içinde fenomen, daimilik/ardışıklık çiftini devreye sokar, bu ise töz/ilinek çiftini devreye sokar; oysa şeyin varoluşu olarak düşünülen fenomen, basitçe -denebilirse, ama bu basitliğin ta kendisidir, öylesine yakın ve öylesine uzak...- şeyin "konumlandırılması"nı, varolanın varoluş içine *Setzung*'unu devreye sokar. Bu *Setzung* hem daimilikten hem de ardışıklıktan, hem tözsellikten hem de ardışıklıktan sıyrılır. Bu *Setzung*, şimdilik şimdiliğinin şimdisi olarak kendisini temellendiren ya da üreten herhangi birşeye bağımlı olmadığı ölçüde, şimdiliğin zamanın içindeki mahrecidir [provenance]. Ne zamandan gelir, ne zamanın içindeki herhangi birşeyden, ne de zamanın dışındaki herhangi birşeyden. Bir biçimde, zamanın zamandaki mahrecidir. Bu bakımdan, kendisi zamansal olmayan bir "geliş"le -yani ne zamanın içinde gelir anlamında, ne de sürecinin süresi kendini zamanda sunar anlamında- gelir (ve bu anlamda, bir "geliş" bile değildir has anlamıyla *geliyor* değildir: -den-gelir, çıka-gelir, belki gerigelir). Bu şimdiyi öncelemeyen, ama onu şimdi olarak veren ona şimdi şimdiliğini veren ya da onu şimdiliğe veren (ve bu şekilde *zamanı veren*: varlığın varoluş için öne-gelişi ve öncelik-vermesi) bir öne-geliştir. Heidegger buna *Ereignis* adını verdi. Şöyle der: "*Şimdiliğin* bağışı *Ereignen*'in özelliğidir. Varlık *Ereignis* içinde kaybolur." Öyleyse, gündelik anlamının "olay" olduğunu bildiğimiz bu *Ereignis* sözcüğünün altında, Heidegger olay adı altında öncelikle anlaşılan zamansal ve şimdiki noktasallığı değil, son tahlilde olayın varışını, bir şimdinin öne-gelişini ve böylece varlığın

varlık olarak, zamanın zaman olarak ve varlık ile zamanın şimdiliğin açılışında (ki mekanı da imler) temellük edilmesini aramaktadır.

Heidegger *Ereignis*'in açıklamasını ya da keşfini kısmen askıda bıraktı. Biz bunu yeniden ele almaya ve devam ettirmeye çalışmayacağız: bu bambaşka bir çalışma olurdu. Biz bu motifin zorunlu olarak özgürlük doğrultusunda, ya da burada hâlâ "özgürlük" adıyla andığımız şey doğrultusunda işaret ediyor göründüğü şeyi özgürce açındırmakla yetineceğiz. Öyleyse mesele zamanın önegelişi [provenance]. Eğer zaman kendinden geliyor olarak düşünülürse, bir zorunluluğun özdeşliği olarak düşünülüyordur: olayların önüne geçilemez akışı vardır ki, özgürlük ona karşı birtakım hayali kurnazlıklar yapmaya indirgenmek zorunda kalacaktır. Ama *akış* olarak akışın olayı ya da varışı hakkında ne söyleyebiliriz? Şimdilerin akışı ve akışın şimdisi olarak bizzat zamanın varışı hakkında? (Yani, temelde, Kant'ın birinci şeması ve bu şemada daha kendisi tanımı gereği bir özne olabilmeden önce zamanı üreten ya da doğuran "ben" hakkında ne diyebiliriz? Bütün bu soru kuşkusuz kendi doğarken doğuran, kendi doğumundan başka bir şey olmayan ve doğumdan başka birşey olmayan bir tekil ben'in sorusudur: bir kez daha, bir çığlık sürpriz çığlığı mı?)

Geliş olarak geliş hakkında, -söylediğimiz gibi- kendisi gelmediği ölçüde, ne diyebiliriz? Gelmenin öne-gelişi, bizzat *e-venire* ve *ad-venire* ["olmak", "başa gelmek"] hakkında? Bu öne-geliş ne zaman içinde ne de varlık içinde bir köken değildir. Yalnızca olanaklı bir kökenin kökenidir -ve belki de, daha da gizliden gizliye ve burada daha önce anıştırdığımız bir tema uyarınca, muhtemel olmayan bir kökenin kökenidir. *Çıka-geliş* [sur-venue[3]] diye daha iyi adlandırılmış olurdu. Zaman, akış ve olay olarak zaman, olayların akışı ve kendi has akışının olayı olarak zaman, yani şimdiliğe-gelişinin tüm kiplerinde zaman, çıka-gelir. Bu çıka-gelme şimdiliğe-gelişin ani niteliğinde değildir: zira anilik niteliği de yine şimdiliğin bir kipidir (en azından bu niteliği "an" ile bağıntılı

3. [Survenir: aniden gelmek. "Aniden"liği vurgulamak için "çıka-geliş" dedik. Ama sonradanlığın vurgulandığı zaman"üste-geliş"dedik -*çn.*]

olarak anlıyorsak -ama "anilik"in başka bir çözümlemeye yatkın olması da mümkündür). Çıka-geliş şundadır: "gelmek" *gelmez*, "varmak" *varmaz*. Burada gelişin, olayın, varışın ve varmanın zamansal düşüncesini, onların şimdiliğinin düşüncesi olduğu ölçü-de, bir kenara bırakarak düşünmeliyiz. Olay adını elde tutarak ama bu ad altında, *Ereginis*'le birlikte, bir has özelliğin (ani) şimdiliğini değil de bir şimdiliğin temellük edilmesini düşünmeye çalışarak, şunu diyeceğiz: olayda zaman zamana çıkagelir, zaman zaman olarak (şimdi olarak) varır, zamanın içinde ya da zamansal olarak varmaksızın. Zamanın doğuşu ve aynı zamanda doğuşun zamanı: zamandan geri çekilmiş zaman, şimdisiz bir geçişin zamanı, hiçten hiçe geçiş -ama varoluşun kurtuluşu [délivrance].

Varmaksızın "varan", yani bir kökenden gelmeksizin bizzat kökene doğru öne-gelen ya da çıka-gelen (belki çığlığın ağızın kökendeki açıklığında çıkageldiği ama ondan gelmediği gibi), sürprizdir. Sürpriz olarak sürprizin çıkagelişi, olayların akışına eklenmek ve onu değişikliğe uğratmak için değildir. O başka bir akış sunar, ya da daha kesin bir biçimde, bizzat "akış"ın içinde zamanın akışının geri çekilmesini sunar, bütün şimdiliğinin geri çekilmesini sunar. Aslında denebilir ki, sürpriz zamansallığın bütün felsefi çözümlemelerinin kalbinde ve şimdiki an'ın çözümlemelerinde ise tekil bir biçimde daha şimdiden yazılıdır: daha-şimdiden-olmuş-olma ile henüz-olmama arasındaki sınırda, şimdi daima şimdiliğin sınırı olarak, yani henüz-gelmemiş olanın daha-şimdiden-geçmiş-varlığı olarak ortaya çıkmıştır. Ki bu, sürprizin yapısıdır (ve öyleyse bu yapı şimdinin yapısının tam tersi olacaktır): varmış olmaksızın vuku bulur; o halde vuku bulmuş olacak değildir, ama *ben*'in kendi kendine yapacağı bir sürpriz şematizması sayesinde, zamanı açmış olacaktır. Açılmış zaman, şaşkınlığın, altüst olmanın, ya da sorgulamanın, açıklamanın zamanı olabilir. Ve örneğin şu sorunun zamanı da: niçin bir şey var? Ya da şu (başka?) sorunun: niçin önceki soruyu sormak? Soruyu yanıtlamak üzere zaman almak[4] her zaman mümkündür ve bunu yapmak gerekecektir, bu "niçin"in "sebebi"i olmadığı yanıtı verilecek olsa

4. *Prendre le temps:* zamanını kullanmak çn.

bile. Ama bu alınan zamanın açılması, yalnızca sürpriz sayesinde olacaktır ve o zaman almamıştır, onun için zaman artık -ya da henüz- zamanını almak zamanı değildi. sürpriz, gelme zamanını bile almış olmayacaktır, her gelişe çıka-geliş olacaktır; *özgür bir zamana* ait bir olay olacaktı, zamanın özgürce açılıp zamanın kendini sunabileceği bir açılış olacaktı.

Yanıtın zamanı zorunluluğun zamanı olacaktır -aslında sorunun zamanının da olduğu gibi, zira "niçin" sorusu zorunluluk rejimini varsayar. Ama hiçbir zorunluluk bu zamanı sürpriz biçimde açıyor değildir. Yani zaman olarak zaman daima zorunluluğun zamanı olacaktır. Zira zaman daima olayların sunulmasının zamanıdır ve soruların, kuşkuların, yanıtların ve sessizliklerin akışıdır: "felsefe"nin zamanı oluğu gibi, "yaşam"ın da zamanı ve "zaman felsefesi"nin de zamanıdır. Ama zamanın zamanı, ya da şimdiliğin kendini sürpriz biçimde sunmasına neden olan bu zamanın kendinden geçmesi (ampiristin sorusu: güneş yarın doğacak mı? bu anlamada, ampirizme yanıt yoktur; sürpriz deneyimi haricinde, ki o da yanıt vermez, yalnızca yarının güneşi -eğer varsa- aynı güneş olmayacaktır der) bu ancak "özgürlük" sayesinde adlandırılabilir.

Yaşamanın ve felsefe yapmanın *artık zamanı olmadığında* ya da *henüz zamanı olmadığında* (doğum ve ölüm, nedenselliğin dışında, bir tekilliğin, bir "ben"in ya da bir güneşin doğumu ve ölümü, "felsefe"nin ya da tek bir "düşünce"nin doğumu ve ölümü, varoluşun kalp atımı), sürpriz vardır: daha orada olmadan önce "orada"dır ve daha şimdiden oraya gelmiş olup "orada" değildir. Bir öz bir senkop zamanı kadar kendinden önce ve kendi ardından gelir: bu bir öz mantığıdır, ama erişimi bu öz tarafından önceden yazılmış olmayan bir özün[5], kurtarılmış bir varoluşun sürprizi

5. Bkz. yukarıda § 6. Bu paragafın bütün tematiği, Lyotard'ın Kantçı tarih anlayışındaki *Begebenheit*'ı, yani bir olayın "özgürlüğün gerçeklikteki izi" olarak "kendini teslim etmesi olgusu"nu okumasıyla yaklaştırılmalıdır. Lyotard özgürlüğün kendi için incelemeyi hedeflemez ve her ne kadar "özgürlük sayesinde nedensellik" adlandırmasını koruyorsa da, metni tarafından öneriliyor görünen örtük özgürlük kavramı burada bazı benzerlikler bulabilecektir. Bununla birlikte, "özgürlük izi" ifadesine sakınımla yaklaşıyoruz çünkü hem görülebilirlik ima eder (ya da duyulabilirlik, ki bu Lyotard'ın "duygu"sunun bütün meselesidir [enjeu] ve bu bir önceki bölümün uzun dipnotuna geri götürecek olsa gerektir) hem de kesiklilik [intermitten

olduğu için "özgür" olan bir özün mantığıdır ve bu ölçüde özgürlük mantığıdır. Özgürlük ansız yakalar ya da daha ziyade, özgürlük bir eylemin öznesi olmadığı için -özgürlük *kendine ansız yakalanır*-. Ve "kendine ansız yakalanmak" öznelliğin sınırındaki öznenin edimidir: sınırda, yani kendi'nin özsel olarak ertelediği ve kendini ertelediği yerde (örneğin: *ego sum*). Özgürlük burada bir temsilin gerçekliğinin öne-gelişinin ön-görülüşü olarak istence bağlı değildir: özgürlük istencin bütün sistemini, *her kere*sinde (bir an değil, anın içinde bir vuruş, anın muhtemel olmayan bir kesimi) *bir vuruş*la ansız yakalar:

Ve jest, o farkına varamadan yapıldı; o kadar da düşünmüştü.

Ya da:

Kendini karar almaksızın trenin altına atar. Aslında karardı Anna'yı alan. Onu ansız yakalayan[6]

-ce]; Lyotard'ın sözünü ettiği "tarihsel olaylar" düzleminde yadsınamayacak olan şey, bize öyle görünüyor ki, ontolojik düzlemde başka birşeye geri gönderir: duyulur olanın duyulur-olmayan kuruluşu ve olaysal kesikliliğin kesikli-olmayan kuruluşu. Bir anlamda, varoluşu varoluş olarak açan bir özgürlük olayı kesintisiz vardır. Kesintisiz olarak, zamana "çıka-geliş" vardır; bir "tarih"i ve bu tarihin "işaretler"ini düşünme olanağına ancak buradan hareketle erişilebilir. Bkz. Jean-François Lyotard, L'enthousiasme [Coşkunluk], Paris, Galilée, 1986, özellikle s. 54-56, 100, 113.

6. Julien Green, *Minuit*, George Poulet'nin *Mesure de l'instant*'ında [Anın ölçüsü] alıntılanmış, Paris, Plon, 1968, s. 376; ve Milan Kundera, *L'art du roman* [Roman sanatı], Paris, Gallimard, 1986, s. 80 (yazar Anna Karennina'dan söz ediyor -edebiyatın, kuşkusuz başka pek çok örneği gösterilebilecek olan bu sürprizle, yapısal olarak alakası mı vardır?). burada bir senkopa dair -asılı kalma ve ritm- "akıl"ın kalbinde bir çarpıntı, bir kalp çarpıntısına dair bir şey var. "Bir kalp zaten bir olaydır, bir olay zaten bir kalptir" diye yazmıştı Dozen. Özgürlük, olayının içinde, belki de daima kalple ilgili bir şeydir. Ama bir varlık kalbi nasıl düşünülmeli? (bu soruyu "L'amour en éclats"da ele amıştık, *op. cit.*). *Ereignis*'te başagelen [advient] belki de şudur ki, başagelmenin kendisi kendi başına gelir, kendini şimdilik [présence] olarak kendine has kılar. Ama bu ancak çıkagelme kipinde başagelebilir. Başageliş çıkagelerek, çıkagelişin çarpıntısında kendi başına gelir. Varlığın kalbi bu olacaktı ya da özgürlüğü (*kalp* bizim için bütün halleri içinde özgürlüğün eşanlamlısı ya da metaforu değil midir?). bir dünyanınaçılışı, kendisi olarak ve mutlak bir biçimde, çıkagelmenin özgürlüğünün dışında düşünülemez. Yoksa bu bir *dünya* değil, bir *evrendir*. Bir anlamda karşılaştırılabilir bir biçimde, Wittgenstein varoluş "mucize"si karşısındaki allakbullak olmuşluğu (ki Christopher Fynsk'in bize haber verdiği üzere metnin Almanca edisyonunda Heidegger'e bir gönderme vardır), "özü tam da anlamı olmamak olan" bizim yorumumuzla: özü varlığın özgürlüğünün "anlamı"na sahip olmak olan ifadeler kategorisi olarak etik'e bağlar. (bkz. Wittgenstein, "Conférence sur l'éthique", *Leçons et conversations* [Dersler ve söyleşiler] içinde, Fransızca çeviri, Paris, 1971.)

Özgürlük, henüz ya da artık zaman olmadığında, daima ansız yakalar. Yani, *zaman* için ve "özgürlük" ile "kader" arasındaki karşıtlık için henüz ya da artık zaman olmadığında. Özgürlük "önüne geçilemez olana pes etme"den ibaret olmaya karar veriyor değildir (bu kuşkusuz metafizik özgürlük kavramının sonucunu oluşturur; ama aynı zamanda hiçbir büyük felsefenin esasi düşüncesini oluşturmuş da değildir; bu bakımdan örnek nitelikte, hatta matrisyel[7] nitelikteki dünyanın düzenini isteyen Stoacı istenç bir pes etme olarak çözümlenemez). Ama gerçekte yazgının zincirlenmesine tabi olan bir isyan yanılsamasına da kapılmaz (bu da yine Stoacıdır). Özgürlük hem pes etmeden hem de isyandan ayrılır; hiçbirşey yapmamk için değil, kendi has ve devrimci gücü içindeki özgür edime ait olan kenardaki yerin etrafını açmak için[8]. (Ve kuşkusuz, ne isyan tavrı ne de pes etme tavrı dışlanmıştır: ama buna karar veren özgürlüktür, onları özgür kılan ya da kılmayan özgürlüktür.)

Zaman keyfî irade [arbitre] ile kader arasındaki karşıtlığın zamanı değilse, demek ki zaman henüz zamanın zamanı değildir. Özgürlükte, zaman için zaman yoktur. Zaman, zamanın bir kesiminin zamanıdır; gelmemiş olanı sunarak ve kendini sunmuş olanın şimdiliğini geri çekerek zamanı ansız yakalayan bir çıka-gelişin zamanıdır. Özgür edim geçmişin şimdisini tanımaz ve geleceğin şimdisini güvenceye almaz; ama kendini kendi has şimdisi içinde de tutmaz: özgür edim olay değildir, ama olayın üstüne gelir [survient] ve onu zamanın açılışı ya da kapanışı olarak, şimdiliğe-

7. Birçok çözümleme arasında, bu istneçteki etkin terk edişi kavramaktaki inceliğinden dolayı, Vuillemin'in (üstelik Spinoza için de geçerli olan) çözümlemesini alıntılayalım: "Nedir ama sonlu bir istencin onun belini büken sınırlamaları üstlenerek, kendi nedeni ve tözüyle özdeşleşmesinin yolu olan ihtidanın [conversion] kökeni nedir? Bu bir tek koşulda sonlu istencin kendisi olabilir: Doğanın verili bir parçası olarak düşünüldüğü haliyle. Ve bilge bilgeliğe yalnızca belli bir ebedi zorunluluk yoluyla varır. Öyleyse selamet ve rıza bizim için zorunlu olarak zorunlu kılınmıştır. Ve ayrıca, istencinin sanki istemeden kaptığı, hakim olmadığı ve tükenmezliğini deneyimlediği bir kaynak tarafından kendi iç döküşünün desteklendiğini duyumsama kuvvetinin sırrıdır." (*Op. cit.*, s. 389.) Eğer bu metinle daha sıkı bir ilişki kurmamız gerekiyorsa, yalnızca şunu ekleyelim: "selamet ve rıza" bizzat özgürlükten başka birşey değildir.

8. Bkz. § 7.

gelişin armağanı ya da reddi olarak haslaştırır (*ereignet*). Bir anlamda, Kant haklıdır: şu anda sandalyemden kalkıyorsam, burada dünyanın mekanik nedenselliğine karışmadan gelip araya girmiş bir başka nedensellik yoktur; ama, kaçınılmaz olarak, bu olayın üstüne-geliş vardır: bu olayda gelmeyen, kendini bu olayda sunmayan ama bu jestin zamanını varoluşa yani zamanın ve şimdiliğin (kahir ekseriyetle muhtemel olmayan) bir anlık baygınlığı olanağına teslim eden şeyin gelişi: *kendini şimdi olarak sunmayanın kendini sunduğu yer*, yani varoluşun varolduğu özün geri çekilmesi.

Özgürlük kendini kendi önünde/arkasında "sunar", yani onu bir şimdiliğin içinde tahsis ya da tesis edebilecek olandan aşırı ve geri çekilmiş olarak, bu şimdilik ister bir keyfî iradenin şimdiliği olsun ister bir yazgınınki. Özgürlük keyfî irade ve/ya da yazgı için özgürdür, ama onların öznelliğiyle ya da tözselliğiyle karışmaz: kendini bir keyfiliğin [arbitrage] öznesi kılma durumunda olmanın ya da bir yazgının kuvvetiyle ele geçirilmek durumunda olmanın olanaklılığıdır; ama kendisi ne keyfîliktir ne de yazgı; daha ziyade, keyfilikte ve yazgıda keyfilik ve/ya da yazgı kipinde dışa açık bırakılmış varoluş olacaktır; *ama bu dışa açık bırakılmanın kendisi ne keyfidir ne de yazgısal:* bu, temeli olmaksızın kendini dışa açık bırakan, temelinden vaz geçerek keyfî iradenin talihine ve yazgının tehlikesine maruz kalan şey olacaktır. Özgürlük, bir seçim ya da bir coşkunluk olayı değil, böyle bir olayın üstüne-gelen şey olacaktır: dışa açılmış bir varoluş.

İşte özgürlük bu şekilde mutlaktır: kendi has olayından bile kopuk ve bir başagelişte [avènement] tayin edilemez olarak, bir varoluşun zamanda kesimi ve zamana sıçrayışıdır. Zamanın içine girer ve bu anlamda onu "seçiyor" denebilir; ama yalnızca zaman olarak zamanın -ki bu bir özgürlüğün, bir edimin ve bir özgür öznenin sunulması ve şimdisi olabilir- ansız yakalandığı şu fazlalık ya da şu geri çekilme yoluyla zamanın içine girer; çünkü orada özgürlük, zamanı zaman boyunca zamanında ya da ters zamanda zamana açarak, kendini ansız yakalar. Bu anlamda, özgürlük "kendini seçer" bile denilemez, zamanı "seçer" de[9]. Mesele ne seçme-

dir ne de mecbur kalma. Mesele şudur ki, varoluş olarak varoluş zamana yani sonluluğuna -saf bir biçimde sunulmuştur. Ve bu sungu [offrande] -her türlü şimdilikten önce gene bu sunuş, yalnızca üste-gelen bu öne-geliş- özün ya da varlığın geri çekilmiliğindeki varoluştur. Özgürlüğün ansız yakalanmışlığı "seçme"sine fırsat vermez. Ama onu belirlemez de: onu sonsuz bir cömertlik olarak (sonlu şimdiliğin üstüne-gelen bir sonsuzluk gibi) zamanın sonluluğuna maruz bırakır.

İşte, Benjamin'in motifi uyarınca, zamanın "doldurulması" ya da "tamamlanması" ması ancak böyle olabilir:

> Tarihsel zaman bütün yönlerde sonsuzdur ve her an doldurulmamıştır (...) zamanın tarihsel formunun belirleyici kuvveti hiçbir ampirik olay yoluyla tam olarak kavranamaz, hiçbir ampirik olayda toplanamaz. Tarihsel anlamda tamamlanmış bir olay, çok daha ziyade ampirik olarak bütünüyle belirlenmemiş bir şeydir, bir fikirdir[10].

Bu tamamlanma bize kendi payımıza olayın üste-gelişi ve olayın üstüne-geliş olarak adlandırdığımız şey benzer görünüyor. Ve üste-gelmeye ve "zamanın tarihsel formunun kuvvetini" (yani aslında zamanın bizzat tamamalanışının kuvvetini) kavramaya yatkın "fikir" de, yalnızca özgürlük olabilir bu durumda, kendi "hata"sına maruz kalmış trajik kahramannın özgürlüğü ki, Benjamin'in açıkladığı gibi, kendi "has zamanı"nın doldurulmasından başka birşey değildir. Zamanı dolduran, onu sonsuzluktan ve boş formundan çekip alan ve onu *doldurduğu* için onu *sonlandıran*, bu özgürlüktür: trajedide olduğu gibi serimlenen sonlu sonluluk, hatta denebilir ki sonsuz biçimde sonlu sonluluk. Bu zamanın doldurularak sonlandırılması, anın içinde olur (Benjamin'in başka bir yerde değindiği gibi, trajedideki zaman birliği anın bir figürüdür), yani bir anda değil, bir anın şimdiki zamanında değil, anın

---

9. *Varlık ve Zaman*'da *Dasein*'ın has olanaklarından seçim yapma teması klasik keyfi iradenin seçim yapması motifine geri göndermez. "Kendini kendi seçmek", başka olanaklar arasından birini seçmek değildir, ama önüne geçilemez olana pes etmek de değildir. Varolan [existant] olarak ne ise kendi kendine o olmaya karar vermektir, yani daima hem varoluş olarak hem de kendi varoluşu olarak varoluşu tarafından *ansız yakalanan* şu varolan [étant] olmaktır.

10. Bkz. "Trauerspiel et tragédie", *Origine du drame baroque allemand* [Alman Barokdramasının kökeni] içinde, Fransızca çeviri, Paris, 1985, s. 255 ve devamı.

ortasında bir kesit sayesinde olur: bu zamanın üstüne-gelen ve onu dolduran özgürlüğün kesiti. Ama "trajedide kahraman ölür çünkü hiç kimse doldurulmuş zamanda yaşamaya kadir değildir. Ölümsüzlükten ölür". Biz şöyle tercüme edelim: özgürlüğü, tam da zamanın varolan sonluluğunu doldurduğu jestte şimdiliğini ve özünü geri çeker. Ve bu yüzden şaşırtıcıdır. Ölüm trajik kahramanı şaşırtır:

> Zira, bir kahramanın zamanının buyruğunun duraklama anlarından birinde -kahramanın uykusunda, diyelim- yerine getirilmesi nadir değildir; ve aynı şekilde, trajik yazgıda, doldurulmuş zamanın anlamı, büyük edilginlik anlarında günışığına çıkar: trajik kararda, yavaşlama anında, felakette.

Bu sonlu ölümsüzlüğün -böyle konuşabilirsek- sürprizinin, bizim en sonunda "özgürlük" ile "yazgı" arasındaki çatışmanın meta-fizik paradigması yaptığımız şu tragedya vizyonuyla pek ilgisi olmadığını, hatta hiç ilgisi olmadığı görülüyor. Burada trajik yazgı özgürlük yazgısından başka birşey değildir, ya da *zamanı bir "has zaman"ın satüre olmuş yeğinliğine ulaştıran şeyin özgür yazgısıdır*, hem varlıktan hem de zamandan geri çekilen sonlu/sonsuz varoluş parıltısı. Trajik olan, Benjamin'in de işaret ettiği gibi, üzüntüyü tanımaz; özgürlükle dolu bir zamanın sürprizidir: sunulamaz, savunulamaz, ama öte yandan mükemmelen buradaşimdi olan, bizzat sürprizinin reddedilemez *olgu*sunda bahşedilmiş bir sürpriz.

Eğer her özgürlük ediminde ölünmüyorsa (ama öte yandan, Hegel'in bildiği gibi, ölümü oyuna sokmayan bir özgürlük de yoksa), özgür varoluş yine de asla özgürlüğünün doldurulmuş zamanı içinde kalmaz. Asla bir "özgür zaman" içinde, ya da tamamalanmış bir zaman içinde değil, ama özgürlüğün geri çekildiği zorunlu bir zamanda bulunur. Ama bu geri çekilme tam da varoluşu üste gelmiş özgürlüğün deneyiminin mutlak sürprizine teslim eden şeydir.

Nihayet, her özgürlük ediminde ölünmez, ama ölünür. Ve nasıl ki özgürlük bizi ölümün olanaklılığına maruz bırakıyorsa, ölüm de bizi özgürlüğün sürprizine maruz bırakır doğum da. Hakikat şu ki, doğum ve ölüm aynı yapıdalar; bu yapı yalnızca yaşamın iki

ucunu birleştirmez, bu yaşamın bütün olay akışının üstüne gelir ve varoluş olarak *varoluş*un üste-gelen yapısından başka birşey değildir: bu yapı sayesindedir ki, varoluş yalnızca şimdiliğe -hem kendi has şimdiliğine hem de bir dünyanın şimdiliğine- özgürce bahşedilmiş olarak şimdidir. Doğum ve ölüm: bunu ancak şöyle düşünebiliriz: kökeni olmaksızın şimdiliğe ve zamanın şimdisine üste-gelen şimdiliğin haslaştırılması (*Ereignis*). İkisi de kendisi kökensiz ve sonu olmayan bir mukadderatın zamanı içine hapsolmuş, ama aynı zamanda zamandan geri çekilmiş, var olan bir özgür sergileme olan sonlu bir ebediyetin içinde. *Zira başlatıcı özgürlük aynı zamanda bitiricidir de*, bir amaç ya da bir elde edilen sonuç anlamında değil, daima tamamlanmış olarak varoluşu kendi tamamlanmasına durmaksızın maruz bırakması anlamında: yani kendi has özü olmak, yani her türlü özden, şimdilikten, tözden, nedensellikten, üretimden ve yapıttan kendini geri çekmek, ya da Blanchot'nun sözüyle varolmanın işsiz güçsüzlüğünden ibaret olmak. "Özgür doğmak" ve "özgür ölmek", yalnızca birtakım hukuksal belirlenimlerin ya da etik gerekliliklerin çatlak birer ifadesi değildir. Varlık olarak varlık hakkında, zamanın varlığı hakkında ve varoluşun tekil varlığı hakkında birşey söylerler[11]. Ölmekte ve doğmakta "özgür" olmadığımızı -özneler olarak yapacağımız özgür seçim anlamında-, ama *yalnızca özgürlüğe* doğduğumuzu ve öldüğümüzü söylerler -ve "özgürlüğe ölmek" de "özgürlüğe doğmak" gibi anlaşılmalıdır: doğaüstü bir yaşam olmayan ama bizzat ölümde varoluşun emsali görülmemiş sungusunu özgürleştiren özgürlüğün "ölümsüzlüğünde", onu kaybetmez, ona sonsuz olarak erişiriz.

---

11. Bununla birlikte, biz bu ifadeleri telaffuz ederken Adorno'nun şu uyarısı eşlik etsin: "Ölüm metafiziklerinin ya kahramanca bir ölümün reklamına ya da yadsınamaz olanın -pekâlâ ölmek gerektiğinin- yinelenmesinin trivialitesine dönüşerek yozlaşıyor olmaları olgusu, hepsinin ortak ideolojik garabeti, işte bu olgunun kökü muhakkak ki ölümün deneyimi karşısında sağlam durmak ve belki de basitçe onu kendiyle bütünleştirmek gerektiğinde insan bilincinin süregelen zayıflığındadır" (*op. cit.*, s. 289). Ama biz de, "kendiyle bütünleştirmek" ifadesinin en azından muğlak bir ifade olduğunu ve özgürlüğün bizi ölümde kapıp götürdüğünü ve dolayısıyla bu ölümü -tıpkı ona açılan doğum gibi- *kendimize has kılmanın tüm olanaklılığını elimizden aldığını* ekleyeceğiz

Belki Heidegger *yazgılanma*[12] [destination] sözcüğü altında böyle birşey düşünmek istiyordu. Yazgılanma *Ereignis*'in ya da haslaştıran üste-gelişin kendi has hareketi olacaktı: yazgı -şimdinin egemenliği- değil, ama "*şimdiliğin bağışı*". Kendi geri çekilmişliğinde ve kendi geri çekilmesi tarafından verilmiş, uzatılmış, bahşedilmiş şimdilik. Yani şimdiki zamanın geri çekilmişliğinde şimdiliğin özgürleşmesi ve şimdilik için özgürleşme. *Şimdi olmayan*, ama sonsuz varoluş paylaşımı olarak şimdiliğin yazgılanması, gönderilmesi, özgürleşmesi olarak hakikate gelen şimdilik. Ama "yazgılanma" ve "özgürleşme", eğer bilinçli ve istemli eyleme hâlâ fazlaca vurgu yapıyor iseler, yetersiz kalma riskini taşıyan sözcükler olacaktır. Şöyle söyleyerek özgürlüğün bir başka adlandırılmasını bu sözcüklerde özgürleştirmeye çalışalım: *varlığın şaşkınlık verici bir cömertliği.*

12. *Schicksal, schicken* ve *bestimmen*'den oluşan bütün bu motif bilindiği gibi *Ereignis* motifiyle de yakından ilintilidir (bkz. *Temps et être, op cit.*, s. 44, ve başka sayfalar).

§ 12. Kötülük: Karar

Ama ya düşünce sonunda kötülük tarafından ciddiyetle edebe çağrılıyorsa ve acze indirgeniyorsa? Daha da vahimi, ya düşünce kötülük tarafından kendi has alçaklığıyla yüzleştiriliyorsa?

Auschwitz, kültürün iflasını çürütülmesi olanaksız biçimde kanıtladı. Bunun tam da bütün o felsefe, sanat ve aydınlanmış bilimler geleneğinin göbeğinde olabilmiş olması, geleneğin yani tinin insanlara ulaşarak onları dönüştürmeye kadir olmadığı anlamına gelmekle kalmaz. Hakikatsizlik bizzat bu kültür sektörlerinde, bunların tumturaklı kendine-yeterlik taslamalarının altında [ekleyelim: özgür düşünce, daima düşüncenin ve insanın özsel özgürlüğüne sırtını dayayan özgürce düşünülmüş düşünceler...] yatar. Auschwitz'den sonra tüm kültür, kültürün acil eleştirisi de dahil, çöptür. Kültür, gözleri önünde hiçbir dirençle karşılaşmaksızın olup bitenlerin ardından kendini yeniden tesis ederek, potansiyel olarak olduğu ideolojiye tamamen dönüştü: tin ile bedensel çalışmanın ayrımının maddi varoluşu yoksun bıraktığı ışığı ona bahşettiğinden beri. Kökünden suçlu ve acınası bir kültürün devamını isteyen, işbirlikçiye dönüşür; kültürü reddeden ise, kültürün asıl gerçekliği olarak açığa çıkan barbarlığa dolaysız katkıda bulunur[1].

1. *Op. cit.*, s. 287.

Adorno bu son önermesine sonuç olarak ekliyor:

Suskunluk bile bu çemberin dışına çıkamaz; yalnızca, nesnel hakikatin durumundan yararlanarak, kendi öznel aczini aklileştirir ve böylelikle bu hakikati yeniden yalana düşürür.

Öyleyse susulamaz. Bu kültürün belli başlı düşüncesi olan "özgürlük"ü iflas ettiren ve neredeyse her türlü özgürlük düşüncesinden vazgeçmemize neden olan şey karşısında sessiz kalamayız (Heidegger, "hayatının en büyük aptallığını[2]" kabul ettiğinde, başka şeylerle birlikte bunu da kabul ettiğini düşünüyordu muhtemelen; ama sessizliğini korudu[3] ve bu sessizlik, söylenmiş olduğu gibi, aynı zamanda "özgürlük" üzerine bir sessizlikti; bununla birlikte, *Ereignis*'in "özgür mekân"ını düşünmeye çabalamaktan da geri durmadı: bu, aynı zamanda, özgürlük "kültürü"nün alçaklığını ve işe yaramazlığını tanımak, ama öte yandan özgürlüğe de yolu açmaksızın tanımak... idi). Ve eğer her türlü özgürlük düşüncesi yerini ahlaksal ve siyasal bir liberalizmin çabucak elde edilmiş konsensüsüne bırakarak kendinden vazgeçecekse, bu demektir ki bizzat düşünce düşünce olarak kendi kendinden vazgeçmiştir. Eğer düşünce yalnızca "düşünce" olsaydı, bu hiçbir şey olmazdı; tersine, düşüncenin içinde kötülük olabilen ve kötülük yapabilen şeyden vazgeçmek olurdu: yani yanılsama, kolaylık,

---

2. H. W. Petzet bu ifadeyi Martin Heidegger/Erhardt Kastner'in *Briefwechsel*'ine önsözünde alıntılıyor, Frankfurt-am-Main, Klestermann, 1986.

3. Bkz. Philippe-Lacoue-Labarthe, *La poésie comme expérience* [Deneyim olarak şiir], Paris, Bourgois, 1986, s. 167: "Bu kati olarak *affedilemez*dir" bu söz hem Auschwitz'e hem de Heidegger'in sessizliğine yöneliktir. (Gerçi daha sonraki bazı değinileri de göz önüne alarak anımsamak gerekir ki, Yahudi-Hıristiyan geleneğinde affedilme haklılaştırmaya eşdeğer değildir. Haklılaştırılamaz olan, başka bir düzlemde, affedilebilir. Bir tek durum hariç: sözkonusu olan, tam da haklılaştırılamaz olanı bir biçimde haklılaştırmaya yönelik bir tavır ise, ki Heidegger'de durumun belli bir düzeyde böyle olmuş olabileceği yolunda vehimlerimiz var. Aynı affetme geleneğinde "tine karşı günah" diye birşey vardır, affedilemez olan... (Şunu da ekleyelim: Heidegger'in sessizliği mutlak olarak tam değildi; telaffuz edilmiş birkaç cümle vardır ve bunlardan biri olan *Unheil*'e -Nazizm'in neden olduğu felaket daha sonra gönderimde bulunacağız. Ama bu söz bir yana konulursa, dipteki sessizliği hiçbir şey bozmadı. Bu konuyla ilgili malzemelerin bütünü Ph. Lacoue-Labarthe'ın *La fiction du politique*'inde [Siyasal olanın kurgusu] sunulmuş ve incelikle çözümlenmiştir, Paris, Bourgois, 1988.)

sorumsuzluk ve yalnızca özgürlüğü kendisi deneyimlemediği sürece özgür olduğuna inanan ve özgürlüğü kolaylıkla olumlayan entelektüellik. Ama düşünce entelektüellik değildir, düşüncenin sınırlarının deneyimidir. Ve maddi olarak ve tavizsiz bir bedensellik [corporéité] içinde özgürlüğün deneyimi olarak bu deneyim, doğumun ve ölümün deneyiminden başka birşey değildir. Doğum ve ölüm hakkında "onları yalnızca düşünebiliriz" demek, yalnızca onlarda düşünebiliriz demektir ve onlarda işin ucunda olan özgürlüktür. Auschwitz doğumun ve ölümün ölümü anlamına geliyordu, yani sonsuz bir soyutlamaya, varoluşun olumsuzlanmasına dönüştürülmeleri: ve belki de "kültür" herşeyden önce bunu olanaklı kılmıştı.

Susulamaz ve seçilecek birşey yoktur. Özgürlük deneyimi ad libitum [keyfe bağlı] değildir. Deneyimi teşkil eder ve dolayısıyla onu şu diğer uçta, yani deneyimin olumsuzlanmasında da kavramak gerekir. Bundan böyle, düşüncenin kendini muaf kılamayacağı bir kötülük deneyimi vardır. Hakikat şu ki, özgürlük düşüncesi olarak bütün çağdaş düşüncenin bellibaşlı deneyimi budur; yani artık "özgürlük"ü tema olarak alıp alamayacağını ve nasıl alabileceğini bilmeyen bir düşünce olarak, çünkü varoluşun olumsuzlanmasına özgürlük kültürünün göbeğinde serbestçe sistematik olarak girişildi. Düşünce, eğer örneğin Thomas Mann'ın 1939'daki deklarasyonu karşısında kendini sınamıyorsa, hiçbir şey düşünüyor değildir: "Evet, iyinin ve kötünün ne olduğunu yeniden biliyoruz.[4]" Ama ilk gereklilik, bundan "iyi bilinen" bir iyi ile bir kötünün geri dönüşünü anlamamak. Tersine, "iyinin ve kötünün" duyulmadık bir "bilgi"sini ve kötülüğün şu ya da bu biçimde özgürlüğün *içinde* kayıtlı olmasından kaçamayan bir bilgiyi ölçü almaktır.

Kötülük hakkında almamız gereken ders üç noktada toplanır:

1. her türlü teodisenin ya da logodisenin kapanması ve kötülüğün kati olarak haklılaştırılamaz olduğunun olumlanması;

2. kötülüğü herhangi bir varolanın defosu ya da sapkınlığı olarak düşünen her türlü düşüncenin kapanması ve kötülüğün

4. *Das Problem der Freiheit*, Stockholm, 1939.

varoluşun varlığına kaydedilmesi: kötülük olumlu *kötücüllük*tür;

3. kötülüğün toplu mezarın soykırıcı korkunçluğunda bilfiil cisimleşmesi: kötülük *savunulamaz* ve *affedilemez*dir[5].

Bu üçlü belirlenimin altında, daha önceki her türlü bilginin bazı özelliklerini taşısa da (özde ve nihai olarak, bir "hiç" olan kötülük düşüncenin indirgeyemediği "bir şey"e dönüştü) olarak, doğası ve yeğinliği bakımından farklı olan ve -karanlık bir ironiyle- kötülüğün modern bilgisi olarak adlandırabileceğimiz şey oluştu.

(Modern çağda kötülük tarafından *büyülenme*nin tarihi de bu bilginin bir parçasıdır. Bütün farklılıkları birbirine karışmış halde şu isimler bu büyülenmeyi anımsatmaya yetecektir: Sade, Baudelaire, Nietzsche, Lautréamont, Bloy, Proust, Bataille, Bernanos, Kafka, Céline, ayrıca unutmadan, iki yüzyıldır kelimenin farklı anlamlarıyla "kara roman" ya da "korku" filmi ve hatta fahişelerin gerçekten öldürülmelerinin filme alındığı şu özel yapımlar.[6])

Bu bilgi herşeyden önce şunun bilgisidir: kötülüğün kendine has bir "olumluluğu" vardır, kötülük şu ya da bu biçimde bir *conversio in bonum*'a katkıda bulunuyor anlamında değil (ki bu yine kötülüğün olumsuzluğu ve bu olumsuzluğun olumsuzlanmasına dayanır), kötülük *bizzat kötülüğünde ve diyalektik aşma olmaksızın*, varoluşun *bir olumlu olanağını oluşturur*. Bu yakın zamana kadar şeytani olan ya da satanik olan olarak adlandırılan şeyin olumluluğudur ve biz artık bunun için "içinden gecenin ışıdığı

5. Daha önce geçerken işaret ettiğimiz gibi (bkz § 1 ve 3), kimi temel farklılıkların berisinde, şu iki şey arasında gizli bir işbirliği olduğunu düşünüyoruz: bir yanda kamplar ve diğer yanda, çağımızın sömürü, terkediş ya da işkence yoluyla sunduğu kudurmuşluk, eti çekilmişlik ve toplu mezar başlıklarında (hem maddi hem simgesel sıfatla) toplanabilecek olan herşey. Bunun çözümlemesini başka bir yerde yapmak gerekir. İlkel sermaye birikiminin vahşetini, "uygarlıkta hastalık" ve uygarlaşmış ve teknikleşmiş barbarlık arasında gidip gelenlerin izini günışığında yeniden sürmek gerekirdi.

6. Farklılıkların böylesi bir birarada eritilmesi aşırı bulunabilir. Kuşkusuz bu, yalnızca kötülüğün "olumluluğu"nun teşhiri [positivité] bakımından geçerlidir, ki bundan bahsedeceğiz. Ama bu arada, zorunlu farklılıkları yeniden yerlerine koyarken, Proust'un Sade'vari mizansenlerini ya da Bataille'ın insan kurbanı projesini unutmayalım: zira bu, herşeye rağmen -ve Bataille'ın kendisi de sonunda bunu kabul etti- kutsal olanın ve Bataille'ın iddia etmiş olduğu kötülüğün içkin karşılığının dışında oldu.

iğrenç kara güneş[7]"in yüceliğine bürünmüş adlandırmalarımız bile yok. Bizim için gece artık ışıyamaz; tersine onu daha da kalınlaştıran bir sisin çözeltisi içine gömülür: *Nacht und Nebel.*

Kötülüğün bu olumluluğu -sanki felsefe tarafından öznelliğin gerçekleştirilmesi sırasında reddedilmiş ya da ileri fırlatılmış, hukuken yalnızca kendi "iyiliği" ile yeniden karşılaşacak ve onu yeniden eline alacak olması gereken bir özne, Tanrı, İnsan ya da Tarih tarafından gözardı edilmiş ya da inkar edilmiş bir sert blok gibi- tam da Kant'ın insandaki "kökten kötülük" olarak günışığına çıkarttığı şey hakkında düşünmek istemediği ve düşünemediği şeyi temsil eder[8].

İnsan doğasının habisliği aslında *kötücüllük* olarak adlandırılmamalıdır, eğer bu sözcüğü kesin anlamıyla alacaksak yani kötülüğü *kötülük olarak* kabul etme, kötülüğü maximinde bir saik olarak kabul etme (zira bu şeytani bir niyettir) niyeti (maximlerin *öznel ilkesi*) olarak. Bunu daha daha ziyade yürek *sapkınlığı* olarak adlandırmak gerekir ki, bu yürek de *kötü yürek* olarak adlandıracaktır.

Bu arada herşeye rağmen, Kant birkaç sayfa ileride insandaki kötülüğün anlaşılmaz kökeninin İncil'deki temsilini şeytani kötücüllük olarak tanıyacaktır. Başka deyişle, göreli kötülüğün ("kökten" denilen kötülük görelidir ve onun için bir "iyiye dönüş" umudu daima vardır) olabilmesi için, kökende kötülüğe belirlenmişliğin mutlak kötülüğünün olması gerekir. Ama ona dair çıkarsayabildiklerimizin tümü, onun anlaşılmazlığıdır, yani "özgür irademizde bir uyumsuzluk": özgür irade "ilkel olarak iyiliğe yatkın"dır, ama yine de zayıflığımızın maximlerimizi saptırması mümkün olduğuna göre, demek ki bizzat kötülük genel olarak bir maximin saiki olarak devreye sokulabilmiş olmadılır. İşte şeytan, anlaşılamaz olduğu ölçüde bunun figürüdür: "zira, bu tindeki

---

7. Hugo, *La fin du Satan.*

8. *La religion...*, *op. cit.*, s. 49 ve devamı. (ama biz eski çeviriyi muhafaza ediyoruz, zira her ne kadar "malignité" ["habislik"] sözcüğü eski kuvveti içinde -ve bu kuvvet yitirilmiştir tam da "Malin"e [***] adını vermiş olsa da, en azından bizim buradaki amacımız için "méchanceté" [kötücüllük] sözcüğünden vazgeçmek zor görünüyor).

kötülük nereden gelir?" -Kökensel yazgısının "yücelik" olduğunu Kant'ın belirttiği bu tin. Öyleyse Lucifer/Satan'ın kötücüllüğü, insani kötülüğün kökünün kökündeki anlaşılmaz bir mutlak kötülüğü figüre eder.

Bunun sonucu olarak kötülüğün anlaşılmazlığı, Kant'ın zamanından beri ve neredeyse Kant'tan habersiz olarak, ya da düşüncesinin sınırı üzerinde, özgürlüğün anlaşılmazlığının kalbinde yer edinir. Ama son çözümlemede, özgülükte anlaşılamaz olan, kötücüllük olanağından başka birşey değildir -ve doğrusu bu "olankalılığın" özgürlüğün olgusallığında bilfiil mevcut bir gerçeklik olduğu ölçüde geçerlidir. Bir kere daha, soykırıcı öfkenin çağına girdiğinden beri dünyamızın bize her gün çeşitli biçimlerde sunduğu gerçeklik budur. özgürlük düşüncesini nedensellik düşüncesine bağımlılığından çıkarmanın zorunluluğu kabul edildiği andan itibaren, özgürlükte bu kötücüllükten başka hiçbir şey anlaşılmaz değildir. Özgürlüğün esrarı artık kendiliğinden bir nedene değil, kötücüllüğün kendiliğindenliğine aittir. (Ama bu zaten Kant'ın düşüncesinde hazırlanmış ve gizlenmiş değil miydi? Ve ondan önce, otantik özgürlük iyilik özgürlüğü iken özgürlüksüzlüğün duyulur mekaniğe kapılması olgusu olmasında? Ve bu, Kant'ta teorik özgürlükten pratik özgürlüğe geçişte, daha sonra da bizzat Kant'ın Schelling'e ve Hegel'e geçişinde -Heidegger'in yinelemeye çalıştığı ve bizim yeniden ele alacağımız kötülüğün zorunluluğuna geçiş- daha açık biçimde günışığına çıkmaya başlamıyor mu?)

Kötülük yapmak bir nedensellik sorununa değil bir maksim sorununa neden olur. Özgürlük kendine dair olarak, kendi içinde, bir kötücüllük maksimini kabul eder. Bu belki tam olarak "kötülük *için* kötülük yapmak" anlamına gelmez, eğer bu formüle itiraz ederek öznel oalrak temsil edilmiş bir iyiliğin daima edimin erekselliği [finalité] olarak, ya da en azından bir kuvvetin zaferi ya da bir öznenin keyif sürmesi olarak kaldığını söylemek istiyorsak. Bununla birlikte, artık bu "iyilik", gerçekleşmiş kötülük tarafından bir momenti ya da bir dolayımı teşkil edilen bir şey olarak temsil edilemez. Zira bu "iyilik", kötülüğün kötülük olarak işlenmesi*nde*

fiili hale gelmekte ya da tatmin olmaktadır. Ve kötülük olarak kötülükte, *iyilik* mutlak olarak harabolur. Kötülük ile iyiliğin birbiriyle görelidir demek, kötülük bir iyilikten yoksunluktur -bu yoksunluk iyiliğin özüne ya da idealine halel getirmediği anlamdademek değildir (ya da daha ziyade, "İyilik" artık aşkın bir öz olarak tarif edilemediği ve kötülük de bu özün mutlaklığında göreli olarak tarif edilemediğinden beri- değildir). (Felsefenin bir başka katmanında, iyiliğin Platon'la birlikte ve ondan beri bizzat özün ötesinde *-epekeina tes ousias-* yerleşmiş olarak düşünüldüğünde belki de bambaşka bir biçimde düşünülmüş olduğunu şimdilik gözardı edelim, buna geri döneceğiz.) Öte yandan, iyilik de, bir kötülüğün durmasıymış gibi, kötülüğe görcli değildir (bu sinik ya da pragmatist minimal versiyonda, kötülük pek de kötülük değildir: yaşamanın zorluğu ve çetinliğidir. Ama kötülük, iyilik olarak iyiliğin harabolması olması bakımından, yani iyilikten yoksunluk değil, bir şafağın karanlığı olduğu hiç bir hakla söylenemeyecek bir gecede iyiliğin ezilmesi olması bakımından, eğer böyle söylenebilirse, iyiliğe "mutlak olarak göreli"dir. Ne iyilik önce gelir, ne kötülük. Ama özgürlük kendini önceler ve kendi ardından gelir ve bir kararda -iyilik kararı ya da kötülük kararı olabilecek bir kararda- ama ikisi de karar sayesinde varoldukları ölçüde, kendini ansız yakalar; ve karar ne kadar tam ve olumlu bir biçimde iyilik kararıysa, aynı ölçüde kötülük kararıdır da. Öyleyse kötülüğe karar vermek, iyilik "yapmama"ya karar vermek değildir; bizzat karar ile iyiliğin olanaklılığını harab etmeye karar vermektir. Kötülük iyiliği bozmaz (iyilik bozulamaz), onu tanımıyor da değildir (zira kendini kötü olarak bilir ve ister, dolayısıyla iyiliğin bilgisidir), ama ona gün göstermez. Kötücüllük, iyiliğin olanaklılığını *in statu nascendi* elinden alarak kötülük yapar. Kötücüllük iyiliğe yönelik bir saldırı değildir (burada iyilik ve kötülük güçlerinin mücadelesi polemolojik metafiziği, tüm alakasını kaybeder[9]; dahası, burada

9. Bu anlamda, burada "iyilik" ve "kötülük" terimlerinin basit bir biçimde kullanılması da kuşkusuz anlamını kaybeder. Bununla birlikte, henüz kötülüğün "öfke"sinden başka hiçbir belirlenimle yüklenmemişken bile tanıklık ettikleri temel -ve dipsiz- uyumsuzluk, başka sözcüklerle söylenemez. ("Hidden" "mücadele" değildir, yıkar ve harab eder, o kadar.) Ve bu yüzdendir ki, "özgürlük" sözcüğünden vazgeçmek, herşeye rağmen, bize zor gelmektedir.

has anlamıyla bir iyilik gücü yoktur ve tersine kötülük, son kertede, güç olarak güçle özdeşleşir). Kötücüllük, iyiliği daha varmadığı yerde ansız yakalamaktır: kötücüllük, ölü-doğmuş iyiliktir. Kötücüllük, henüz anlamsız ve tutarsız olan salt iyilik vaadini parçalayan sonsuz kudurganlıktır [acharnement[10]].

İşte kötücüllük, kendi has vaadinin yıkımında zincirinden boşanan özgürlüktür -yüce bir yazgıya vaadedilmiş Lucifer gibi. Ama özgürlüğün saf bir "vaad"i olamayacağı için ve özgürlük özgürlüğün sürprizinde tastamam verili olduğu için, *özgürlük kendi içinde kendine karşı zincirinden boşanır.* Özgürlük bunu "iyilik" olarak bilir ve kendini özgürlük olarak uygularken bu iyiliği mahveder. Özgürlük bütünüyle özgür olarak kendini imha eder, sanki kendi kendisinden baştan beri nefret eder gibi. *Özgürlüğün kendinden nefreti*, belki de henüz "iyilik" ve "kötülük" terimlerinde zar zor söylenebilen ama aynı zamanda karar verilmiş kötücüllükteki mutlak kötülüğü de teşkil eden şeyi ifade edebilecek tek formüldür -tuhaf bir başdönmesi ve baskıcı bir tehdit. Kötücülün sıkı-canlılığı kendisi için bir özgürlüğün zaferini beklemez: yalnızca peşinen ve özgür biçimde kendini zincirlediği zincirinden boşanmayı bekler[11]. Ve bu zincirlenme bizzat özgürlük olgusuysa, bunun nedeni özgürlüğün kendini özgürleştirdiği ya da özsel

---

10. [Bu sözcüklerin diğer anlamlarından bir alt metin çıkmaktadır. *Consistent* "tutarlı" olduğu kadar, "kıvamlı" ve "doyurucu" demektir. "Kudurganlık" diye karşıladığımız *acharnement* sözcüğü içinde geçen *chair* yani "et", sözcüğe aynı zamanda "canla başla mücade etme" anlamını verir -*çn.*]

11. Kuşkusuz, "bilge"nin ya da "ermiş"in katıksız figürü olmadığı gibi "kötücül"ün de yok (ama bununla birlikte, kötücüllüğü kötücüllük olarak sunabilen aygıtlar, düzenekler, kurumlar, hesaplar vardır...). Ama, deneyimin transandantal olduğu yerde artık bu terimlerle akıl yürütülemeyeceği olgusunun yanısıra, işkence edilmiş ve üzerine kötücüllük bütün harfleriyle yazılmış olan bir bedenin sunulmasıyla kötücüllükten başka birşeyden acı çeken mutlu ya da güzel bile demeyelim -bir bedenin sunulması arasında tam bir dissimetri vardır. Sanki kötülük özü gereği işaretlerini işlemek ve iyilik de kendi izlerini gizlemek zorundaymış gibi. Kötülük işlemine tanıklık etmelidir, mahvedişini göstermelidir. İyilik ne yıkar ne yar, bu kategoriden değildir. Öyleyse iyiliğin daima kötücül yıkımdan kaçtığı sonucuna da varılabilir (tüm idealizmler de, görece kolaylıkla ya da zorlukla, böyle düşündüler): ama bunun net bir anlamı yoktur. İyilik "koruma altında" değildir. Kötülüğün vuku bulduğu yerde, rezervde iyilik yoktur. Ama kötülüğün tanıklığı, orada olmayan iyiliğin orada olmayan ve olumluluğu olmayan iyilik olarak tanıklığı yerine geçer.

olarak zincirinden boşandığı ölçüde kendi başına iyicil-varlık olduğu kadar kötücül-varlık da *olmasıdır*; ya da hatta ve daha ziyade, kötücül-varlığın özgürlüğün ilk ayrımsanabilir olumluluğu olmasıdır.

"Kötülük" ile "iyilik"in özgürlükte sonsuz biçimde özdeş ve kopuk özdeşliği düşüncesi (bundan böyle, örneğin Hegel tarafından, fırsat olduğunda tırnak içine alınmış olarak), Kant'tan sonra Schelling, Hegel, Nietzsche ve Heidegger aracılığıyla kendini felsefeye dayattı. Heidegger şöyle yazar:

> Kötücüllüğün özü, insan eyleminin salt kötülüğünde değil, hiddetin habisliğinde yatar.

Ve:

> Yalnızca Varlıktır, salim olana lutufla kalkmayı, hiddete de harabiyete gidişini bahşeden[12].

Eğer hiddet varlıkta lutufla eşit biçimde önceden-hazır ise, bu eşitlik dolaysız olarak tam da ilkesinde bozulur (ilke eşitlik ilkesini bozar). Çünkü hiddet "salim" olanı *tahrip eder*; ama salim olan, tahribatı tamir etmez, hiçbir şey "yapmaz": öyle görünüyor ki, tek olanağı, harabelerin arasında "kalkmak"tır. Öyleyse önce hiddetin ne olduğu bilinmeden onun hakkında hiçbir şey söylenemez.

Bu hiddet, kuşkusuz, başka -ve muhtemelen onun kaynağındaki- bir hiddet sayesinde daha çok kesinlikle anlaşılabilir (Heidegger sağlamaz, ama belki de bu metnin sırf tarihini düşünmek

12. "Lettre sur l'humanisme", *Questions III*'te, Fransızca çeviri, Paris, Gallimard, 1966, s. 145 ve 148. bu metnin tarihi (1946) ve "hiddet" sözcüğünün nereden geldiğini gösterebildiğimizi düşündüğümüz anlamda kullanımı, Heidegger'in burada örtük olarak en azından Nazizmi *de* gözettiğini düşündürüyor. Ama aynı zamanda ve temel olduğu apaçık olan saikler nedeniyle, "hiddet"in "teknik" ve *Gestell*'in çözümlemesinin bütün bir veçhesine göndermesi de kaçınılmazdır (hiddet teması orada sık sık deşifre edilebilir ve bazen açıkça okunabilir: örneğin bkz. "La question de la technique", Essais et conférences'ta, op. cit., s. 44). Tekniği kötülükle anlamak değil de, tekniğin has olarak teknik belirlenimini, yani tekniğin (aynı metnin bir sözünü hızlıca burada yinelersek) "örtü-kaldırma" özünün gizlediği belirlenimini kötülük ve hiddet yoluyla anlamak, Heidegger'de pek belirtikleşmese bile sabit bir yönsemedir. *Unheil*, yani korumasız yıkım, felaket (Nazi icraatını tarif etmek için Heidegger'in bir kere kullandığı sözcük), tekniğin dünyasını karakterize eder. İmdi, özgürlük motifi de, sanki kontrpuan olarak, teknik ile ilgili metnin tümünü kateder.-Bu değinileri öylece koyuyor, ayrıca sorunsallaştırmıyoruz.

gerek: 1946): *Systeme de la vie éthique*'in [Etik yaşam sistemi] Hegel'inin kötülüğün ya da suç olarak olumsuzun "ilk gücü" yaptığı "hiddet". Bu barbar "mahvediş"in ya da "amaçsız yıkım"ın hiddetidir ve "mutlak mutlaklaşmanın had safhasında" "tam belirlenmemişliği içinde mutlak kavramın, mutlak kavramın sonsuzluğunun tedirginliğinde" "mutlak itki"ye yanıt verir. Soyut sonsuzluğun bu yok edici tedirginliği, aynı zamanda kendisinin dolayımsız nesnelliğe geçişinden başka hiçbir şeyi gözetmeyen "saf özgürlük"tür, ya da, "saf nesnellikte" yalnızca belirlenmiş olanın yok edilişi ve "form yokluğu" olarak gerçekleşebilen "mutlak öznelliğin gerçek-varlığı"dır. Böylelikle, hiddet kendi kendini yok eder, ama yalnızca beraberinde özgürlüğü de yok ederek *kendini* yok eder.

Hegel'den Heidegger'e ve kendini kendine evrensel barbarlık olarak sunan dünyamızın deneyimine geçerek, şöyle denmeli: hiddet kendini yok eder, ama bu yolla kendisini hiddet olarak ortadan kaldırmaz, topyekun yıkımı tesis eder. Soyut öznelliğin kendini-ortadan kaldırması değildir bu. Bu özgürlüğü yıkılmış olarak bırakan özgür bir yıkımdır: bu yalnızca özgürlüğün "kendi"sinin kendinden mutlak el çekmişlik olduğu ölçüde "kendi" ile ilişki teşkil eder. Oysa hiddet bu el çekmişliği ortadan kaldırmaz: onun zincirinden boşanmasıdır, kudurmuşluğudur. Hiddetin olanaklılığı, Heidegger'in terimlerinde, Varlık'tadır, çünkü Varlık "hiçlemenin özsel mahrecini" kendinde "saklar". Ama bu mahreci özgürlük içinde, varlığın geri çekilmesinin özgürlüğü olan özgürlükte saklar. Geri çekilmenin özgürlüğünde, özgürlük özsel olarak geri çekilebilir, yani *olduğu* şey olan hiçleme hiddeti tarafından mahvedilebilir. Kötücüllüğün hiddeti özgürlüğünü korumak istemez, onu dolayımlamak da. Basitçe, doğrudan doğruya -ve hiddeti bundadır- özgürlük olan sonsuz el çekme olanağını uygular: tekilliğin her türlü mevcudiyetin geri çekilmesine eşit olduğu varlığın uçurumu, öyle ki mevcudiyetin her türlü tekilliğini ve tekilliğin (üste-gelmiş) her türlü buradalığını harap etmek özgürlüğün bizzat özgürleşmesi olsun.

Kötücüllük, şu ya da bu tekillikten nefret etmez: tekillik olarak tekillikten ve tekilliklerin tekil ilişkisinden nefret eder. Özgürlük-

ten, eşitlikten ve kardeşlikten nefret eder; paylaşımdan nefret eder. Ve bu nefret özgürlüğün kendisinin nefretidir (öyleyse aynı zamanda eşitliğin ve kardeşliğin de nefretidir; paylaşım kendinden nefret eder ve kendini yıkıma verir). Bu bir *kendi kendinden* nefret değildir, sanki özgürlük daha şimdiden oradaymış ve kendinden nefret etme haline gelebilirmiş gibi; ve fakat, bu nefret, tekil "kendi"nin, yani özgürlüğün varoluşunun ve varoluşun özgürlüğünün nefretidir. *Kötülük varoluş olarak varoluşun nefretidir.* Ve yalnızca bir anlamda varolanın bir olanağıdır, o da şu: kötülükte, varolan, varoluşun varoluşsallığında varlığı kendini geri çekmeye bırkamaktansa, varlığın uçurumunda -saf içkinlik ya da saf aşkınlık[13]- varoluşu geri çeker. Ama bu anlamda, kötülük, varolanda varolanın varoluşu reddetme olanaklılığının en hasıdır.

Haklılaştırılamaz olan ve hoşgörülemez olan buradadır: özgürlüğün kendi has olanaklılığının onu mahvettiği, kendi has alevinin olnu yuttuğu bu iptal olma noktası. Modern düşünce ve sanatın kötülükten büyülenmesi buradan gelir: bu, *has olan*ın bizzat kendisinin hiddetli kızışması karşısında duyulan büyülenmedir. Has olanın en has biçimde kendi olduğu zaman, varoluşun harab olmasıdır; zira aslında onun temellük edilmesi (*Ereignis*) olan varoluş ona üste-gelir; oysa yıkım, haslaştırma derecesinde kendini haslaştırmış olmanın getirisi ve semeresi olarak ona geri-gelir [revient]. Kötülük: yeniden temellük edilmiş üste-geliş, yeniden özün içine hapsedilmiş varoluş, kimliği saptanmış tekillik, kitle olarak alınmış ilişki -ve toplu mezara alınmış kitle. Hiçbir haklı-

13. Hiddetin tüm figürleri bu uçurumu doldururlar: "saf ırk" fikrinden, ya da özgürlük de dahil herhangi bir başka "saf" fikirden şiddetçil bir Tanrı fikrine kadar. Bunlar, Lyotard'ın *Le différend*'da [İhtilaf] "mutlak haksızlık" [tort absolu] olarak adlandırdığı şeyle yaklaştırılabilir (*op. cit.*). Böylelikle varılan kötülük karakterizasyonun Lacan'ın şu tarifiyle de yaklaştırılabilir: "bir öznede bir başka özneyle ilişkisi içinde, bu başkası öznenin kendisinin en temel olanı da dahil hiçbir duygusal devinim yoluyla kavrayamadığını [appréhender] algıladığı bir keyif alma ve bir bolluk [surabondance] formundan pay aldığı ölçüde doğan kıskançlık. Bir varlığın bir başkasında hiçbir yolla, hiçbir sezgisel yolla kavrayamadığı şeyi, nefrete ve yok etme arzusuna varana kadar, kıskandığını itiraf etmesi, hakikaten tuhaf, tekil değil mi? Bu başkasının hemen hemen kavramsal olarak tespit edilmesi, kendi başına bu hastalıklı hareketi doğurmaya yetebilir (...)" (Le séminaire, VII. kitap, "L'éthique de la psychanalyse", Paris, Le Seuil, 1986, s. 178). Varoluş, varoluş olarak, "bolluk"tur.

laştırmaya kalkışmamak gerekiyor. Bu yüzden, hiç kuşku yok ki, bu kötülüğü kimilerine atfedip diğerlerini bundan muaf kılmamak (bu en büyük tehlike) gerekiyor: kötülük, özgürlüğün bizim tarihimizde ve bizim tarihimiz olarak özgürleşmiş ve kendini ansız yakalamış haliyle özüne ya da yapısına aittir. Bu hiçbir şeyi haklılaştırmaz, zira bu tersine kötülüğün zincirinden boşanmasını önümüze serer. Ama bu, bir özgürlük düşüncesinin, gözlerini özgürlüğün kalbinde kendini açığa çıkaran nefret üstüne dikmesi gereğini haklılaştırır.

Bu koşullarda, iyilik için özgürlükten geriye ne kalır? Soruyu sormak bile mümkün müdür? Felsefi ahlakın sonu, bilmem hangi *ethos* düşüncesinde etikten daha kökensel bir belirlenimi yeniden bulmak isteniyor olsa da[14], iyiliğin artık ancak daima daha şimdiden zincirinden boşanmış kötülüğün soyut olumsuzlanması olarak, ya da -Heidegger'den daha çok esinlenmiş bir biçimde- Varlık'ın içinde "saklı" olan kendi özgürlüğünün çifte olanaklılığına yönelik bir hükümranca kayıtsızlık olarak tasarlanabileceği anlamına gelmez mi? Ama bu kayıtsızlık, az önce görmüş olduğumuz gibi, öncelikle ve bir biçimde özsel olarak, hiddetin uçurumunun -ki en azından bir belirlenime sahiptir: hiddetin sonsuzluğu- açılmasına ve bu arada "iyilik"in kayıtsız olmayan bir belirleniminin ise sonsuzca beklenmesine engel olamaz.

Heidegger'in Schelling yorumu bunu teyit etmektedir. Eğer insanda "dip" (mutlak kayıtsızlığın dipsiz-dibi olarak tanrısal öz) kendini varoluştan (kendi has varolma olanaklılığı insanda açığa çıkmış olarak Tanrı) ayırıyor ise, insan bu varlık ise ve anlama yetisine ve dile erişen özerkliği içinde bu dip için yani "kendi-kendine geri dönme-eğilimi" ya da "ben-merkezcilik" için bizzat varoluş talep eden kimse ise; o zaman "dip varoluşa erişmek ve onun yerini almak için ayaklandığında" ve insan "ayrı bir kendilik olarak bütünlüğün temeli[15]" olmak istediğinde, kötülük başa gelir.

14. Bkz. *Lettre sur l'humanisme.* Kuşkusuz, Heidegger'in ethos hakkındaki önermelerinin bir başka biçimde anlaşılması da mümkündür: ona göre ethos'un olması gereken şey olan kalış [séjour] has olanın kalışı değilse ve hatta sonuçta bir "kalış" bile değilse. Karar verme hakkında bunun devamında söyleyeceklerimizin bu yöne yönelmesi gerekir.

Ama "dip" ile "varoluş"un ayrılması, ki insanın has olanaklılığıdır, aynı zamanda insan sayesinde bizzat tanrısal varoluşun en has olanaklılığıdır (daha önce kullandığımız terimlerde: varoluş nefreti aynı zamanda en has özgürlük olanağıdır). Böylelikle, insani varoluş olarak tanrısal açığa çıkışın olanaklılığı ve bu yolla varolanın birliğinin olanaklılığı -ve öyleyse, iyiliğin olanaklılığı- burada ilk kaynağını bulur: kötülüğün özgürleşmesi olarak özgürlüğün özgürleşmesi.

Zira kötülük, insanın kalbinde, tinin mutlağa karşı en aşırı karşıtlığı ve başkaldırısı olarak, hakiki anlamda (kendini parçalayan ve evrensel iradeden koparan, ona karşıtlık yapan, bu karşıtlık sayesinde onun yerini alan) kötülük*tür*. *Özgürlük* olarak kötülük, varolanın bütünlüğü içinde mutlağa karşı en uç özgürlük"tür"; zira özgürlük, iyilik ve kötülük için kudret"tir". İyilik kötülük"tür" ve kötülük iyilik"tir".

Ama bu incelemede kötülük niçin göz önüne alınıyor ki? Çünkü kötülük varolanın bağrındaki en derin ve en geniş uyumsuzluğu günışığına çıkarır. Nedir bu uymsuzluk? Kötülük yalnızca bu en uç uyumsuzlukta, birbirinden-ayrılma olan bu otantik uyumsuzlukta düşünülür; aynı nedenden dolayı, varolanın bütünlükte birbirine-iliştirilmesinin *birliği* de, kaçınılmaz olarak, en büyük ra-hatlama içinde ortaya çıkar.

Heidegger sonunda varlığın -yani "dip"in, "varoluş"un ve "onların birliği"nin- eklemlenmesini ya da birbirine-iliştirilmesini düşünmekte Shelling'in başarısız olduğunu takdir etti. Başarısızlığın bu birliğin geleneksel metafiziksel tarzda mutlak olarak koyulmasından ileri geldiği açıklamasını yapar (Heidegger bununla, yukarıda bizim harekete geçirdiğimiz mutlak el çekmişlikten ziyade, kendine mutlak geri dönüşü kasteder). Bundan şunu anlamak gerekir ve yorumun niyeti de kuşkusuz budur: yalnızca varlık düşüncesi, yani varlığı *Dasein*'da varlığın geri çekilmesi ve *Dasein* olarak geri çekilmesi olarak düşünen düşünce -varoluş düşüncesi (Schelling'in az farkla kaçırdığı düşünce demeye cüret edelim, zira

15. *Schelling, op. cit.*, s, 246-247; bir sonraki alıntı, s. 306.

sözcüğün iyi anlamında bu derece *ilgili* bir yorumun sebebini bu bize verir) yalnızca bu düşünce kendi kendisinin ya da mutlağın birliğini *varolan* olarak baştan ve aşılamaz biçimde tayin etmekten kurtulabilir. İmdi, kötülüğü özgürlüğün hakikati olarak zincirinden boşaltan, mutlağın olanlığıdır, çünkü mutlağı "kendine geri dönme eğilimi"nin pençesine terkeder ya da onu "ben-merkezciliğe" açar. Ve iyilik de varolanın varolan birliğinin kendine geri dönüşü (artık ayrı konulmuş bir kendiliğin [ipséité] değil, bizzat ayrı-olmamaya ait bir kendine geri dönüş) olarak düşünüldüğüne göre, kötülük daha şimdiden, ilke gereği, iyiliğin olumsuz momenti ya da gücü olarak diyalektikleştirilmiştir (ama bu son sonuç, Heidegger'in sonuçlarının bıraktığı boşluklar içinde meşru biçimde anlaşılabilecek olan şeylerden hiç değildir; bu, devamında söyleyeceklerimizle anlaşılacağı gibi, rastlantı değildir kuşkusuz).

Heidegger'in Schelling ile ilişkisinde bir mesafe, bir sapma, ya da bir teğet geçiş edinmeye çalışmaktadır: varlığın olmayan [non-étant] bir iliştirilmesi (geri çekilmesi). Ama bu geri çekilme, nereye kadar "iyilik ve kötülük için" özgürlük yapısını etkilemelidir? Aslında, burada Heidegger özgürlüğü terk ederek kendini varlığa vakfetmekten uzak değildir (ve birkaç yıl sonra, yine Shelling bağlamında kınayacağı "önüne geçilemez olana kararlılık öz-yanılsaması", iyilik ve kötülüğe kayıtsızlığın eleştirisini imler). Ama Schelling'ci iyilik ve kötülüğe hükümranca (ve neredeyse diyalektik) kayıtsızlık, bu harekette muhafaza edilmekte değil midir? Ve az ya da çok farkına varılmamış bu muhafaza etme, "özgürlük"ün buraya kadar getirilmiş çözümlemesinde tanıyabiliyor olduğumuzu düşündüğümüz varlık düşüncesinin ya da varoluş düşüncesinin kendi taleplerine saygı duymakta mıdır?

Başka terimlerde: varlık düşüncesi, en azından Heidegger'in sözcelediği haliyle, özgürlük idealizminin derin mantığı ve tonalitesinden muaf mıdır? Bu mantığa ve tonaliteye göre "iyilik ve kötülük için" özgürlük, öncelikle ve esasen yalnızca kötülük tarafından ortaya çıkarılabilir ve dolayısıyla, istese de istemese de, bir ya da bir başka biçimde -örneğin "uyumsuzluk" "birliğin" en iyi biçimde "belirmesini" sağladığında olduğu gibi- kötülüğü haklılaş-

tırmak, yani diyalektikleştirmek zorundadır. Varlığın "hiçleme"sinde "hiddet" ile "zarar görmemiş olan" eşit ölçüde hazır iken, iyiliğin ve kötülüğün özdeşliği ne kadar son bulmuştur? Ve bu özdeşlik -ki özellikle "bir" özdeşlik olmayan bir özdeşlik olarak sunulmuştur -diyalektikleşmeye ve alttan alta bir teodise ya da bir logodiseye- ama bu sefer ontodise formunda -geri götürmekten başka bir sonu olamayacak gibi görünen daha üst bir özdeşlik doğurmaya ne derece son vermiştir? Ve fakat, nasıl olur da varlık, var değilken ve neden teşkil etmezken, bir haklılaştırmaya gereksinim duyabilir -meğer ki haklılaştırmak istenilen şey, herşeye rağmen, haklılaştırılamaz olan olsun? (Bu açıkça şu demektir: Heidegger ne derecede, herşeye ve herkese rağmen, susarak Auscwitz'i haklılaştırdı? Ama bu bizim için aynı zamanda ve özellikle şu da demektir: *bu sessiz haklılaştırma, ne derece*, burada yapmaya çalıştığımız gibi "özgürlük" düşüncesi ya da varlığın cömertliği düşüncesi olarak anlaşıldığı haliyle *bizzat varlık düşüncesine göre bir zayıflıktır*?[16])

("Tutkuların zincirinden boşanması, insanları daima canlandırabilmiş olan iyiliktir[17]" diyen Batailla'a da, bu zincirinden boşanmanın, tanım gereği, kötülüğü -yani burada da bir tür hiddeti- tanımlayan yasakların ihlalinden geçtiğini göz önüne alarak buna eşdeğer bir soru sorulabilirdi. "Yasaksız yaşam" olanaksızdır ve Tanrı öldüğünde "yasaklara korku içinde tapınmadan onları *insani bir biçimde* kaldırmak" da. Böylelikle, "özgürlüğün bedeli yanlış tanınırsa, özgürlük tuzdan yoksun bırakılmış olur. Özgürlük bir özgürlük korkusunu ya da başdönmesini talep eder[18]". Burada zincirinden boşanma nereye kadar kendi kendini diyalektikleştirmez? Burada kutlu kötülüğün yani zincirinden boşanmış kötülüğün bir "ateolojik " teodisesi yoksa, ne derece yoktur? Bataille, günahın kefaretini ödeme [rédemption] ekonomisinin belli bir

16. Şuna dikkat çekelim ki Hegel'in *Fenomenoloji*'de yaptığı iyilik ve kötülük çözümlemesi de ikisinin özdeşliğini diyalektikleştirir, ama şunun altını özel bir tonla çizer: ikisinin basit özdeşliğinin olulanmasının karşısına ikisinin farklılığının olumlanmasını "yılmayan bir inatçılıkla" sürmek gerekir.

17. *Oeuvres completes*, cilt VII, Paris, Le Seuil, s. 373.

18. *Ibid.*, cilt VIII, s. 495.

geleneği uyarınca, her ne kadar günah daha az "ekonomik" ve daha "tinsel" bir geleneğe göre tam da affedilebilir olmakla birlikte haklılaştırılamaz olsa da, günahı haklılaştırmak (*etiam peccata...*) istemiyor muydu? Nihayet -Bataille ile Heidegger'i daha bariz biçimde yaklaştırmak için- özgürlüğün "başdönmesi"nin ya da "uçurumu"nun büyüleyiciliğine teslim olunmakta değil midir ve bu da göçüren ve iç kaldıran kötülüğe yönelik bir büyülenmeye neden olmaz mı ? (Ve bu, temelde, kabul edilemez olanı desteklemeye kalkışmanın ya da ayartılmanın bir tarzı değil midir? Bu gerçi kabul edilemez olanı hoşgörmek ya da savunmak demek değildir, ama onun olumluluğuyla tuhaf ve karanlık bir ilişkiye girmeyi imler.) Oysa özgür-varlığın *vazgeçişi* ve hatta *baygınlığı* o derece *dipsiz*dir ki; girdabın korkunçluğu ve çekiciliği, bunların olanaklı figürlerinden yalnızca *biri*dir -ve kuşkusuz tam da onları en çok mevcudiyet ve kalınlıkla *betimleyen*, onlara bir derinlik ve karanlık tözü sağlayan figürdür. Ama kötülüğün olumlu buradalığı, kötülüğün tam da bir buradalık isteminin uçurumundan, "mutlak kavramın sonsuzluğunun tedirginliği"nden geldiğini ilan eder; ve dolayısıyla *dipsiz* olan, aynı ölçüde ve hatta belki daha da "derin biçimde" hiçten üste gelen, hiçin üstüne gelendir, uçurumun dibinden tırmanmak yerine havada asılı halde serbestçe yükselen şeydir -serbest bırakılmış varoluşun salt kalp atımı. Yanlış anlaşılma olmasın: burada sözkonusu olan, drama karşısına idili sürmek değil; varoluşa teslim edilmiş varoluş, her türlü ağırlığa ve her türlü uçurumun kıyısına bırakılmıştır; kötülüğün hakikati yalnızca olumluluk olarak ortaya çıkmakla kalmamış, belki de özgürlüğün *yegane* olumluluğu olarak ortaya çıkmıştır; ama mesele, özgürlük orada diyalektik olarak, öznel olarak, ekonomik olarak, kendine çeki düzen vererek yeniden oluşuyor mu, yoksa basitçe kendini parçalıyor mu, onu bilmektir.)

Başka terimlerde: varlık düşüncesi, özgürlüğün ve hiddetin, yani hiddetli bir özgürlüğün ampirik-transandantal zincirinden boşanmasının karşısında, bizzat hiddetin ortasında ve "tehlike" ile "selamet"in durdukları yakınlıkta, bir varlık "bekçiliği" ya da "korunağı" olanağının (kalış [séjour] olarak *ethos*) hâlâ bulunduğu bir ontodiseye doğru -belli belirsiz de olsa- geri çekilmekten

kaçınmış mıdır? "Varlığı olmaya bırakan" [laisse l'Être être] ve böylelikle zorunlu olarak varlığın -"hiddet"te de "lutuf"ta da özgür- özgür-varlığının düşüncesi olan bir düşünceyi, böyle mi düşünmek uygundur? Varlığın özgür-varlığı mutlağın kayıtsızlığına geri düşme tehdidini taşır mı (bu varlığın öznelliğinin özgürlüğünden başka birşey değildir; bu özgürlükten hareketle varlık kendine kendi has gücünün, yani iyilik *ve* kötülük gücü olarak kendi gücünün edimi olarak belirir)[19], yoksa özgürlüğün mutlaklığı onu bir kayıtsız-olmamaya angaje edebilir ve etmeli midir?

Yanıt kuşkusuz sorunun içinde ve varlık düşüncesinin bütün sözcesi içinde filigran halinde belirir gibidir: varlığı olmaya bırakmak, varlığı Hegel'in "kendinde yoğunlaşma" dediği şeyden çekilmeye bırakmaktır; Hegel bununla kötülüğün ilk formunu tarif ediyordu *Fenomenoloji*'de (son tahlilde hiddet tininin fenomenolojisi: kendinden çıkmamış bilincin kendine mutlak geri dönüşü). Bu, temelde eşdeğer bir biçimde, varlığı Schelling'in "dip"inin ben-merkezciliğinden geri çekilmeye bırakmaktır. Bütün gelenek kötülüğü ben-cilik [ego-isme] olarak anladı, bencilliği de belirlenmemiş mutlağı kendinde belirleyen, sonsuzu sonlulaştıran ve sonluyu sonsuzlaştıran hiddet olarak. (Aynı şekilde, Bataille'da tutkunun özgürlüğü hiç bir bakımdan bencil değildir: tersine, iletişimin yeridir ve iletişimdir. Bataille'a göre bencil özgürlük kendini iptal eder. Ama aynı zamanda, yasakaşıcı zincirinden boşanması içinde tutku yalnızca *kendi kendini* zincirinden boşar.) Ve fakat, gizli ve gözden kaçmış bir ontodise sorunu bütünüyle gayrımeşru değilse, demek ki herhalde varlığın gizli bir benliğinden [egoité] şüphelenmek de artık gayrımeşru değil:

> Has olarak olan, yani has olarak Dır'da [Est] ikamet eden ve özünü açındıran, biricik olarak Varlıktır. Yalnızca varlık [var]"dır"; "dır"ın adlandırdığı şey, yalnızca varlıkta ve varlık olarak başa gelir; olan [cela qui est], özünden hareketle varlıktır[20].

Kuşkusuz Varlığın açınması yalnızca geri çekilmesi ve hiç-olmasından hareketle düşünülmelidir. Ama has özelliğini koruyan var-

19. Bkz. § 3.

20. "La fin de la philosophie et la tache de la pensée", *Questions IV*'de, *op. cit.*, s. 150.

ığın has-olmaklığı, daima varlığın *bizzat geri çekilmesinden yeniden geri çekilemez mi?* "Kaybolarak" kendini temellük ettiği yer olan *Ereignis*'i yeniden temellük edemez mi? Bu soru, varlığın *Dasein*'ın *tekil* varoluşundan başka bir şey olmadığı bu düşüncenin bütün mantığının gözünde kepazece bulunabilir. Ama herşeye rağmen, soruyu sormak gerekiyorsa, bu düşüncenin mantığına değilse de *tonalitesine* (yani aynı zamanda niyetlerine değilse de, kendi has gerilimine, yeğinliğine)[21] dayanarak sormak gerekir: bu tonalite, *varlık olarak varlık* düşüncesinin özgürleşmesiyle birlikte, varolanın *varlığı*nın belli bir terkedilmesini, varlığın özünün açınmasının kaderine ve onunla birlikte kayıtsızca bu özle *has anlamda* ortak-tözlü bir hiddete teslim edilmesini, bir biricik talep olarak, paradoksal ama (en azından belli bir noktaya kadar) kaçınılmaz bir armonik olarak, olanaklı kılmıştır. Bu tonalite basit bir *eleştiri*den ileri gelmez: onu daha ziyade *yankı* olarak tınlar halde duymak gerekir, varlığın bu çağında mahvedici kötülüğün maddi/transandantal fışkırışına *kaygıyla* yanıt veren gerilim olarak. Mesele bu bu gerilimi "gevşetmek" de değildir: kabul edilemez olan, haklılaştırılamaz olan, daha durmadı. Ama bu haklılaştırılamaz olanın haklılaştırılması tehlikesi ne derece vardır sorusunu sormak gerekiyorsa, bunun nedeni bizzat varlık düşüncesinin, burada baştan beri duymuş olmamız gereken haliyle bu sorunun gereğini ve kaynağını sunmasıdır. Burada işin ucunda bir başka tonalite vardır, bu tonaliteyi duymaya çalışmak gerekir. Soruyu sormanın başka bir gerekçesi daha vardır, o da varlık düşüncesinin sırf *mantığı*nın bu soruya asla yanıt veremeyecek olmasından (eh, bu bir mantıktır, başka ne olacaktı ki?) ileri gelir: varlığın varoluşu olarak *Dasein*'ın olumlanmasına, daima, iyinin ve kötünün -kuşkusuz dissimetrik, ama daima diyalektikleştirilebilir- "saklanması" olarak varlığın özgür-varlığının olumlanması yanıt verecektir. Ve pekâlâ bu yüzdendir ki, Heideger'in özgürlük temasını terketmesi mantıklıydı: öznelliğin kudreti olarak özgürlük, şeyler akışının derinden kabullenilmesinin üstünü örtmekle

21. "Tonalite -tonla uyumlu-olma- ton alma. Duymayı bilmek: varlığın sessizliğinin *çağrısı*." *Schelling, op. cit.*, s. 326 (bu çağrı hiç kuşkusuz devamında bahsedeceğimiz çağrıyla iletişim halindedir).

yükümlü bir yanılsamadan başka birşey olmazdı. Ve özgürlüğün has olgusallığı daima zorunluluk içinde çözünecekti. Bu özgürlükten özgürleşmek, felsefenin sınırını bizzat kendi çizen bu mantığın sınırı üzerindeki havada asılı bir dilek olarak kalacaktı.

Meğer ki bir adım daha atalım -meğer ki, eğer böyle diyebilirsek, özgürlüğün indirgenemez ve tekil olgusallığı *içinde* ve varlık düşüncesinin bizzat mantığının içinde bir adım daha atalım. *Burada yanıt karardadır*, demek için bir adım daha.

Özgürlük, iyilik için *ve* kötülük için özgürlüktür. Öyleyse özgürlüğün kararı da, eğer özgürlük kendi başına ya da kendi üstüne kararda geliyorsa, iyiliğin ve kötülüğün kararıdır. Ama karar verdiği ölçüde, ya iyiliğin *ya da* kötülüğün kararıdır. Özgürlüğün kendi has sonlu aşkınlığına aşkın değerler ya da normların karşısına yerleşmiş bir hakem gibi sunmasını reddetmek, özgürlüğün karar verirken iyiliğe *ya da* kötülüğe karar verdiğini reddetmeyi gerektirmez. Yalnızca edim halindeki özgürlük (başka özgürlük yoktur), düşüncenin sınırı üzerinde -düşüncenin nihayet olduğu şey olan edim olduğu ve dolayısıyla aynı zamanda karar olduğu yerde- iyilikten ya da kötülükten (kendini) özgürleştirerek karar verir; yani özgürlük, zorunlu olarak, kendi ediminde ya da daha ziyade kendini *özgürce ansız yakaladığı olgu*da, iyiliğin ve kötülüğün birleşik ve farksız olarak zincirinden boşanması değil, kendinde ve kendi başına iyi *ya da* kötü karardır. Zincirinden boşanan yalnızca zincirinden boşanmanın kendisidir, ama herşeyi farksızca zincirinden boşar demek, yani son tahlilde yalnızca "kendinde yoğunlaşmış" zincirinden boşanmanın kendisini, yani sonuçta daima kötücüllüğü zincirinden boşar demek değildir. Kuşkusuz, biraz birinden biraz öbüründen ya da bazen birinden bazen öbüründen, bu karşıtlığın içinde kndini bulmaksızın zincirinden boşar demek de değildir. Şu demektir: *kendini* zincirinden boşayarak ve bundan dolayı kendini kötülüğün olanaklılığı olarak serbest kılarak ve tanıyarak, kendi aynı zamanda hiddet olarak *ya da* özgürlük olarak serbest kılar ve tanır. Bu en azından bizim göstermeye uğraşacağımız şeydir.

"Karar" yalnızca karar olayının (ya da *Ereignis*'inin mi? -

Ereignis karar mı olacaktı?) sınırında sözcelenmesinden ileri gelen indirgenemez biçimde formel bir statüye sahip değildir: karar adıyla anılır, ama böylelikle kararın içine girilmiş olunmaz; bir jest dışarıdan betimlenmiş olur ve böylelikle o jest, ister iyilik ve kötülüğe gebe gücül bir özgürlüğün eyleme geçişi olarak, ister en klasik ahlak tarafından peşinen sağlanmış bir "iyi" ve bir "kötü" arasında verilen bir karar olarak, ister de tersine *kendi* "iyi"sine karar veren bir özgür öznelliğin yine en klasik keyfiliği olarak yorumlanır. Karar yalnızca bu formel statüye sahip değildir, çünkü bütün katılığıyla varoluş düşüncesi içinde düşünülmüş haliyle karar "kavramı" kendi başına *bu düşüncede bil fiil alınmış bir karar* gönderir. Varoluş düşüncesi, kendisi *olguda varoluş için* - varoluşun yıkımı için değil- karar vermiş olmaksızın, özgür kararı düşünemez; ve bu kararı düşüncenin akışından önce gelen bir ahlaki seçim ya da tercih ile değil, düşünme ediminin *içinde* düşüncenin varolan sınırı üzerinde verir. (Böylelikle günışığına çıkan şey, yeni bir şey değildir: adına yaraşır hiçbir felsefi düşünce olmamıştır ki düşüncenin bu düşünen kararıyla hareket etmemiş olsun.)

Varlık ve Zaman'da *Gewissen*'in çözümlemesi karar düşüncesine ve henüz bizzat bu düşünce içinde aydınlatılması gereken *düşüncenin kararına* varır[22]. *Gewissen*, "conscience" [bilinç/vicdan] sözcüğüne Fransızca'da kimi zaman verdiğimiz ahlaki anlamda "vicdan"dır; ama "ahlaki" bilinç değildir, çünkü henüz herhangi bir "iyi" ile "kötü" ayrımıyla alıp vereceği yoktur. *Gewissen*'de *Dasein*'ın "en has olma-kudreti"ne tanıklık edilir, yani *Dasein* temellendirilmemiş temel yani "fırlatılmış olarak varolan" olduğundan dolayı "kendi has varlığına *asla* sahip olmadığı ölçüde". Bu "hiçlik"te Dasein özsel olarak "*borçlu*" ([en-dette] *schuldig*, yani aynı zamanda "suçlu") olduğunu keşfeder. Varolan, varolan olarak, olmadığı ve sahip olmadığı has-varlığı borçludur ve ondan suçludur: Heidegger'in farklı dönemlerinden sözdağarını biraraya getirerek, varlığın geri çekilmesini borçludur, diyelim; ve bu borcu *has-varlığın yeniden tesis etme usulunde değil, tam da var-*

22. Bkz. § 57 ve devamındaki paragraflar.

oluş ve varoluş için karar verme usulunde kapatmalıdır[23].

Borç, varolana, onun varlığını dünyaya-terkedilmiş-olma olarak karakterize eden kendi has/has olmayan "yabancılığı"nın sesini yönelten çağrı tarafından ifşa edilir[24]. Borç ya da kökensel suçlulukla birlikte (bununla Benjamin'in trajik'i arasındaki yakınlık araştırılabilir) "kötücül-varlık" da ifşa edilir. Zira bir yandan, bu ontolojik düzeyde henüz yalnızca "varoluşsal olanalklılık koşulları"na sahip bulunan ahlaksal değerler sözkonusu olamazsa ve devamında Kantçı "mahkeme" olarak bilinç imgesine başvurulamazsa da, diğer yandan "her bilinç deneyimi bir şeyi bir 'borç' olarak deneyimlemekle başlar" ve bilincin "amiyane" deneyiminde buna karşılık düşen şey "kötü bilinç"in birincilliğidir. Başka deyişle, amiyane biçimde "kötü" olarak tanıklık edilen şey, bu kendi varlığını has olarak olmamaktan ya da has olarak varlık olmamadan suçlu-olmadır, ama (ve bu henüz belirtikleştirilmemiştir ama bütün bu düşüncenin kararına varabilmek için belirtikleştirilmesi gerekir) *kendi varlık kipinde, yani varolma kipinde varlık olmamak.* Amiyane anlayış bu bakımdan hiç de "amiyane" değildir: kötülüğü kararını varoluşun varolan-varlığından yana vermeyende bulur. Öte yandan amiyane anlayışta doğru olmayan, "kötü bilinç"i bilincin daha önce işlenmiş bir kötülüğe istinaden kendi

---

23. Bu çağrı ve bu ses Christopher Fynsk tarafından *Heidegger -Thought and Historicity*'de özel olarak çözümlendi, Ithaca, Londra, Cornell University Press, 19-86, bölüm 1. Bu çözümleme aynı zamanda Mikkel Borch-Jacobsen'in "Ecoute" başlıklı makalesine meydan verdi, *Poésie*, 35, Paris, 1986. Öznenin ötesinde *Dasein*'ın kuruluşundaki çağrı hakkında, bkz. Jean-Luc Marion "L'interloqué", *Topoi* içinde, Ekim 1988, Dordrecht/Boston, Fransızca olarak *Confrontations*'un özel bir sayısında ("Qui vient apres le sujet?") 1989'da yayınlanacak. Ve genel olarak Heidegger'de, uzaktan-sesliliği içinde [télé-phonie] ele alınmış ve Heidegger'in siyaseti ve teknikle ilgili düşüncesi bağlamına koyulmuş olarak *çağrı* hakkında, bkz. Avitall Ronell, *The telephone book. A politics of technology*, 1989'da yayımlanacak, The University of Nebraska Press.

24. Bu yolladır ki ontolojik çözümleme, Gewissen fenomeninin amiyane deneyimdeki "ön-ontolojik" kavrayışına hak tanır. Öyleyse bu deneyim, yalnızca işlenmiş edimin ardından bilincin çağrısını getirtmesi bakımından "amiyane"dir. *Ama önceliği kötü bilince vermesi bakımından amiyane değildir.* Dahası, "iyi" amiyane bilincin paralel çözümlemesi bu sözde fenomenin olanaksızlığını basitlikle kanıtlar. İyi insan "ben iyiyim" diyecek ve böylece çağrıyı duyma olanağından çıkacak en son kişidir. Dolayısıyla, Heidegger'in dediğine şu eklenebilir: iyi insan yalnızca "kötücül-varlığının tanıklığını" kabul ederek iyidir.

kendine yönelteceği bir "ayıplama"ya atfetmesidir. Varoluşsal anlayış, "kötücül-varlığa tanıklığın" işlenmiş ve yargıya tabi tutulmuş her türlü edimden "daha eski" olduğunu (ve tersine onun olanaklılığını tesis ettiğini) kavrar. (Bununla birlikte, *Dasein*'ın en has varoluş olanaklılığı uyarınca varolmama kötü edimini daima-daha şimdiden yapmış olduğunu -daima-daha şimdiden kendini kendi dünyasına has ve mutlak olarak teslim etmemiş ve kendini özgürleştirmemiş- daima-daha şimdiden varlığın cömertliğinden eksik kalmış olduğunu da söyleyebiliriz ki, amiyane bilinç bu bakımdan da pek amiyane olmayacaktır.)

Öyleyse ahlaki iyilik ve kötülüğün ontolojik karar verilemezliği, aslında varolanın ontolojik bir ilk-kararına dayanır: varolan, kendi has varoluşsallığının ona yolladığı çağrı tarafından kötü olarak bellenir. İyi ile kötü arasında fiile geçirilmiş bir seçim anlamında kötü değilse de, borçlu olması ve karar vermek durumunda olması bakımından kötüdür (ve böylece nasıl olur da, *daha şimdiden*, sonsuzca *daha* şimdiden bir iyi ve bir kötünün kararını vermiş olmaz ki?...). Burada karar, *Ent-scheidung*, bir kararlaştırma sürecinin sonucunda oluşmuş bir seçim değildir[25] (varolan varolduğu ya da varolacağı konusunda kararlaştırma yapmaz; ama, başka bir şekilde, denilebilir ki, varolanın varoluşu kendinde özsel olarak kelimenin iki anlamında da *kararlaştırılmış*tır [délibéré: kasıtlı, kararlaştırılmış]); ama kararın verilmemiş olduğu bir durum ile karar durumunu birbirinden *kesip ayırır*. Karardan ve karar verilebilirlikten yana karar verir. Bu hâlâ şunu demeye gelebilir: eğer varolan, suçluluğun belirlenebilir hiçbir anlamında "kötü" değilse de, (Hegel'in bildiği gibi) *masum olmaması bakımından* kötüdür (ve *in-nocent* [masum, zarar-sız] olmamak, harfiyen, kötülük yapmaktır). Masum değildir, çünkü dünyaya-fırlatılmış varolan olarak, kendi özgürlüğünün has ortamı içinde, o özgürlüğün *olgu*sudur ve özgürlük iyiye ve kötüye karar verme özgürlüğüdür. Özgürlüğün masumiyet-sizliği, karar verme olanağının varoluşsal koşulunu oluşturur; bu, varolanın "kararlı" ola-

25. Sözcük ile ilgili bu değiniyi *Gewissen* üzerine önemli bir çalışma hazırlamakta olan Werner Hamacher'e borçluyum.

rak varolmasını sağlar. Öyleyse:

Karar verme, ontolojik özü uyarınca, her keresinde olgusal bir *Dasein*'ın karar vermesidir. Bu varolanın özü, varoluşudur. Karar verme yalnızca anlayan ve kendini ileri fırlatan bir karar olarak "varolur". Ama *Dasein* neye doğru açılır karar vermede? Neye karar vermek zorundadır? Yanıtı *yalnızca* karar verebilir[26].

Yanıtın yalnızca karar tarafından verilmesinin anlamı şudur: varoluşun ontolojik yapısının çözümlemesi yoluyla tekil varolanın neye karar vermesi *gerektiğ*ine karar vermenin hiçbir anlamı yoktur. Bu, onu tam da kararından alıkoymak olurdu: bizzat varoluşunun olgusu dolayısıyla *-kararın en âlâ biçimiyle sunduğu* (kendi has özü olma) olgusu dolayısıyla- kendisini karar vermekle borçlu olarak tanıması olanağını ortadan kaldırmak ve dolayısıyla varoluşun kökensel fenomenine temelden eksik kalmak.

Ama düşünce, burada, varolan varlığın özgür-olmaklığını olgusal ve tekil karardan yana olmaya bırakarak hareket etmekle, kendi içinde ve kendi için karar vermiş değil midir? *Özgürlüğün masumiyetsizliğinden itibaren karardan ve kararın olgusallığı ve tekilliğinden yana kararını vermiş değil midir?* Varolanın hasvarlığının *kararlı varoluş* olarak anlaşılmasından itibaren, *varoluş borçlu olmaya ve dolayısıyla kendini varoluşun dışında öz olarak temellük etmeye değil*, varoluşun lehine karar veren karardan yana karar vermiş değil midir? Bizzat karardan yana kararının en mahrem yerinde, varoluşun hiddetinin değil varoluşun "lutfu"nun lehine karar vermiş değil midir? (Ve dahası, artık bunu sormanın da zamanı gelmişken: mesele varlıkta eşit biçimde "saklı" bulunan şeyin bir yanı ya da diğer yanı lehine karar vermeyi, kendi özgürlüğü içinde karara bırakmak iken, "lutuf", "hiddet", "salim" ve "harabiyet"ten bahsetmek, dili bir kararı taşımaya bırakmış olmaksızın nasıl mümkündür? Zira varolan yıkıma ve kendi yıkımına karar verebiliyorsa ve eğer bu olanak varoluşun bizzat varlığında kayıtlıysa da, böyle bir karar yine kararı bizzat varoluş olan özünde harap eden karardır.)

---

26. § 60, "olgusallık" sözcüğüyle uyumlu kalmak için *faktisch*'i E. Martineau gibi "yapay" [*factice*] değil "olgusal" [*factuel*] olarak çeviriyoruz.

Bu Heidegger'in metninde böyle yazılmamıştır. Burada işin ucunda okumayla ilgili bir karar vardır. Bir düşünürün söylemini daha doğru ve daha sadık biçimde yorumlamak anlamında değil, bir serbestiye düşüncesinin özgür paylaşımını hedeflemek anlamında. Burada okuma edimi kuşkusuz yorumlayıcı şiddetten kadar kılı kırk yaran aktarımdan da geri çekilmiştir. Bu edim, düşüncenin daima düşünce olarak *ikram edilmiş* metnin hemen üzerinde, alınmak ya da karar verilmek için uzatılmış, önerilmiş olmasını sağlayan serbestiyi paylaşarak, okur. (Heidegger aynı bağlamda şöyle yazar: "Biri-diğeriyle-birlikte otantik-olmak, ilk kez, karar vermenin Kendisi-otantik-olmasından doğar"; yalnızca özgürlüğün paylaşımı vardır, ama aynı zamanda yalnızca paylaşımın özgürlüğü vardır; paylaşım-dışında-kendi-olmaya karar verme özgürlüğü, özgürlüğün kalbinde yerleşmiş olan özgürlüğü harap etme özgürlüğüdür. Böyle bir karar verilebilirliğe ancak geri dönülebilir.)

Burada düşünce karar için karar vermektedir, ya da, kararın çıka gelelecceği yegane karar-sızlık için. Karar verme tekildir, "her keresinde olgusal bir *Dasein*'ın karar vermesidir". Karar tekilliğe ait bir karar değildir (zira tekillik önceden var olan bir özne değildir, öznenin bizzat "içinde" tekildir ve *kendine* karar vererek karar verir), ama tekillik *için* karardır, yani bizzat özgürlük için -eğer özgürlük tekillikler (ve kararlar) arasındaki ilişkilerdeyse. Tekillik, kararlı ve kendine karar veren tekillik olarak, artık karar verme özgürlüğünün masumiyetsizliğinde değildir. Ama masum ve "iyi" de olmuş da değildir. Varolanın varoluşunun her *kere*sindeki kararlı karar verebilirliğin -eğer böyle söyleyebilirsek- içine girmiştir. İmdi, karar, tekil olarak varolduğu ve ilişkiyi ve paylaşımı angaje ettiği ölçüde, varlığın geri çekilmesini angaje eder. Eğer karar kendini karar olarak koruyorsa, varlığı da geri çekilmişliğinde, geri çekilmiş olarak korur. Onu "kurtarır" der başka bir yerde Heidegger: "yani: bağını çözer, serbest bırakır, özgürleştirir, esirger, sığınak sağlar, koruması altına alır, başını bekler[27]". Bu yolla kurtarılan, varlığın sonluluğudur. "Özsel sınırlılık"tır, "otantik varoluşun

27. *La fin de la philosophie...*, *op. cit.*, s. 148.

belki de koşulu olan sonluluk"tur. Sonluluk, tekilliğin içinde ve tekillik olarak, varlığın ben-liğinin [ego-ité] moler halde yayılmasının ve hiddetli tahribatının sonsuz kıskacından geri çekilen şeydir. Varlık kendini sonluluk içine geri çeker, "kendinde yoğunlaşma"*dan* geri çekilir: bu onun varlığının ta kendisidir; ama varlığın bizzat varlığı özgür-olmak olduğu ölçüde, varlık bu geri çekilmeye *yalnızca karar sayesinde* kadirdir. Yalnızca kararlı varoluş varlığı özsel "kendi"den geri çeker ve onun yıkıcı hiddet olanağını kendi hası olarak alıkoyar. Yalnızca varoluş, özgürlüğün tekil olgusallığı ve varoluşu olarak, tam olarak bir etik değilse de, şu varlık "sığınağı"nı sunar *-bu, kendi özgür karar verme olanağında ikamet eden insanın ethos'u ya da ikameti olarak, onun en has ethos'udur.*

Öyleyse, otantik bir karar vardır her ne kadar otantiklik, kararın içeriği otantik ya da inotantik olarak önceden ayırtedilmeksizin, bizzat karar vermede olsa da. Ya da karar vermenin bir otantikliği vardır. Yani özgürlüğün otantikliği. Özgürlüğe varoluş*tan yana* ve tekil ilişkiden yana karar kıldıran ve bunu sonsuz bir masumiyetsizliğin içinden gelerek, varlığın kendi has özüne sahip olmayan son-suzluğunun daima zincirinden boşanabileceği ve bir anlamda daima-daha şimdiden hiddet olarak zincirinden boşanmış olduğu yerden gelerek yapan, otantik bir özgürlük vardır. Özgürlüğü kendisi için, kendi sonluluğu için, paylaşımı için, eşitlik için, kardeşlik için ve bunların adaleti için -tekil olarak, tekillik içinde paylaşılmış- ve varoluş nefretinden benzersiz biçimde geri çekilmiş olarak -özgürleştiren bir özgür karar vardır.

§ 13. Karar, Çöl, Adak

Öyleyse otantik karar iyilik mi olacaktır? Ama "iyi"nin olumluluğu yoktur ve Platon'un İyi'sinin *epekeina tes ousias*'ına [tözün ötesindeliği] burada yine kulak verilmelidir. Karar, hakiki olarak karar vermiş olduğu ölçüde kendi kendine "iyi" [bonne] olarak beliremez. Hiçbir biçimde kendi kendine beliremez ve ne kadar kendine karar olarak belirmek isterse kuşkusuz o kadar az özgürdür. Öyleyse ona güven verecek ya da onu güvenceye alacak olan şey, özünü ondan almadan edemez. Karar, onun üstüne-gelen ve onu ansız yakalayan şey olarak özgürlüğün eline bırakılmıştır. Her karar kendini ansız yakalar. Her karar, tanım gereği, karar verilemezin içinde alınır. Böylelikledir ki, karar, özsel olarak (ve burada Heidegger'den alıp ahlakileştirici yananlamına rağmen ya da bu yananlama meydan okuyarak kullandığımız "otantik" sözcüğünü, bu anlamda kullandık), yalnızca varlığı sonlu tekilliği içinde olmaya bırakarak karar verebilir. Kendimi kendi tekilliğimin sonluluğuna sonsuzca terk etmeksizin, karar veremem ve böylelikle *benim* kararımın hamlesinde ve kesiminde kendime "karar verici" özne olarak belirmekten vazgeçmeden edemem. Yine bu yüzdendir ki, kararım, her keresinde, özdeş bir biçimde, ilişki ve paylaşım için karardır -o derece ki, *benim* kararımın *öznesi* kendi kendine basitçe "ben" olarak (aynı zamanda bir "sen" ve bir "biz" olarak) beliriyorsa, yine de eğer otantik bir kararsa tekil bir biçimde

benimdir. Ama şunu yinelemek gerekir ki, karar kendi kendine belirmez: böylelikledir ki karar verir, böylelikledir ki kararlıdır.

Kararla birlikte hiçbir şey bitmez, tersine herşey başlar. Hatta, kötücüllük ancak burada kötücül olmaya başlar ve masumiyetsizlik burada hiddete dönüşebilir. Çünkü hiddetin tekilliğe ihtiyacı vardır: kötücüllük, yaptığı yıkımın manzarasının keyfini çıkarmak ister, o halde bu manzarayı mevcut halde korumalıdır. Kötücüllük de varoluşu kendi tarzında olmaya bırakır, ama onu harap etmek için. Yoksa neye hitap ederdi?[1] Bu yüzden, karar, bir yaşam çizgisinin seçilerek -ahlaksızlık ya da erdem- varolana raptedilmesi değildir. Karar, olmaya-bırakmaya erişmedir. Olmaya-bırakma, ki "yapmaya-bırakma" ya da "gitmeye-bırakma"nın tam karşıtıdır, durmaksızın, her keresinde, olmaya-bıraktığı varoluş ile arasındaki "etik" ilişkiye karar vermek zorunda olacaktır. Olmaya-bırakma ödevde ya da ödevin yerine getirilmemesinde, erdemde ya da erdemin bitmişliğinde, habislikte ya da salimlikte, koşulların hesaplanarak değerlendirilmesinde, ya da doğru anı buyur eden Stoacı *eukaria*'da olabilecektir. Ama varoluş ile ilişkiye, yani varoluş içinde *varolan* ve varlığın geri çekilmesinde varolan tekil-varlık ile ilişkiye erişmemiş olamaz. Bu geri çekilmedeki hiçliği özsel yıkıma doğru zincirinden boşaltabilir, kendini ona bizzat varoluşuna maruz bırakır gibi maruz da bırakabilir. Ama varlığın tekil serpişmesine [dissémination] erişmemiş ve onu paylaşmamış olamaz -ve özgürlük bu bakımdan bir olgudur. Ve dolayısıyla, kendisi bizzat kendi has kararının tekil-varlığı olarak, varlığın şu kendi geri çekilmişliğinde çıka-gelmesine maruz kalmamış olamaz; varlığın bu çıka-gelişi bizi ancak birimizi bir diğerimizin huzuruna çıkararak huzura getirir ki bu, kurucu ve indirgenemez başkalık içinde özgürlüğü kendi "huzuruna" çıkarmaktır[2].

Bu bizi bir ahlakla donatmaz. Bu bize "başkalarına saygı duy-

1. Bakınız aynı anlamda Levinas: "Şiddet yalnızca bir yüzü hedef alabilir". Alıntılayan Derrida şöyle devam eder: "Ve yüzü açan varlık düşüncesi olmaksızın, yalnızca saf şiddetsizlik ya da şiddet olurdu." ("Violence et metaphysique" [şiddet ve metafizik], *op. cit.*, s. 218.) Biz de şunu ekleyelim: şiddet de yine bir yüzden ileri gelir ve kötücüllük -zaman zaman- *bu aynı yüzün yıkımı olarak* okunabilir.
2. Bkz. § 8.

ma"nın, "kendine saygı duyma"nın ya da "insana bir amaç olarak muamele etme"nin, insani cemaatin eşitliğini, kardeşliğini ve adaletini istemenin ne demek olduğunu ve ne zaman ve nasıl yapılacağını dikte etmez; bu bize ölüme (benimki, başkalarınınki) yalnızca ve yalnızca tekilliğe "ait" olan bir tekil olanaklılık olarak saygı duymayı ve ölümü vermemeyi [ne pas donner la mort: öldürmemeyi] bile dikte etmez[3]. Bu bize henüz ne belirlenmiş bir ödev ne de belirlenmiş bir hak sağlamaz. Ve kuşku yok ki bunların belirlenmesi, yalnızca kararın genel mekanında, kararların bitmeksizin yenilenmesi, yeniden tartışılması ve yeniden müzakere edilmesiyle olabilir. Ama bu da bizi ödev ve hak için ve her ikisinin de saptırılması için özgür kılar.

Bizi böylelikle özgür kılan şey, bizi dışa açan ve yalnızca bu dışa açmada ne ise o olan özgürlüktür. Ne keyfî irade, ne de yazgı; Heidegger'in "açıklık" dediği şeyin armağanı:

> Durum terimi ([situation] "... durumunda olmak") bir mekansallık anlamını yananlam olarak taşır. Bu yananlamı durumun varoluşsal kavramından çıkarıp atmaya çalışmayacağız. (...) *Dasein*'ın has mekânsallığı dünyada-olma yapısı üzerine kuruludur; bu temelde varoluş her keresinde "yerini" belirler. Bu yapının birincil unsuru açıklıktır. Ora'nın mekansallığı nasıl açıklıkta temelleniyorsa, durum'un temelleri de kararlılıktadır. Durum kararlılıkta her keresinde açılan Ora'dır (...)[4].

Açıklık ile kararlılık karşılıklı ilişkidedir. Bu demektir ki karar olarak karar özü gereği "açıcı" ya da "aralayıcı"dır (zamana indirgenmeyen, ama "aynı zamanda" varoluşun mekanı ile zamanının aralanması olan bir mekânsallık). İmdi, otantikliği içinde kararı karakterize eden açıklık, "özgür olan"a açılmadır (ya da onun açılışıdır). Özgürlüğü öznellik metafiziğinin teması olarak bir kenara attıktan sonra, Heidegger, durmaksızın artan bir biçimde, "özgür mekân" motifi olarak "açık olan" motifine alan verecekti:

---

3. Blanchot: "'Öldürmeyeceksin'in bariz anlamı şudur: 'her halükarda ölecek olanı öldürme' ve şunu imler: 'bu nedenle, ölmeye halel getirme, karar verilmemiş olanın kararını verme, 'henüz olmamış' olan üzerinde hakkın olmayan bir hakkı kendine atfederek işte oldu deme; son sözün söylenmiş, zamanın tamamına ermiş, Mesih'in nihayet gelmiş olduğunu taslama'." (*Le pas au-dela*, [Öteye adım] Paris, Gallimard, 1973, s. 149.)

4. *Varlık ve Zaman*, § 60.

bu "özgür mekân" kimileyin "zamanın özgür mekânın"nın "mekâna-doğruluğu" olarak düşünülmüştür (biz olsak şöyle derdik: işte *orada*dır ansız-yakalamanın oyunu), kimileyin de "özgür olanı, açık olanı, mekanı bol olanı getiren" "ara açma" olarak.

"Mekan açma şudur: yerlerin özgürleştirilmesi"

-ve özgür bırakılmış yerler kuşkusuz Bonnefoy'un "hakiki yer" olarak adlandırdığı şeye karşılık verirler:

Hakiki yer, ebedi olanın tükettiği bir süre parçasıdır; hakiki yerde zaman içimizde bozulur. (...) Belki sonsuzca yakındır. Aynı zamanda sonsuzca uzaktır. Bizim anımızdaki varlık ve ironik buradalık de öyle.

Hakiki yeri rastlantı verir, ama hakiki yerde rastlantı gizemini kaybedecektir. (...)

Nasıl güzeldir böylesi bir yer, hem de had safhada, artık kendime ait olmayıp onun kusursuz düzeniyle yönetileceğim, üstlenileceğim yer. Ama aynı zamanda ve en sonunda derinlemesine özgür olacağım yer -zira ona dair hiçbir şey bana yabancı olmayacak[5].

Özgürlük her keresinde bir özgür mekânın özgürlüğü olduğu ölçüde, bu mekânsallık ya da bu mekânı bolluk, özgürlük mekânıdır. Yani özgürlüğün mekân açıcı ya da aralayıcı özünü oluşturur. Mekân açma varoluşun genel "form"udur -bu form tam da formsuz bir formdur, ama formlara ve formasyonlara *meydan* verir; ve genel değildir, ama tekilliklere *meydan* verir: tekilliğin ferahlatılması, dışa-açılması ya da dilimi ve keskin yanı (kararı); onu sınırıyla, başkalarıyla ve kendi kendisiyle ilişkilendiren farklılığı içinde tekilliğin *gerçek-sizliği* ([*aréalité*] bu, başka biryerde işaret etmiş olduğumuz gibi, *hava*'nın karakteridir): örneğin, çığlık atmaya açılmış bir ağız.

Bu mekânsallık, verili bir özgür mekândan ziyade -ki bu bakımdan Hannah Arendt'in kurumsal ya da ön temel figürünü alan ya da belki bizzat bu paylaşılmış gerçeksizliğin temeli olarak anlaşılacak olan kamusal mekânından farklıdır-, kendi kendini doğuran (ilk şemanın armağanı -bizzat armağanın şeması: adak?) ve bizzat mekânın özgürleşmesinde ve mekânın tahrip edilmesinin tam tersi olarak devam eden bir zaman-mekânsallıktır (böyle bir şey

5. Yves Bonnefoy, *L'improbable*, Paris, 1951, s. 181.

söylenilebilirse). Bu mekânsallığın betimi, varlık düşüncesinden uzak olan ve bizzat uzaklığı burada düşüncenin özgür mekânını imleyecek olan başka bir düşüncedeki göçebe mekân betiminden ödünç alınabilir:

Her ne zaman kemiren ve her yöne doğru büyümeye meyleden pürüzsüz bir mekân oluşursa, göçebe orada, toprağın üzerindedir. Göçebe bu yerlerde ikamet eder, bu yerlerde kalır ve bu yerleri büyütür -göçebeyi göçebe yapanın çöl olduğu kadar, çölü çöl yapanın da göçebe olduğunu saptadığımız anlamda. Göçebe yersiz-yurtsuzlaşma vektörüdür. Yönelimi ve yönü durmaksızın değişen yerel işlemler yoluyla çöle çöl, bozkıra bozkır ekler. (...) Orada hiçbir çizgi yer ile göğü ayırmaz; aracı [intermédiaire] mesafe yoktur, ne de perspektif ya da kontur; görünürlük kısıtlıdır. Ve fakat, olağanüstü incelikli bir topoloji vardır: bu topoloji noktalar ve nesnelere değil, işte-liklere ve ilişki kümelerine (rüzgarlar, kar ya da kum dalgalanmaları, kumun uğultusu ya da buzun çatırtısı, bunların dokunsal nitelikleri) dayanır (...)[6].

Özgürlük, tahribatın yayılması değil de göçebenin habitasyonu olarak kendi has aralıklanmasının büyümesi olan bu çöl gibi, kendine verilmiş bir mekân almaz; mekânı kendi kendine verir ve tekilliklerin hesaplanamaz aralıklanması olarak verir. Ya da, özgürlüğün kendisi özgür olanın özü değildir; ama "özgür olan", özgürlüğe yer sağlayan varolan açıklıktır. Göçebe geziciliği temsil ettiği kadar ikameti ve dolayısıyla bir *ethos*'u da temsil ediyorsa, bu *salt* bir aralıklanma değil aynı zamanda bir "habitasyon"dur -açıklıkta ikamet.

Bu tam olarak "bir özgürlük etiği"nden anlaşılacak olan şey değildir. Bu mekânın açılışı olarak bizzat *ethos*'tur; kendinden uzakta -onu cömertlikle geri çekilmeye ve varoluşuna teslim eden şu uzak duruşta- ne ise o kalmaya karar veren varlığın varoluştaki geniş sığınağı. Bu cömertlik etiğinden çok *ethos*'un cömertliğidir. "Özgürlük" de, varlığın mekânı-bolluğunun içine gömülmekten

6. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux* [Bin yayla], Paris, Minuit, 1980, s. 473-474. Buradaki, "noktalanmamış bir mekânı mutlak olarak işgal eden" "serbest eylem" betimlemesine de gönderiyoruz.

ziyade ona doğru açılır ve özgürlük olmaktan bile *önce* cömertlik olarak ortaya çıkar. Özgürlük, varlığın dışa açıklığında, daima yeniden karar verilebilir olan ve daima karar tarafından yeniden ansız yakalanan kendi has tekilliğine yer sağlar. Bu cömertlik hiddete hükmetmez; hiddet onunla birlikte doğar. Ama cömertlik saymadan verir -hiddetin de saymadığı gibi-, sonlu özgürlüğün sonsuz armağanıdır; ama hiddet, sonsuz özgürlüğün sonlu temellük edilmesidir.

Özgürlüğü verir, ya da *sunar*. Zira armağan asla basitçe verilmez. Armağan, armağanın verilmesinde -ya da "sunu"nun sunulmasında tükenmez. Armağan, tam da, tamamına ermiş bir mevcudiyet içinde "şimdi"si ve sunuluşu kaybolmayandır. Armağan, "şimdi"sinin buradalığına üste-gelendir. Bu yüzden armağanın bu ansız-gelişi ya da sürprizinde kendini armağan olarak armağanın bağışlanması olarak korur. Bu bakımdan adaktır, ya da armağanın bizzat armağanın içinde geri çekilmesi: şimdi-olmaklığının geri çekilmesi ve sürprizinin geri tutulması. Burada sözkonusu olan, armağanın fayda olarak ve verenin efendiliği olarak geri döndüğü armağan ekonomisi değildir. Tersine, armağanı armağan yapan şeydir: hiç kimseye geri dönemeyecek olan, çünkü kendinde özgür adak olarak kalan bir adak (örneğin bu yüzdendir ki, alınmış bir armağan bir üçüncüye verilmez, yoksa armağanın armağanlığı iptal edilmiş olur). Armağanın armağan olarak saklandığı, yani sunulduğu tekil şimdiyi korumak gerekir: armağan sunulmuştur, kullanıma hazır kılınmıştır, ama alıcının serbest kabulünün kıyısında serbestçe tutulur. Adak armağana paha biçilmez değerini verir. Varlığın cömertliği varoluştan başka hiçbir şey sunmaz ve varoluşun adağı özgürlükte adak olarak korunur. Yani: öyle bir mekân sunulmuştur ki, aralıklanması her keresinde yalnızca kararla meydana gelir. Ama "karar" yoktur. Her keresinde benim (tekil *bir* benim) kararım -vardır- senin, onun, bizim[7]. Ve varlığın cömertliği budur.

---

7. Öyleyse, taklit edilemez mi? Burada özgürlüğün mimetolojik sorusunu rezeve koyalım (Lacoue-Labarthe'a genel bir gönderme ve özel bir hitap ile). Özgürlük, varlığın tekil-varlığında ve tekil-varlık olarak kendini üretendir. Varlığın tekil-varlığı

Öyleyse, düşüncemizin teması ve kararı olarak düşüncemiz için gitgide daha acil hale geliyor olması gereken bir şey *vardır*: *birşeyleri var eden* ve bizim varolmamızı sağlayan varlığın cömertliği, *eliaçıklığı*. Bu birşeyin yer-sahibi-olması, yerleri ve zamanın özgür mekanını özgürleştiren açıklıkta kendini sunar. Açıklık yalnızca biz onu açılmaya bırakırsak açılır. Ancak kendimizi varoluşta

---

şudur: varlık, varoluşta, kendisi için, ne bir genel özdür, ne bir türeyimsel [générique] töz, ne bir şekillendirici güç, ne de örnek bir idealite. [Özgürlüğün] *olgu*sunda, pratik aklın yeniden üretilebilir konturları, modeli, ya da şeması yoktur. Duyulur olanın duyulur olmayan imgesi yoktur -ama çıplak duyulurun sonlu aşkınlığı, maddi olarak dünyada kendi kararını veren varoluş vardır. Özgürlük hiçbir şeye benzemez; özgürlük hiçbir şeye benzememek*tir*. Taklit daima özgür olmayan bir şey olarak düşünülmüş, hatta muhtemelen uşaklığın *exemplum*'unu sağlamıştır; özgürlük ise, tersine, taklit-etmemenin *exemplum*'unu. *Mimesis*'in olumsuzlanmasının olumsuz *exemplum*'u. Taklidin sınırı, asla sınırın taklidi değil: daima varoluşun sınırı *üzerinde* (şematizmanın gizli *sanatı* bu muydu?) oysa bu da yine bir mimetik ilişkidir ve özgürlük aynı zamanda daima örneklik olarak da düşünülmüştür: örnekliğin örnekliği [exemplaire de l'exemplarité], denebilir. *Praxis* (üstünlük, erdem, devrim) adı altında *poiesis*-olmayan olarak ya da yalnızca *poiesis*'in eyleyicisinin *poiesis*'i olarak düşünülebilen şeyin örneği. Bu, anlaşıldığı gibi, *bizzat şiir* olarak da yorumlanılabilir. Özgürlüğün nasıl şiirle ve şiirin de nasıl özgürlükle özdeşleştirildiği araştırılabilir. [Şiir], bizim için, "yaratma"nın örneksiz *exemplum*'u değil midir, bir dünyanın örneklendirilemez adağının ve bir dünyaya yapılmış örneklendirilemez adağının örneği değil midir? Özgürlük: praktik arşi-mimesis ve arşi-şiir? -Eğer sanatta devrimci birşeyler varsa, bu, Platon'dan beri, felsefeyle birlikte ve felsefeye karşı, özgürlüğü düşünmeye mecbur bırakmasıdır. Ama belki de daha kökten bir biçimde *özgürlüğe* mecbur bırakır. İşte Lacoue-Labarthe'a göre sanatta mevcut olan "ilk-yükümlülük" [archi-obligation] bu anlamada anlaşılmalıdır (*L'imitation des modernes, op. cit.*, s. 284). Ama eğer sanat özgürlüğe mecbur bırakıyorsa, onun örneğini veriyor ya da "özgürlük sanatı" diye bir şey var diye değildir. Bütün bu belirlenimler, Grek örneğinin bizdeki temsilinin (örnek nitelikte bir kökende kuruluşumuzun ya da başlangıçlarımızın inşasının) tutsağıdırlar. Eğer burada "özgürlük" olarak adlandırmakta ısrar ettiğimiz devrimci birşey varsa, şudur: özgürlük sanatı örneğinin ve sanatın özgürlüğü örneğinin -ki bunların arasındaki açıklık bizim için kayıp Grek ülkesi ve erişilemez özgürlük anlamına gelir- bizzat özgürleşmelerine göz kırpan bir şey. Ama başka bir açılış için, başka bir örneksiz çıkageliş -ya da tek örneği sürpriz, sürprizin cömertliği ve cömertliğin sürprizi olabilecek bir çıkageliş- için özgürleşme. Şaşırtıcı bir örnek. Özgürlük -"sanat"ın, "etik"in ve "siyaset"in taleplerinin ve umutlarının yeniden oynanacağı bir bölgede- taklit edilemez bir model değil, modelsiz bir *mimesis* de değil, ama örnek olarak *örneğin sürprizini* (bu neden örnek teşkil ediyor? Niçin ... değil de örnek var?) düşünmeyi gerektirir: her türlü *poiesis*'le *mimesis*'e göre daha kökten ilişkili bir sürpriz; yani bir *praxis*, ama eyleyicinin "kendi kendini üretmesi" değil, yalnızca *varoluş*un -ama varoluştan daha az bir şeyin değil- erdemi, yani kuvveti ve üstünlüğü. Varlığın verdiği şu şaşırtıcı örneğin ontolojisi.

dışa açılmaya [exposer] bırakırsak onu açılmaya bırakabiliriz. Kendi özgürlüğümüze açık bırakılmışız. Öyleyse son olarak "biz"in çoğul tekilliğinde dağıtılmış olarak bulunan varlığın cömertliği vardır: bir anlamda benim olan ve benim özümün her türlü özelliğinin kaybolduğu ve varoluşun her türlü ortaklığının bağıtlandığı karar özgürlüğü. Ama bu armağan adakta saklıdır. Orada özgürlükte temelsiz olan olarak, varoluşun özsüzlüğü olarak, ikamet edişinin çölümsü ve göçebe karakteri olarak, deneyiminin riski ve temellerinin korsanlığı olarak -ve dolayısıyla aynı zamanda başıboş bir özgürlük nefreti olarak da korunur.

Eğer düşünceye bağlanmış bir umut varsa -o olmasa belki de hiç düşünmeyeceğimiz bir umut- bu, özgürlüğün bütünüyle hakim olunmuş olarak geleceği bir topyekun özgürleşmede değildir. Böyle bir beklentinin tarihi kapanmıştır. Bugün yalnızca varoluşun yıkımı tehdidinin olumluluğu vardır. Ama düşünce umudu şu anlama gelir ki, eğer varoluş varlığın sürprizi olmasaydı, hiç düşünmezdik.

§ 14. Fragmanlar

Bir özgürlük söylemi, nesnesine nasıl tekabül etmelidir (bunun herhangi bir anlamı varsa)? Özgürlük hakkında konuşurken ve konuşmak için, ya da onun konuşmasına izin vermek için, nasıl "özgür konuş"malıdır ("harbi konuş"ulduğu ya da "sert konuş"ulduğu gibi)?

Fragman formunu burada (kimi zaman başka yerde de) kullanırken ve bu bölümün başlığına herhangi bir tema ya da kavramın değil bu formun adını koyarken, fragman formuna hiç bir özel itibar atfediyor değilim. Form olarak fragman, ahlakçıların özdeyişinden beri değilse de Romantizm'den bu yana tarihinin bize eksikzsiz tanıttığı tüm muğlaklıklara maruzdur. Bu muğlaklıklar, hem tüm kurallardan ve tüm edebi türlerden kurtuluş ve onların ötesine geçme olarak, hem de öz-kuruluşun ve öz-yeterliliğin yoğunlaşması olarak temsil edilen bir özgürlüğün muğlaklıklarıdır. Bu muğlaklıklar fragmanter formun kısalığı ve süreksizliği için özsel niteliktedirler. Bu form içinde ortadan kaldırılamazlar. Ne var ki, bizzat Blanchot'nun fragmanter metinlerinden birinde işaret ettiği gibi, eğer fragman "katı [strict] bir şey ise", bu "kısalığından değil (can çekişircesine uzayabilir), koparcasına sıkılmadan, boğazlanmadandır"[1]. Fragman hak bakımından [en droit] tek ve

1. *L'Ecriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980 s. 78.

sürekli olabilir, hatta olmalıdır. "bir tek" fragman ya da kopuk fragmanlar değil, biricik ve sürekli bir fragmantasyon olmalıdır. Günümüzde felsefi söylem, fragmantasyonun ta kendisidir, diyebilirim. Felsefe, artık hiç durmaksızın, söyleminin kopuşunun sınırı üzerinde yazılmaktadır. Yani "son"u , ama bir o kadar "özgürleşme"si de. O halde niçin olgu hakla eşit kılınmaz: niçin burada felsefi olması kastedilmiş bir denemeyi fragman formunda bitirmek-bitirmemek kararını almak?

Yoksulluktan, yetersizlikten, basitçe. Şu benim için fazlasıyla açık ve fazlasıyla katı bir biçimde görünür ki, özgürlüğün özgür düşüncesinin yukarıdaki sayfalarda henüz ancak başlamış olan taslağı, o derece başlamış olmaktan ibarettir ki hiç bir şey söylenmiş değildir ve bu söylem onu muhtemelen çok açık arayla önceleyen şeye göre fazla erken gelmiştir. Şu benim için fazlasıyla açık ki, bu söylemin olduğu haliyle (benim söylemim değil, bizim söylemimiz; yani "özgürlük" sözcüğünün, hiçbir biçimde kendi has anlamının, ya da genel anlamda mülkiyet/özelliğin anlamının, onu özgürleştiren ve ondan özgürleştiren şeyin vs özgürleşmesine yanaşamadığı bu söylemin) her türlü sürdürülmesi, tamamlayıcı felsefi yordamların her türlü kullanımı (eksik de değildirler) peşinen sözkonusu meselenin -bir özgürlük düşüncesi- sürekli fragmantasyonuna yazgılıdırlar ve bunun sonucu olarak özgürlük ancak şöyle işaret edilebilir: düşünceye ancak bu düşüncenin "cançekişmesi"yle, bu söylemin "boğazlanması"yla gelebilecek olan şey.

Öyle ki sonunda -ve başında- söylemden asıl kaçan, bizzat kendi fragmantasyonudur. Felsefe ne kendi has "son"una ne de kendi has "özgürleşme"sine yeniden kavuşur. "Söylem"in olduğu kadar "fragman"ında berisinde, kendini yoksulca kırıntılara dönüştürür. Özgürlük hakkında konuşurken bu ısrarlı mahrumiyet ve muhtaciyetle yüzleşmeden edilemez.

Bu cançekişmesinin ucuna kadar (sanki bir ucu varmış gibi...) gitmeye, şu özgürlük taşına (şeyine, kuvvetine, bakışına) karşı söylemi tükenesiye, bayılasıya, ölesiye kullanmaya kalkışsaydım, belki haksızlık etmiş olmazdım ama hile yapmış olurdum. Özgür-

lüğün şaşkınlığını ve deneyimini, ortadan kaybolarak ulaşırmış gibi yaptığım bir öteye saklamış olurdum. Ama hiç durmadan söylediğim gibi -ve bütün felsefenin söyleyemeden (ya da hile yaparak...) söylediği gibi- deneyim zaten olmuştur.

Ve cemaate karşı da hile yapmış olurum: cemaat ki bu deneyimin yeridir, ama bu deneyimi kendi ortak özü olarak kendine iletemez çünkü bu böyle bir öz değil bir paylaşımdır. Özgürlük paylaştırır ve paylaşılır. Felsefi söylem onu temsil etmeyi ya da sunmayı düşünemez: onu düşünürken kendini paylaşılmış olarak düşünülmesi gerekir, yani hem bir şeyi (kavrama dair, hatta kavramın sınırı kavramına dair bir şeyi) "ortaklaştırarak" [communiquant: ileterek] hem de *ayrıca*, yani kendi praxisinde benzer ve sonsuz biçimde benzemez deneyimlerin gerçekleştiği *praxis*lerden ayrı olarak.

Özgürlük felsefeyi en tuhaf, en allak bullak edici hakikatinin karşısına çıkartır.

Öyleyse fragmanlar. "Felsefi söylem"i bir "edebi form"a geri götürür gibi görünmek ve bir başka hileye başvurur gibi görünmek riskini alarak. Ama bu risk olmasa, herşeye rağmen, ne yaparsam yapayım, özgürlük deneyimine ihanet edeceğim daha da kesin. Onu bir kavram olarak (kavramın sınırı kavramı içinde bile olsa) bahşettiğimi, ya da onu bir çözümlemeden çıkarsadığımı, ya da onu söylemin hareketiyle, hatta söylemin daralması ve sürekli fragmantasyonuyla özdeşleştirdiğimi taslamış olacağım. Ama özgürlük deneyimi daha şimdiden gerçekleşti ve bütün mesele budur ve bizim bunu "bilmek"teki, "düşünmek"teki ya da "söylemek"teki korkulası kifayetsizliğimizdir. Öyleyse, bu kifayetsizliğin bulanık ve belirsiz işareti olarak -fragmanlar[2].

---

2. Bu fragmanlar bu deneme yazıldıktan birkaç ay sonra eklendiler ve önce bir tez savunması için birkaç dosta okutuldular. Bu yüzden, sonradan sorulmuş soruların, yapılmış okumaların ya da üzerine düşünmelerin izlerini taşımaktalar. "Sonuçlandırmak" ister gibi görünmelerini kesinlikle istemem. Bu klasik retorik önlem burada son derece yerindedir. Özgürlüğün "bir düşüncesi" yoktur, yalnızca düşüncenin bir özgürleşmesine hazırlıklar vardır.

~~

"Felsefe"de kaybedileni "edebiyat"la geri alıyor görünme riski. En azından Nietzsche'den beri ve bugün bizlere kadar -felsefe yapma riskini alan herkes için bu riskten ya da kendini bu riskle açıklamaktan muaf bir felsefi yazı olmamıştır. Heidegger kadar Bergson da, Derrida kadar Deleuze de. Kimi bakımlardan çağdaş felsefenin tarihi, tüm çeşitlemeleriyle birlikte bu riskin tarihidir. Yani, özgürlüğün felsefenin yazısı olarak işin içine dahil olma tarzları (stil, tür, kendine özgülük, beceri, izleyici kitle, ahbaplıklar, komşuluklar, çeviriler, çevrilemezlikler, sözcükler, eğretilemeler, kurgular, sözceleme konumları, vs, vs, "felsefi tür"ü öylesine tanınmaz kılan, ama her zaman ona ait olmuş olan kavramda, çözümlemede, kanıtlamada, sistemlilikte, kendini-temellendirmede, kendini-sorgulamada pekâlâ saptanabilir kılan her şey).

~~

Sözünü ettiğim kifayetsizliğin zorunlu olduğunu, özgürlüğün bizi ele geçirmiş olmasının, "daha sonra" onu temellük etmek istememizin hiçbir anlamı olmayacak şekilde onun bizi kendine mal ettiğini, bu zorunluluğa zor da olsa katlanmayı bizzat özgürlüğün dayattığını söylemeyeceğim. Kuşkusuz hakikattir bu, hatta hakikatin ta kendisi. Ama "kifayetsizlik" ve söylemin "boğulması"ndaki karşılığı, *henüz tam da burada sözkonusu olan meselenin düzeyinde değiller.* Zira burada mesele, "bizim vasıtalarımızın üstünde" olduğu için, ya da ölümde ve ölüm gibi gerçekleştiği için olanaksız olan bir temellük etme değildir. Mesele şudur ki, burada temellük etme sorusu ne sorulabilir ne de sorulmalıdır, hangi terimlerde olursa olsun. Olumlu ya da olumsuz biçimde, bu türden talep edilecek, aranacak, sorgulanacak hiçbir şey yoktur. Ve bunun böyle olması hiçbir bakımdan bir yoksunluk değildir, tersine bizzat özgürlüktür. Fakat şunu demeden de edemiyorum: bu has olarak özgürlüktür...

~~

Fragmanın bu aydınlık-karanlık gerekliliğinde oynayan daha başka bir şey (ya da aynı şeyin başka türlüsü) de olmalı. Açık ki, felsefe ile edebiyatın ilişkisine değgin bir şey. Fragman gelip felsefi

düşünceye ve felsefede düşünülmeyene edebi bir form verecek değildir (form/fon ikilisinin düşüncesinin nasıl yapısökümüne uğratılması gerektiği bundan böyle bilinmektedir ve bütün özgürlük sorununun orada kuşatılmış olarak bulunduğu eklenebilir örneğin klasik birer motif olan "form"un "fon"a nazaran "özgürlüğü" ya da "mecburiyeti"den hareketle). Ama felsefe ile edebiyatın ilişkisinde Derrida'nın yazı adını verdiği şey oynar. (Aslında daha ziyade, Nietzsche'den, Benjamin'den, Heidegger'den, Bataille'dan ve Blanchot'dan hareketle dönemin ileri sürdüğü sözcükleri ve kavramları yeniden kavrayarak ve keniden kaydederek "yazı" adını taktığı [surnommé] demeliydik.) Yazı: yani, imleme askıdayken anlamı armağanı olarak veren ve verirken geri çeken anlam hareketi. (Bağışı olarak, demek isterdim.) (Daha yakın zamana ait bir sözdağarıyla Derrida, Blanchot'ya eşlik ederek, şöyle söylemeyi seçti: adım [le pas], geçmiş [passé], geçiş ve "adımın hakikatinde geri dönüşsüz hale gelen[3]" hakikat adımı: burada bu son hakikati anlamın son hakikati olarak anlamak gerekir.) Yazının felsefi ya da edebi hiçbir tarafı yoktur. Daha ziyade, ikisi arasında bir kararsızlık ve dolayısıyla her birinin içinde özsel bir kararsızlık çizgisi çizer. Bilimin söylemini de oraya dahil etmek bile gerekli hale gelebilir. Bu kararsızlık şunu açığa koyar: anlamın geri çekilmesi/bağışı "felsefe"*den* edebiyat*a* -ve "bilim"e- doğru ve karşılıklı olarak yapılmaktadır. Mutlağın içinde ve tek bir jest olarak yapılmaz. Mutlaklığı, tam da, rejimden rejime (her bir rejim kendinde çoğul olmak üzere) aktarılmasındadır; bu aktarılma, rejimlerin ayrımını karar verilemezleştirir ama aynı zamanda bu ayrımın yapılmasını talep eder. ("Sanat"ta, sanat*lar* arasında da durum buna benzer.) Buna karar verilemez, ama yine de "felsefe", "edebiyat" ve "bilim" *vardır*. Buna karar verilemez, ama yine de bu paylaşımın ne olduğunu çok iyi biliriz. Bu "bilgi" diğerlerinin üzerine çıkıntı yapan bir söylemden gelmez, dolayısıyla kendisi de bu paylaşıma, değiş-tokuşa ya da değişime dahildir -ama "çok iyi biliriz". Yazı içinde -ve kimi zaman aynı metnin, aynı cümlenin içinde- rejim değiştirdiğimizi biliyoruz. Fragmanalar bunu temsil

3. *Parages*, Galilée, 1986, s. 67.

ederler -kuşkusuz yoksul bir biçimde. Ve orada kalmak gerekir diyen, "biraz daha" edebiyat, "biraz daha" felsefe, "biraz daha" bilim gerekmediğini söyleyen hiçbir şey yoktur. Her durumda ve burada benim için önemli olan bu -her defasında, her değişimde, tam olarak neyim değiştiğini bilmeden bir şeylerin değiştiğini bildiğimiz her yerde, karar vardır: her defasında bir yazıya karar veririz, bir yazı yazısına karar veririz ve dolayısıyla yazıya ve anlamın bağışı içinde ve anlamın geri çekilmesi içinde anlama karar veririz. Seslerin paylaşımı: asla tek bir ses yoktur; ve anlamın sesi her defasında tekil bir sesin kararı*dır*. Özgürlük.

~~

Ama yazıda başka bir şey daha var, o da iletişim (aslında başka bir şey değil bu...). yazı okunmak içindir ve okumadan gelir ve aynı zamanda başka yazılar içindir. Yazının jesti iletişimi geri çekme jesti olmasına, "yalnızca" kendisi için yazmasına rağmen ve özellikle bundan dolayı. Yazı ya cemaate aittir, ya da yoktur. Ve karşılıklı olarak, cemaat yazı cemaatidir (böyle bir ifadenin tüm olanaklı anlamlarında). Yani, yine bu denemede anımsatıldığı gibi, ortak bir özde temellenmez; ama ortaklık-içinde-varlığı [être-en commun], paylaşımın ikili mantığına uyar: bağışın mantığı ile geri çekmenin mantığının bir uzantısı. İletişilir, yani, iletilen anlamın ve iletişimin anlamının geri çekilmişliğinde *-ve* "türler"in ve söylem rejimlerinin paylaşımında- öncelikle "ortaklık *içinde* var" olunur, ya da "birlikte-zuhur edilir". Ortak bir anlamı ilettiğimi taslayamam (her ne kadar böyle bir "taslama" aynı zamanda yazmaya karar veren şey olmadan edemese de). Ama yazmaya karar veriyor isem, aynı anda paylaşıma ve ortaklık-*içinde* olanın ortak-ölçüsüzlüğüne de boyun eğmekteyimdir. (bkz. yukarıda § 7).

"Öyleyse, fragman..." diyorsam, bu paylaşıma ait bir şeyi, "benim has" söylemim "içinde" ve "benim" okuyucularıma "hitaben" oynamaya bırakıyorum ya da bırakmaya çalışıyorumdur. Bir şey: muhtemelen az sayıda şey; ama etkilerini hesaplamakta usta olmadığım ve ne oyununu ne de riskini reddedemeyeceğim, hakkında karar vermeyi bir yana atamayacağım bir şey. Bu siyasal ve etik bir asgaridir. Burada özgürlük oyundadır. Onsuz en açık, en iletişken,

ortak anlam [sens commun: ortak duyu] için en kaygılı, en demokratik ve en kesin biçimde felsefi yazı, en kötü yalanı örtebilir ve en kötü siyasete eşlik edebilir.

~~

"Kendimize yanılsamalar yaratmamalıyız: özgürlük ile akıl Alman kozmopolitizminin klasik çağının bize insanlığın ayırdedici işaretleri olarak miras bıraktığı şu iki etik ve etik-estetik kavram - 19. yüzyılın ortasından ya da biraz daha sonrasından bu yana ayakta pek iyi duramamaktalar. Yavaş yavaş "olayın dışında" kalmış, "ne yapılacağı" bilinmez hale gelmiş durumdalar ve şımarmalarına izin verildiyse bu düşmanlarından ziyade dostlarının başarısıdır. Öyleyse şu konuda da kendi kendimize yanılsamalar yaratmamalıyız ki, bizler ya da bizim ardıllarımız, kesinlikle bu değişmemiş temsillere geri dönmeyeceklerdir; bizim görevimiz ve tini sınayacak olan şeyin anlamı, çok daha ziyade hâlâ zorunlu olan ve çok arzulanan yeniye geçişi en az zararla tamamlamaktır -ve bu, her kuşağın üzerine düşen, pek nadiren idrak edilen, acılı ve umutlu bir görevdir." Robert Musil, *Sur la bêtise* [Aptallık üzerine], 1937; bu konferansın, başlığının işaret ediyor olması gerektiği gibi, ikircikiz biçimde faşizmleri hedef aldığını belirtmeye gerek var mı?)

~~

Özgürlük, kendi has deneyiminin ta sınırlarında deneyimlenebilir. Artık hiçbir şeyin onu "zorunluluk"tan ayırmadığı yerde.

~~

Şu söylendi bana: "özgürlük" sözcüğüne ilişkin hiçbir semantik çözümleme önermiyorsunuz. Bu doğru. Bu sözcüğün anlamları benim için pek önemli değil. (Ama stratejik konumu çok önemli.) Bu sözcük, yalnızca bizim için değil gelenekte de, durmaksızın "zorunluluk" sözcüğüyle yaklaşmaktadır. Ve burada mesele tam olarak bu: ikisinin öylesi bir yakınlığı ki, başka her şey, deneyimin hakikati, ondan özgürleşmek zorunda.

~~

Artık şunu bile söyleyemeyiz: "Özgürlük, Diotima, bu yüce sözcüğü anlasaydık!..." (Hölderlin, *Hypérion*).

~~

Etimolojik bir semantiğin unsurlarını yorumsuz verelim: bir ilk türetilişe göre, *eleutheria* gibi, *libertas*'ın da temeli, "halk" anlamına gelen **leudho/leudhi* olacaktı ki, o da **leudh* ile yani büyüme ve çoğalma fikriyle ilgilidir. -Daha az kesinlik taşıyan bir başka etimoloji *libertas*'ı *liber*'den kitap türetir: *libellus*, küçük kitap, özgür ifade broşürü, ahlaki anlamı bağlamış olacaktı.- Anglo-saxon *free/frei*'a gelirsek, birincil anlamı sevilen, bağıra basılan (*friend*, *Freund*, dost, aynı ailedendir) olacaktı, çünkü evimde bir yanda sevdiklerim var, diğer yanda köleler. -*Liberi*, çocuklar, öncelikle özgür bir adamın çocuklarını tarif eder. Ama aslında iki kategori vardır: "*liberorum hominum alii ingenui sunt, alii libertini*" ["adamın çocuklarının bazısı saf bazısı *libertin*dir"](Gaius, *Institutiones*, I, 10). L'*ingenus* özgür bir babadan doğmuştur (ve "mütemayiz, liberal, cömert, samimi, hassas" anlamlarına sahiptir), *libertinus* ise kendisi özgürleştirilmiş (azat edilmiş) bir babadan doğmuştur. (Olması gerektiği gibi, bu saf [ingénu] ya da libertin çocuklar proletaryanın dölleri -*proles*'i- değildirler).

Necessarius ise, öncelikle, yakın ama aynı kandan olmayan bir şahsı tarif eder. O halde, vazgeçilemeyecek kimse olarak dost demektir.

~~

Özgürlük felsefesinin programını tastamam teşkil etmeyen bir semantik var mıdır ki? Yapma özgürlüğü, eyleme özgürlüğü, ya da ... için özgürlük, gerçekleştirilecek öz olarak ya da verili doğa olarak özgürlük, sorumlu özgürlük ve özgürlüğe karşı sorumluluk, hak olarak ya da kudret olarak özgürlük, öz-belirlenim, özgür-irade, ortak yasanın tanınması, bireysel ya da kolektif özgürlük, medeni, ekonomik, siyasal, toplumsal, kültürel özgürlükler, liberallik, hareketlerin özgürlüğü, zihin özgürlüğü, bir ipin ya da bir zincirin özgür ucu -bunların hiçbiri dikkatimizin sahasından çıkmıyor olmalıdır, ama hiçbiri de burada "özgürlük" adı altında oyunda olan şeye tekabül etmez.

~~

Özgürlüğün *olduğu* ya da daima aştığı sınırın oyuna soktuğu

şey budur: dışarıya içeriden dokunulur, öyleyse sınır geçilmez ama bu dokunmanın tükenişi sınırsızdır. Ve bu tükeniş aynı zamanda şeyin kendisinin karşısında ve şeyin huzura gelişinde silinen şeydir -hiçbir şimdinin sabitlemeyeceği, hiçbir sunumun temin edemeyeceği ya da doluluğa ulaştıramayacağı bir huzura geliş. Düşüncenin ötekisinin mevcudiyete gelişi, her türlü öteki düşüncesini tüketen.

~~

Özgürlükte ontolojik buyruk vardır, denilebilir, ya da celp [intimation] olarak varlık -ama şunu eklemek koşuluyla: buyurma olmaksızın ("buyruk/özgürlük" diyalektiği olmaksızın), ya da buyurma özgürlüğün kapriste ve talihte bile kendi kendine terk edilmesiyle bir olacak şekilde.

~~

Şimdi bana öyle geliyor ki, bu özgürlük adı altında sözünü etmeye çalıştığım şey, bir anlamda Hegelci ölümün (öyleyse metafizik ölümün -ve bu kurtuluşun yeri ve işlemi değil midir hâlâ?) yapısal konumuna sahip olan bir şey. Ama sözünü ettiğim şey olumsuz olan değildir ve dolayısıyla bir diyalektiğe kaynak sağlamayacaktır. (Olumsuz olan, özgürlüğün olumsuzlanmasıdır ve özgürlük kendi başına buna kadirdir. Bu, kötülüğün hışmıdır. Ama kötülük de bir diyalektik moment değildir. Özgürlüğün bir mutlak olanaklılığıdır.) Öyleyse, ölümün yerinde başka bir şey: varolanın dünyaya konması. Doğum, ki kuşkusuz ölüme doğumdur -ama doğum ölüm "için" (Heidegger'in "zum Tode"sini çevirmek için kullanılacak olursa, "için"in bu şüpheli anlamıyla) olacaktır anlamında değil, şu bambaşka anlamda: bir şeye doğum varsa ölümedir, ya da bir şeyde doğum varsa ölümdedir: bir kere daha, sınıra maruz olmak. "Ya özgürlük, ya ölüm!" değil (gerçi tarihimizde bu çığlığın gücü ya da soyluluğuna ait hiçbir şeyi silmek istiyor olmasam da), ölümün *yerinde* özgürlük.

Öyleyse düşüncenin özgürlük ile ilişkisi Hegelci tinin ölümle ilişkisi değildir. Düşünce "onda korkusuzca ikamet etmek" durumunda değildir. Öncelikle, bu bir ikamet etme değildir, bir mezar değildir; bu göçebe bir ara-açmadır [espacement] (ve fakat aynı

zamanda *kalınacak* bir yerdir, hatta belki bir ev...). Ardından, düşünce, kendisini önceleyen, daima hazırlıksız yakalayan ve asla ona doğru geri dönemediği özgürlük önünde korkudan muaf değildir (ve ona doğru geri dönemediği için, bir şeyin "önünde" duyulan bir korku sözkonusu değildir; uçurumla Hegelci biçimde "yüz yüze" gelinmez). Düşünce, her türlü düşünceyi alaya almaya varana kadar -ya da neşesi sınırsızlaşan bir kahkahanın özgürleştirmesine kadar -özgürlükten tedirgin olmadan edemez.- Düşünce özgürlükte bir "düşünülemez"den ziyade bir düşünmeyen ile karşılaşır (ve onunla "karşılaşır" değildir: burada "karşılaşma", hatta "başkasının özgürlüğü ile karşılaşma" denilen şey bile yoktur, zira bu bana dışsal değildir.) Düşünmeyen öteki, düşünceyi tartar, ona ağırlığını verir ya da alır. Özgürlüğün maddiliği ya da transandantal olgusallığı, düşünceyi bile düşünmeyen ama düşünceyi kendine bırakan düşünmeyen ötekidir.

~~

Bu çalışmanın daha öteye gitmesini isterdim, gitmeliydi -yalnızca çözümleme ya da sorunlaştırma bakımından değil, bütün söylemini maddi özgürlük içinde geri çekmeye ya da çizmeye varana kadar. Şimdi size müzik ya da kahkahalar dinletmeye, ya da dünyada oradan ve buradan alınmış top ateşleri, açlık yakınıları, isyan çığlıkları dinletmeye -ya da size bir resim sunmaya ayartılabilirdim, Hegel'de genç kızın antik sanatın meyvelerini ve tanrıların terk ettiği tanrısal yerleri sunduğu gibi[1]. Açık ki bu tam bir ayartma olurdu: düşüncenin dolaysız olanda, "yaşanmış" olanda, dile getirilemez olanda -ya da düşüncenin ötekisi olarak işaret edilen *praxis*te ve sanatta- sinsice kendinden vazgeçişi. Oysa mesele, tersine, *praksis*i düşünceye iade etmek. Burada Marx'tan bir şeyler kaçınılmaz olarak tınlar, Heidegger'den bir şeyle birlikte. Düşüncenin eylemesinin maddi bir düşüncesi mi?

Ama şu da bir o kadar kesin ki -bu yok edilemez bir kalandır- düşüncenin sınırı üzerinde düşünce söylem ile jest arasındaki kararsızlığa maruzdur -ikisi de düşünceye *ait* olup, ikisi de her an

---

4. Bkz. *La jeune fille qui nous présente l'art*, yakında çıkacak.

düşüncenin dışına taşma tehdidinde olarak. Demek ki, yalnızca söylem ya da yalnızca jest olmak tehdidiyle. Burada da bir paylaşım vardır: "eleştirinin silahları" ile "eyleme düşüncesi" arasında, "düşüncenin eylemesi" ile "eylemenin düşüncesi" arasında. Ve her keresinde karar verilemez olana karar vererek düşünülecek olan, *ya da* pratike edilecek olan, bu paylaşımdır.

Şu da denilebilir: edim halindeki düşünce daima şu iki nihai olanak arasında asılıdır (ve "gücül" haldedir): "*onu söylemek* için sözcükler *eksik* kalır" ve "sözcükler *onu söylememek* ama yapmak *için* eksiktirler". Yalnızca bu ilk kararsızlıktadır ki, düşüncenin kararı vardır (zira düşünce daima "sözcüklerin eksik olmaları"ndan kendine iş çıkarır: bu onun özgürlüğüdür ve özgürlük için tam da hiçbir şey eksik değildir, sözcüklerden başka).

~~

S. 92'deki [7. bölüm, 4 no.lu] dipnot şöyle diyor: "*Dasein*'ın özgürlüğü ve genel olarak varolanın özgürlüğü, birbirleri sayesinde ve birbirleri içinde olacaktı". Bu en zor noktalardan biri, ama kuşkusuz -vadesi geldiğinde- en zorunlularından da biri. *Varlık ve Zaman* döneminde Heidegger *Dasein*'ın olgusallığını örneğin "taş"ın olgusallığından ayırt etmek istemektedir (bkz. *Varlık ve Zaman* § 27). Bu bana o kadar basit olamaz gibi görünüyor. Bana öyle geliyor ki, bir ilk düzey olarak adlandırılabilecek olan düzeyde (ama bu düzey yalnızca ilk midir? Ve bu düzeyler ayrımı ne anlama gelecektir?) birçok olgusallık olamaz. Dünyanın olgusallığı *vardır*. Ya da, benim *olgusallık* adıyla anmakta ısrar ettiğim ve Kant'ın özgürlüğünden *bizim* düşünmek durumunda olduğumuz özgürlüğe giden en güvenli kılavuz çizgisini (bu çizgi Hegel'den, Marx'tan, Nietzsche'den ve Heidegger'den geçer) bu ad altında veren şey, bütün "gerçek buradalık" kuvvetiyle birlikte bu "vardır"*dır* (ve böyle bir "buradalık" ile ilintili sorunlara dair hiçbir şeyi ve ilk olarak ve özellikle şunu unutmadan: buradalık, burada-olmaklığında değil, geldiği yerde [venue] vardır. Olgusallık olarak olgusallık aynı zamanda (ve neredeyse "ve öncelikle" de diyecektim, ama burada devreye hiçbir sıra-düzen sokmamak yeğdir) taşın, mineralin, bitkinin, hayvanın, kozmik olanın ve akıl-

sal olanın da olgusallığıdır. Buradalık, nüfuz edilemezlik, "extase" olmaksızın *orası*, bir *Dasein*'in maddi-transandantal koşulunu *da* teşkil ederler (ve bu *sıfatla* onu yeniden "insan" diye adlandırmak gerekir, insanın bir tekil maddi mevcudiyet olması anlamında; bu durumda, böyle bir bağlamda türsel anlamda "insan" değil yalnızca "adam" ya da "kadın" denebilmesi gerektiği de ayrıca görülüyor).

Öyleyse bu biricik (ki bu "tüm kipleştirilmelerinde özdeş" demek değildir) olgusallıkta biricik (ve özdeş olmayan) bir özgürlük kendini bahşeder mi diyeceğim? Her şey özgürdür mü diyeceğim? Eğer bunu nasıl duymak gerektiğini bilseydim, evet derdim. Ama en azından bunu duymak gerektiğini biliyorum (böyle bir "duyma"nın filozofların "anlama yetisi" [entendement] ile ilişkisini kesmesi gerektiğini bilerek). Dünyayı *Dasein* ile *Vorhanden* ve *Zuhanden* varolanlar arasında paylaştırmakla yetinilemez. Bu sonuncular hayvana ve bitkiye, yani bizim anlama yetimiz için karanlık bir biçimde de olsa yadsınamaz bir biçimde birer "varoluş" [ex-istence] kipi olan başka kiplere hak ve yer tanımadıkları ya da yeterincce iyi tanımadıkları için değil yalnızca. Aynı zamanda *ve özellikle* şundan dolayı: *her şey* için *nedenin* o şeyden geri çekilmişliğini olumlayabilmemiz gerekir (yukarıda § 9'da çözümlendiği gibi). Nedenselliksiz (ne neden olan ne de nedeni olan) şeyde, şeyin koyuluşu olarak ("Stellung" değil, "Setzung") varolanlık vardır; yalnızca (*Dasein*'ın) dünya*ya* fırlatılmış-varlığını değil, aynı zamanda dünya*nın* fırlatılmış-varlığını oluşturan şey olarak varoluş vardır. Dünya, hareketsizce tözsel olarak, bizim *oraya* gelmemiz *için* verilmiş değildir. "Vardır"daki *orası* [l'y de "l'il y a"] bir havza değildir, *orada* bir geliş meydana gelsin diye bulundurulan bir yer değildir. Bizzat *orası* gelişin (zaman-mekânının) aralanmasıdır, çünkü *herşey* [le tout] diye birşey vardır (ve herşeylik [totalité] dürme değildir, kalansız tamamlanma değildir: "orada sahip olmak"tır [le "y avoir"], yer almaktır [avoir lieu: vuku bulmak], sınırları belirlenmiş şeyin sınırsız "oraya gelişi"dir; ve bu aynı zamanda demektir ki, herşeylik totaliterden başka herşeydir ve burada sözkonusu olan pekâlâ özgürlüktür).

Dünya bir yönelimselliğin korelatı da değildir (bu Heidegger'-de açıktır). (Ya da, Husserlci bir mantığın içerisinden şöyle demek gerekirdi: "dünyanın aşkınlığı", artık hiçbir "naiv tez"den ileri gelmeyen bir dünyanın olgusal-maddi etkililiği olmaksızın olamaz; burada, artık "eidetik" olmayan, "hyletik" -eğer böyle söylemeye kalkışılırsa- bir "indirgeme" uygulamak gerekirdi.) Dünya hiçbir biçimde "benim için" değildir: *dünya, var-oluşun herşeyin varolmasıyla* [l'exister] *özsel ortak-aidiyetidir*. Onsuz varoluş yalnızca ideal olurdu, ya da mistik... Ama varoluş şeylerin doğrudan üzerinde yer alır. Bu (özsüz-olanın) özsel ortak-aidiyeti uygun şekilde derinleştirilirse, hiçbir şeyin basitçe "zorunlu" olamayacağı ve dünyanın "zorunlu" olmadığı bulunacaktır. Bir yanda fenomenlerin nedenselliği ile öteki yanda numenal özgürlük yalıtılamaz (bu pekâlâ Hegel'den beri Kant'la tartıştığımız şeydir). O halde nedir bulunacak olan? Geçici olarak şöyle demeyi deneyelim: rastlantı (yani bir başka zorunluluk) değil, genel olarak -tam da asla genel olmayan, daima "her keresinde" kategorisine ait bir şey olan- "vardır"ın özgür açılışı olacak olan, *clinamen* gibi bir şey.

Clinamen, ya da "vardır"ın, "es gibt"in ["verir" = "vardır"], bağışın sapması [déclinaison], eğimi [inclinaison]. Bunun olabilmesi için, eğilmesi, hiçten dolayı hiçe doğru eğilmesi gerekir. Ya da, her şeyin zuhur edişinin, gelişinin, "göz kırpması" kadar (an kadar) yakalanamaz, ama onun kadar vurgulu, onun kadar ısrarlı kırpışması. *Dasein* ile bütünlük içinde varolan arasında, karşılıklı ama birbiriyle karışmayan ve öznelliğin ve temsiliyetin dışlayıcı düzenine tabi kılınmamış bir açıklık ve bir aydınlık, ancak böyle olabilir. (Temsiliyet düşüncesi özgürlüğü kaçınılmaz olarak mahkum eder: zira temsilin "ötesinde"ki mevcudiyet bu düşüncede "zorunluluık" olarak verilidir ve özgürlük temsillerle oynamakla yetinir ve en sonunda kendisi de temsilde erir gider.)

Bu anlamda, taş özgürdür. Yani, onda, ya da daha ziyade o *olarak* varlığın şu özgürlüğü vardır ki, varlık budur ve varlığın "akıl olgusu" olarak özgürlüğü ortak-aidiyete göre oyuna koyulmuş olmadır. (Burada biraz daha durmak gerekirse, bütün bunlarda devasa bir soru açtığımı ve bu soruda bir vargı ortaya

koymaktan çok daha ziyade bir kışkırtma bulunduğu da görmeden edilemeyecektir.)

Şunu demeye uğraştım: "bizler, tüm şeylerin özgürlüğüyüz" ve belki de bu ifadeyi tutmamak gerekiyor. En azından, bu ifadenin niyeti hiçbir biçimde öznelci değil. Şunu demek istemiyor: biz özgürlüğümüzde bütün dünyayı temsil ediyoruz; şunu demek istiyor: varlığın özgürlüğü, kendini oyuna dünyanın özgür varoluşu ve bizim bu özgürlüğe *doğru* var-oluşumuz [ex-istence] olarak oyuna koyar. Bu aynı zamanda biz dünyanın özgürlüğünden sorumluyuz da demektir. Ve bunun teknik meselesi bakımından (ve bu sorunun Heidegger'deki hem açık hem de çıkmazda konumu bakımından) kimi sonuçları olması muhtemeldir. Doğayı teknik sömürüye *karşı* korumalıyız değil (bu türden bir şeyin yapılmasının gerekli olduğu yerde, mesele daima yine bir teknik meselesidir). Ama teknikte özgürleştiriyoruz ve kendimizi dünyanın özgürlüğüne özgürleştiriyoruz. Bunun tedirginlik verici ve derinden ikircikli olmasında şaşılacak bir şey yok. Ama, varolanın özgür olmayan kalanını özgürce sömürmekten başka bir şey düşünmediğimiz zaman, orada olup bitene özgür erişime sahip değilizdir. Bu bizi şu "varolan" (...) sınıfına kendimizi de emekçiler olarak dahil etmeye razı olmaya da zorlar. "Doğa" ile "tarih"in karşılıklı bir özgürleşmesinin oynayacağı bir "proletarya" düşüncesi ya da var-oluş düşüncesi, burada yeniden düşünülecek bir şeyler bulabilir -elbette, her türlü yerdeğiştirmeye ve dönüşüme vesile olarak.

Özgürlük fikrini bulanık bir tarzda genelleştirmek niyetinde kesinlikle değilim. Böyle bir "fikir" elimin altında değilken bunu nasıl yapabilirim ki? Ama sorun ne kadar had safhada zor ve garip olursa olsun, eğer varolanın varlığı *Dasein*'a sırlarını açan bir tür gizli *daimon* değil de *varolanın* varlığıysa, kendi özgürlüğümüze varmak için dünyanın özgürlüğü dolambacından geçmekten tasarruf edemeyiz. Bu düşüncenin bir zorunluluğudur, bu siyasal ve etik bir gerektir.

~~

"Otantik karar" (§ 12): zor düşünce, sınır-düşünce -en azından

bu denemenin güçlerine nazaran. "Otantik" bir kararın var olduğu -ki bu etik bir temeli ilan etmek ama bu "otantikliğin" temelini ya da doğasını sunamamak demektir- nasıl olumlanabilir? (Zaten bu "otantiklik" sözcüğünü tutmak bile, ikircikli olmaktan öte, bir axioloji içine yerleşmiş olmaktır...) Dahası: özgürlüğün bizi "temel" mantıklarını bozmaya ya da oyununu boşa çıkarmaya zorladığından eminken bu nasıl yapılmalıdır?

Ve fakat, "kötülüğün ne olduğunu biliyoruz" (bkz. § 13). Yakın geçmiş ve şimdiki tarihimizde kötülüğün yıldırıcı aşikarlığı ne kadar serilmiş ise o kadar iyi biliyoruz. Ama şunu da biliyoruz ki, ahlaki temeller bu kötülük karşısında yılmakla kalmayıp ona el de verdiler. Ve yazarını unuttuğum şu cümle: "Özgürlük! Senin adına ne suçlar işleniyor!"un modern zamanların gözü açılmış özlü sözü olmuş olması boş yere değildir.

Kararın içinde yer aldığı kararsızlık, her kararın eşdeğer olması değildir. Karardaki "karar veren"in (kararın hem kriteri hem de ajanı) kararın kendisini öncelemesinin olanaksızlığıdır ki, bu epeyce farklıdır. Ama kendini karar veren karar, otantik olana ya da olmayana karar verir. Kuşkusuz Heidegger'de bu karar en azından bir yanıyla fazla "kahramansı" ve -bunu böyle söylememek için ne sebep var ki?- belli bir noktaya kadar bizzat kararın çözümlemesine gizli bir şekilde hükmeden ve karar veren bir "değerler sistemi"ne bağlı kalmıştır. Bu da şu demektir ki, Heidegger'in niyetine rağmen "otantiklik", "otantik olmayan"dan koparılamaz olmaktan kurtulamaz; oysa onun "yalnızca dönüştürülmüş bir kavranılışı" olması gerekirdi[5].

Heidegger'de bu noktayı incelemeyi daha sonraya bırakalım. Bana öyle geliyor ki, şunu duymaya da çalışılabilinir: özgürlüğe karar verme diye bir şey vardır ve bu özgürlük özgürlüğü ortadan kaldırma özgürlüğüne karar verme değildir -her iki durumda da kararını veren özgürlük olsa da. Özgürlük tam da kendi için ve kendine karşı özgür olandır. Ancak her an "lutuf"un ve "hiddet"in özgürlüğü olarak kalmakla kendisi olabilir. Bu girdap onun

5. Varlık ve Zaman, § 38. *Dasein*'ın analitiğinde "açılış" üzerine bir denemede bu konuya geri döneceğim.

"temeli", onun dip-yokluğudur. Ama bu girdap, aynı zamanda, kendini seçen özgürlük ile *kendini* yok eden özgürlüğün aynı özgürlük olması ve olmamasını sağlayan girdaptır. Ve belki de özgürlük, mutlak özdeşlikteki bu mutlak farklılıktan başka bir şey değil"dir". Özgürlüğe "otantik bir karar" nasıl atfedilebilir?

Özgürlüğü kendine karşı özgürleştiren karar, kararı -ve bunun sonucunda onu olanaklı ve zorunlu kılan karar-verilemezi -ortadan kaldırma kararıdır. Ya da: bizzat varoluşun varoluşsallığını (cinayetten başka bin tane biçimi olan bir ortadan kaldırma). Kötülüğe karar -ki iyiliğe karar ile özsel olarak birleşik ve dolayısıyla ona mutlak olarak has bir olanaklılıktır daima artık karar vermeye izin vermeyene karar vermedir. Otantik karar ise, tersine, kararın karar olarak *tutulması* kararıdır; bu, kararın karar verme olanağının açıklığı olarak muhafaza edilen kararsızlıkta yeniden alınması ve yeniden ele geçirilmesidir. Ve bu yüzden, otantik karar kendini otantik karar olarak, ya da iyiliğe karar olarak *tanımaz*. Kendini kendine "iyi" olarak sunamaz. Kendinde kendisinden farklı olarak kalır. Kendi kendine "iyi" olarak görünebilen, daha ziyade, "alınmış", "kararlı" ama yukarıda işaret edilen anlamda "tutulmuş" olmayan karar olarak kötülüğe karardır.

Kesin karar vermek gerekir; yani, her keresinde "aynı" karar yeniden alınacak bile olsa, daima yeniden kesin karar verilebilceğine ve verilmesi gerekeceğine kesin karar vermek gerekir: zira, daha şimdiden karar verilmiş olarak değil de karar *vermekte olan* olarak karar, her keresinde yenidir. Ama bu demek değildir ki otantik karar, her keresinde karar-sızlığın farkını [différence: erteleme] kendinde yeniden açarak, yalnızca herşeyi yapmaya bırakmaya karar verir. Herşeyi yapmaya bırakmak da, kararı hiçlemenin bir yoludur hem bu ifadeye verilebilecek liberal ya da anarşist anlamda, hem de: herşeyi, bütünü tamamlayan, tüketen son noktaya kadar yapmaya bırakmak anlamında. Otantik karar tam da "herşey"i yapma ya da yapmaya bırakma olanaklılığının önünde*dir*. Ama, karar olarak, "herşey"i yapmamayı seçer. Talimat [prescription], vecibe, sorumluluk, ona kancayla bağlıdırlar.

Şu söylenecektir: bütün bunlarda etik içerik ve norm yok.

Muhtemelen. Ama hiç oldu mu ki? Karar verme, içerikleri ve temelleri ne olursa olsun her türlü etiğin boş anıdır. Her türlü etiğin dipsiz dibindeki *ethos* odur, ya da özgürlüktür. İçerikler ve kararlar hakkında karar vermek durumundayız. Yasalar, istisnalar, vakalar, müzakereler hakkında karar vermek durumundayız. Ama karar vermenin ne yasası vardır ne de istisnası. Kararın "otantikliği" yasa siciline ait değildir. Ya da, şu her türlü yasa formundan geri çekilmiş yasadır: karar vermenin varoluşsallığı, özgürlük, ki aynı zamanda varoluşun kararıdır, varoluş için karardır ve her türlü buyruk ve yasadan çok önce alınır.

O halde, yeni yasalar düşünmek durumunda pek de değiliz (gerçi bu *da* gereklidir); ya da, icat etmemiz gereken, "bir ahlak" değildir (bu konuda gereken her şeye sahip değil miyiz? Diye sorulabilir, hemen hemen ironisiz biçimde). Her şeyden önce üstümüze düşen, etiğin ve praksisin *mutlak* ve mutlak olarak kökensel, ilk-kökensel [archi-originaire] bir belirlenimidir. Nihai bir yasa ya da değer değil, yasa ile ya da değer ile ilişkiyi olanaklı kılan şeydir: karar, özgürlük.

Varoluşun özü yoksa, bu bütünüyle kendi kararı içinde olmasındandır. Varoluş bütünüyle kendini karar olarak almak [se recevoir] ve tutmak özgür kararındadır (karar veren bir karar, ama kendini karşılama, kendini karar tarafından alınmaya-bırakma kipinde bir karar...) ve/ya da kendine şu ya da şu öz olarak karar verme kararında. İşte varılacak olan, ya da bize varmaya bırakmamız gereken *ethos* budur. Bu ethos bir "ahlaki bilinç ilerlemesi"ne tekabül etmez, ama ilk-kökensel etikliği [éthicité archi-originaire] günışığına çıkarır; onsuz ne Platon'un İyi'si olabilir, ne Kant'ın iyi istemi, ne Spinozacı neşe, ne Marxçı devrim, ne de Aristoteles'in *zoon politikon*'u.

~~

Niçin "devrim"den söz etmek (örneğin § 7'de)? Bu sözcüğün güncel itibarsızlığına karşı çıkma hevesinden mi? Neden olmasın? İdeolojiyi sarsmak her zaman iyidir. Ama dahası var: karar vermenin bizzat olanaklılığına açılan kararı düşünmek sorumluluğuna sahip değil miyiz? Peki iki yüzyıldan beri bu düşünceyi ayrıcalıklı

biçimde taşıyan sözcük neydi? Ve iki yüzyıldan sonra onun yerine koyulacak sözcük hangisi? "Devrim" sözcüğü yeteri kadar söylendi, boş yere atılan bir tur gibi, ya da fazladan bir tur döndürülen vida gibi. Bu doğru -ama bu aynı zamanda tarihle alay etmektir. Devrim, ortak özgürlüğün, özgürlüğün ortaklık-*içinde*-varlığının aydınlığa çıkarılmasıdır. Ve bu varlığın, bu varlık olarak, karara teslim edilmiş olmasıdır. Her şeye rağmen, bu sözcüğü başka türlü düşünememekteyiz. Reform vakasının ne olduğu ise uzun zamandır biliniyor: ne kadar çok reform varsa değişen o kadar az oluyor. Ve başkaldırı, kendisini üreten umutsuzluğun tutsağı. Devrim, kesinlikle yalnızca iktidarın parti tarafından ele geçirilmesi anlamına gelmez. Her durumda şu anlama gelir, gelmiştir: kararın açıklığı, kendi kendine maruz bırakılmış cemaat.

Biliyorum, faşizm ve Nazizm de, Leninizm ve Stalinizm gibi, birer devrimdi. O halde mesele devrimde devrim yapmak. Bu "topaçlama" sözden hoşlanılmamasını pekâlâ anlıyorum. Ama, herşeye rağmen, *hâlâ* bütünüyle karar verilmiş şeyler düzeninden kopmaya karar vermemiz gerektiği doğruysa, ne demeli ve ne yapmalı? Tahammül edilemez olan hâlâ oradayken, ne yapmalı, ne demeli? Ya özgürlük gitgide daha hırçın, daha zincirinden boşanmış olmaksızın edemiyorsa?

Saldırı birimleri ve halk komiserleri olmadan "devrim"i nasıl düşünmeli? Hatta devrimci *model* olmadan (hatta tersine, model sorununu yeniden açarak)? Eninde sonunda, sözcük çok önemli değil -ama "devrim"in düşündürdüklerini sonuna kadar düşünmediğimiz geriye kalmaktadır. Özellikle insanların açlıktan, savaşlardan, uyuşturucudan, sıkıntıdan çatlamaktalar. Ve kendini genelleştiren bir orta sınıf, "teknik" konusundaki haleti ruhiyesiyle, şu sırada sınıf savaşına dönüşmekte olan şeyi maskelemektedir.

~~

İnsanlar açlıktan, uyuşturucudan, savaşlardan, sıkıntıdan, çalışmaktan, nefreten, başkaldırılardan ve devrimlerden telef olmaktalar. Telef olmakta, ya da ömür boyu ruhen ve bedenen sakat kalmaktalar. Tüm özgürleşmeler (ulusal, toplumsal, ahlaksal, cinsel, estetik) muğlaktırlar, bir o kadar manipülasyonlara da

bağlıdırlar -ve fakat herbirinin kendi hakikati vardır. Manipüle edilmiş özgürlük (iktidarlar tarafından, sermaye tarafından): yüzyıl-ortasının vasfı bu olabilir. Özgürlüğü düşünmek şunu demek istemeliydi: özgürlüğü manipülasyonlardan kurtarmak, ilk olarak düşüncenin manipülasyonlarından. Bu, pekâlâ devrim kategorisine ait bir şeyi ve aynı zamanda düşüncede devrimi gerektirir.

~~

Demokrasi dış eleştiri ya da saldırılara gitgide daha az, ama kendi iç eleştiri ve düşkırıklarılarına gitgide daha çok hedef olmaktadır. Ya da şöyle söylenmek istenebilir: (nükleer, fiziksel, kimyasal, genetik) etkileri hesaplanamaz nitelikte güçler işbaşındadır ve zincirinden boşanmıştır. Bütün bunlar şu soruya geri götürüyor: bugün "özgürlüğü düşünmek" ne demektir? En azından çok açık bir şekilde demektir ki, kabul görmüş özgürlük düşünceleri, bütün sistematik çerçeveleri içinde (zorunluluğa karşı koyma, ya da onu üstlenme, özgür özneye tahsis, karşılıklı sınırlama ve saygı, hukuksal, ahlaksal ve siyasal olanın ayrılması, kamusal ile özelin, bireyselin ve kolektifin ayrılması, vs), ya bu korkutucu ve büyüsü bozulmuş dünyanın hiç de özgürleştirici olmayan pratikleri içinde kendileri "işlemsel"dirler, ya da bu dünya tarafından durmaksızın "işlevsizleşmiş" kılınmaktadırlar. "Özgürlükler" de birer "teknik" ürünüdür. Bu yüzden, özgürlük için Kantçı makamda bir "düzenleyici fikir", ya da "değerler felsefesi" makamında bir "mutlak değer" olumlamakla yetinmek gülünçtür.

Daima şuna geri gelinmektedir: özgürlüğü düşünmek, bir fikri değil bir tekil olguyu düşünmeyi gerektirir; düşünceyi kendisini önceleyen bir olgusallığın sınırına taşımayı gerektirir.

~~

Bu denemede, özgürlüğün bir "soru" olamayacağını bir çok kere yinelemek zorunda kaldım. Bu şu anlama gelmektedir: düşünce, düşüncenin sorgulayıcı olmayan bir kipinin arayışı içinde olmalıdır (ama "arayış" denilebilir mi burada? "Soru"ya fazla yakın değil mi bu?). Burada bugünün düşüncesinin derin ve güçlü bir

çizgisi vardır: bir olumlayıcılık gereği (bu Nietzsche'den ve Benjamin'den Deleuze'e ve Derrida'ya kadar, farklı biçimde formüle edilmiş olarak yeniden karşımıza çıkmaktadır)[6].

Ama, belki de, soruyu ne olumlama ne de olumsuzlama ikame edebilir. Belki de, mantıksal bir adı olmayan bir başka tutum [disposition] sözkonusudur.

~~

Burada Heidegger ve Nazizm ile ilgili olarak yazdıklarım, "mesele"nin yeniden gündeme konulmasının bir yıldır doğurduğu yorumlar karşısında, zorunlu olarak yetersiz kalıyor. Ama bu yorumlara yeni yorumlar eklemek niyetinde değilim. Birkaç sözcük yetecektir: Heidegger, en içten ve en kararlı düşüncesinde, "özgürlük"e dair bir şeyi özgürlük temasını ya da metafizik sorusunu terk etmek karşılığında -düşünmeyi sürdürmüştür ve *tam da bu* onun siyasal hareketlerini yönetebilmiştir: işte bunun bizi düşündürmesi gerekir. Heidegger, bir yandan, "özgürlükler"imizin varoluşu özgürlük olarak düşünmek ve açmaktaki kökten yetersizliğinin ölçüsünü ilk alan kişiydi. Ama öte yandan, "özgür olan"ı, en azından belli bir noktaya kadar hâlâ "yazgı" ve "egemenlik" terimlerinde düşünüyordu. Kuşkusuz bu sonuncular adına Hitler tarafından baştan çıkartıldı ve daha sonra kamplar konusunda sustu.

Yazgı ve egemenlik, hangi ad ya da figür verilirse verilsin, özgürlüğün inatla kendinden vazgeçtiği yerlerdir, yazgısal ve egemen olan özgürlük bile olsa. Bu bakımdan, Heidegger, tevazu içinde dünyaya maruz varoluşun düşünürü olarak -ki bu aynı zamanda, ama patırtısız biçimde şu demektir: özgür düşünür olarak- kalmayı bilemedi.

~~

"Varlık", "özgürlük"ün onu verdiği ya da varlığın özgürlük içinde *olduğu* düşünüldüğünde az biraz aydınlanmaya başlar. O zaman artık tamı tamına "varlık düşüncesi"ne göre düşünülmez; düşünce "bir şeyin düşüncesi" olmaktan kurtarılır (varlık *olmasa*

6. Bu notlardan yola çıkarak Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*'da, Heidegger'de sorgulamanın statüsü üzerine belirtik biçimde yeniden eğildi (Paris, Galilée, 1987).

bile). *-in* düşüncesi olmaktan özgürleştirilmiş düşünce.

~~

Bu deneme, Heidegger'in Kant'ta deşifre ettiği ve Heidegger'in özgürlükte "temellendirilmiş" varlık üzerine koyduğu ve geri çektiği tezin düz çizgiside, varlık üzerine bir tez önermektedir. Dahası, burada sözkonusu olan, bir tez üzerine tezdir; varlığın özgürlük tarafından özgürlük olarak koyulmuş ve olumlanmış olarak koyulması ve olumlanması üzerine bir koyma ve bir olumlamadır.

Bu ölçüde, basitçe, naiv biçimde, bir metafiziği -bu sözcük "varlığın unutulması" ve bu unutmanın unutulmasını tarif ettiği anlamda- yeniden tesis etmek riskini taşıyorum. Yani: varlık ile varolanın farkı metafizik tarafından kökenden beri gözden kaybedilmiştir -varlığa hiçbir varolan konumu dayatılmasına, ne de ona varolan üzerinde herhangi bir egemenlik atfedilmesine izin vermeyen şu fark.

Ama bu fark var değildir. Bu fark hatta "ontik-ontolojik" *Fark* bile değildir. Bu farkın kendisi, bu farkın silinmesidir -unutmayla hiçbir ilgisi olmayan bir silinme. Fark var değil ise, nitekim kendi has farkı içinde geri çekilmektedir. Bu geri çekilme, *varlık ile varolanın özdeşliğidir*: varoluş. Ya da daha kesin olarak: özgürlük.

Özgürlük: *varlığın, varolandan farklı olarak koyulması da dahil olmak üzere, her türlü koyulmasının geri çekilişi.* O halde, ancak varlık üzerine olanaklı bir tez olmadığı ölçüde burada varlık üzerine bir tez vardır. Varlıkta varlığın özgürlüğü varlıktan daha eskidir. Bu onun en son tezidir. Ya da onun ilk yapması (*facere-factum, tithemi-thesis* ile aynı köke sahiptir, aynı şekilde Almanca ve İngilizce "yapmak" demek olan *tun* ve *to do* ile de). Kuşkusuz, "yapma"nın kendisi bir çok farklı tarzda yorumlanabilir. Ben burada ondan yalnızca bizzat tezin içindeki bir farkın işareti olarak yararlanıyorum. Filozoflar varlık üzerine tezler yaptılar; şimdi mesele varlığın özgürlüğü olgusuyla ne yapılacağıdır.

~~

Düşüncenin, onu olanaklı kılan şeyi, onu *düşünür yapan* [fait penser] şeyi hedef aldığı yer.

~~

"Otantik karar" "kararın ötesinde"[7] verilir. Kararcılıktan ileri gelmez. Her türlü karar teorisinin temsil edebileceğinden (özellikle Carl Schmitt'i düşünüyorum: istisna kararı siyasetin özü olur ki, Heidegger'in siyasetine yabancı değildir) çok daha fazla ve çok daha azdır. Neden? Çünkü kararın "inotantik" olandan kendini ayırması, ondan kopmak [couper avec] için değildir. Onun içinde yer alır, onun yüzeyinde olur biter. Heidegger bunu söylemeye çok yakındır -ama söylemez. İşte burada, Heidegger'de "Herkes'i [le On] varlığının yabancılığından adeta ayıran ince duvar"[8]ı zorlamak gerekir. O halde otantik karar aynı zamanda "kararın berisinde"dir de. Ama bu beri hiçbir bakımdan gündelik olanın ve gündelik olanda olup biten her şeyin aptal ve ölgün bir biçimde kabul edilmesi değildir. Her ne kadar Heidegger onu bir düşmüşlük yapmayı reddetse de, "otantik olmayan", bir kayıbın işaretini taşıyan *a priori* tahrif edilmiş bir kategoridir. Ama bu "kayıp", varlığın kaybıdır, varlığın içkinliğinin kaybıdır ve dünyaya geliştir, huzura geliştir, özgürlüktür. Fırlatılmış-varlığın yeri -yeri ya da bizzat "fırlatılış"ı- öncelikle "Herkes" değil, özgürlüktür.

~~

"Özgürlük, eşitlik, kardeşlik" sloganında, bizim için felsefi söyleme dahil edilmesini zor kılan gülünç bir yan var. Fransa'da resmi nitelikte olması (devletin yalanı) ve, söylendiği üzere, kullanım dışı bir "Rousseau'culuğu" özetlemesi nedeniyle. Ama Heidegger'in kendisine göre de, "diğerleriyle birlikte orada-varlık da" (§ 26) "dünyada-varlık olarak bir varlık eşitliği (*Gleichheit*)"ne göre belirlenmez mi? Böyle bir eşitlik dilimlenemez [inentamable] bir eşitliktir: tam olarak özgürlüğün eşitliği.

Daha da çok bıyık altından gülmeye neden olan kardeşliğe gelince, onun Baba katli ile bir ilişkiden geldiğinden ve bundan dolayı (totem yemeğinde) tek bir töz/özde komünyonun olduğu kadar nefretin paylaşılmasının da tutsağı olduğundan mı şüphe-

---

7. Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre, op. cit.*, s. 12.
8. *Varlık ve Zaman*, § 57.

lenmek gerek? Nitekim cemaatin "kardeşçe" bir cemaat olarak bu yorumunu incelikle kanıtlamak gereklidir. Ama, hem de bizzat Freud'la birlikte, onu başka türlü yorumlamak da mümkündür: tam da bir töz değil ama kendisi bizzat paylaşım olan annelik [maternel] bir şeyin -sonsuzca- paylaşımı olarak[9]. Bu bakımdan, yukarıdaki § 7 yolun ancak yarısını gitmiştir. Belki "anne"nin de terk edilmesi gerekir, "fallik" olması engellenemiyorsa da (ama bu kesin mi?). O zaman kardeşliği terkedilme içinde, terkedilmenin kardeşliği olarak düşünmek gerekecektir.

~~

"*Kardeşlik: onları severiz, onlar için hiç bir şey yapamayız, eşiğe varmalarına yardım etmekten başka.*" Blanchot'nun bu fragmanı, kardeşliğe dair etkisiz, duygusuz komünyonsuz sevgiden söz eder. Sevginin tuhaf bir biçimde tutulması, ama "sevgi" diye adlandırılmış. (Kardeşlik bağlamında Hannah Arendt de aynı anlamda gündeme getirilebilir.) "Yardım etmek" bu koşullarda ne demektir: bir destekleme, bir teselli etme değil, özgürlüğün ortak sergilenmesi.

~~

Özgürlük, kendi deneyimiminin sonuna kadar giderek, yalnızca ölüme varacaktır. Ancak mutlak ve söz anlamaz bir ilkenin zincirinden boşanmasında, "lutuf"un bizzat "öfke" olacağı yerde, kendi kendisine kavuşabilecektir. Terör, feda, vahşet, intihar. - Böyle akıl yürüterek özgürlük olgusu zaten gözden yitirildi. Sanki ölümde bu olgu mevcudiyete, sahipliğe, özdeşliğe dönüşüyormuş gibi. Ama özgürlüğün deneyimi, bu belirlenimlerin bozulduğu deneyimdir. Özgürlük ölümün temellük edilemezidir. Ölüme karar vererek özgürlüğe karar verildiği düşünülür, ister ölümü vermek için (intihar, ya da Engizisyon), ister bizzat onu öldürmek için (cinayet). Ama direnen şey, direncin ta kendisi -has anlamıyla cemaatin direnci-, *ölü*nün ("ölüm"ün değil) durmaksızın sundu-

9. Bkz. "Le peuple juif ne reve pas", Ph. Lacoue-Labarthe ve J. L. Nancy, *La psychanalyse est-elle une histoire juive?* [Psikanaliz bir Yahudi hikayesi midir?] içinde, Paris Le Seuil, 1981; Hegelci "anne" üzerine ise, J. L. Nancy, "Identité et tremblement", *Hypnoses* içinde (M. Borch-Jacobsen ve E. Michaud ile birlikte), Paris, Galilée, 1983.

ğu ve her zamankinden daha çok onun ölü-varlığından boşanan özgürlüktür. Ölümü, nedeni ne olursa olsun, onu temellük edilemez özgürlüğe iade etmiştir.

Böylelikle, temellük edilemez ölüm bana doğum veren şu özgürlüğü salıverir. Ortaklık-içinde-varlık böyle yer alır: karşılıklı mevcudiyete geldiğimiz, birlikte zuhur ettiğimiz özgür mekan sayesinde. Bu mekanın açılışı -zamanın aralanması, maruz kalma, olay, ansız yakalanma- varlık özgür "olduğu" ölçüde varlığa dair herşeydir. Ölüm bu mekana ait değildir. Ölüm saf zaman içinde silinir. Silinmenin şifresi ve tüm şifrelerin silinmesi. Ama ortak mekan, her keresinde yeni olduğu gibi, aynı zamanda bu silinmenin bu kere silinemez izini de taşır. Bütün ölülerle birlikte yaşarız: cinayetin boşuna inkâr ettiği şeydir bu. Cemaat bütün olarak kendi kendine maruz kalır dünyaya ortak-aidiyetin ortaklığı da.

(Burada coşkun görüden, evrensel yaşam mistisizminden falan şüphelenilmesin. Söz konusu olan pekâlâ yaşamdır, ama sonlu, mütevazı, sıradan, önemsiz -anlamın sınırında olduğu anlamda: özgürlük deneyiminin başladığı ve bittiği yerde.)

~~

"Özgürlük deneyimi" diye bir şey yoktur: özgürlük bizzat deneyimdir.

~~

Özgürlük, eşitlik, kardeşlik, adalet "için" mücadele etmek, yalnızca başka varoluş koşullarını dünyaya getirmekten ibaret değildir. Yalnızca proje kategorisine ait de değildir. Aynı zamanda, özgür, eşit, kardeşçe, adil varoluşu dolaysız olarak, *hic et nunc* olumlamaktır. Özgürlük "üzerine" yazmak ve düşünmek hakkında da aynı şeyi söyleyebilmek gerekirdi.

~~

"Özgürce ölmek: (ifşa edilmesi olanaksız) yanılsama. Zira, ölmek bakımından özgür olunduğuna inanmak yanılsamasından vazgeçilse bile, daima geri kalan sözcükler aracılığıyla, ölmenin bedavalığı, havailiği ve onun hafif alevi , acımasız hafifliği adıyla anılan şeyi, her türlü ele geçirmenin elinden kaçırdığı boyun eğ-

memişliği birbirine karıştırmaya varıyoruz. Buradan şu düşünce gelir: özgürce ölmek, kendi özgürlüğümüz uyarınca değil, edilgenlikle, terk edişle (son kerte edilgin bir dikkat), ölmenin özgürlüğü uyarınca.[10]"

~~

"İşte gelişmekte olan bir eklenti, olukları ve kovukları olmayan bir zihin, bir özgürlük, belki ele geçirilmeye izin vermeye hazır, belki diğer özgürlükleri hiçlemeye de, onları öldürmek için, ya da onları daha iyi kucaklamak için.[11]"

~~

"Özgürlük, özünde *demoniak* bir *etik* ilkedir.[12]"

~~

Özgürlüğün bizi kendisiyle karşı karşıya bıraktığı şu ansız yakalayan özgürlük vardır: biz onun kendini sunmasına izin vermekte serbest, o ki kendini tanıtmasını sağlayacak hiçbir şeyi yok. Bundan başka bir şey yok.

~~

Özgürlük karşısında özgür kalmaya, kendimizi özgürlükten özgürleştirmeye varana kadar özgür olmamızı isteyen, öneren, bizden talep eden şu özgürlük...

~~

Bugün kimi yorumların gittiği yöne bakılırsa, cumhuriyetçi ve demokratik sloganı benimsemiş ama "demoktratik özgürlükler"den kendini ayıran bir özgürlük hakkında burada söylemeye çalışmış olduğum şeyler, Jakobenizmle, hatta terörizmle suçlanacaktır, ya da düpedüz faşizmle (ya da başka bir versiyonda nihilizmle). (Bir süredir özellikle Heidegger'e gönderme yapan her düşünce çabasına yöneltilen suçlama uslubu pekâlâ budur.) Ne var ki,

---

10. Mauice Blanchot, *Le pas au-dela*, Paris, Gallimard, 1975 s. 73.
11. Robert Antelme, 21 haziran 1945 tarihli mektup, Dionys Mascolo, *Autour d'un effort de mémoire*'da alıntılanmış, Paris, M. Nadeau editörlüğünde, 1987.
12. E. M. Cioran, *Précis de décomposition*, Paris, Gallimard, 1965, s. 77.

1) şu bilinmelidir ki, bir düşünceden diyelim varlık düşüncesi, ya da öz düşüncesi, ya da ilkeler düşüncesi, burada pek farketmez -bir siyasete ve bir etiğe giden sonuç asla iyi bir sonuç değildir ("değerler felsefesi"nin o kadar kuramcısının kitlesel ve kalıcı olarak Nazi rejimine bağlanması neden sistematik olarak unutuluyor?);

2) bu sonuç iyi değildir, çünkü bu sonucu çıkarırken, "ilke"nin ilke olarak yani doğasının ve "ilkeliği"nin sorgulanması rejiminden, ilkelerin saptandığı rejime geçişsiz geçilmektedir. Böylece özgürlük her ikisinden de alınır. Zira birinden diğerine oynayan şey, tam da özgürlüğün oyuna ve işe konmasının çıkarsanamazlığı ve belirlenimsizliğidir. Ya da: özgürlük "ilkesi" -diyelim, varlığın temeli ya da paylaşımı olarak- tam da hesaplanamaz bir özgürlüğün uygulanmasını "temellendirir".

Heidegger'in Nazi olmuş olması, bir hatadır, bir suçtur. Olabilmiş olması, özgürlüğün ilksel-etik ilkesine ait olan bir şeydir. (Ve nihayet, yeni yeni ayırdedilen epeyce özel bir tarzda Nazi olarak, aynı zamanda Granel'in ifadesiyle "olanaklının özgürleştirilmesine katkıda bulunmak" isteyebilmiş olması ise, değerlendirilmesi ki kuşkusuz son derece hassas olacaktır -bizim düşünme görevlerimize dahil olan bir şeydir.)

~~

Hiçbir şeye bağımlı olmamak Kendi yasasını kendinden almak Bir başlangıcın açılışı olmak: bizim söylemimizde, herşeyin tutunduğu (ve hem bir *biz* için hem de bir *ben* için geçerli olan) özgürlüğün bu üçlü belirleniminden çıkılamamaktadır. O halde yapılan, şunu çevirerek yazmaktan ibarettir: hiçbir temeli olmamak - öyleyse "kendi" yasası daima "kendi"nin ötesinde ya da berisinde olmak- bir açılış kendinden ne kadar ayrı düşmüş ise o kadar kendinden ayrı düşmüş olmak ve bir başlangıç kendini nasıl kavrayamıyorsa öyle kendini kavrayamamak. Herşey buna çıkıyor. Çeviri-yazı basit görünüyor. Gerçekte, bizim söylemimiz içinde mümkün olmadığı gibi, benim burada yazdığım haliyle de mümkün değildir. Çeviri-yazının özgürlüğü kendisinin ötesinde ya da berisindedir (yalnızca sözel çeviriyazıdan, adların ya da sözdiziminin

değiştirilmesinden ibaret olamaz; söylem dışı "salt ve basit" bir "edim" de olamaz). Düşünce için var olan en zor şeydir: düşüncenin sınırında, sınırı oyuna koyan. Kuşkusuz başarılamazdır.

~~

Ama bu arada, bu demek değildir ki özgürlük, Hegelci tarzda olumsuzluğu içinde mutlak olarak sonsuz olacaktır. Zira özgürlük sonlunun sonlu olarak sonsuzluğudur ve böylece kendisi de sonludur, yani hem tekil hem de kendi özünü kendinde taşımayan, ne bir özü olmak ne de bir öz olmaktan ibarettir. Hiçbir çelişki olmaksızın, tutarlı olmamaktan ibaret olmak [consistant a ne pas consister]. İşte bu "çelişki olmaksızın"dır ki, *olgu*yu yapar, özgürlüğün *buradalığını* temin eder -bir buradalığa *gelişin* buradalığı olan buradalık. Asla sonsuz olmayan, asla diyalektik olumsuzluk olmayan, olumlamadan ve olumsuzlamadan daha dipte, özgürlük asla bizzat Hegel'in "fanatizm"in özgürlüğü ya da "yıkımın hiddeti"[13] olarak tarif ettiği şu "boşluğun özgürlüğü" değildir. Ne "boş" ne "dolu", özgürlük gelir; özgürlük buradalıktan buradalığa gelendir. Böylelikledir ki özgürlük *var*dır, ya da *varlığın varlığı*dır[14].

~~

Düşünce kuşkusuz bizim için var olan en özgür şeydir. Ama özgürlük, düşünceye indirgenmeye başka bütün olgulardan da az izin verir.

---

13. *Hukuk Felsefesi*, § 5.

14. Ve/ya da varlık(ın) olay(ı)dır. Burada Alain Badiou'nun L'être et l'événement'ına [Varlık ve Olay]göndermek istiyorum, Paris, Le seuil, 1987. Burada hakkını gereği gibi verebilmem için fazla geç çıkmış olan bu önemli kitap, bana kimi açılardan varlığın özgürlüğü tezine yakın bir tez içeriyor gibi görünüyor.

Küçük Sözlükçe

Aziz Ufuk Kılıç

Not: 'Sözlükçe' daha ziyade çevirisinde zorluk bulunan kavramlara yönelıktir ve bu kitapta kullanılan tüm terimleri kapsama amacını kesinlikle taşımaz. Terimlere karşılık bulma sorunu, felsefe çevirilerinin klasik bir sorunudur. Bu metinde bunun yanısıra, 'doğal' dili yalnızca kullanım tarzı bakımından değil formel açıdan da zorlayan bir stilistik eğilim sık sık kendini göstermektedir. Ayrıca, pekçok kavramın kökeni ve çoğul anlamı, sistemli bir biçimde oyuna sokulmuştur. Metnin akışı içinde pek çok kavramın özgün karşılığını köşeli parantezler içinde verdik. Köşeli parantezi, bir terim-kavramın başka bir sözcükle karşılanması gibi durumlarda, uyarı amaçlı olarak da kullandım. Çok anlamlılıklar üzerinden oynanan oyunları, metnin dibine not düşmek suretiyle, tamamen kaybolmaktan kurtarmaya çalıştık. Aşağıdaki maddelerin amacı, stilistik oyunlara ve çok anlamlılıklara olanak veren biçimsel yapıları birkaç büyük kalemde toparlayarak sergilemek. Sözlükçede liste halinde bulunan maddelerin amacı ise, hem çeviride sıkça rastlanılacak kimi karşılıkların özgün dilde neye karşılık kullanıldığını belirtmek, hem de merkezi önem taşıyan birkaç kavram grubuna felsefi bağlamda açıklık getirmek.

Kavramları öbekleştirme: dünyada-varlık (*l'être-dans-le-monde; in-der-Welt-sein*); olmaya-bırakmak (*laisser-être*); kendidışında-varlık (*l'être-hors de soi*), *pouvoir-être, toujours-déja,* vs.

(Bu usul Heidegger'e hastır denilebilir.)

Sözcükleri heceleme, daha doğrusu, bileşenlerine ayırarak tireleme: var-oluş (*ex-istence*, ya da Heideggerien *ek-sistence*); *com-paraître, dé-cision, pro-venance, sur-prendre/sur-prise* vs. *sur-venir, ad-venir*. Bu usulde birkaç amaç var: bileşenlerin birinin has anlamıı vurgulamak: örneğin sur-venir/ad-venir'de "sur" ve "ad" vurgulanır: *sur*-venir'ide "aniden" gelmek ya da "üstüne" gelmek vurgulanırken ad-venir'de "başa" gelme vurgulanır. Dé*cision*'da karar vermedeki "kesme" gündeme getirilir. Kimi zaman "ansız yakalanma" kimi zamanda basitçe "sürpriz" diye karşıladığımız *sur*-prise, yakalanma ya da ele geçirilmenin (*prise*) ansızlığını vurgular. -Diğer bir amaç, sözcüğün iki bileşenlerinin itibaren yeni bir anlam ortaya çıkartmak. *Comparaître* "huzuruna çıkmak" demek. *Com* ("birlikte") ve *paraître* ("belirmek, görünmek, ortaya çıkmak") olarak bileşenlerine ayrıldığı zaman anlamı, "birlikte ortaya çıkmak" ya da daha ziyade "birbirinin huzuruna çıkarak belirmek" gibi bir şey oluyor. Bir üçüncü amaç (ya da belki bütün bu bağlamda daha ziyade 'etki'lerden söz etmek gerekiyor) sözcüğü basitçe analiz etmek: örneğin *auto-nomie*, "yasasını kendinden alma" ya da "öz-yasalılık" (öz-'erk'likten biraz farklı olarak) ya da "kendinden-yasalılık" gibi bir anlam ortaya çıkarıyor.

Sözcüğün bir bileşenini askıya (paranteze) alma: *(in)compréhension, (in)décision*. Burada, tirelemedeki gibi iki harekette vurgulamanın tersine, tek harekette bir ikilik etkisi yakalanmaya çalışılıyor.

Fiilin mastar halinin başına *article* getirilerek isimleştirilmesi: *le vouloir, le se-laisser, l'être*. Burada Fransızca'nın bir özelliği sözkonusu. Çünkü birçok fiilin isim-fiil formu varsa da hepsinin değil, ya da biraz bağımsızlaşmış ve farklı anlamlar kazanmış durumdalar. Türkçede kolaylıkla "isteme" olarak karşılayabiliyoruz *le vouloir*'ı. Daha önemlisi, *l'être*'i töz-varlık olarak değil de *olma* "eylemi" ya da "hareketi" olarak duymak buradan hareketle mümkün. Ve *être* (olmak) sözcüğünün *article*'li kullanımlarında "varlık" değil de "olma" ya da hatta "olmaklık" kullandığımız zamanlarda bu seçimin nedeni, eylem niteliğinin vurgulanması gerektiğini düşünmemizdir.

Yine Fransızca'nın bir özelliği, dönüşlü fiillerin vurgulu ya da vurgusuz olarak duyulabilmesi. Bu, gramatikal düzlemde etkin/edilgin farkına denk düşüyor. Dönüşlü formun en önemli özelliği fiili nesneden kopartırken öznenin konumunu belirsizleştirmesi ve dolayısıyla etkin/edilgin ayrımını askıya alması. *Se présenter*'nin karşılığı Türkçede "kendini sunmak" da olabilir "sunulmak" da. Ama Fransızca'da etkin ya da edilgin bir anlam kastediliyorsa onu ayrıca belirtikleştirmenin yolu var. Türkçede sanki baştan o karar verilmiş gibi. Dolayısıyla, "kendini ...mak " türü ifadeler, çoğu zaman gereğinden fazla vurgulu tınlayabilir. Ama bu, edilgin çatıyla cümle doğrultmanın zorluğundan dolayı kaçınılmaz.

~~

açıklık (ouverture) bkz. **açılış**

açılış (ouverture): Yine Heidegger'in, Rilke'den aldığı bir kavram: *l'Ouvert* olarak çeviriliyor. *Ouverture* bilindiği gibi açılış, yani "ilk" açış anlamında. Ama aynı zamanda "açıklık" "açılma yeri" ya da "açık yer" gibi bir anlama ve "açılma eylemi" anlamına da gelebiliyor. Yer-zaman-eylem'den hangisine doğru bir eğilim hissediliyorsa ona göre küçük varyasyonlara gidildi. (*Clôture* de buna paralel olarak kulanılıyor: "kapanış", "kapantı", "kapanma" ya da "kapanım".)

açılma (*s'ouvrir*) bkz. **açılış**

anlama(ma) (*(in)compréhension*): Bu sözcük, hem "anlamak" hem de "kapsamak" anlamına sahip olan *comprendre*'ın üzerinde oynuyor. Bir yandan anlaşılmış olup öte yandan kapsanmamış olan şeyin, kapsandığında anlaşılamaz kaldığını -ya da nedensellik kavramına sığdırılmak istenen özgürlüğün paradoksunu- anlatmak için Nancy'nin uydurduğu bir sözcük.

ara açma (*espacer*) bkz. **mekân**

aralıklanma (*espacement*) bkz. **mekân**

armağan (*don*) bkz. **buradalık**

bağış (donation) bkz. **buradalık**

başa geliş (avènement) bkz. **olay**

buradalık (*présence*): Burada iyice geniş bir öbek var: *présence, présent, présenter, présentation, représentation. Présence* için "mevcudiyet" ve "bulunuş" gibi karşılıklar da önerilmektedir. Ben "mevcudiyeti" de denedim ama sonunda sözcüğün en basit ve gündelik anlamından yola

çıkarak "buradalık"ta karar kıldım. Bu söylendikte, diğer olanakları da değerlendirmek gerekir. Örneğin *à présent* gibi bir ifade, "hemen şimdi" ve "halihazırda" anlamını" taşır, doğrudan doğruya zamanla ilgili olduğu açıktır. Ve nitekim zamansallık bağlamında kullanıldığı zaman "şimdilik" (*présence*) ve "şimdi" (*le présent*) karşılıkları da doğal olarak yerine oturuyor. Zorluk asıl olarak bunun "sunma", "huzura çıkarma", "temsil etme" "tasavvur etme" ile bağlantısını duyurmakta. -Nancy "sunmak"taki tuhaflığa dikkat çekiyor: bir şeyin sunulabiliyor olması demek, o şeyin basitçe burada ve şimdi olamadığını gösterir demek. O şeyin huzurumuza çıkarılabilmesi (*être présenté*: sunulma) için hazır kılınması gerekir demek. İşte bu, Kant'ta *représentation*'dur: kendinde şeyi fenomene dönüştüren "şematizma". Ve bu dönüştürmede, "zamanı bizzat ben üretirim", yani kendi kendime zamanı veririm. Oysa bu esasen bir *mise-à-disposition*'dur: bir "kulanıma hazır kılma", "el altına getirme", "düzenleme"dir. Ve bu, benim (tükenmekte olan bir şimdinin içinde) kendi kendimin huzurunda olmama, buna göre *disposé* (düzenlenmiş) olmama, bu *disposition*'u (tutum) almama bağlıdır. -Oysa, diyor Nancy, bir başka vermede, bir başka sunmada (*présentation*), *almanın özgürlüğüne bağlı olan* bir vermede, "sungu" ya da "adak"ta (*offrande*) ya da "armağan"da (*don*)-, benim "verdiğim" zaman, verdiğim şimdi, bir şimdide tükenmez ve bir şimdide gerçekleşmez, çünkü bir "şimdi" olarak korunmaz, çünkü yeniden-sunulamaz (*re-présenté*), yeniden armağan edilemez; kısacası, o "şimdi"yi bir verme kurar (kendine verme değil -ya da, böyle bir verme için bir özgürlüğün "alınması" gerekir).

çıka geliş (*survenue*) bkz. **olay**

dışa açık bırakılma (*exposition*) bkz. **konum**

eline bırakma (*livrer*): Nancy bu sözcüğü kuvvetli bir anlamda kullanıyor: bir şeyin "eline bırakılmış olma", ona "maruz" olmadan da öte bir tutsaklığı imliyor. *Livrer*: "teslim etmek", "ele vermek", "terk etmek", "eline bırakmak". *Se livrer* "teslim olmak", ama aynı zamanda "kendini emanet etmek" de demek. *Délivrer* ise "serbest bırakmak", "özgürleştirmek" "kurtarmak". Bu sözcükler *liberté* ("özgürlük") ile birlikte öbek oluşturuyor. Metinde *libération* için "kurtarma" dememeye, bu karşılığı daha ziyade *délivrer* için saklı tutmaya çalıştım. *Libre* kimi zaman "serbest", *liberté* "serbestlik", *libérer* "serbest bırakmak" olarak daha iyi karşılanabiliyor. *Libération* için "özgürleşme"ye bağlı kalmaya çalıştım. (4. bölümde mekân bağlamında *libre*'i, "boş mekânın özgürlüğü" fikrini belirginleştirebilmek için "boş/özgür" olarak karşıladım.

etkililik (*effectivité*): *Effectif*: "etkili", "geçerli", "faal", "etkin" gibi

sözcüklerle karşılanabiliyor. *Effectivité* için "fiiliyat" denebilirdi. Bir sorun *actuel* : "edimsel" ile farklılaştırmak. Bu terim muhtemelen Hegel'in kimi zaman *effectivité* diye de çevrilebilen ama genellikle *Actualité* ile karşılanan *Wirklichkeit*'ına yanıt veren bir terim. Nancy sonuç anlamında, hatta "efekt" anlamında "etki"ye özel bir önem verdiği için, etki adını barındıran "etkililik" karşılığında ısrar ettim.

geliş (*venue*) bkz. **olay**

güç (*puissance*) bkz. **kudret**

has (*propre*): Bu sözcük de *propriété* ve *appropriation* ile birlikte bir öbek oluşturuyor ve Nancy bu sözcüklerin farklı anlamlarını birlikte güncelleştirmek ya da sunmak üzere kullanıyor. Almanca'da *eigen* ("kendine ait"), *Eigenheit* ("şahsına münhasır özellik"), *eigentlich* ("hakiki", "otantik"), *Eigentum* ("mal, mülk"), *eignen* ("uygun düşmek", "-e has olmak") vs gibi bir öbek var. Fransızca'da *propre*: "has", "temiz", "uygun"; *proprement*: "has olarak", "uygun biçimde", "gereği gibi" gibi ifadelerle karşılanabiliyor. *Propriété* sözcüğünü basitçe "özellik" diye karşılamak mümkün olsa da biraz vurgulu bir ifade kullanmak pahasına "has özellik"i çoğu zaman tercih ettim. Öte yandan *s'approprier*: "sahiplenmek", "kendine mal etmek", "temellük etmek" anlamlarına sahip. "Kendine has kılmak" olarak da okunabilir. Heidegger'in ve onu takip eden Nancy'nin sorusu, bir anlamda, bunun varlık bakımından bir anlamı olup olmadığıdır: varlığın dilinde bunun karşılığı 'olay'dır (*Ereignis*). Varlık olarak varlık, kendini kendine has kılmadır.

hiçlik (*néant*): Bu sözcüğün etimolojisi ikircikli dir. Robert sözlüğü, "popüler Latince'de" diyor, *ne-gens*'ten gelir, yani "soy" "olmayan" ya da "insan" olmayan (*gens*, aynı zamanda "soy" ve "insan" demek) anlamını taşır. Oysa *neg-ens* olarak düşünülebilir, yani harfiyen çevirilirse: "değil-varlık"; böylece sözcüğün İngilizce'deki karşılığına net biçimde ulaşılıyor: "non-entity". Nancy bu sözcüğü *né-ant* olarak heceleyerek Heidegger'in *Un-wesen*'ine karşılık getirdiğini belirtiyor. *Wesen* hem bir isim hem de bir fiil: "öz"; "varlık"; "canlı", "yaratık"; "hal", "durum", "doğa" (bir şeyin doğası anlamında), "karakter"; nadir kullanılan fiil haliyle "olmak" "yaşamak" "iş başında olmak". *Un-wesen* bunun tersi; yani (*Unwesen*'in "düzensizlik", "karışıklık", "bozgun" anlamını genişleterek), "bozulma", "yozlaşma", "özünü yitirme". Bunlardan hareketle, Nancy *né-ant*'ı hem bu anlamda hem de *étant*'a ("olan") karşıt düşecek bir tınıda duyuruyor.

hiç-olma (*né-ant*) bkz. **hiçlik**

huzura geliş (*venue à la présence*) bkz. **buradalık**

isteme (*le vouloir*) bkz. **istenç**

istenç (*volonté*): İsteme yetisi olarak kullanıldığı için "istenç" olarak çevrildi. Basitçe "istek" anlamında da kullanılabilmektedir. "İrade" kavramı "isteme yetisi" gibi (Kantçı) bir kavramı içermekten uzak -seçme yetisi anlamını taşıyor olsa da. *Volontaire* için "istemli", *volontarist* için "iradeci" karşılığını kullandım. *-Le vouloir*'ı ise isteme eylemini hedefleyen bir ifade olduğu için "isteme" olarak çevirdim. Fransızca'ya özgü bir deyiş olan *libre arbitre*'i gelenekselliğini de göz önünde bulundurarak "özgür irade" diye karşıladım. Ama "keyfî"lik ya da "hakem"lik çağrışımı kuvvetlidir.

karar (*décision*): Karar verme anlamındaki Fransızca sözcük (*décider*) ,öncelikle "hükmetme, bir hükme varma, sonucu saptama" gibi bir anlama sahip. Ve nesneden ziyade özneyi ilgilendirir bir karar vermeden bahsedildiği zaman ("kararımı verdim...") *se décider* olarak, dönüşlü formda kullanılıyor. *Décider* aynı zamanda "karar verdirmek" "ikna etmek" de demek. Nancy karar vermedeki "kesme" ya da belki "kesip atma"ya dikkat çeker ve bu kesilebilirliğin ancak bir tür "kararsız varoluş"ta mümkün olup olmayacağını sorgular. Bu kavram için daha ziyade Derrida'ya başvurmak gerekir.

karar(sızlık) (*(in)décision*) bkz. **karar**

kendi huzurundalık (*présence à soi*) bkz. **buradalık**

konum (*position*): Bu kavram öbeğinin (*poser, position, positive, exposer, exposition*) bu kitaptaki kullanımı bizi Husserl fenomenolojisine yollayabilir. Biz buradaki ilintileri vermekle yetinelim. *Poser* "koymak" demektir ve fenomenolojide yönelmiş bilincin en temel eylemidir: "dünyanın tezi" ('tez've 'tema', "koymak"ın Grekçedeki eşdeğeri) demek, "dünyanın koyulması" demek. Buna göre dünya bir konumdadır (*position*) ve bir olumluluğu (*positivité*) vardır. "Olumlu" (*positive*) sıfatını bu şekilde anlamak gerekir. Nancy varoluşun bu "basitçe konulması"ndan başlar. Ama varoluş asla basitçe konulmuş (*posé*) değildir. Varoluş, kendisi konulmayan bir "konumlandırma" ya da "konuma yerleştirilme"den (*mis en position*) gelir. Ve daha sonra, Nancy, varoluşun "varlığın özgürlüğü"ne "açık bırakılmış" (*exposé*) olma olduğuna varır. *Exposer* "sergilemek, açıkta bırakmak, maruz bırakmak" anlamında. Harfî bir çeviriyle *ex*=dışarı *poser*=koymak, dışarı doğru koymak. Genellikle edilgin çatıda kullanılıyor: "maruz bırakılmış olmak" (*être exposé*); ama yalıtık halde çok iyi tınlamadığı durumlarda "dışa açık bırakılma" formülüne başvurdum.

konumlandırma (*mise-en-position*) bkz. **konum**

kudret (*pouvoir*): *Pouvoir* ile *puissance* arasında epeyce yerleşmiş sistemli bir ayrım genellikle yapılmaktadır. *Pouvoir*, mastar haliyle, "yapabilmek, muktedir olmak"tır. İsim haliyle (*le pouvoir*) "iktidar" ya da "erk". Ama *le vouloir* gibi, *l'être* gibi, *le savoir* gibi, eylemdeki özgün hareketi anlatmaya yönelik bir kullanımda, *le pouvoir*'ı da "yapabilme", "kadir olma" olarak, ya da "kudret" olarak çevirmek gerekebiliyor. - *Puissance* yapma gücü ya da yetkisini değil bir gücün yeğinliğini ya da şiddetini ya da derecesini anlatan bir sözcük. *Puissant* için "güçlü", *puissance* için "güç" kullandım. -Bu durumda *force*'un farklılığını korumak için "kuvvet"ten başka seçenek kalmıyor.

kuvvet (*force*) bkz. **kudret**

maruz olma (*être exposé*) bkz. **konum**

mekân (*espace*): *espace*: mekân. *Espacement-espacer* için "aralıklandırma", "arasını açma" ya da "aralama" denebilir. Mekânın mekânlığıyla ilgili pasajlarda Türkçede daha ekonomik halde bulunan bir söz dağarı kendini ortaya koyuyor: mekân, *intervalle*: aralık, *ouverture-ouvrir*, açıklık-açmak, *espacer*: aralamak, arasını açmak.

mülk (*propriété*) bkz. **has**

olan (*étant*) bkz. **varlık**

olanlık (*étantité*) bkz. **varlık**

olarak (*comme, en tant que*): İkisini de genellikle "olarak"la karşıladım. *Comme* felsefi değil de daha 'doğal' bir dil akışı içinde "gibi" diye çevirilir ve bir benzeştirmenin ya da yakıştırmanın dışsallığını imleyebilir. *En tant que* ise bir şey birşeye benzediğini değil, *bir veçhesiyle* bizzat o şey *olduğu*nu belirtir. Nancy'nin bir kullanımı: *l'existence en tant que sa propre essence*: "kendi has özü *olarak* varoluş", ya da "kendi kendininin has özü *olduğu ölçüde* varoluş". "Olarak"ı kullanmak imkansız olduğu durumlarda, (örneğin *en tant que tel* ifadesinde) "kendi haliyle", ya da "olduğu haliyle" ifadesine başvurdum.

olay (*événement*): Bu sözcük Fransızca'da "gelmek" anlamındaki *venir*'den türüyor ve birkaç türevi var. "Başa gelme"i *advenir*'in ve *arriver*'nin karşılığı olarak kullandım. "Çıka gelme"yi *survenir*'in karşılığı olarak ansızlığı belirtmek için kullandım. Yine *survenir*'de sonradanlık anlamı ön plana çıktığı zaman, *sur*'ü harfiyen çevirerek "üste gelme" kullandım. "Öne-gelme"yi ise *pro-venance*'a karşılık olarak kullandım. *Provenance* bir şeyin "geldiği yer" ya da daha eski bir sözcükle "mahrec"idir ya da bir kimsenin "anayurdu". *Pro-venance*'ın bileşenlerine bö-

lünmek suretiyle vurgulanan kısmı *pro-* hem "...in önüne" demek, (yani *provenance* da bir huzura geliş, bir şimdiye geliştir), hem de "...den ...e doğru" demektir (yani bir köken fikrinin yanısıra bir yollanma-yazgılanma fikrini barındırır).

olgu (*fait*): Nancy olgusallık dediği şeye özel bir önem atfediyor. Varoluş ve varoluşun özgürlüğü fikrinin önemli bir anıdır olgusallık. Hegel *Realität* ile *Wirklichkeit*'ı karşıtlaştırarak, Heidegger otantiklik ile yapaylığı [facticité] karşıtlaştırarak, varoluşun bu ham olgusunu bir anlamda küçümsemişlerdir. "Özgürlüğün olgusallığı henüz *yapılmış* olmayanın olgusallığıdır" der Nancy. Belki şöyle diyebiliriz: özgürlük *de facto* bir durumdur ama bir oldu-bitti [*fait accompli*] değildir, çünkü yapılmamıştır.

olgusal (*factuel*) bkz. **olgu**

olumlu (*positif*) bkz. **konum**

öne-geliş (*provenance*) bkz. **olay**

öz (*essence*): Bunun muhtelif kullanımlarında özel bir sorun yoktur: *par essence*: "öz gereği", *essentiel*: "özsel" vs. Nancy'nin türettiği *inessentiel*'e gelince, *essentiel* ile doğrudan karşıtlaştırılarak, "asli olmayan" ya da "özsel olmayan" ya da "öze ait olmayan" olarak okunabilir ve çevrilebilirdi. Ve Fransızca kullanımda bir "önemsizlik" hissi mevcuttur. Ama Nancy bu varolmayan sözcüğü türetirken "*in*" önekini "*privatif*" yani yoksunluk bildiren bir işlevde kullanıyor. Dolayısıyla "öz-süz" olarak karşılıyoruz.

özellik (*propriété*) bkz. **has**

özgür irade (*libre arbitre*) bkz. **istenç**

öz-süz (*inessentiel*) bkz. **öz**

serimleme (*exposition*) bkz. **konum**

sungu (*offrande*) bkz. **buradalık**

sunmak (*présenter*) bkz. **buradalık**

şimdilik (*présence*) bkz. **buradalık**

tasarım (*représentation*) bkz. **buradalık**

temellük etme (*appropriation*) bkz. **has**

temsil (*représentation*) bkz. **buradalık**

üste geliş (*survenue*) bkz. **olay**

varış (*arrivée*) bkz. **olay**

varlık (*être, l'être*): Heideggerien düşünce, ya da 'varlık düşüncesi', metafizik düşüncenin varlığı *tözleştir*diğini ileri sürer. Çünkü, birincisi,

varlık daima "olan"dan (*l'étant*) hareketle düşünülmüştür ve dolayısıyla olanın varlığı olarak düşünülmüştür. İkincisi, olanın varlığı daima töz olarak düşünülmüştür. Töz ise, varlık değildir, bir (var) "olan"dır (*étant*). Olanın varlığı daima töz olarak (ve özne olarak) düşünülmüştür. Ama olanın "olma"sı, ya da "olmaklığı" düşünülmemiş olarak kalmıştır. Bu anlayışa göre kavramlaştırıldığında, Fransızca'da *être/l'être*'in anlamı "varlık-olmak-olma" arasında gider gelir. Ve fiil ya da yüklem, bir özellik ("kişiye özel"deki gibi) ile bir olay arasında gider gelir. (Nitekim, varlık düşüncesinin bir sonraki durağında Heidegger "has olma" ile "olay" arasındaki düğümü *Ereignis* sözcüğünde bulacaktır bunun için "has"a bakınız). 'Varlık' sözcüğünü Türkçe'de töz olarak duyma eğilimi daha kuvvetli. Genel geçer ve 'nötr' bir karşılık olarak "varlık"ı korudum. "Olmak" halinin vurgulandığı, ya da o anlamın ağır bastığı durumlarda "olma", ya da bir özneye ait olarak geçtiğinde (örneğin: *son être-présent*: "onun burada-olmaklığı") "olmaklık" olarak karşıladım. "Olmaklık" yerine "var-lık" da denilebilirdi ama tam da (*être* bağlamında) "var"ın üzerine vurgu yapmaktam kaçınmak gerekir, çünkü bu bizi *existence* ("varoluş") kavramına yollar. Nadiren mastar olarak (*être*) belirdiğinde, "olmak" zaten doğal karşılık olarak kendini hemen öneriyor.

var-olan (*ex-istent, ek-sistent*) bkz. **varoluş**

varoluş (*existence*): Heideggerien düşünce, varoluşun "dışarıdalığı"ndan bir sorunsal yaratır. Sözcüğün *ex-istence* ya da *ek-sistence* olarak hecelenmesindeki amaç, "dışarıda durma" olgusunun vurgulanmasıdır. Bu bağlamda, varoluş, bilinçle ya da hatta özle karşıtlaştırılmaktan ziyade içkinlikle (*immanence*) karşıtlaştırılır. "Dışa-taşma" ya da "esrime" (*extase*), "aşma" ya da "öteye gitme" (*transcendance*) kavramları da bu bağlama girer. Varoluşun "kendi-dışında"lığıyla ilgili olarak, 7. bölümdeki 6-8. paragraflara bakınız.

var-oluş (*ex-istence, ek-sistence*) bkz. **varoluş**

verme (*don*) bkz. **Buradalık**

yeniden sunum (*re-présentation*) bkz. **Buradalık**

Toplum Politika Felsefe

ÖZGÜRLÜK DENEYİMİ

Jean-Luc **Nancy**

Çeviren: Aziz Ufuk KILIÇ

"Ve eğer her türlü özgürlük düşüncesi yerini ahlaksal ve siyasal bir liberalizmin çabucak elde edilmiş konsensüsüne bırakarak kendinden vazgeçecekse, bu demektir ki bizzat düşünce düşünce olarak kendi kendinden vazgeçmiştir."

"Her şeyden önce üstümüze düşen, etiğin ve praksisin mutlak ve mutlak olarak kökensel, ilk-kökensel belirlenimidir. Nihai bir yasa ya da değer değil, yasa ile ya da değer ile ilişkiyi olanaklı kılan şeydir: karar, özgürlük"

"Kararın "otantikliği" yasa siciline ait değildir. Ya da, şu her türlü yasa formundan geri çekilmiş yasadır: karar vermenin varoluşsallığı, özgürlük, ki aynı zamanda varoluşun kararıdır, varoluş için karardır ve her türlü buyruk ve yasadan çok önce alınır. ... İşte varılacak olan, ya da bize varmaya bırakmamız gereken ethos budur. Bu ethos bir "ahlaki bilinç ilerlemesi"ne tekabül etmez, ama ilk-kökensel etikliği günışığına çıkarır; onsuz ne Platon'un İyi'si olabilir, ne Kant'ın iyi istemi, ne Spinozacı neşe, ne Marxçı devrim, ne de Aristoteles'in zoon politikon'u."

"... Manipüle edilmiş özgürlük (iktidarlar tarafından, sermaye tarafından): yüzyıl-ortasının vasfı bu olabilir. Özgürlüğü düşünmek şunu demek istemeliydi: özgürlüğü manipülasyonlardan kurtarmak, ilk olarak düşüncenin manipülasyonlarından. Bu, pekâlâ devrim kategorisine ait bir şeyi ve aynı zamanda düşüncede devrimi gerektirir."

Jean-Luc Nancy

ISBN 975938047-7-8