ROBERTO ESPOSITO Communitas

ROBERTO ESPOSITO

Communitas

Topluluğun Kökeni ve Kaderi

ÇEVİREN
ONUR KARTAL

iletişim

ROBERTO ESPOSITO • **Communitas**

ROBERTO ESPOSITO 1950'de İtalya, Napoli'de doğdu. Felsefe öğrenimi gördü, İtalya ve başka Avrupa ülkelerinde birçok üniversitede, felsefe kurumunda ve yayın organında çalışmalar yürüttü. Özellikle biyopolitika teorisine katkılarıyla bilinir.

Communitas: Origine e destino della comunità
© 1998, 2006 Giulio Einaudi Editore S.P.A.

İletişim Yayınları 2595 • Politika Dizisi 171
ISBN-13: 978-975-05-2356-4
© 2018 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2018, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Remzi Abbas
DİZİN Berkay Üzüm
BASKI Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi, B Blok, 6. Kat, No: 4NB 7-9-11
Topkapı, 34010, İstanbul, Tel: 212.613 38 46
CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 11935
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

ROBERTO ESPOSITO

Communitas

Topluluğun Kökeni ve Kaderi

Communitas
Origine e destino della comunità

Communitas
The Origin and Destiny of Community

İNGİLİZCEDEN ÇEVİREN
Onur Kartal

iletişim

İÇİNDEKİLER

Giriş: Ortaklıktaki Hiçlik 7

Korku 37

Hobbes tartışmasına bir ek 59

Suçluluk 69

Rousseau tartışmasına bir ek 88

Yasa 101

Kant tartışmasına bir ek 123

Ekstaz 137

Heidegger tartışmasına bir ek 163

Deneyim 177

Bataille tartışmasına bir ek 202

Ek: Nihilizm ve Topluluk 211

KAYNAKÇA 229

DİZİN 245

Giriş: Ortaklıktaki Hiçlik

1. Bugün hiçliği düşünmek, topluluğu düşünmekten çok daha yerinde olur gibi görünüyor; hiçlik, daha gerekli, daha çok talep edilen ve yeni bireyciliklerin sefaletiyle birlikte tüm komünizmlerin başarısız olduğu bugünün şahsına münhasır karmaşa durumunun çok daha fazla müjdelediği bir şey.[1] Yine de hiçlik pek göz önünde değil. Gözden ırak, baştan savılmış ve geleceğe, uzak, sırrı çözülemeyecek bir ufka ötelenmiş durumda. Doğrudan topluluğu düşünmeye koyulan felsefelerde eksik kalmış ya da hâlâ eksik kalan bir şey değil bu. Aksine onu, uluslararası düzlemde tartışılan en baskın temalardan biri haline getirme eğilimindeler.[2] Bununla birlikte aynı felsefeler sadece topluluğu düşü-

1 Bu ve diğer hususlarda can alıcı önemde bir makale için bkz. Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, çev. Peter Connor ve diğerleri (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991). Bize her *munus*'un, armağanın en beklenmedik formunda verildiğini gösteren bu metne çok şey borçluyum.

2 Topluluğun "belirsiz" dönüşü hakkında daha genel bir tartışma için bkz. *Renaissance der Gemeinschaft? Stabile Theorie und neue Theoreme*, ed. Carsten Schülter (Berlin: Duncker & Humblot, 1990); ve *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, ed. Micha Brumlik ve Hauke Brunkhors (Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1993).

nememekle kalmamış, aynı zamanda onun en semptomatik ifadesini oluşturmuşlardır. Ayrıca çağdaş siyaset felsefesinin zaman zaman benimsediği ve daha çok bizzat topluluğun formuyla ilgili, söz konusu özgül kipliklerin (komünal [*comuniali*], komüniter [*comunitarie*] ve iletişimsel [*communicative*][3]) ötesine geçen başka bir şey daha var: topluluk, politik-felsefi sözcük dağarcığına, onu bütünüyle tahrif etmeden (daha doğrusu çarpıtmadan) tercüme edilemez; son yüzyılda bunu oldukça trajik bir şekilde gördük. Bu durum siyaset felsefesinin, topluluk sorununda tam da kendi nesnesini görme eğiliminde olan belirli bir türüyle çelişiyormuş gibi görünüyor. Topluluğun, bu şekilde politik-felsefi söylemin bir nesnesine "indirgenişi", onu radikal biçimde başkalaştıran kavramsal bir dile zorlarken aynı zamanda adlandırmaya girişiyor: birey *ve* bütünlük; kimlik *ve* tikel; köken *ve* son ya da daha basitçe birliğin, mutlaklığın ve içselliğin en su götürmez çağrışımlarıyla birlikte *özne*.[4] Siyaset felsefesinin benzer varsayımlardan hareketle topluluğu "daha geniş bir öznellik" olarak düşünmeye meyletmesi tesadüf değildir; yine bireyci paradigmaya karşıt olduğu farz edilmesine rağmen neo-komüniteryan felsefenin büyük bir kısmının kendisini, "birliklerin birliği"nin[5] hipertrofik[6] figürün-

3 Burada Esposito, bu üç sıfatın ortak kökeni olarak *comune*'e dikkat çekiyor. *Comunicative* ifadesini, *comune* kökünü koruyarak çevirmek mümkün olmadığından parantez içinde aslını sunuyorum. Ayrıca yeri geldiğinde *comunitarie*'yi "komüniteryan" olarak değil "toplulukçu" olarak tercüme edeceğim – ç.n.

4 Bu hususla ilgili olarak şuradaki "siyasal" başlığına bkz. Roberto Esposito, *Nove pensieri sulla politica* (Bologna: Il Mulino, 1993), s. 15-38.

5 Michael J. Sandel'in şurada ifade ettiği gibi: *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 143. İkinci bir ifade de Philip Selznick'ten: "Foundations of Communitarian Liberalism", *The Essential Communitarian Reader* içinde, ed. Amitai Etzioni (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1998), s. 6.

6 Tıbbi bir terim olan hipertrofi, besin çokluğu yüzünden hücre hacmindeki artış dolayısıyla gerçekleşen büyüme fazlalığını ifade ediyor – ç.n.

deki kendilikle iftihar ederken bulması da tesadüf değildir. Bu durum, başkalığı, her şeyiyle *ipse*'ye –meydan okumaktan ziyade yeniden üretmeyi tercih ettikleri *ipse*'ye– benzeyen bir başka-bende [*alter-ego*] bulmaya niyetlenen şu öznelerarasılık kültürleri için de geçerlidir.

Gerçek şu ki tüm bu kavrayışlar, topluluğun öznelere ait ve onları bir araya getiren bir "mülkiyet" olduğu yönündeki ihmal edilmiş varsayım etrafında birleşiyorlar: onları aynı birlikteliğe ait olarak niteleyen bir öznitelik, bir tanım, bir yüklem ya da birliklerinden meydana gelen bir "töz" olarak. Her durumda topluluk özneler olarak onların doğasına eklenen, onları *aynı zamanda* topluluğun özneleri haline getiren bir nitelik olarak kavranır. *Daha çok* özne; tek bir bireysel kimliğe kıyasla daha kıdemli hatta daha iyi olan ama ondan doğup yine ona yansıyan daha büyük bir yapının özneleri. Buradan bakıldığında tarihsel, kavramsal ve söz dağarcıkları bakımından gözle görünür farklılıklarına karşın *Gemeinschaft*'ın organistik sosyolojisi, Amerikan neo-komüniteryanizmi ve çeşitli iletişim etikleri (ve hatta kategorik olarak oldukça farklı bir profili olsa da komünist gelenek), topluluğun düşünülemezliği noktasında aynı hat boyunca uzanırlar. Aslına bakılırsa tüm bu felsefeler için bu bir "doluluk" [*pieno*] ya da bir "tümlük"tür [*tutto*] (öyleyse farklı Hint-Avrupa dillerinde *ethnos*, *Volk*, halk olduğu ölçüde toplumsal yapının "şişkin"liğini, "kudretini" ve dolayısıyla "doluluğunu" [*pienezza*] ifade eden *teuta* sözcüğünün kökensel anlamı bu bağlama oturuyor).[7] Görünen o ki, farklı bir terminoloji kullanacak olursak bu aynı zamanda bir mal, bir değer,

7 Her ne kadar Benveniste *totus*'un *teuta*'dan değil daha çok *tomentum*'dan türüyormuş gibi göründüğünü açıklasa da bu terimin "doldurma" [*imbottitura*], "sıkılık" ve "doluluk" terimlerini imlediği göz önünde tutulursa semantik çerçeve değişmeyecektir. Bkz. Émile Benveniste, *Indo-European Language and Society*, çev. Elizabeth Palmer (Coral Gables, FL: University of Miami Press, 1973).

bir öz; bahse konu duruma bağlı olarak bir zamanlar bize ait olan ve dolayısıyla yine bir gün bize ait olabilecek bir şey olarak kaybedilebilip ardından yeniden bulunabilen bir şey; *arkhe*'yi ve *telos*'u birbirine bağlayan kusursuz simetri zemininde yası tutulan bir köken ya da emareleri olan bir kaderdir. Her durumda topluluk, en asli anlamda bize "özgü" olan şeydir. İster hepimiz için ortak olan şeyi (komünizmler ve komüniteryanizmler için) temellük etmeye [*appropriare*] ihtiyaç duysun isterse en asli anlamda [*proprio*] bizim olan şeyle ilgili iletişim olsun (iletişim etikleri için) ortaya çıkan şey değişmez: Topluluk *proprium*'un semantiğine ikili bir şekilde bağlı kalır. O nedenle topluluğun asli özünün kökensel anlamda temellük edilmesi üzerinde yükselen *Gesellschaft*'ın hilafına Tönniesçi *Gemeinschaft*'ın post-Romantik yapmacıklığından bahsetmenin hiç gereği yok. Bu hususta, doğallığı bozulmuş bir biçimde de olsa söz konusu aitlik figürünün ön plana çıkarıldığı bir yer arıyorsak Max Weber'in sekülerleşmiş topluluğunu anımsamak yeterli olacaktır: "Bir sosyal ilişki ancak davranışın doğası, katılımcılarının *ortak bir aidiyeti* öznel olarak –duygusal ya da geleneksel– hissetmelerine dayanıyorsa ve dayandığı ölçüde bir topluluk [*Vergemeinschaftigung*] olarak tarif edilmelidir."[8] Burada sahipliğin bilhassa bir bölgeye [*territorio*] gönderme yapabiliyor olması hiçbir şey değiştirmez;[9] zira bölge, onu takip eden di-

8 Max Weber, *Basic Concepts in Sociology*, çev. H. P. Secher (New York: Philosophical Library, 1962), s. 91 [vurgular aslına ait] (*Sosyolojinin Temel Kavramları*, çev. Medeni Beyaztaş, Yarın Yayınları, 2016). Bu hususla ilgili olarak krş. Furio Ferraresi, "La comunità politica in Max Weber", *Filosofia politica* 2 (1997): s. 181-210, ve Gregor Fitzi, "Un problema linguistico-concettuale nelle traduzioni di Weber: 'comunità'", *Filosofia politica* 2 (1994): s. 257-268.

9 *Community and Civil Society*, ed. Jose Harris, çev. Jose Harris ve Margaret Hollis (Cambridge: Cambridge University Press, 2001)'de Ferdinand Tönnies de insan topluluğunca kendine özgü bir şekilde sahiplenilen ilk şeyin yeryüzü olduğunu düşünür. Bununla ilgili olarak bkz. Sandro Chignola, "*Quidquid est in territorio est de territorio*. Nota sul rapporto tra comunità etnica e Stato-nazione", *Filosofia politica* 1 (1993): s. 49-51. Daha genel bir tartışma için bkz. Éti-

ğer her türlü mülkiyetin [*proprietà*] kökensel matrisi olarak "temellük etme" kategorisiyle tanımlanır.[10] Burada biraz durur ve çağdaş modellere başvurmadan topluluk üzerine kafa yoracak olursak görürüz ki, sorunun en paradoksal boyutu, "ortak" olanın tam da en açık karşıtı üzerinden tanımlanmasıdır: ortak olan, üyelerinin her birinin etnik, bölgesel ve tinsel mülkiyetini tek bir kimlikte birleştiren şeydir. En asli anlamda kendilerine ait olanı paylaşırlar; kendilerine ait olan şeyse, herkes için ortak olandır.

2. Benim bu çalışmada ilk hedefim, bu diyalektikle arama mesafe koymakta yatıyor. Yine de eğer bu diyalektik modern siyaset felsefesinin dilinde kurucu bir şekilde mevcutsa ondan kaçmanın tek yolu, bu türden bir diyalektikle ilgisinde hem dışarıda hem de otonom olan bir başlangıç, hermeneutik bir destek noktası bulmakta saklıdır. Bu noktayı, bir anlamda soruşturmaya konu olan şeyin kökeni içerisinde, Latin *communitas* teriminin etimolojisinde aradım. Bunu yapmak için de yorumlama sürecindeki sözcük tuzakları ve zorluklar boyunca ilerleyen ama aynı zamanda şimdiye kadar ele alınanlardan radikal bir biçimde farklı olan bir topluluk nosyonuna bizi ulaştırabilecek hiç de kolay olmayan bir yolculuğa çıkmam gerekiyordu.

---

enne Balibar ve Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, çev. Chris Turner (New York: Routledge, 1991) (*Irk Ulus Sınıf-Belirsiz Kimlikler*, çev. Nazlı Ökten, Metis Yayınları, 2013).

10 Carl Schmitt'in meşhur tezidir bu. Bilhassa bkz. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europeaum*, çev. G. L. Ulmen (New York: Telos Press, 2003), s. 67-79. Bununla birlikte kendi tarzında "topluluk" fikrini "değerler tiranlığı"ndan uzaklaştırmak isteyenin de Schmitt olduğunu unutmamak gerekir. Bkz. *Le categorie del politico* (Bologna: Il Mulino, 1972; *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, 2014), bilhassa da Schmitt'in topluluk üzerine daha önceki bir metnine gönderme yapan 59. not –"Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigliedrigen Unterscheidung", *Estudios Juridico-Sociales* içinde. *Homenaje al Profesor Luis Legaz y Lacambra* (Saragossa, Spain: Universidad de Santiago de Compostela, 1960), s. 160.

Aslında sözlüklerin de gösterdiği gibi *communitas* isminin –ve buna karşılık gelen *communis* sıfatının– ilk anlamı "asli" olanla [*proprio*] karşıtlığında manasını bulur. Yeni Latin dillerinin hepsinde (sadece bunlarda da değil) "ortak(lık)" (*commun*, *comun*, *kommun*) asli *olmayan* şeydir; asli olanın son bulduğu yerde başlar: *Quod commune cum alio est desinit esse proprium.*[11] Birden çok olana, birçoklarına ya da herkese aittir; dolayısıyla "özel" olana karşı "kamusal" olan, "tikel" olana karşı "genel" (dolayısıyla "kolektif") olandır. Hâlihazırda Yunanca *koinos*'a kadar izi sürülebilecek olan (ve aynı zamanda Gotik *gemein* ve *Gemeinde*, *Gemeinschaft*, *Vergemeinschaftung* gibi türevleriyle tercüme edilen) bu ilk standart anlama ek olarak *communitas*'ın başka bir anlamından da söz edilebilir; bununla birlikte bu anlam daha karanlıktır zira terimi doğduğu yerden daha geniş bir semantik karmaşıklığa doğru taşır: *munus* (arkaik formu olarak *moinus*, *moenus*). *Munus*, her ikisi de toplumsal çağrışımı olan *mei-* kökü ve *nes-* son ekinden meydana gelir.[12] Aslında bu terim, "yükümlülük" [*dovere*][13] fikrine kadar izi sürülebilecek başka bir kavramsal alan uğruna "özel/kamusal"ın ilksel yan yanalığını bağlamın dışına çıkarıyormuş ya da en azından vurgusunu azaltıyormuş –*munus dicitur tum de privatis, tum de publicis*– gibi görünen ve bütünüyle homojen olmayan üç anlam arasında sırasıyla salınır. Bunlar *onus*¸*officium* ve *donum*'dur.[14] Doğrusu burada görevin [*dovere*] ilk iki anlamı gayet açık: mesuliyet [*obbligo*], vazife [*ufficio*], sorum-

11 "Başkalarıyla paylaştığımız şey, artık kendimize özgü değildir", *Quintillian's Institutes of Oratory: Education of an Orator*, çev. Rev. John Selby Watson (Londra: Henry G. Bohn, 1856), s. 39.

12 Bkz. Alois Walde ve Johann Baptist Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch* (Heidelberg: C. Winter, 1938-1956).

13 *Thesaurus linguae latinae*, cilt 8, 1662; Egidio Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, cilt 3 (Lipsiae: In Libraria hahniana, 1835), s. 313.

14 Julius Paulus, *Dig.* 50.16.18.

luluk [*carica*], görevlendirme [*impiego*] ve memuriyet [*posto*]. Bununla birlikte üçüncüsü çok daha sorunlu gibi görünüyor. Hangi anlamda armağan [*dono*] bir görev olabilir ki? Aksine armağan nosyonunda kendiliğinden ve dolayısıyla ilkece gönüllü bir şeyin olması gerekmiyor mu?

Ancak *donum*'un daha genel bir kullanımıyla karşılaştırıldığında armağanın *munus* sözcüğünde ifadesini bulan özgüllük, görevin semantiğiyle bu anlam arasındaki ilksel mesafenin kapanması ve bunların yeniden düzene sokulmaları gibi bir etkiye sahip. Aslında "tür, cinse göre neyse",[15] *munus* da *donum*'a göre odur; evet belki "armağan" anlamına geliyor ama bu, tikel bir armağandır; "*-mei* kökünde içerimlenen ve mübadeleyi işaret eden yükümlülük karakteriyle diğerlerinden ayrılır."[16] Armağan ve mübadele arasındaki döngüsel ilişki bakımından Émile Benveniste'in bilinen çalışmalarına ve hatta daha da öncesinde Marcel Mauss'un ilişki[17] üzerine meşhur makalesine başvurmanın bir yardımı olmayacaktır. Ama yine de yükümlü olma [*doverosità*] üzerinde biraz daha duralım: biri *munus*'u kabul ettiğinde ya mallar ya da hizmet [*officium*] bakımından mübadele edilmek üzere bir yüklenme [*onus*] meydana gelir. Bir kez daha "armağan" ve "vazife"nin üst üste binmesiyle karşılaşırız ki, buna ek olarak bunlar *munere fungi*[18] ifadesinde belirgin bir şekilde bir araya gelirler. Benveniste'in Mauss'un rehberliğinde mübadelenin, "karşı-armağan"ın gerekliliğini *do-* kökeninden ve dolayısıyla türevleri *doron, dorea* ve *dosis*'ten de önce takip et-

15 Domitius Ulpianus, *Dig.* 50.16.194.

16 Netta Zagagi, "A Note on *munus*, *munus fungi* in Early Latin", *Glotta* 60 (1982): s. 280.

17 Benveniste, *Indo-European Language and Society*, s. 53-104; ve *Problems in General Linguistics*, çev. Mary Elizabeth Meek (Coral Gables, FL: University of Miami Press, 1971). Marcel Mauss için bkz. *The General Theory of Magic*, çev. Robert Brain (Londra: Routledge, 1972), s. 108-121.

18 P.F., 125.18.

tiği doğrudur; burada "verme" [*dare*] ve "alma"nın [*prendere*] "almak için (verme)nin" ikili bir şekilde çaprazlandığını görürüz; bunların yerleri *donum*'da [armağan] değişebilirken Benveniste'in bakışında ikincisinin özgüllüğü potansiyel olarak tek taraflı bir hediye olmasından gelir. Yani geç dönem Thomasçı *donum proprie est "datio irredibilis"(...), id est quod non datur intentione retributionis*[19] ifadesinde görüldüğü gibi aslında eşit bir geri dönüşe ya da mükâfata gerek duyulmaz. Ama tam da söz konusu yükümlülüğün kısıtlayıcılığından vazgeçmek bakımından, *munus*'un amansız düğümüyle kıyaslandığında *donum*'un şiddeti daha azdır. Sözün özü, armağan edersiniz çünkü etmeniz *gerekir* çünkü etmemezlik *edemezsiniz*. Yükümlü olmanın [*doverosità*] armağan edenle [*donatore*] armağanı alan [*donatario*] ilişkisindeki tekabüliyeti değiştirmek ve hatta kesintiye uğratmak gibi net bir nüansı vardır. Önceden sağlanan bir faydadan doğmuş olsa bile *munus* yalnızca verilen armağanı bildirir; alınanı değil.[20] *Munus*'un tamamı verme ediminin geçişliliğinde yansıtılır. Hiçbir surette bir sahipliğin durağanlığını ya da kazanılan şeyle ilgili bir açgözlülük dinamiğini ima etmez; aksine bir kaybı, eksilmeyi, aktarmayı içerimler. Yükümlülük formunda ödenen bir "teminat" ya da "haraç"tır. *Munus*, başkasıyla yapılmış bir sözleşme olarak yükümlülüktür, yükümlülükten kifayetli bir şekilde kurtulmaya çağırır. Yeni bağışlar *talep eden* bir minnettarlıktır. Bu anlamda *munis* ve hatta *munificus* –Plautus'un ikinci eşitliği olan *gratus-munus*[21] uyarın-

19 "Uygun bir armağan geri dönüşü olmayan bir vermedir (...) geri dönüş beklentisiyle verilmeyen şeydir" (*Summa Theologica*, Ia, q.38, a.2, c). Armağanın ikili semantiği üzerine ayrıca bkz. Mauss, *Gift-Gift, Mélanges offerts à Charles Andler par ses amis et élèves* içinde (Strasbourg: Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg, 1924) ve Jean Starobinski, *Largesse* (Chicago: University of Chicago Press, 1997).

20 Alfred Ernout ve Antoine Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine* (Paris: C. Klincksieck, 1967).

21 Plautus, *Mercator*, s. 105.

ca– kişinin kendisi için saklamayacağı ve dolayısıyla üzerinde tam manasıyla hâkimiyet kuramayacağı şeyi vererek münasip [*propria*] "nezaketi" gösterendir. *Munus*'un daha edebi bir ifadesi olan "minnet" kavramını inceden inceye zorladığımın farkındayım. Peki, ama eğer kati surette kendi yararına olan bir şeyi "borçlanmayacak" ve bir başkasının "emrine amade" olduğu ya da daha da sert bir ifadeyle "insafına kaldığı" bir pozisyonu kabullenmek zorunda kalmayacaksa "minnettar" olan buna razı gelmekten başka ne yapabilir ki? Başka bir deyişle *munus*'ta baskın olan şey vermenin mütekabiliyeti ya da "karşılıklılığıdır" [*munus-mutuus*]; bu verme edimi birini, bir başkasına yükümlülük [*impegno*] dahilinde tayin eder. Ama buraya ortak bir yemini de ekleyelim: *coniuratio*'nun toplumsal bağındaki *iurare communiam* ya da *communionem*.

Munus'un bu son anlamını kolektif *communitas*'la ilişkilendirirsek buradan klasik "özel/kamusal" ikiliği bakımından *communitas* ve *res publica* arasındaki yaygın olmakla birlikte tartışmaya açık türdeşliği şüpheli hale getirecek (ya da en azından sorunsallaştıracak) eşi benzeri görülmemiş bir değere ulaşabiliriz ki, bizzat bu türdeşliğin kendisi *koinonia-polis* arasında aynı ölçüde sorunlu olan bir eş anlamlılığı üretir (buna Aristotelesçi *koinoia politike*'nin kökensel olarak Latinceye sıklıkla *societas* olarak değil *communitas* olarak çevrilmesi neden olur).[22] *Res publica* ve *communitas*'ın türdeş kılınmasında kayıtlı semantik uyumsuzluk, bir yandan *publica* sıfatının aşırı belirsizliğiyle ama diğer yandan da bilhassa *res*'in "niteliğiyle" ilgilidir. Topluluğun üyelerini ortak kılan "şey" nedir ve bu şey sahiden de olumlu "bir şey"

22 Charlton T. Lewis ve Charles Short, *A Latin Dictionary Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary: Revised, Enlarged, and in Great Part Rewritten* (Oxford: Clarendon Press, 1969). Manfred Riedel de *Geschichtliche Grundbegriffe*'de *Gesellschaft, Gemeinschaft* başlıklarını araştırır. *Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, cilt 2 (Stuttgart: Klett-Cotta, 1972), s. 804-805.

midir? Bir iyilik mi yoksa bir cevher mi? Ya da bir çıkar mı? Sözlükler bize net bir cevap sunuyor. Tasdik edilip onaylanmış bir anlamla karşı karşıya olmadığımız konusunda uyarsalar da bize *communis*'in kadim ve muhtemelen de kökensel anlamının "bir sorumluluğu [*carica*], bir yükü [*carico*] bir atanmayı [*incarico*] paylaşan kişi" olduğunu söylüyorlar. Buradan *communitas*'ın "mülkiyet" üzerinden değil tam da bir yükümlülük ya da bir borç üzerinden; bir "ek" [*più*] değil bir "eksiltme" üzerinden [*meno*] birleşen insanların bütünlüğü olduğu ortaya çıkıyor: bir eksiklik, mesuliyet olarak hatta "muaf" [*esente*] ya da "muaf tutulan" değil aksine "etkilenen" [*affetto*] kişi için kusurlu bir kiplik olarak yapılandırılan bir sınır. Burada özel ve kamusal arasındaki alternatifle ilişkilendirilen (ya da bunu domine eden) karşıtlıklara başka bir deyişle *communitas* ve *immunitas* arasındaki zıtlığa dair son ve en ıralayıcı unsuru buluyoruz. *Communis* bir vazifenin gerektirdiği işleri yerine getirmesi gereken kişiyse –ya da bir nezaket bahşediyorsa– bunun karşısında herhangi bir vazifeyi icra etmeyen kişi de bağışık [*immunis*] olarak adlandırılır; bu yüzden de o nankördür [*ingratus*].[23] Bir *vacatio muneris* üzerinden asli tözünü [*la propria sostanza*] baştan sona muhafaza edebilir. *Communitas*'ın *compensatio*'nun feda edilmesiyle sınırlandığı yerde *immunitas dispensatio*'nun imtiyazını içerimler.

3. Bu etimolojik serüvenin sonucunda ortaya çıkan ve bizi eninde sonunda farklı topluluk felsefelerine götürecek olan tartışmadan kaçamayız. Şimdiye değin giriştiğimiz karmaşık ama belirsizliğe de yer bırakmayacak kadar kesin olan bu etimoloji gösteriyor ki, *communitas*'ın paylaştığı *munus*

23 P.F., 127.7. Bkz. *Munus* başlığı, *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft* içinde, ed. August Pauly ve Georg Wissowa, cilt 31 (Stuttgart: J. B. Metzler, 1894), s. 650.

bir mülkiyet ya da sahiplik değildir.[24] Sahiplik şöyle dursun bir borç, bir taahhüt, verilmesi gereken bir armağandır; bu yüzden de bir eksikliği tesis eder. Topluluğun özneleri, tıpkı "*bana* borçlusun" değil de "*sana* borçluyum" dediklerinde olduğu gibi "bir yükümlülük" etrafında birleşirler. Bu onları kendi kendilerinin mutlak efendileri olmaktan çıkaran; ya da daha doğrusu en asli [*propria*] mülkiyetlerini, yani öznelliklerini (kısmi ya da bütünüyle) kamulaştıran [*espropria*] şeydir. Böylece topluluk felsefelerinin farkında olmadan önceden varsaydıkları "ortak-asli [*propria*]" arasındaki eş anlamlılığın ve temel karşıtlığa ilişkin restorasyonun 180 derece gerisine dönüyoruz: ortak olan, asli [*proprio*] olanla değil gayriasli olanla [*improprio*] ya da daha keskin bir ifadeyle, mülkiyetin kendi olumsuzuna, başkaya kısmen ya da tamamen boşaltılmasıyla, kişinin kendine özgü olan şeyin yani mülk sahibi [*proprietario*] özneyi merkezsizleştiren ve ona yatırım yapan şeyin yerinden edilmesiyle, bu öznenin kendisini terk etmeye, kendisinden başkalaşmaya zorlanmasıyla karakterize edilir. Toplulukta özneler bir özdeşleşme ilkesi ya da içinde şeffaf bir iletişim kurabilecekleri veya hiç değilse bu iletişim için gerekli olan içeriği tesis edebilecekleri steril, çevrilmiş bir alan bulmazlar. Bulup bulacakları kendilerini, kendilerinden yoksun bırakacak bir boşluktan, bir mesafeden, bir yabancılıktan [*estraneità*] başka bir şey değildir; şahsın [*persona*] (tabii burada hem "şahıs" hem de "hiç kimse" anlamına gelebilen Fransız *personne*'nin ürkütücü semantik aldatmacasından bahsetmiyorsak)[25] ontolojik do-

24 Bu bağlamda *communitas*'ın mesela *Oxford Latin Dictionary*'de sunulan ilk anlamına dikkat etmek gerekiyor: Bir "zorlama"yla neticelense dahi "sahipliğe ya da kullanıma müşterek olma, katılım, iştirak, paylaşma" (Oxford: Oxford University Press, 1982), s. 370.

25 J. L. Marion, *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*'ta (Jeffrey L. Kosky, Stanford: Stanford University Press, 2002, s. 248-329) "bahşedilen"i [*adonné*] öneriyor. Jacques Derrida, *Given Time. I, Counterfeit Money*, çev. Peggy Kamuf (Chicago: University of Chicago Press, 1992) armağanın "imkân-

luluğu ya da özne-nesne ilişkisinin dolaysız doğasıyla ilişkisinde kendi özgüllüğünü dolaylılıkta bulduğu, "bağışlananlar" oldukları ölçüde "bağışlayan"ların karşılıklı bir armağan etme döngüsüdür bu.

Özneler *değil*. Ya da bir eksikliğin, kendileri için asli [*proprio*] olan şeyin eksikliğinin özneleri. Mutlak bir olumsallıkla karşılaşan ya da sadece "karşılaşan" –hepsi bir– radikal gayriasliliğin özneleri. Sonlu özneler bir sınırla, içselleştirilemeyen zira tam da onların "dışarı"sını meydana getiren bir sınırla kesilirler; göz ardı ettikleri ve onların ortak aidiyetsizliklerine dahil olan bir dışsallıktır bu. Öyleyse topluluk bir beden, bireylerin daha büyük bir bireyde bulundukları bir kuruluş [*corporazione*] olarak düşünülemez. Ama topluluk, bireylerin birbirlerinin ilksel kimliklerini onaylamaları adına birbirlerine yansıtıldıkları karşılıklı, öznelerarası bir "tanınma" [*riconoscimento*]; daha önce birbirlerinden ayrı halde bulunan bireyleri belirli bir noktada birbirlerine bağlayan kolektif bir bağ olarak da yorumlanamaz. Topluluk bireysel bir özne "yaratmak" şöyle dursun bir varlık tarzı da değildir. Öznenin genişlemesi ya da çoğalması da değil ama kapanmayı kesintiye uğratan ve onu ters yüz eden şeye maruz kalmasıdır: öznenin devamlılığında bir baş dönmesi, bir baygınlık, bir spazmdır. Varlığının ortak "gülü", "hiçbir özne" değildir. 20. yüzyılın en büyük şairinin topluluk hakkında söylemiş olduğu gibi kendisini nihai *munus*'a bırakan *Niemandsrose* ya da daha doğrusu *rose de personne*.[26]

---

sız" semantiğiyle ilgili daima başvurulması gereken bir kaynak ama bu bağlamda *L'Ethique du don: Jacques Derrida et la pensée du don* (Paris: Métailié-Transition: Diffusion Seuil, 1992) muhtemelen çok daha uygun olacaktır. Armağanın bir süredir (bilhassa bkz. Alain Caillé ve Serge Latouche, Roberto Esposito içinde, "Donner la technique", *La revue du M.A.U.S.S.*, no. 6 (1999), s. 190-206.) *M.A.U.S.S. dergisi etrafında bir araya gelen* yazarlarca geliştirilen kurucu hattına karşı "yıkıcı" hattı üzerine daha önce bir tartışma yürütmüştüm.

26 Elbette Paul Celan'dan bahsediyorum. Martine Broda Fransızca *La Rose de personne* başlığıyla orijinal *Die Niemandsrose* başlığı arasındaki kuvvetli uyumu,

Doğal olarak bu maruz kalmayı [*esposizione*] (ya da adanmayı, kendiliğin *munus*'unu) deneyimleyen özne, bunu acısız bir şekilde algılamayacaktır. Onu kendisi olmayan şeyle, kendi "hiçliğiyle" temasa iten maruz kalma, en uç olanağıdır belki ama aynı zamanda tehditlerin de en risklisidir. Vergilius'un *timeo Danaos et dona ferentes*'inde olağanüstü bir açıklılıkla ifade edilen *donum-damnum*'un (çatışma üretmediğinde) daima riskli olan semantiğinde üstü kapalı bir şekilde ifade edilmiştir bu: armağan etmelerine rağmen değil armağan ettikleri *için*.[27] Herkesin *munus*'ta korktuğu şey, yani *hospes-hostis*'in sözlüklerdeki rahatsız edici yakınlıklarına bakılırsa hem "konuksever" hem de "düşman" olan şey, özneye kimliğini kazandıran, mevcudiyetini teminat altına alan sınırların şedit bir şekilde kaybolmasıdır.[28] *Communitas*'ın bu iki yönünü daima aklımızda tutmamız gerekiyor: *communitas* eş zamanlı olarak hem hayvan "insan"ın en elverişli ve aslında yegâne boyutudur; ama hem de hayvan "insan"ın bu boyutundaki bir sürüklenme için potansiyel olarak en parçalayıcı itici güçtür. Dolayısıyla bu noktadan bakıldığında topluluk *res publica*'yla, ortak "şey"le özdeş değildir sadece; daha ziyade, yanında yöresinde sürekli bir toprak kaymasının, haliyle de sürekli içine düşme riskinin olduğu bir deliktir. "Toplumsal" olanı çevreleyen ve ona nüfuz eden bu fay hattı, onun içinde ve ondan fazla bir şey olarak daima birlikte-yaşamamızın kurucu tehlikesi olarak algılanmıştır. Bu yüzden bu toprak kaymasına, kökensel(olmayan) kökenimizin ta kendisi olarak daima

Celan üzerine yazdığı *Dans la main de personne* (Paris: Éd. du Cerf, 1986, s. 31) adını taşıyan muazzam yazısında gözler önüne serer.

27 "Yunanlılardan korkarım, bilhassa armağanlarla geldikleri zaman", Virgil, *Aeneid*, çev. Charles James Billson (New York: Courier Dover Publications, 1995), s. 21 (Vergilius, *Aeneas*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Payel Yayınları, 1995).

28 Massimo Cacciari'nin daha önceki *Geofilosofia dell'Europa*'yla birlikte (Milan: Adelphi, 2003) topluluk fikrini anlamak için vazgeçilmez bir çerçeve sunan *L'arcipelago*'su (Milan: Adelphi, 1997) buradan feyz alır.

önümüzden koştuğu için arkamızda bırakamayacağımız bu eşiğe, öznelliğimizin sürekli düşme ve içinde kaybolma riski yaşadığı bu erişilemez Nesneye *communitas*'ın bizatihi kendisinin yol açtığını hiçbir zaman unutmadan bu hususa dikkat etmemiz gerekiyor. Öyleyse gözlerimizi kamaştıran hakikat burada, *communitas*'ın etimolojik kıvrımlarında saklıdır; kamusal olan şey [*res publica*] hiç(bir şey)den [*niente*][29] ayrılamaz. Tam da şeyin hiç(bir şey)liği bizim ortak zeminimizdir. Uygarlık tarihinde öne çıkan kurucu suçları –kolektif suçları, törensel cinayetleri, kurbansal adakları– anlatan bütün hikâyeler metaforik olarak bizi bir arada tutan *delinquere*'yi, teknik anlamda bir "eksikliği", bir "yokluğu",[30] kökenimizi bulduğumuz ihlâli, travmayı, boşluğu anımsatmaktan başka bir şey yapmıyorlar. Köken de değil ama onun yokluğu, geri çekilmesi. Bizi meydana getiren ve ölümcül sonluluğumuzda bizi sefil kılan şey kökensel *munus*'tur.

4. Büyük bir felsefe geleneği topluluk sorununun ölümle sınır komşuluğunu sezmiştir; öyle ki Platon ve Makyavelli birbirlerinden tamamıyla farklı olsalar da ölüm ve topluluk arasında tam da böylesi bir denklik yaratmaları üzerinden okunabilir. Yine de sadece modern dönemde, diyelim *res publica christiana*'nın sonlarında bu olgu bir sorun olarak, hatta siyaset felsefesinin yorumlamak ve çözüme kavuşturmak zorunda kaldığı temel sorun olarak belirmeye başlar. Ama eğer burada incelediğimiz toplulukçu soy kütüğü

29 Esposito, şey [*cosa*] ve hiçbir şey arasındaki bağı örerken, hiçbir şeyi de daha önce *hiçlik* olarak çevirdiğimiz *niente* kavramıyla karşılıyor. Buradaki "şey" vurgusunu korumak gerekiyor ancak *thing* ve *nothing* gibi bir ikiliğe başvurma lüksüne sahip İngilizcenin aksine Türkçe buna imkân tanımıyor. Bu nedenle zorlayarak da olsa, söz konusu vurguyu muhafaza etmek adına, *niente* kavramını ilgili yerlerde hiç(bir şey) olarak çevirmeyi tercih ettim – ç.n.

30 Bu hususta okuyucuyu Bernard Baas'ın önemli yazısı "Le corps du délit"e (*Politique et modernité* içinde, Paris: Collège international de philosophie, 1992) yönlendiriyorum. Bu makaleye daha sonra tekrar dönme fırsatım olacak.

için bir önkoşul işlevi görecek kategorik ve semantik çerçeveyi tamamlamak istiyorsak bunun nasıl böyle olduğuna geçmeden önce biraz olsun Hıristiyan topluluk kavrayışına bakmamız gerekiyor. Bilhassa Yeni Ahit'te, *koinoia*'yla birlikte okunduğunda *communitas* teriminin geçirdiği –tarihsel-kurumsal ve teolojik-felsefi– ikili hareket meseleyi daha da karmaşık hale getirir.[31] İlk vektör, *communitas*'ın *lectio difficilior*'unun[32] hâlen feda edildiği "temellük etme" [*appropriativa*] anlamına kayan bir doğrultuda *munus*'un özündeki ikili karakterin giderek silindiği bir güzergâhı takip ediyor gibi görünüyor. Aslına bakılırsa bütün Ortaçağ sözlüklerinde *communitas* başlığı, hem öznel hem de nesnel anlamda "ait olma"yla ilişkilendirilir: topluluk kolektif olana ait olan *ama* asli tözsel cins [*genere sostanziale*] olarak ait olan şeydir: *communitas entis*. Bununla birlikte *communitas* kavramıyla *civitas* ve *castrum*'un birbirlerine yakın kullanımları ortaya çıktıkça, zamanla bu bütünlüğün yerel karakteri, belirli bir bölge [*territorio*] şekli almaya başlamıştır; *castrum*, açıkça askeri bir çekime sahiptir, asli [*propri*] sınırları savunmayı imler. Bu anlamın paralel ifade *universitas*'tan farklı şekilde baştan beri kurumsal-olmayan bir değer üstlendiği doğrudur.[33] Yine de yavaş yavaş, bilhassa da Fransa'yla İtal-

---

31 *Koineia* ve topluluk arasındaki karmaşık ilişki için bkz. *Gemeinschaft* başlığı, *Reallexikon für Antike und Christentum, Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt* içinde, ed. Theodor Klauser, cilt 9 (Stuttgart: K. W. & A. Hiersemann, 1996), s. 1202. *Koinoia* üzerine daha geniş ve daha farklı bir literatür için Pier Cesare Bori'nin *Koinonia*'sı (Brescia: Paideia, 1972) hâlâ oldukça kullanışlı bir kaynak.

32 *lectio difficilior*, *maxim difficilior lectio potior*'dan türeyen ve temelde daha ağır bir okumayı ve bir metne dair iki alternatif rotayı ifade eden Latince bir ifade. Yazar burada teolojik arka planıyla *communitas*'ın ikili anlam içeriğine gönderme yapıyor – ç.n.

33 Bu konuyla ilgili olarak bkz. P. Michaud-Quantin, *Universitas. Expression du mouvement communautaire dans le Moyen-Age latin* (Paris: J. Vrin, 1970), s. 147-166. Bu sayfalar, *commutias*, *commune*, *communio*, *communia* ve *communa* terimlerine ayrılmıştır.

ya'da, basitçe kırsal ya da kentsel bir toplanmayı imlemezden evvel bu *communia*'lar giderek hakiki bir hukuksal-politik kurumun biçimsel niteliklerini kazanmaya başlarlar; demek ki, 12. yüzyıldan itibaren *communia*, özerk şehirlerin hem olgusal hem de hukuksal olarak sahip oldukları özellikleri tayin edene kadar bu şehirler kendileri üzerinde imtiyaz sahibidirler.

Her şeye rağmen özellikle de ilk yüzyıllarda *communitas*'ın meşru olarak maruz kaldığı bu şiddetli yalınlaştırmaya teolojik *koinoia* terimiyle ilgili semantik karmaşıklık eşlik eder (ve sinsice onunla ters düşer). Bu terim gerçekte, çevirilerde sıklıkla karıştırıldığı gibi *communitas*'la ya da *communio*'yla tam anlamıyla denkleşmez. Yine çoğu kez karıştırıldığı gibi *ekklesia*'yla da örtüşmez. Aslına bakılırsa, *koinoia*'nın *munus*'un kökensel formuyla meşakkatli ilişkisinin onu kati surette dinsel çekiminden uzaklaştırdığı ileri sürülebilir. Ama nasıl? Hiç değilse Havarilerin İşleri'nden (2: 42) ama özellikle Paulus'un Korintlilere yazdığı mektuptan (ve sonra da bütün bir Patristik literatürü takip ettiğimizde) biliyoruz ki, *koinoia*'nın "ortak alan"ı [*luogo comune*] Kilise'nin temsil ettiği *Corpus Christi*'ye şarap ve ekmek ayinine katılımla tesis edilir. Yine de aslında sorun (her ne kadar ayrı olsalar da) "temsil" ve "katılım" figürlerinin karıştırılmasında yatıyor. Alanında en yetkin yorumcular bu ikinci nosyonda gözden kaçırılmaması gereken şeyin insanla Tanrı'yı hem birleştiren ama hem de tözün sonsuz heterojenliği gereği birbirinden ayıran dikey bir boyut olduğunu daima vurgulamışlardır.[34] İşin doğrusu Tanrı'dan ve insandan ancak öznellik yani ilişkinin inisiyatifi Tanrı'da olduğunda ve insan da alıcıdan başka bir şey olmadığında söz edilebilir. İnsan bir armağan ola-

34 Özellikle bkz. W. Elert, *Koinonia* (Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1957). Aynı rotayı takip eden ve hâlâ faydalı olabilecek daha erken tarihli bir metin için bkz. Heinrich Seesemann, *Der Begriff "Koinonia" im N.T.* (Glessen: A. Töpelmann, 1933).

rak Tanrı'yı, İsa'yı ona kurban ettiğinde alır (*munus* burada bir kez daha sahneye çıkar); hem bedelsiz hem de çok fazla bir armağandır bu.[35] Tamamıyla yatay, saf bir antropolojik okumaya karşı, ancak yukarıdan gelen bu ilk *munus*'un insanları birbirleriyle ortak bir şeye sahip oldukları bir pozisyona koyabileceği yanıtını vermek gerekiyor. Ve işte tam da bu "verilen" şey –bize, "verilen", "bahşedilen" armağandan doğanlar olarak bize verilen şey olarak– *koinoia*'yı basitçe *philia* –"dostluk", "kardeşlik" diye–, "*camaraderie*" ya da "*Freundschaft*" diye tercüme eden her aceleci çevirinin önüne geçer. Evet, bizler kardeşiz, *koinonoi*, ama *İsa*'da, öznelliğimizi ondan geldiğimiz ve yine ona döneceğimiz, ona çağrıldığımız "öznenin boşluğuna" sıkıştırmak için bizi kendi öznelliğimizden, kendi öznel mülkiyetimizden geri çeken bir başkalıkta kardeşiz; yeter ki, bu ilk *munus*'a uygun düşecek bir armağanla yanıt verecek kadar "minnettar" kalalım. Yine de, tek hakiki armağan karşısında bizim verdiğimiz şeyin kaçınılmaz olarak yetersiz, eksik ve tamamen tepkisel olacağı gerçeği değişmez; çünkü o koşulsuzdur, hâlihazırda bizzat Yaratıcı'nın kendisinden gelir (1 Kor. 1: 9; Kor. 9: 15). Ama bu durumda sunduğumuz şeyin hakiki bir armağan olmadığı ya da armağanın tamamen bize ait olmadığı sonucunu çıkarabiliriz (1 Kor. 4: 7). Armağan olanağının tam da bize verildiği anda bizden geri çekildiği ya da bize geri çekilme formunda verildiği sonucunu da. "Katılım"ın bu armağan-etme çekimi, Hıristiyan *koinonia*'yı kadim *munus*'un tüm kamulaştırıcı dramasına iade eder; katılan Dirilişin görkemi değil Çarmıh'ın ızdırabı ve kanıdır (1 Kor. 10: 16; Phil. 3: 10). Her türlü temellük etme olanağı zayıflatılmıştır; "katılmak", "almak" dışında her şeydir; bilakis bir şeyi kaybetmek, zayıflamak, efendinin değil hizmetkârın yazgısını, onun ölümünü paylaşmaktır (Phil. 3: 10-11). Yaşa-

35 John 3: 16; 7: 37-38.

mın armağanı, Son Akşam Yemeğinin toplulukçu arketipinde sunulur.

Augustinus'un, Paulus'un mesajını daha da indirgenemez bir çatışkı uyarınca "değiştirdiği" söylenecektir. Ayrıca *dilectio proximi*[36] yaratılmış varlığın özünden hareketle, tamamlanmış, yaderk ve öznel-olmayan bir şey olarak düşünülür. Komünal bir gelecekte aynı "kader topluluğunda" bize katılan şey, *morituri*[37] olmamızdır;[38] dolayısıyla bizim gibi olanlarla paylaştığımız *communis fides* yalnızca Tanrı'yla olan tekil ilişkinin acı yalnızlığında deneyimlenebilir.[39] Bununla birlikte buradan çıkabilecek yegâne sonuç Augustinus'un, ilk *communitas*'ı tereddütsüzce bir "suç topluluğu" olarak tarif etmesidir: "Totus ergo mundus ex Adam reus."[40] Topluluk, evvela Adem'in kurduğu ve Habil daha Tanrı kenti kurmadan önce Kabil'in iyiden iyiye sağlamlaştırdığı suç ortaklığıyla örtüşür: "Natus est igitur prior Cain posterior Abel."[41] Augustinus bu hususta son derece açıktır –insan topluluğunu kuran seyyah Habil değil yerinden ayrılmayan Kabil'dir.[42]

---

36 Hıristiyan teolojisindeki "komşu sevgisi"; daha aşina olduğumuz haliyle "komşunu sev!" buyruğu olarak da okuyabiliriz – ç.n.

37 Esposito'nun doğrudan Latincesini kullandığı "morituri" ölecek olmak, ölmek üzere olmak anlamına geliyor. Dolayısıyla aslında ifade şu: "'Ölecek' olmamızdır." Mesela Roma İmparatorluğu'nda Gladyatörler İmparatoru selamlarken şu ifadeyi kullanıyorlar: "*Morituri te salutamus*" yani "ölmek üzere olan bizler sizi selamlarız" – ç.n.

38 Bkz. Augustinus'un *Itiraflar*'ı, Bölüm X, s. 6: "Ölümlülüğümdeki hissedarlar" (*consortium mortalitatis meae*). St. Augustine, *The Confessions of St. Augustine*, çev. Maria Boulding (Londra: Hodder & Stoughton, 1997), s. 240. (Augustinus, *Itiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı, 2010.)

39 *De Trinitate*, XIII, 2, 5.

40 "Adem yüzünden bütün dünya suçludur", Augustinus, "Julian'a Cevap", *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century* içinde, cilt 2 (New York: New City Press, 2001), s. 479.

41 "Ama gemi önce onursuzluğa sonra da onura yanaşır", Augustine, *The City of God Against the Pagans*, çev. R. W. Dyson (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 635.

42 "Ardından Kabil'in bir şehir kurduğu yazılır oysa seyyah Habil, kurmamıştır", *a.g.e.*

Ve bu ilk kardeş katli, bu ilk şiddet, Romulus'un trajik bir dakiklikle doğruladığı gibi kaçınılmaz olarak topluluğun gelecekteki her kuruluşunu kapsar.[43] Bunun anlamı insan topluluğunun ölümle yakın bir temas halinde olduğudur, "ölüyle başlayan ve ölüyle devam eden"[44] bir topluluk. Oluştan gelen ikinci köken tıpkı bir tür taç ya da zehirli bir armağan gibi ilk kökene (*Yaratılış*'a) saplanıp kalır; bir "düzenbazlığı", kökenin "ikiyüzlülüğünü" belgeler; öyle ki, insan *sanctorum communio*'ya[45] çağrılacak olsa bile, artık ondan hareketle özgürleşmek mümkün değildir. Sebebi geçmiştir; bu geçmişin üstü mantıken ondan sökün eden *caritas*'la çizilemez.[46]

Fakat Augustinus, bizi modern, Hobbesçu topluluk algısına taşıyacak bir başka şey daha söyler: komşu sevgisi doğrudan doğruya paylaştığımız bir ortak tehlike (*communis periculi*) hatırasına bağlıdır.[47] Kökenimizdeki günah topluluğu korkuyla mühürlenmişse bu hayatta kimse güvende olamaz, çünkü herkes tepeden tırnağa ölümle kuşatılmıştır; ama aynı zamanda günah topluluğunun kurtuluşçu tanzimi olacak şekilde yapılanan *communitas fidei* kaçınılmaz olarak korkuya yem olur; bu da en az diğeri yani ölüm kadar vahimdir. Bu ikili tehlikenin kapanına yakalanan *communitas* (Hıristiyanlığın perspektifinden de olsa) hiçlikle olan kurucu ittifakını kabullenir. "Zamanı tüketirken [*devorans tempora*] za-

---

43 *A.g.e.*, s. 639-640.

44 Augustinus'ta "suç topluluğu"na dair bu okuma Hannah Arendt'in *Love and Saint Augustine*'inde (ed. Joanna Vecchiarelli Scott ve Judith Chelius Stark, Chicago: University of Chicago Press, 1996, s. 98-112; ilgili kısmı 103. sayfada bulabilirsiniz) istisnai bir güçle ileriye taşınır. Ayrıca Alessandro Dal Lago'nun elinden çıkan, Arendt'in *The Life of the Mind*'ının İtalyancaya çevirisiyle de (*La vita della mente*, Bologna: Il Mulino, 1987, s. 29-33) karşılaştırabilirsiniz.

45 Azizlerin Cemaati – ç.n.

46 Hem Dietrich Bonhoeffer'in (*Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, Munich: Chr. Kaiser, 1960) hem de Paul Althaus'un (*Communio Sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken*, Munich: Kaiser, 1929) başlıklarından birisidir bu.

47 Augustine, *Commentary on Epistle to the Galatians*, s. 56.

man da beni tüketir [*devorata temporibus*]":[48] öyle görünüyor ki, *communitas* ölüm korkusunun dayanılmaz çekiminde yaşamın armağanını erteliyor.

5. Modern siyaset felsefesi bu kabul edilemez *munus*'a bir karşılık vermeye çalışır. Ama nasıl? Burada *communitas*'ın en keskin kontrpuanını tesis eden şey olarak gördüğümüz "bağışıklama" kategorisi yeniden belirir.[49] Bu bağlamda benim geliştirmek istediğim tez şu: yalnızca "sekülerleştirme", "meşrulaştırma" ve "rasyonalizasyon" gibi terimlerde bulabileceğimiz ve modernliğin sözlük değerini gizleyen ya da eksilten başka hermeneutik modellerle ilgisinde değil ama bütün bir modern paradigmayı bunlardan daha çok açıklayacak bir anahtar olarak bağışıklama kategorisi can alıcı önemdedir. Evet belki modern öncesi geçmişten uzaktaki bu modellerde de bazı yankılar olabilir ama *immunitas*'ı doğrudan *communitas*'ın karşısına koyan olumsuzun gücünü [*potenza*] ve bu gücün ileriye dönük bir alt üst oluşunu duyurmazlar. "Bağışık" sadece "ortak" olandan farklı bir şey değil onun karşıtıdır; sadece etkilerini değil önkoşulunu da ortadan kaldırana ve tamamen çıplak bırakana kadar *communitas*'ın içini boşaltır; modernitenin "bağışıklayıcı" projesi sadece özgül *munera*'yı (erken dönemde insanlara yüklenen sınıfsal yükümlülükleri, dinsel bağları, bedelsiz hizmetleri) değil aynı zamanda birlikteliğin kolektif varo-

48 Augustine, *Confessions*, s. 217.

49 Bruno Accarino, dikkatimizi bilhassa da *Belastung/Entlastung*'un iki kutupluluğu bağlamında bu kategoriye çeker: *La ragione insufficiente* (Rome: Manifestolibri, 1986). Gerçi bunu daha önce *Mercanti ed eroi. La crisi del contrattualismo tra Weber e Luhmann*'da da (Naples: Liquori, 1986) yapmıştır. Yine de Accarino'nun armağanın "agresifliği"ne yani modern öncesi *compensatio*'da ima edilen bireysel özgürlüğün kısıtlanmasına ışık tuttuğu yerde sanki *dispensatio*'nun semantiğinde bulunan modern bağışıklamanın potansiyel kurbansal karakterini görmüyor gibidir. Pietro Barcellona, *L'individualismo proprietario*'sında (Turin: Bollati Boringhieri, 1987) vaktini daha çok bu konuya ayırır.

luşunun [*convivenza*] yasasını hedef alır. Her hizmete kendi özgül ücretiyle tayin edilen modern birey armağanın talep ettiği minnettarlığı artık taşıyamaz.[50] "Mutlakçılık" terimi bünyesinde kendi köklerinden şedit bir kopuşu ifade eden bu "karar" anlamını da taşır. Modernliğin, menfaatlerin, birbirinden ayrılamaz iki çehreyle –armağan ve yükümlülük, menfaat ve alınan hizmet, iştirak ve tehdit– iki değerli *munus* kavramına katıldığı için yine aynı menfaatlerin gerektirdiği riskleri artık dengelemediği bir düzenden şedit bir kopuş içinde nasıl olup da olumlandığını görmek için önceden varolan huzurlu bir toplumu varsaymaya gerek yok; zira 19. yüzyılın Romantik *imagerie*'si dışında ilksel "organik bir toplum" var olmadı. Modern bireyler yalıtıldıkları ve koruma altına alındıkları bir tarzda sınırlandırıldıklarında, gerçek anlamda kusursuz, "mutlak" bireyler[51] olurlar ama bu her şeyden önce onları birbirlerine bağlayan "borçtan" azat edildiklerinde; onları komşularıyla olası bir çatışma karşısında korunmasız kılarak, başkalarıyla ilişkinin bulaşıcılığına maruz bırakarak kimliklerini tehdit eden temastan kurtulduklarında, muaf tutulduklarında ya da kurtarıldıklarında söz konusu olabilir.[52]

İlerleyen sayfalarda da görülebileceği gibi bu mantığı en uç teorik sonuçlarına kadar diğer herkesten daha radikal bir şekilde takip eden ilk düşünür Thomas Hobbes'tur. Onun

50 George Simmel, *Sosyoloji*'sinde (çev. Kurt H. Wolff, New York: Free Press of Glencoe, 1964) minnettarlık üzerine emsal niteliğindeki ara bölümünde bu sorunu ortaya koyar.

51 Tam da Roman Schnur'un *Individualismus und Absolutismus: zur politischen Theorie vor Thomas Hobbes*'ta kullandığı manada "mutlak" (s. 1600-1640, Berlin: Duncker & Humblot, 1963).

52 Elias Canetti'nin muazzam eseri *Crowds and Power*'daki (çev. Carol Stewart, New York: Farrar, Straus & Giroux, 1960; Elias Canetti, *Kitle ve İktidar*, çev. Gülşat Aygen, Ayrıntı Yayınları, 2014) , trajik ve benzersiz bir *coup de théâtre*'la açılan "dokunulma korkusu" üzerine sayfalar nasıl unutulabilir? Eligio Resta da *Le stelle e le masserizie*'de (Rome: Laterza, 1997, s. 67-70) aynı temaya gönderme yapar.

olağanüstü hermeneutik gücü ortak *delinquere*'nin semantik karmaşıklığını kolektif "suç"un çıplak yalınlığına –Hobbes'un bir yandan söz dağarcığını teolojik unsurlardan arındırmaya uğraşırken farkında olmadan bu dağarcığa teolojik terimlerle dahil ettiği Kabil'in toplumuna– kadar genişletmesinden gelir. İnsanlarda ortak olan şey, başka her şeyden çok onları birbirine benzeten şey, genel öldürme kapasiteleridir: Herhangi biri, bir diğeri tarafından öldürülebilir. Hobbes'un topluluğun karanlık dehlizlerinde gördüğü şey budur; topluluğun şifresi çözülemez yasasını bu şekilde yorumlar: *communitas* bünyesinde ölümün armağanını taşır. Buradan kaçınılmaz olarak şu çıkar: topluluk, özneleri ilişkiye sokarak onların bireysel bütünlüğünü tehdit eden şeyse elimizde peşinen "kendimizi bağışıklamak"tan ve böylece topluluğun asli temellerini yadsımaktan başka bir şey kalmaz. Hobbes'un gözleminin keskinliği çözümün şiddetli doğasıyla uyumludur. Ortak köken, kendisine çektiği her şeyi bir girdabın içine sürükleme tehdidi taşıyorsa, kendini korumanın tek yolu, "sonra"dan gelecek olan şeye iştirak edemeyecek tarzda onu bir "önce"yle sınırlandırarak temizce onunla ilişkiyi kesmek; önce ve sonra arasında, bir zamanlar ondan kaçmak istediğimiz duruma korkunç bir şekilde geri düşmeksizin geçemeyeceğimiz bir sınır tesis etmektir. Sözleşmenin tüzel açıdan "özelci" [*privatistica*] mantıksal açıdan "menfi" [*privativa*] figürüyle örtüşen bir başka yapay kökenin tesisi vasıtasıyla gevşetilen şey, ortak yaşamın (Hobbes "doğal" yaşam diyecektir) kökensel boyutuyla aramızdaki bağdır. Hobbes, statüyü armağanla karşı karşıya getirerek tarif ettiğinde önceki durumla ilişkisinde sözleşmenin bağışıklayıcı gücünü muazzam bir şekilde kaydeder: sözleşme her şeyden öte armağan *olmayan* şeydir; *munus*'un yokluğudur, meyvelerinin zehirlerinden arındırılmasıdır. Doğal olarak Hobbes'ta bağışıklayıcı ya da daha ge-

nel anlamıyla modern seçeneğin bir bedeli vardır, doğrusunu söylemek gerekirse oldukça yüksek bir bedeldir bu. Egemenin kararında kesilip atılan şey bu yeni formun içeriğinin ta kendisidir ve devanın homeopatik[53] doğası göz önüne alındığında her halükârda kaçınılmazdır: *munus*'un boşluğu, kökensel fay hattı, daha da radikal bir boşlukla işgal edilir; *cum* tehlikesi kökünden sökülüp atılarak boşa düşürülür.[54] İşin doğrusu Leviathan-Devleti, bütün toplulukçu bağlardan vazgeçmekle, korunma-itaat denkleminin dikey mübadelesine yabancı olan her türden toplumsal ilişkinin bastırılmasıyla örtüşür. İlişkisizliğin çıplak ilişkisidir bu.[55] Topluluk suça yol açıyorsa bireyin sağ kalabileceği tek yol topluluğun suçunda saklıdır. Belirli bir anlamda modern tarihin en baskın özelliğini tesis eden "kurban piramidi"nin teorik olarak en tamamlanmış formundaki taslağı ilk kez burada çizilir.[56] Kurban edilen şey *cum*'dan, insanlar arasındaki ilişkiden başka bir şey değildir ve bu nedenle bir bakıma insanların kendileri de kurban edilirler. Paradoksal olarak insanlar, hayatta kalmaları uğruna feda edilirler. Yaşamlarını birlikte yaşamın reddi*nde* ve reddi *içinde* sürdürürler. Bura-

53 Homeopati, 18. yüzyılın başlarında Alman doktor Samuel Hahnemann tarafından bulunan ve vücudun kendini doğal olarak iyileştirmesine yardım eden alternatif bir tedavi sistemidir. Arka planında bir hastanın ancak şikâyetlerine benzer belirtileri ortaya çıkaran bir maddeyle tedavi edilebileceği düşüncesi yatar – ç.n.

54 Köken ve politika ilişkisine dair radikal ve özenli bir çalışma için bkz. Carlo Galli, *Geneaologia della politica* (Bologna: Il Mulino, 1996) ve benim başka bir çalışmam: *L'origine della politica. Simone Weil o Hannah Arendt* (Rome: Donzelli, 1997).

55 Kurbansal paradigmanın fiili anlamda sona erdiği hususu biraz şüpheli olsa da Hobbesçu momente bizzat kendi sonu üzerinden yaklaşan bir perspektif için Giacomo Marramao'nun zengin ve üretken analiziyle krş. *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità nella filosofia politica* (Turin: Bollati Boringhieri, 1995).

56 Peter L. Berger'in makalesinin başlığıdır bu: *The Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change* (New York: Basic Books, 1974). Kurbansal paradigmanın sürekliliği üzerine ayrıca bkz. Francesco Fistetti, *Democrazia e diritti degli altri* (Bari: Palomar di Alternative, 1992).

da irrasyonelliğin, en rasyonel sistemlerin kıvrımlarına sinsice giren kalıntılarını fark etmemek imkânsız: yaşam ancak egemen otoritenin yürürlüğe soktuğu bir dizi yadsıma üzerinden kurban edilmesi koşuluyla muhafaza edilebilir. Yaşam, yaşamın muhafazasına kurban edilir. Yaşamın muhafazası ve kurban edilme kapasitesi arasındaki bu geçişlilikte modern bağışıklama kendi yok edici gücünün [*potenza*] zirvesine ulaşır.

6. Yine de modernlik, bizzat kendisinin mahal verdiği kurban etme mekanizmasıyla birebir örtüşmez. Modernliğin bir meşru müdafaa, her türlü toplumsal ve doğal bağdan, her türlü ortak yasadan bir kopuş olduğu su götürmez. Ne var ki modernliğin içinden bu kararın nihilist karakterinin trajik bilgisi de doğar. Dolayısıyla Hobbesçu manada kökünden söküp çıkarma topluluk açısından hem eksiklik hem de gereklilik olarak fark edilecek bir "suç"la birlikte yaşanır. Modern felsefe boyunca bir dip akıntı gibi bu kendi kendini sorunsallaştırma vektörü ilerleyen sayfaların konusunu oluşturuyor. Jean-Jacques Rousseau'dan George Bataille'a kadar gidip Immanuel Kant'tan Martin Heidegger'e varan, modernliğin üstünü örtmüş, hepten kapatmış gibi göründüğü topluluk sorununu yeniden takdim eden bu düşünce hattını tekrar kurmayı deneyeceğim; ama aynı zamanda da Heidegger'in "eksatik" açıklığına ve Bataille'ın "egemen" deneyimine varana kadar Rousseau'nun "suç" semantiğinden Kantçı "yasa"ya bu geçişte topluluğun deneyimlediği radikal dönüşümü gün yüzüne çıkarmaya çalışacağım. Şimdiden fark edilmesi son derece güç bir düşünce tarzıyla –"engebeli bir yol"la, sadece nesnel olarak modern projenin en sağlam parçasının "bağışıklayıcı" istidadıyla kısıtlandığı için değil ama bilhassa bu tarz bir düşüncenin, bütün bir gelişimi boyunca kökensel bir riskmiş ya da kaygan bir ze-

minmişçesine ona eşlik etmesi anlamında mitsel bir sürüklenmeyle riske edilmesinden dolayı üzeri neredeyse hep kapatılmış bir uzamla– uğraşacağımızı söylemem gerekiyor.

Bu mit, *communitas*'ın kurucu içbükey vasfı, onun olumlayıcı bir tarzda somutlaşmasıyla yerinden edildiğinde doğar. Modern siyaset felsefesinde topluluğun temsilinin üstlendiği bütün özdeşlik, füzyon ve endogami figürleri bu ilk kavramsal kısa devrenin kaçınılmaz bir sonucundan başka bir şey değildir. *Communitas* bireysel özneden kaçmak ya da kurtulmaksa onun miti de bu dışsallığın içselleştirilmesi, mevcudiyetinin temsili bir ikiye katlanması ve varoluşunun özselleştirilmesidir.[57] Ne var ki, bu aşırı bindirmeyi yorumcunun öznel bir "hata"sı olarak görmemek gerekiyor. Bu, *munus* kavramının ikili semantik zeminine –kuruluşu itibariyle belirsiz çehresinin yapısal müphemliğine– nesnel olarak içkin olan şeyin gözden çıkarılmasını ifade ediyor sadece. Topluluk felsefelerinin tamamının kendi perspektiflerinin çözülemez bir kör noktası olarak deneyimledikleri mitolojik kıvrılma, *munus*'taki boşluğu felsefi refleksiyonun bir nesnesi olarak ele almanın ve bu boşluğa katlanmanın zorluğundan kaynaklanıyor. *Saf ilişki*yi, öznel bir tözle ikmal etmeden nasıl düşünebiliriz? Ortak *res*'i çevreleyen ve bir uçtan diğer uca kat eden hiç(lik)ten aşağıya doğru çekmeden bakışımızı nasıl ona yöneltebiliriz? Bütün teorik tedbirler saf ilişkinin boşluğunu güvence altına almakta kararlı olsa da bu boşluk kendisini neredeyse karşı konulmaz bir şekilde doluluk olarak sunma eğiliminde; "ortak"lığın genelliğini, ortak *bir* öznenin tikelliğine indirgemeye meylediyor. Bir kez bir şeyle, diyelim bir halkla, bir bölgeyle ya da bir özle özdeşleştirildiğinde topluluk kendi etrafında bir duvar örer

57 Bu hususla ilgili olarak ayrıca krş. Giorgio Agamben, *The Coming Community*, çev. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993; Giorgio Agamben, *Gelmekte Olan Ortaklık*, çev. Betül Parlak, Monokl Yayınları).

ve böylece kendisini dışarıdan ayırmış olur. Mitik ters yüz oluş böyle vuku bulur. Bu *koine*-merkezci dönüşüm Batı geleneğini kelimenin tam anlamıyla çekiçle darbeler; basit bir tortudan öte, neredeyse sürekli tekrar eden bir karşı eğilim gibi giderek büyüyen bağışıklayıcı itilim bu geleneğin üzerine yazılır. Dün olduğu gibi bugün de (hatta bugün dünden daha fazla) topluluk, toplulukçulukla, vatanperverlikle, yerel ve hizipçi çıkarlarla damgalanmış daha doğrusu tıka basa doldurulmuş gibi görünüyor; bununla ilgisinde *communitas* sadece farklı bir şeyi değil en açık haliyle bir tür yadsımayı tesis ediyor. Daima ortak olanın "gayriasliliğinde" üretilen paroksizm ve de parodi formu, "asli" olanın çağrısında, "sahici" olanın sesinde ya da saflık iddiasında yeniden beliriyor. Burada *communis*'in (daima ilk anlamına göndermede bulunurken) "avam" ve "halka dair"in yanı sıra "saf olmayan" anlamını da taşıdığını düşünmekte fayda var: "Kirli armağanlar" [*sordida munera*]. Bu karma ya da melez unsurun asli ve özsel temeline dair araştırma yeniden yürütüldüğünde yalnızca ortak duyunun değil aynı zamanda siyasal-felsefi söylemin buna tahammül edemeyeceğini söyleyebiliriz. İşte o zaman sadece maruz kalan şey *–cum–* gerçekleştirilmeye yazgılı bir önkoşul vasfı üstlenir. Kaybedilenin ve bulunanın, yabancılaşmanın ve yeniden temellük etmenin [*riappropriazione*], kaçışın ve geri dönüşün diyalektiğidir bu; diyalektik köken mitolojisinde bütün topluluk *felsefeleri*ni bir araya getirir. Topluluk en derin ve en asli kökümüz olarak bize aitse kökensel özüyle bağdaşacak şekilde onu yeniden bulabilir ve yeniden üretebiliriz, daha doğrusu buna mecburuz.

7. Topluluğa dair büyük düşüncenin bu diyalektiğin yapısökümüyle örtüşmesi tesadüf değil. Rousseau'nun reddettiği şey, tarihi gidişatı boyunca böylesi bir köken fikrinin bütü-

nüyle yeniden üretilebileceği fikriydi. O, farktaki kırılmayı, başlangıcı [*inizio*], mantıksal başlangıçtan [*cominciamento*] ve tarihsel doğuştan koparan telafi edilemez farkı kaydeden ve dolayısıyla topluluk kavramını, olumlayıcı somutlaşmasından çekip çıkaran ilk isimdi. Topluluk sadece onu çağrıştıran eksiklik temelinde tarif edilebilir gibi görünüyor. Topluluk, tarihin yadsıdığı şeyden, tarihin içerisinden zorunlu bir inkâr formunda doğduğu tarihsel olmayan bir perde arkasından *başka hiçbir şey* değildir. Beraberinde getirdiği tüm aporetik sonuçlarla birlikte Rousseau'nun kökensel kırılma keşfinin hep işlenmemiş doğal bir boyut mitine yenik düştüğü gerçeği modern bağışıklamayla ilgisindeki eleştirel potansiyelini ortadan kaldırmaz.

Topluluğun tanımını iradenin antropolojik düzeyinden yasanın transendental düzeyine taşırken Kant, bu keşiflerin önemini ve sınırlarını belki de diğer herkesten daha iyi anlamış gibi görünüyor. Bu hareketin sonucu köken felsefesinin daha güçlü bir şekilde ve daha ileri düzeyde yıkıma uğratılması olmuştur. Özgürlüğün kötülükle olan çatışkılı bağlantısına sıkışıp kalan köken, tam da kendisini ondan ayıran başkalık dışında hiçbir şeyle tarif edilemediği için tam manasıyla nüfuz edilemez bir şey haline gelir. Bu perspektiften hareketle, doğa durumunun mitsel anlatısıyla birlikte, köken ve sonradan tamamlanmış biçimi arasındaki her tazmin edici diyalektik başarısız olur. Kant bunu yalnızca insan doğasının onmaz toplumdışı vasfı bakımından değil ama her şeyden öte topluluğun yasası ilkesel olarak elverişli olmadığı için eleştirir. Kategorik imperatifin kendine özgü zorlayıcılığından başka bir şeyi dikte etmiyor oluşu –yani sabit bir içeriğinin olmayışı– nesnesinin erişilemez olduğu ya da "şey"in hiç(bir şey) tarafından iskân edildiği anlamına gelir; insanlar kendilerine eksiltilemeyecek bir farkta iştirak eden bir "değil"de [*non*] birleşir. Böylece, *communitas*'ın antibiyo-

lojik karakterini, özneye ait olmayan, daha doğrusu özneyi zayıflatan bir armağan oluşunu, sonu gelmez bir yükümlülük üzerinden öznenin sürekli içini oyuşunu; yasaklanan şeyi tayin ederken tayin edilen şeyi yasaklayışını ilk defa Kant kayıt altına almıştır.

Gelgelelim Kant'ın durumunda da topluluk düşüncesinin çelişkileri ve ilk bakışta göze çarpmayan anlam kıvrılmaları eksik değildir. Bunun nedeni sadece onun transendental perspektifinin ampirik antropoloji biçimlerine geri dönüşe açıkmış ve dolayısıyla da topluluğun radikal diliyle daha geleneksel öznelerarası semantiklerin gizliden gizliye üst üste bindirilmesiymiş gibi görünmesi değil ama aynı zamanda topluluğun erişilemez yasasına aynı şekilde indirgenmesinin teleolojik bir tortuyu açığa vurmasıdır. Her ne kadar öznellikle ilgisinde gerilimli sorunsalının kıymetini Kant'ın diğer tüm yorumcularından daha fazla bilen ve kurtarmaya çalışan bir okuma olsa da Kantçı kritik bağlamında Heidegger'in temel itirazı budur. Yasa bile asli köken kadar mutlak kılınmamıştır; zira iş yasaya geldiğinde, "yasa-dışı" dahi onu daha kökensel bir şekilde önceler; bu tam da zamansal varoluşumuz bakımından daima ait olduğumuz *cum*'dur: *birlikte-varoluş*. Bu şu anlama gelir: topluluk erişilmezdir çünkü erişimimizi engelleyen merhametsiz bir *nomos* tarafından parmaklıklar arkasına kapatılmıştır; çünkü kurucu geri çekilmesinde şimdi ve burada zaten verilidir. Bu nedenle topluluk ne vaat edilmiş ne peşinen açığa vurulmuş ne de önceden varsayılmış ya da belirlenmiştir. Topluluğun ne teleolojiye ne de arkeolojiye ihtiyacı vardır zira köken zaten onun sonrasında yatar; köken daha en başından onun peşinden gelen şeyle kusursuzca eş zamanlıdır. Varoluşumuzun sarsıntısında kendisini geri çekilmesinde sunan, kendisini sunduğunda geri tutan şey, varlığın açıklığıdır.

Heidegger'in topluluk düşüncesinin mite karşı, doğrusunu söylemek gerekirse politik mitlerin en korkuncuna karşı bir sığınak sunmakla uzaktan yakından bir alâkasının olmadığını hatırlatmaya gerek yok. *Munus*'u asli olanın [*proprio*] ve aslında mülkiyetin [*proprietà*], tek bir halkın ufkunda –bizi "biz-başkaları" olarak tesis eden *cum*'la birlikte *munus*'u da harcayarak– yeniden eski haline getirmeye çalıştığında bu gün gibi ortadaydı. Bu düşünceyle giriştiği olağanüstü kavgada Bataille'ın, siyaset felsefesinin kurbansal ufkunu net bir şekilde aşan "bilgi-olmayan" formülasyonu sayesinde çözdüğü düğüm tam olarak budur. Gelgelelim bu çalışmanın tasarrufları doğrultusunda ilgimize daha çok mazhar olan şey, Bataille'ın bu aşırılığı, *munus*'un, topluluğun merkezi boşluğundan beri bizim hareket noktamız olan, nihai ya da daha doğrusu ilk anlamına; öznenin, en asli arzusu olduğu için karşı koyulamaz bir yükümlülükle ona doğru sürüklendiğini hissettiği kendiliğin armağan edilmesine taşıyacak bir tarzda konumlandırmasıdır.[58] Burada Hobbes'la başlayan bağışıklama sürecinin en açık karşıtlığı kendisini, modern paradigmadaki hâkim anlam vektörü olarak sunar. Bataille, yaşamın muhafazası bakımından işlevi olmayan herkesin cebri olarak kurban edilmesinde zirvesini bulan *conservatio vitae*'nin "sınırlı ekonomisi"nin karşısına bireyi, yaşamını riske ederken sınırlarının ötesine geçmeye zorlayan negatif enerjili aşırılığı çıkarır. *Munus*'un kendi başlangıcından çıkarıp getirdiği kor gibi yanan ve kendisine yaklaştırmayan çekirdeği, toplulukla ölüm arasındaki ilişki, bir ışıltıda görünür hale gelir. Artık *bireyin olmadığı* bir ilişkidir bu; kaynağını burada bulan doğrudan hayatta kalma içgüdüsünün karşısında duran bir güçle sürüklendiğimiz bir

58 Umberto Galimberti farklı makalelerinde bu temalara dikkatimizi çeker. Özellikle bkz. "Nostro padre il buon selvaggio", *Repubblica* (13.08.1997), ve "Sapere tutto dell'amore e non saper nulla dell'altro", *Repubblica* (18.11.1997).

continuum'dur; bizzat bizler değiştiğimizde, yalnızca başkasıyla değil başkasının başkasıyla ilişkiye girdiğimizde neden olduğumuz ya da ondan doğduğumuz yaradır –başkası da aynı karşı koyulamaz kamulaştırıcı itkinin kurbanıdır. Bütün bağışıklayıcı kordonlardan daha yoğun olan bu buluşma, bu *şans*, bu bulaşma, açık ki, kendilerini bir akış süreciyle onda kaybetmedikleri müddetçe ona sahip olamayacak olanların topluluğudur.[59] Elinizdeki kitap, bu akışın anlamının ne olduğu ve yeri geldiğinde farklı ama spekülatif bir kurban mantığıyla karşılaşma riskini taşıyıp taşımadığı sorusuyla kapanıyor. Bu soruya sadece yine başka bir soru formunda yanıt verilebilir: Varoluş kurban edilemeyecekse ona kökensel bir şekilde açılmayı nasıl düşüneceğiz?[60] Ona ölümün işini yaptırmadan yaşamın bağışıklanmasıyla nasıl mücadele edebiliriz? Hem bireyin taşıdığı tekil armağanı koruyup hem de onun duvarlarını nasıl yıkabiliriz?

59 Maurice Blanchot'nun *The Unavowable Community*'de (çev. Pierre Joris, Barrytown, NY: Station Hill Press, 1988; *Itiraf Edilemeyen Cemaat*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, 1997) peşine düştüğü Bataillecı formül, *Categorie dell'impolitico* (Bologna: Il Mulino, 1988, s. 245-322) adlı çalışmamdaki "La comunità della morte" bölümünün merkezini oluşturuyor.

60 Jean-Luc Nancy'nin kurban edilemez olan üzerine ufuk açıcı makalesinde bizlere sorduğu soru budur (*A Finite Thinking* içinde, Stanford: Stanford University Press, 2003, s. 51-77).

Korku

1. Elias Canetti'nin aforizma biçimindeki kısa bir metni Hobbes'un düşüncesinin gizli kalbini onun uçsuz bucaksız, resmi bir biyografisine soyunan binlerce kitaptan çok daha iyi ortaya koyar:

> *Hobbes*. Herhangi bir dine bağlı olmayan düşünürler beni ancak düşünceleri yeterince uçlardaysa etkileyebilir. Hobbes bunlardan biridir; şimdilerde en önem verdiğim kişi o. Düşüncelerinin çok azı bana doğru görünüyor. (...) Peki, o halde anlatım biçimi beni nasıl bu kadar etkileyebiliyor? Yeterince uçlarda ifade ettiği müddetçe en yanlış düşünceleri bile bana nasıl haz verebiliyor? Hobbes'ta en çok savaşmak istediğim şeyin tinsel kökenini sanıyorum ki buldum. İktidarın her türden insan eylemindeki ağırlığını ve merkezi yerini örtbas etmeyen ama yine de onu yüceltmeyen, sadece nasıl ise öyle bırakan başka bir düşünür daha tanımıyorum.[1]

1 Elias Canetti, *The Human Province*, çev. Joachim Neugroschel (New York: Farrar, Straus & Giroux, 1978), s. 115-116 (*İnsanın Taşrası*, çev. Ahmet Cemal, Sel Yayınları, 2015; bu metinden yapılan alıntıların kimi kısımlarındaki aksamaları gidermek adına Ahmet Cemal'in çevirisine başvurdum – ç.n.).

Hobbes'ta sevgi ve nefret, paylaşma ve reddetme, cazibe ve tiksinti kökeninde aynı unsurun bulunduğu müstesna bir karışım üzerinde yükselir. Söz konusu unsur korkudur: "O korkunun ne olduğunu bilir; muhakemesi korkunun ne olduğunu gözler önüne serer. Mekanik ve geometriden gelen sonraki tüm düşünürler korkuyu göz ardı ettiler; böylece korku, rahatsız edilmeden ve adlandırılmadan işini görebileceği karanlıklara geri süzülmek zorunda kaldı."[2] Canetti için Hobbes'u hem büyük hem de bağışlanamaz kılan şey, korkunun bu merkezi rolüdür. Bu aynı zamanda Hobbes'u ister istemez analitik ve kabul edilemez bir şekilde buyurgan kılan şeydir. Bizden başka olan, daha doğrusu olması *gereken* şey olarak Hobbes'u hem neredeyse çağdaşımız yapan hem de bizden alabildiğine uzaklaştıran şey. Ve hatta tam da baştan beri bizde varolan bir şeyle hem temasa hem de mücadeleye zorlayan şeydir ama işte bu korku, korktuğumuz ölçüde bizi hepten esir alacak bir noktaya kadar varabilir. Hissettiğimiz şey bize aittir, bizim korkumuzdur (bu yüzden en çok ondan korkarız). Kendi korkumuzdan, bu korkunun bizzat *bizim* olmasından korkarız; oysa Hobbes bize korkmaya cesaret etmeyi öğretir ki, bunun altında *onun* en derin korkusu yatar: "Hobbes'la ilgili her şey hâlâ bana çekici geliyor, tinsel cesareti, içi korkuyla dolu bir insanın yürekliliği (...)."[3] Hobbes'un dalaveresiz, lafı gevelemeden ve suspus olmadan korku hakkında konuşma cesareti vardı; bu korku bizim, öyle ki en uç manada bu korkudan başka bir şey değiliz. Kökenimizi korkuda buluruz. Latince otobiyografisinde Hobbes, annesinin yaklaşan İspanyol işgalinden çok korktuğunu ve bu yüzden ikiz doğurduğunu – kendisini ve korkuyu– ve bu korkuda en mahrem meskenimizi bulduğumuzu yazar. Sahiden her şeyden önce korku*ya*

2 *A.g.e.*, s. 116.

3 *A.g.e.*, s. 131.

tabi olmadığımız sürece birer "ölümlü" olmamızın ne anlamı var ki? Zira bizi kat eden ya da tesis eden şey esas itibariyle ölüm korkusudur; artık neysek o, yani hayatta olamayacağımızdan duyduğumuz korku. Ya da daha kestirmeden giderek söylersek *aynı zamanda* olduğumuz şeyden duyduğumuz korku: ölüme yazgılı olduğumuz, bırakıldığımız ve vaat edildiğimiz ölçüde ölümlü olmak. Hobbes bunu buz gibi bir açıklıkla söyler: "Her insan, kendisi için iyi olanı arzular, kötü olandan ama en çok da doğal kötülüklerin en kötüsü olan ölümden sakınır."[4]

Hobbes burada ölüm korkusunu tamamlayıcı zıddı yani insanın en güçlü psikolojik temeli olan öz-muhafaza [*conatus sese praeservandi*] içgüdüsü açısından irdeler. Ancak muhafaza içgüdüsü, aynı ölüm korkusunun bir diğer olumlayıcı kipinden başka bir şey değildir: ölümden korkulur çünkü hayatta kalmak istenir ama tam da ölümden korkulduğu için hayatta kalmak istenir. Leo Strauss hayatta kalma istemiyle ilgisinde ölüm korkusunun bu mantıksal-tarihsel önceliğini, *summum bonum*'la değil *summum malum*'la, herhangi bir reel limiti olmayan bir iyilik düzeniyle tarif edilebilecek bir duruma zaten tayin etmişti: "Hobbes pozitif manadaki 'yaşamı muhafaza etmek' ifadesinin yerine negatif manadaki 'ölümü savuşturmak' ifadesini kullanmayı tercih eder çünkü bizler ölümü duyumsarız, yaşamı değil; çünkü doğrudan ve dolaysızca ölümden korkarız (...) çünkü yaşamı arzulamaktan çok ölümden sonsuzca korkarız."[5]

Ezcümle korku ilk sıradadır. Daima ilk önce o gelir. *Korkunç bir şekilde kökenseldir* bu: Korkuyla ilgili en dehşet verici şey bu kökendir. Gündelik yaşamda dahi korku asla yal-

4 Thomas Hobbes, *Man and Citizen*, ed. Bernard Gert (Indianapolis: Hackett Publishing, 1998), s. 115.

5 Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis* (Chicago: University of Chicago Press, 1936), s. 16.

nız değildir; insanın sanki zıddıymış gibi bir yanılsamayla korkunun karşısına koyduğu şey, yani umut ona eşlik eder; oysa umut korkunun en sadık yoldaşıdır. Sahiden de umut başını kuma saklayan bir tür korkudan başka nedir ki? Hobbes *De Homine*'de, umudun hem kötülüğü hem de ondan uzak durmanın bir yolunu düşünmekten doğduğunu, korkununsa bir kez iyilik ortaya çıktığında onun yitimini hayal etmeye dayandığını ifade ettiğinde bunu teslim etmiştir. Buradan umut ve korku arasında tözsel bir özdeşleşme olduğu sonucu çıkabilir: "Ve bu açıkça gösteriyor ki *umut* ve *korku* (*spes et metus*) birbirlerinin yerine geçebilirler; öyle ki bu değişikliği kapsayacak kadar kısa bir zaman dilimi neredeyse yoktur."[6] Gerçekten de umut insanları kendilerine güvenmeye zorlayarak uçurumun kenarına sürüklemiyor mu?

Siyasetin alanına geçildiğinde korkunun rolü daha da belirleyici hale gelir. Korkunun kurucu *fundamentum regnorum*'u en çok burada açığa çıkar. Korku sadece siyasalın kökeninde değildir; bilakis doğrudan doğruya korku olmaksızın bir siyaset olamayacağı için *politikanın* da bizatihi kökenidir. Canetti için bu unsur, Hobbes'u geçmişten günümüze diğer tüm siyaset felsefecilerinden ayırır; yalnızca sözüm ona idealist ya da ütopyacı düşünce çizgisinden değil geleneksel olarak "realist" diye addedilenlerden de. Peki, ama neden? Hobbes'u kendi çağının ve günümüzün kuramsal senaryosunda diğerlerinden ayıran ve öne çıkaran şey nedir? En temelde iki sezgi var ve ikisi de korkuyla ilgili. Bunlardan ilkinde Hobbes elbirliğiyle en çok itibarsızlaştırılan ruh durumlarını politik etkinliğin başlıca itici gücü konumuna getirir. Hobbes'un korkuyla ilgili pozisyonunu çağının en büyük isimleriyle kıyaslayın. René Descartes korkunun üstlendiği rolü açıktan açığa dışarıda bırakırken Spinoza bizi kor-

6 Hobbes, *Man and Citizen*, s. 56. Spinoza'yla ilgisinde krş. Remo Bodei, *Geometria delle passioni* (Milan: Feltrinelli, 1992), s. 72-93.

kudan azat etme görevini devlete havale eder.[7] Hobbes'un ikinci sezgisi korkuyu sadece devletin kusurlu ya da yozlaşmış formlarının değil ama her şeyden önemlisi meşru ve pozitif formlarının da kökenine yerleştirmesidir. Burada hem Hobbes'un düşünce makinesinin kökensel gücünü hem de bu düşüncenin, düşünsel anlamda Hobbes'tan beslenen aynı yazarlarla başlayarak iki yüzyıldan fazla süre boyunca maruz kaldığı gerçek sürgünün nedenini buluruz. Buradan bakacak olursak Hobbes'la yani en sağlam kayayla, en keskin bıçakla, en soğuk metalle karşılaştırıldığında hepsinin sararıp solduğunu görürüz.

Şüphesiz Platon'dan Ksenofon'a, Makyavelli'ye kadar başka birçok düşünür korkunun politik rolü üzerinde durmuştur. Sonra korkuyu despotik rejimin ilkesi olarak gören Montesquieu var.[8]

Ama buradaki mesele şu: Hobbes için korku tiranlığın ya da despotizmin evreniyle sınırlanamaz. En iyi rejimin dahi hukukuyla etiğinin temelini oluşturur. Sözün özü korku hiç değilse potansiyel olarak yalnızca yıkıcı değil aynı zamanda kurucu bir rol üstlenir. Yalnızca kaçışın ve yalıtılmanın değil aynı zamanda ilişkinin ve birleşmenin nedenidir. Engel olmaktan ya da hareketsiz kılmaktan ibaret değildir bilakis tehlikeyi yansıtmaya ve gidermeye çabalar. Yalnızca irrasyonel olanın değil aynı zamanda rasyonel olanın tarafına da

7 "Çünkü Korku ya da Terörle ilgili olarak, bunları hiçbir zaman takdire değer ya da kullanışlı şeyler olarak göremedim; netice itibariyle bunlar tikel Tutkular değildir." René Descartes, *The Passions of the Soul*, çev. Stephen Voss (Indianapolis: Hackett Publishing, 1989), s. 116 (*Ruhun Tutkuları*, çev. Murat Erşen, Say Yayınları, 2016). Benedict De Spinoza, *Theological-Political Treatise*, çev. Michael Silverthorne ve Jonathan Israel (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), s. 195-207 (*Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bali Akal ve Reyda Ergün, Dost Kitabevi Yayınları, 2008).

8 "Nasıl ki cumhuriyet için erdem, monarşi için onur gerekliyse despotik bir yönetim için de korku gereklidir: erdem için bir ortam elverişli değildir, onursa son derece tehlikelidir." Charles de Secondat, *The Spirit of Laws* (Kitchener, Ontario, Canada: Batoche Books, 2001), s. 43.

yerleşir.[9] Üretken bir güçtür [*potenza*]. Korkunun bu işlevsel yönü onu terörden, dolaysız dehşetten ya da mutlak panikten ayırır. Hobbes'un, İtalyanca ve Fransızca çevirmenlerinin zaman zaman yapmış oldukları gibi, *metus* ve *pavor*'u, korkuyu ve terörü hiçbir zaman birbirine karıştırmaması tesadüf değildir. İkinci terim –İtalyanca *teröre*, Fransızca *terreur* (ya da *crainte*) ve Almanca *Entsetzen*– bütünüyle olumsuz ve dolayısıyla felç edici bir anlamı çağrıştırırken ilk terim –İtalyanca *paura* (ya da inceltilmiş formunda *timore*) Fransızca *peur* ve Almanca *Furcht*– aynı zamanda bir kuvvet unsuru olarak değerlendirilir; çünkü bir risk durumundan en iyi nasıl kaçabileceğimizi düşünmeye zorlar. Gerçekten de Hobbes, kendisini korkuyu dağıtıcı olmaktan ziyade birleştirici bir güç haline getirmekle suçlayan eleştirmenlerine evhamla [*timore*] terörü [*terrore*], korkuyla da [*meteure*] dehşete düşmeyi [*perterreri*] birbirlerine karıştırdıklarını söyleyerek cevap verir.[10] Bir kez korkuyu terörün olumsuz semantiğinden çekip çıkardığında Hobbes onu bütün bir siyasal antropolojisinin temeli, Carl Schmitt'in sentetik bir şekilde tasvir ettiği gibi toplumsal uzlaşının bizatihi önkoşulu haline getirir: "Doğa durumunun yarattığı terör ıstırap içindeki bireyleri bir araya gelmeye zorlar, korkuları uç bir noktaya yükselir: aklın kıvılcımı parlar ve birdenbire gözlerinin önünde yeni bir tanrı belirir."[11] Ve bu sadece korkunun uz-

9 Dino Pasini'nin derlediği *La paura e la città*'ya (Rome: Astra, 1983) ek olarak krş. Giuseppe Sorgi, *Potere tra paura e legittimità* (Milan: Giuffrè, 1983) ve yine Sorgi'nin diğer muazzam eseri, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza* (Milan: Franco Angeli, 1996). Bilhassa bu eserler ilerleyen sayfalarda hep aklımın bir köşesinde olacak.

10 "*Korku* sözcüğünden gelecekteki bir kötülükle ilgili belirli bir öngörüyü anlıyorum; kaçışı da korkunun yegâne özelliği olarak kavramıyorum, güvensizlik, şüphe, temkinlilik gibi korku olarak görülmeyecek şeyler de korku verici olan şeye aittirler." Hobbes, *Man and Citizen*, s. 113.

11 Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, çev. George Schwab ve Erna Hifstein (New York: Greenwood Press, 1996), s. 31.

laşıya köken teşkil etmesi ve onu açıklaması anlamında değil aynı zamanda uzlaşıyı yaşamın içinde koruması ve sürdürmesi anlamında böyledir. Ve bir kez denendiğinde korku asla sahneyi terk etmez. "Karşıtından" yani doğa durumunu [*mutuus metus*] belirleyen anarşik korkudan medeni durumu [*metus potentiae communis*] karakterize eden "ortak", kurumsal korkuya dönüşür. Fakat korku gözden kaybolmaz, azalmaz, gerilemez. Korku *asla unutulmaz*. Zaten söylediğimiz gibi korku bir parçamızdır; dışımızdaki bizdir. Bizden başkadır; bizi sonsuzca kendimizden koparılmış özneler olarak kurar.

Hobbes'ta Canetti'yi cezbeden şey, modern "alt edilme" koşulunda dahi korkunun bu daimiliğidir; Hobbes'u "gerçekliğin gözüne bakan ve onu adıyla çağırmaktan asla korkmayan" "kara" düşünürlerin tartışmasız lideri olarak görmesinin sebebi budur:[12] Bütün çağların en uzununun korku çağı olduğunu düşünen de Maistre'den Nietzsche'ye kadar bu hep böyledir; çünkü "korku, insanın temel duygusu, mirasıdır",[13] ahlâk da dahil olmak üzere "korkudan hareketle her şey açıklanabilir" –korku, ahlâkın "ana"sıdır.[14] Bu isimlere, korkuyu "yaşayan evrenin ruhu" olarak düşünen Guglielmo Ferrero'yu da rahatlıkla ekleyebiliriz. Ferrero şöyle devam eder:

> Evren, yaşam tabakasına korkusuz dahil olamaz. (...) Doğadaki ve hayattaki en üstün varlık olan insan aynı zamanda en korkak ve en korku verici varlıktır. Çünkü o, zama-

12 Elias Canetti, *The Human Province*, çev. Joachim Neugroschel (New York: Seabury Press, 1978), s. 218.

13 Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, ed. Robert Pippin (West Nyack, NY: Cambridge University Press, 2002), s. 246 (*Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Yayınları, 2011).

14 Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, ed. Peter Horstmann (West Nyack, NY: Cambridge University Press, 2001), s. 88 (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Yayınları, 2016).

nın başlangıcından beri yaşam selinin içine döküldüğü büyük karanlık girdabın, yani ölümün terörüne, saplantısına, ideasına sahip tek varlıktır.[15]

Ferrero'nun varsayımı Hobbesçudur yani ölüm korkusu sadece yaşama onunla baktığımız bir açı değildir aynı zamanda kaçınılmaz olarak yaşamdan çıkan "politik" sonuçtur:

> Her insan hemcinslerinin bazılarından güçlü başka bazılarından zayıf olduğunu bilir; yani tam bir anarşi durumunda yalnız başına yaşadığında her insan, zayıf olanın belası güçlü olanın kurbanı olacak ve daimi bir korku içinde yaşayacaktır. Bu yüzden en zalim toplumlarda bile insanların büyük bir çoğunluğu zayıf olana dehşet saçmaktan vazgeçer ki, güçlü olandan daha az korksun –bu toplumsal düzenin evrensel formülüdür.[16]

2. Hobbes'un akıl yürütmesi de tam olarak böyledir. Kökensel korkudan, herkesin herkese karşı korkusundan sadece yaptırımların sürekli tehdidi oranında koruyucu olabilecek bir devlete istinaden türetilmiş ve yapay bir korkuya geçişin söz konusu olduğu metinler gayet iyi biliniyor. Ama hiç değilse Hobbes'un, insanın doğal toplumsallığının (Aristotelesçi tarzdaki) pozitif antropolojisini muazzam bir güçle tahrip ederken "büyük ve uzun soluklu toplumların insanların birbirlerine gösterdikleri karşılıklı iyi niyete değil, karşılıklı olarak birbirlerinden duydukları korkuya dayan"dığını söylediği metni hatırlamakta fayda var.[17] Korkunun sonsuz diyalektiği böyle başlar ve yine böyle çözülür: ilkel ve belirsiz bir korkudan kaçmak adına insanlar olanca iyi niyetleriyle bir

15 Guglielmo Ferrero, *The Principles of Power: The Great Political Crises of History*, çev. Theodore R. Jaeckel (New York: G. P. Putnam's Sons, 1942), s. 30.

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

17 Hobbes, *Man and Citizen*, s. 113.

miktar korkuyu kabul ederler –daha doğrusu ikincil ve belirli bir korkuyu uzlaşı temelinde kurumsallaştırırlar. Rasyonel açıdan istikrarlı bir korkunun koşullarını, normal durum olarak tarif ederek organize ederler. Bu yüzden korku meşru bir iktidardır [*potere*]. Öyleyse despotik bir devleti meşru bir devletten ayıran şey korkunun yokluğu ya da azaltılması değil bilakis Franz Neumann'ın nevrotik *Angst ve Realangst* arasında yaptığı meşhur ayrıma uygun olarak korkunun nesnesinin ve sınırlarının belirsizliği ya da belirginliğidir.[18] Devletin görevi korkuyu ortadan kaldırmak değil onu "belirgin" kılmaktır. Bu çıkarım bütün bir modern paradigmada görülmemiş derinlikte analitik bir yırtık açar. Modern devletin bırakın kökensel olarak kendisinden doğduğu korkuyu ortadan kaldırmayı, devletin uygun bir işleyişinin teminatı ve hareket ettirici gücü haline getirmek için bizzat korku üzerinde kurulmuş olması, kendisini kökenden bir kopuşla tarif eden bir çağın yani modernitenin, çatışmanın ve şiddetin silinemez damgasını üzerinde taşıdığı anlamına gelir. Dikkat edin: daha kadim bir çekirdeğin basitçe sekülerleştirilmesinden ya da tükenmenin eşiğindeki bir enerjinin yeniden canlandırılması için geçici süreliğine ihtiyaç duyulan bir "anı"dan bahsetmiyorum. Aklımdaki *modern arkaik* olarak da tarif edilebilecek çok daha içsel bir şey. Bununla kökenin tam da kopuş momentinde daimi hale gelmesini kastediyorum. Burada Hobbesçu metinde çok da belirgin olmayan ikili bir katman söz konusu. Yaygın ele alınma biçiminden farklı olarak politik-medeni durum doğa durumundan sonra ya da ona karşı doğmaz; bilakis onun ters yüz edilerek içlenmesinden doğar, doluluktan ziyade bir boşluk üzerinden.[19]

---

18 Franz Neumann, *The Democratic and the Authoritarian State: Essays in Political and Legal Theory* (Glencoe, IL: Free Press, 1957), bilhassa I. kısım, 5. bölüm.

19 Ayrıca bkz. Carlo Galli, "Ordine e contingenza. Linee di lettura del *Leviathan*", *Percorsi di libertà* içinde, (Bologna: Il Mulino, 1996), s. 81-106.

Olası bütün açılımlarında dahi liberal yorumlamaların kavramayacağı şey budur: devlet düzeninin doğal düzensizliğe bir son verdiği doğrudur ama bunu aynı önkoşul içinde yapar. Bunun ne olabileceğini kestirmek zor değil; zira aynı modern arkaik formda tanımladığımız korkunun nedenini ve nesnesini oluşturuyor. Eşitlik ve öldürme kapasitesi arasındaki ilişkidir bu:

> Karşılıklı korkunun nedeni kısmen insanların doğal eşitliğinden, kısmen de karşılıklı birbirlerini yaralama isteğinden kaynaklanır: böyle bir şey meydana geldiğinde ne başkalarından medet umabiliriz ne de kendimize az da olsa bir güvenlik vaat edebiliriz. Gelişimini tamamlamış bir insana bakar ve insan bedeninin omurgasının nasıl da kırılgan olduğunu, onunla birlikte bütün kuvvetinin, enerjisinin ve bilgeliğinin de kaybolduğunu ve en zayıf insan için dahi en güçlü olanı öldürmenin ne kadar kolay olduğunu düşünürsek, insanın kuvvetine ne kadar güvenirse güvensin kendisini başkalarından üstün görmesi için hiçbir neden olmadığını görürüz. Birbirlerine karşı eşit güce sahip olan insanlar eşittir; ama ancak muazzam şeyleri yapabilenler, yani öldürme gücüne sahip olanlar eşit güce sahip olabilirler. Bu yüzden bütün insanlar, doğaları gereği eşittir.[20]

İnsanlarda ortak olan şey öldürme kapasitesi ve buna mukabil öldürülme ihtimalidir: öldürme kapasitesi [*uccidibilità*] başka bir durumda birbirlerinden ayrı düşmüş ve bağımsız olabilecek bireyleri birbirine bağlayan yegâne bağ olacak düzeyde genelleştirilir. Hobbes'u topluluğun en amansız düşmanı yapan şey, onun bu keşfidir. *Res publica* değişken ve kontrol edilemez zor ilişkileri uyarınca muhafaza edilen ya da kaybedilen bir yaşam biçiminden başka

20 Hobbes, *De Cive*, s. 113-114 (*Elementa Philosophica De Cive: Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, çev. Deniz Zarakolu, Belge Yayınları, 2014).

bir şey değildir. Bütün bir Hobbesçu antropolojinin şu sabit ilke üzerinde yükseldiğini söyleyebiliriz: "Doğal tutkuları gereği insanlar birbirlerine karşı saldırgandırlar."[21] Birbirlerini yaralamak yönündeki ortak arzu etrafında birleşirler çünkü gücün meydana getirdiği aynı amaca ulaşmak isterler. Ama güç, bir başkasının güçsüzlüğüyle [*impotenza*] ilişkisi olmaksızın ölçülemez; herkes karşılıklı olarak bir başkasını yok etmeye odaklanmıştır. Bunun nedeni insanların *özleri itibariyle* "karşı" olmalarıdır: hep ama hep "birbirlerine gözlerini dikip silahlarını doğrultarak gladyatörlerin tavrını ve tutumunu sergilerler."[22] Birbirleriyle daima bir çatışma içinde karşılaşırlar; ilişkilerini şiddet üzerinden geliştirirler; birbirleriyle ölümde yüz yüze gelirler. *Ölüme* koşan, ölüme doğru giden ve kendini ölüme adayan –suç topluluğuna en iyi oturan sureti meydana getiren– bir imge üzerinde "hasım"larıyla, "rakipleriyle" "çarpışırlar": "Saadet sürekli olarak karşısındakinin üstesinden gelmektir. Ve avından vazgeçmek ölmek demektir."[23] Bu nedenle "insanlar ölümün temaşasına ve başkalarının oluşturduğu tehlikeye koşar adım gitmeye alışkındırlar"[24] çünkü "alınan haz alabildiğine baskındır, insanlar çoğunlukla böyle bir durumda arkadaşlarının sefaletinin izleyicisi olmaktan memnuniyet duyarlar";[25] çünkü "rakibin arzusunu doyurma tarzı başkasını öldürmek, hizaya getirmek ya da püskürtmektir."[26] Tüm bunların altında yatan temel neden Canetti'nin açıkça Hobbesçu imalarla analiz ettiği atavist ve antropolo-

21 Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic* (Londra: Oxford University Press, 1999), s. 78.

22 Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. J. C. A. Gaskin (Oxford: Oxford University Press, 1998), s. 85 (*Leviathan*,Yapı Kredi Yayınları, çev. Semih Lin, 2016).

23 Hobbes, *Elements of Law*, s. 60.

24 Hobbes, *Man and Citizen*, s. 51.

25 Hobbes, *Elements of Law*, s. 58.

26 Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Edwin Curley (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 1994), s. 58.

jik köklere sahip güç [*potere*] ile sağ kalma arasındaki korkunç diyalektiğe "metafizik" olarak aşılanmıştır: her birinin sağ kalmaktan aldıkları haz güçleriyle aynı oranda arttığı ölçüde "sağ kalma durumu gücün merkezi durumu" olacaktır; güç, kendisine rıza gösterilmesini sağlar. "Bu gücün hakiki içeriği alabildiğine çok sayıda insanın hayatta kalma arzusudur."[27] Yaşam güce ne kadar ihtiyaç duyuyorsa güç de yaşama o kadar çok ihtiyaç duyar. Bu nedenle –burada sözü Hobbes alır– "hem bütün gücü kaybetmeyi hem de bu kaybetmede bedensel acıların en büyüğünü beklediğimiz için ölümden" korkarız.[28] Yaşam –ki, bu ilk gerekliliktir– ancak gücün birikmesiyle –ki, bu da ilk tutkudur– teminat altına alınabilir. Yine de güç ancak başkalarının feda edilmesiyle, *onların* yaşamı pahasına biriktirilebilir; ancak ölümleri pahasına onların yerine yaşanabilir. En nihayetinde Hobbes savaşı –sadece açıktan açığa değil aynı zamanda gizliden gizliye yürütülen savaşı– insanın "koşulunun" ta kendisi olarak görür ve insan için barış içinde geçen "zaman" bir istisnadan, ayraçtan, bir terslikten ibarettir.[29] Bunun anlamı, insanları birleştiren ilişkinin dost ve düşman arasında değil, düşmanla dost arasında da değil, düşmanla düşman arasında olduğudur; olası yegâne toplumsal bağın yani düşmanlığın yönetilmesi söz konusu olduğunda gelip geçici her dostluk araçsaldır ("Dostluk iyidir, kesinlikle kullanışlı bir şeydir").[30]

Bu noktada Hobbes'un insanlar arası ilişkilerdeki sonu gelmez bunalımlar için bizlere sunduğu yanıt, homeopatik bir tedavi ya da spekülatif bir alt üst oluş formunda olur. İnsanlar arası ilişkinin kendisi yok ediciyse bu dayanılmaz gi-

27 Elias Canetti, *Macht und Überleben: drei Essays* (Berlin: Literarisches Colloquium, 1972), s. 7, s. 16.

28 Hobbes, *Elements of Law*, 79.

29 Hobbes, *Leviathan*, s. 76.

30 Hobbes, *Man and Citizen*, s. 49.

dışattan kaçabilmenin yegâne yolu ilişkinin kendisini yok etmektir. İnsani anlamda geçerliliği olan yegâne topluluk suçunkiyse, geriye suç topluluğundan başka bir şey kalmıyor demektir: her türden toplumsal bağın sert bir şekilde saf dışı bırakılması. Doğal olarak Hobbes kendisini bu şekilde ifade etmez: Söyleminin "kurucu" bir niyeti ve tonlaması vardır. Devleti karşılıklı çatışmanın dışında kalan yeni bir formda inşa etmeye niyetlenir. Yine de –ki, belirleyici nokta da budur– böylesi bir form mutlak bir ayrışmadır: bireyler ölümcül sözleşmeyi ancak bütün ilişkilerden kendilerini ayrıştırarak bertaraf edebilirler. Hobbesçu mutlakçılığa atfedilebilecek en uç etimolojik anlam budur: hâlâ bir "bağı" olan her şeyin, ayrışmanın dışında kalan her türden ilişkinin ayrışma ilkesi. Bu ilkeye her yönüyle ve de bünyesinde barındırdığı çelişkiden hareketle bakmamız gerekiyor. Artık insanlar karşılıklı bir ayrışma kipliğinde ilişkilenir, tamamen bireysel olmayan her çıkarın saf dışı bırakılması etrafında bütünleşir, topluluktan çıkışlarında yapay olarak birleşirler. Uzlaşının "bütünüyle bireyselci bir tarzda kavrandığını" gözlemlediğinde Schmitt de bu noktanın farkına varmıştır: "Tüm bağ ve gruplaşmalar çözülmüştür. (...) İfritlerden duyulan korkuyla insanları bir araya getiren toplam, onları bir araya getiren varsayımlardan hareketle düşmanlığı alt edemez."[31] Geri dönen ve işin doğrusu, bizzat onun ufkunu meydana getirdiği için Hobbesçu senaryoda hiç ortadan kaybolmayan bu düşmanlık Arkaik ya da İlksel [*Elementare*] diye tanımladığımız şeydir; modern "ehlileştirme" projesini önceleyen ve de kuşatan bu kökensel şiddet ortadan kaybolmaktan ziyade olsa olsa düzey değiştirmiştir. Diyebiliriz ki, ilişkinin içeriği düzeyinden ilişkinin –aynı zamanda olumsuz– biçimi düzeyine geçmiştir: ilişki, mutlak bir "değil" haline gelmiş, ilişkisizliğin ilişkisine dönüşmüştür. Dev-

31 Schmitt, *Leviathan*, s. 33.

lete içsel her türlü birlikteliğin yasak edilişini böyle anlamalıyız ki, bu Hobbes için modelin işleyişi adına tamamlayıcı unsurdur. Bu yalnızca egemen gücü tehdit etmez, egemenlik ayrışmayla örtüştüğü için mantıksal yadsımasını da meydana getirir. Onun normatif kurumudur. Bahsettiğimiz şey birbirini takip eden iki ayrı moment değil, kurucu *ve* ayrıştırıcı bir edimdir: devlet, toplulukçu bağın desosyalizasyonudur. Hobbes'un tekrar tekrar yaptığı uyarıyı bu radikalliği akılda tutarak anlamamız gerekiyor: "Siyasal yapı [*corpo politico*] (...) uyumu değil çok sayıda insanın birleşmesini ifade eder."[32] Uyum değil birleşme çünkü bu aynı zamanda daha fazlası demek: tek bir egemen güçte vücuda gelmek [*l'incorporazione*].[33] Ama aynı zamanda (ve tam da bu nedenle) birleşme herhangi bir toplulukçu ilişki formundan sonsuzca daha azı olacaktır: ilişkisiz bir birlik, *cum*'un bastırılmasıdır. Bu yapı [*corpo*] sadece topluluktan farklı ya da başka bir şey değildir onun tam karşıtıdır: boşluğunun basit bir içlenmesi değil aynı zamanda üretimidir.[34] Uzlaşıyı bu eksiklik, toplamı topluluğun hiçliğinden başka bir şey olmayan birçok "değil" [*non*] meydana getirir: bu yüzden Leviathan "hiçlikten doğan bir hilkate benzer" değildir; bizzat hiçliğin kendisidir.[35] Her şey, "benim" ve "senin" arasında bölündüğü için böyle bir egemenin öznelerinin ortak hiçbir şeyleri yoktur: Paylaşımsız bir bölünme [*divisione senza condivisione*].

---

32 Hobbes, *Elements of Law*, s. 167.

33 Siyasal yapı olarak tercüme ettiğimiz *corpo politico* İngilizceye *body politic* olarak çevriliyor. *l'incorporazione* ise *incorporation* olarak. Türkçede bu iki terimdeki *corpo* kökünü koruyacak makul bir kavramsal çift bulmak epey güç. Ama Esposito'nun biyopolitika tartışmasını gözden kaçırmadan *corpo* yani *beden* kavramının her iki terime de ruhunu verdiğini göz önünde tutmakta fayda var – ç.n.

34 Bkz. Alessandro Biral, "Hobbes: la società senza governo", *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* içinde, ed. Giuseppe Duso (Milan: Franco Angeli, 1993), s. 81-83.

35 Hobbes, *Elements of Law*, s. 109.

Bütün bir modern projeyi örgütleyen *immunitas* ve *communitas* karşıtlığı bakımından toplulukta içerilen ölüm riskini "bağışıklayan" şey budur. Helmuth Plessner ya da Arnold Gehlen açık biçimde Hobbes'un "*fame futura famelicus*"una[36] gönderme yaparak "beraat" ya da "muafiyet"te [*Entlasung*], insan hayvanın "riskli" durumuyla ilgili tehlikeleri azaltacak işlevsel bir kriterin yerini saptadıklarında, hem modern bireyin yorucu ve tehlikeli olan her şeyden azat edilmesi açısından hem daha önceki durumda omuzlara binen ağır "yükler"den kurtulması bakımından hem de bu birey, egoizmdeki "aynı değişiklik"le karakterize edildiği ve her türlü toplulukçu figürün katı bir şekilde dışında kalan bir çerçeveye kurumsal olarak hapsedildiği için, Hobbesçu antlaşma mantığını yeniden formüle etmekten başka bir şey yapmıyorlardı.[37] Telafisi mümkün olmayan bu ayrılma, hâlâ sözleşme öncesi toplumsal ilişkiyi karakterize eden kökensel *munus* formuna son verir. Bu perspektiften bakıldığında, arkaik armağan paradigmasıyla Hobbesçu sözleşme arasında Marshall Sahlins'in gördüğü yapısal türdeşlik ikna edici değildir. Sahlins, Mauss'u takip ederek "toplum sözleşmesinin birincil benzeşiği devlet değil, armağandır" dediğinde tamamen haksız değildi ama bu sadece armağanı mübadelenin gizli kapaklı biçimi olarak tanımlaması koşuluyla (dolayısıyla armağanın ilkesini, yani hibe karakterini feshetmesi şartıyla) mümkündür.[38] Hobbes armağanın bedelsiz ve tek taraflı mantığını, tek taraflı ve öz-çıkara dayanan sözleşmenin yanına koyduğunda bu hataya düşmekten kurtulur: "Biri herhangi bir hakkını geçmiş, şimdi ya da gelecekte doğa-

36 Arnold Gehlen, *Man, His Nature and Place in the World*, çev. Clare McMillan ve Karl Pillemer (New York: Columbia University Press, 1988), s. 347.

37 Konuyla ilgisinde bkz. Helmuth Plessner, "Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus", *Gesammelte Schriften* içinde, cilt 5 (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1980-1985), s. 102.

38 Marshall Sahlins, *Stone Age Economics* (Chicago: Aldine-Atherton, 1972), s. 169.

bilecek karşılıklı bir fayda gözetmeksizin bir başkasına devrettiğinde bu bedelsiz bir armağandır (...) biri, herhangi bir hakkını karşılıklı fayda gözeterek devrettiğindeyse bu bedelsiz bir armağan değil iki taraflı bir bağışlamadır ve buna sözleşme denir."[39] Öyleyse sözleşme armağanla örtüşmediği gibi ondan da türemez. Bilakis onun doğrudan bir yadsımasıdır: Hobbes'a göre "modern" insan için dayanılmaz olan toplulukçu minnettarlık düzeyinden *munus*'un her formundan kendisini çekip çıkaran yasanın düzeyine geçiştir bu.[40] Aslında semantik olarak, *munus*'u *communitas* figürüne yönlendiren *cum*'u yok eden şeydir. Bu eritici güç [*potenza*], itaat ve koruma arasındaki egemen mübadeleye, bireyleri onların ilişkilerini imha ederek korumak adına bir çözüm sunar.

3. Bu rasyonelleştirmeden hareketle bakıldığında Hobbesçu proje kusursuz biçimde gerçekleşmiş gibi görünüyor. İlişki ölümcül bir tehlike taşıyorsa bundan kurtulmanın tek yolu, kimsenin bir diğeriyle ilişki kurmaya ihtiyaç duymayacağı bir Üçüncü kurum üzerinden bu tehdidin bastırılması olacaktır. Yine de bu tablo, söz konusu çıkarımdaki mantıksal güçlüğün, bir tür irrasyonellik tortusu bıraktığı ya da çözülmemiş bir düğümü açığa çıkardığı gerçeğini değiştirmez. Daha önce korku devletinden devlet korkusuna doğru yeniden tesis ettiğimiz geçit, kafa karışıklığından daha fazlasına yol açar. Bir sistem dışa [*esplodere*] ya da içe patlamadan [*implodere*] kendisini yalnızca korku üzerinden idame ettirebilir mi? Ne tür bir politika baştan aşağıya şantajla sarmalanabilir? İncelikle işlenmiş mantıksal yapılarına ve kusursuz argümantatif kabiliyetine rağmen bu temel soruya tatmin edici bir yanıt veremez. Gerçek şu ki, onun "hikâyesini" okudukça, Hobbes'un metninde sürekli olarak yap-

39 Hobbes, *Elements of Law*, s. 84.

40 Hobbes, *Leviathan*, s. 59.

tığı düzenlemelere rağmen tam manasıyla üzerini örtemediği bir dizi güçlük, tutarsızlık ve gerçek çelişki giderek daha fazla görünür hale gelir.

Birçok kez vurgulandığı gibi en tartışmalı nokta, direniş hakkından vazgeçişten egemen şahıs formasyonuna doğru gerçekleşen kavramsal geçiştedir. Bu kadar çok yadsımanın söz konusu olduğu bir toplamdan olumlu bir güç [*potere*] nasıl türetilebilir? Bir dizi pasiflikten aktif bir ilkenin doğuşu nasıl mümkün olabilir? Ve öznelerin perspektifinden bakacak olursak zaten sahip oldukları bir şeyden kendilerine dışsal olan bir yapının lehine neden sonsuza kadar feragat etsinler? Bu şekilde olduğunda feragat, belirli bir karşılığı olmaksızın tamamen tek taraflı bir şey haline gelmeyecek, aynı zamanda gelecekte varsayılabilecek hiçbir avantajın dengeleyemeyeceği bir tür önleyici kurbanı meydana getirecektir. Hobbes buradaki tuhaflığı görür ve en büyük eserinde yetkilendirme kuramı üzerinden bir çare bulmaya çalışır; şöyle ki aslında bireyler yalnızca kendi haklarından vazgeçmezler, kendileri yerine hareket etmesi için temsili bir kişiye yetki verirler ki böylece o her eyleminde öznelerin rolünü de muhafaza eder.[41] Yine de bu formülasyon bahsettiğimiz güçlükleri çözmekten ziyade daha da keskinleştirir. Zira bunun nesnel çıktısı kesinlikle öznelerin egemenin olası baskılarından korunması değil tam aksine egemenin, öznelerin denetiminden kurtulması olur. Kısacası meşruiyet kriteri yürütmenin altına koyulur. Anlaşmanın mantıksal olarak egemenliği önceliği doğrudur ama egemenlik tarihsel yani olgusal olarak onu olanaklı kılan şeydir çünkü onu zorla uygulayacak bir kılıç olmaksızın hiçbir anlaşmanın hükmü yoktur. Siyasalı hukuksal olan kurar ama siyasal, hukuksal olanı önce ikincilleştirir ardından da aşar. Aynı şey düzen ve

41 Bununla ilgisinde bkz. Yves Charles Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes: Conditions de la politique* (Paris: J. Vrin, 1987).

karar, norm ve istisna, evrensellik ve olumsallık arasındaki ilişki için de söylenebilir: egemenlik hem iki terimin üst üste binmesi hem de ikinci terimin birinci terime göre artığıdır. Daha önce de söylemiştim: doğa durumu medeni durum tarafından tek kalemde aşılmaz, egemen figüründe yeniden gün yüzüne çıkar, zira diğer herkesin bir kenara bıraktığı yerde sadece egemen doğal hakkını muhafaza eder.

Şimdi çelişki en üst noktasına ulaşır: egemen gücün sözleşme tarafları üzerindeki aşkınlığını saf dışı bırakmak için göreve çağrılan yetkilendirme [*autorizzazione*] kuramı, egemen gücü en uç derecede mutlaklaştırıyor gibi görünüyor. Peki, bu nasıl mümkün olabilir? Bu türden bir paradoksun açıklaması özdeşleşme[42] kavramının ikili değerinde ya da daha doğrusu öznelliğin iki terimi arasındaki mübadelede aranabilir. Bir başkasıyla özdeşleşmek, başkasını kendiliğe doğru getirmek ama aynı zamanda da kendiliği başkasına doğru taşımaktır. Burada Hobbes sürekli olarak bu iki olanak arasında salınır ancak söyleminin mantığı (aslında gücü demek daha doğru) bütünüyle ikincisi doğrultusunda hareket eder. Egemenle özdeş olmak birinin kendi öznelliğini tamamen ona vermesi ve tam da kendisine ait olduğu düşünülen eylemleri bakımından her türden özerklik marjından feragat etmesi demektir.

Dolayısıyla buradan baktığımızda yetkilendirmenin önünü kesmesi gerekirken yolun sonunda en üst noktaya ulaştırdığı kurbansal *dispozitifi* harekete geçiren şey, sanıldığı gibi egemenin öznelere [*sudditi*] mesafesi ya da aşkınlığı değil onlarla olan özdeşliğidir. Öznelerin tarafında daha büyük bir

42 Bilindiği gibi özdeşlikle kimliğin yakın bir akrabalığı var; *identità* [*identity*], birçok durumda birbirlerinin yerine geçebilen iki anlama sahip. *Identificazione* [*identification*], *identificarsi* [*identify*] *gibi* farklı türevleri itibariyle de çeviriyi zorlaştıran bir terim. Çeviride yeri geldiğinde özdeşliği, özdeşleşmeyi yeri geldiğinde de kimliği kullanacağım fakat hangi kullanım olursa olsun diğer anlamların da göz önünde tutulmasında fayda var – ç.n.

şeyin kurban edilmesi onlar için asli olanın kamulaşmasına [*propria espropriazione*] mı yetki verir? Asli yabancılaşmalarının içselleşmesine mi? Ya da kendi kimliklerinin kaybıyla özdeşleşmelerine mi? Bu akıl yürütme biçimi egemenin her türden eylemi için ilkece doğrudur ama asıl ağırlığını egemen tarafından tabi kılınmış [*assoggettato*] öznenin [*soggetto*] *karşısında* kazanır. Bu durumda bile özne egemenin eylemlerine rıza göstermeyebilir. Bunun tek nedeni sadece yargıya dair geriye kalan yegâne nesnel ölçütün bizzat egemenin benimsediği (ve aslında tesis ettiği) ölçüt olması değildir. Her şeyden önce söz konusu eylem öznel olarak adaletsiz bulunsa bile tanımı gereği eylemin müsebbibi olan kişinin bu eylemi uygun görmemesinin mantıksal olarak mümkün olmamasıdır: "Her bir kimse egemenin yaptığı her şeyin müsebbibidir [*autore*]; ve buna bağlı olarak o, uğradığı zarardan dolayı egemenden şikâyetçiyse aslında kendisinden şikâyet ediyor demektir."[43] Bu yüzden "kimsenin suçlu ya da masum bir başkasını savunmak pahasına devletin kılıcına karşı koyma özgürlüğü yoktur."[44] Bunun da ötesinde koşulsuz itaate tabi kılan anlaşmayı bozmaksızın kimsenin kendisini savunma özgürlüğü de yoktur. Burada Hobbesçu paradigmanın şüphe götürmez kurbansal karakteri doğrudan açığa çıkar:

> Dolayısıyla devletlerde bir uyruk egemen gücün emriyle ölüme mahkûm edilebilir ve yine de tıpkı Yefta'nın kızının kurban edilmesine neden olduğu zamanki gibi biri diğerine karşı yanlış bir şey yapmamış olabilir (bu ve bunun gibi durumlarda ölen kişi de her ne kadar kimseye zararı dokunmasa da kendisini ölüme götüren eylemi yapmakta özgürdür). Aynı şey masum bir uyruğu ölümle cezalandıran egemen hükümdar için de geçerlidir.[45]

43 Hobbes, *Leviathan*, s. 112.

44 *A.g.e.*, s. 143.

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

Diğer taraftan Hobbes zaten *Hukukun İlkeleri*'nde çocuklarla (oldukça ironiktir ki, çocuğun Latincesi "*liberi*, aynı zamanda özgür insanları imler") ilgili olarak "hakları devredilebilir, yani kendi alanları, başkalarının nüfusuna geçmek ya da hizmetine girmek suretiyle temlik edilebilir; ya da doğanın kanunu gereği anne ve baba vicdanen gerekli olduğunu düşünüyorlarsa rehin alınabilir, isyanda öldürülebilir ya da barışta kurban edilebilirler" demişti.[46] Böylesi bir düzenlemenin sözleşmeyle kurulan bir devletten çok "paternal" ya da "despotik" bir devlete gönderme yaptığı doğru. Burada belirleyici unsuru Hobbes'un iki rejim tipi arasında tesis ettiği asli denge meydana getiriyor. Bu ikisini bir araya getiren şey korkunun paylaşılan kökenidir: ele geçirilen egemenlik "tesis edilen egemenlikten sadece şu bakımdan ayrılır: egemenlerini seçen insanlar tesis ettikleri şeyden değil, birbirlerinden korktukları için bunu yaparlar; ama bu durumda da kendilerini korktukları şeye tabi kılarlar. Her iki durumda da korktukları için böyle davranırlar."[47] Hiç şüphesiz bu korku her iki durumda da ilgili olduğu öznelere bağlı olarak farklı sonuçlar doğuracaktır ama bu sonuçların, dolaysız muhafazasına kurban edilmiş yaşamın "üstünlüğü"yle ilgisi yoktur. Egemene "yaşam *ve* ölüm üzerinde" iktidar hakkı veren korkunç bağlaşım uyarınca her iki durumda da ortak olan şey, yaşamın sadece ve sadece ona son verme hakkını elinde tutan egemene emanet edilmesiyle ölümden uzaklaştırılabilecek olmasıdır. Sanki yaşam ancak ölüme ait olduğu için, ölüm adına ve ölüm hesabına kurtarılabilirmiş gibi:

> Ve insanlar (şimdilerde adlandırıldığı biçimiyle) *quarter*[48] denilen (Yunanların *zogria*, sağ olarak ele geçirme dedikleri) şeyi talep ettiklerinde galibin o andaki öfkesinden kaç-

46 Hobbes, *Elements of Law*, s. 132.

47 Hobbes, *Leviathan*, s. 127.

48 Terim kabaca "canını bağışlatma hakkı" anlamına geliyor – ç.n.

manın ve hayatları karşılığında hizmet ve fidye ödemek için anlaşmanın peşindedirler; dolayısıyla *quarter*'ı kazanan kişi hayatını kurtarmış değildir, hüküm sadece ileride karara bağlanmak üzere ertelenmiştir; zira burada hayatta kalma şartıyla değil, takdir yetkisine boyun eğilmiştir. Ve öyleyse sadece, kazanan ona bedensel özgürlüğünü bahşettiğinde hayatı güvendedir ve hizmeti sona erer. Zira hapis ya da zincire vurulmuş haldeki köleler bunu görev bilinciyle değil efendilerinin zulmünden kurtulmak için yaparlar.[49]

Kurbanın [*vittima*] kendi işkencecisiyle özdeşleşmesi, kökensel olarak öykünmeci arzuyla harekete geçirilen ve akabinde muhafazayla itaat arasındaki politik mübadelede kurumsallaşan kurbansal mekanizmanın doruğuna işaret eder. Şüphesiz korumanın işkenceye evrilmesi, Hobbesçu söylemin mantığını en uç marjlarına zorlama eğiliminde olduğu bir sınır nokta meydana getirir. Anlaşmanın meydana getirdiği durumda "kötü olanın herhangi bir masuma yaptığı eziyet", düşmanı daima dışarıda konumlandıran kaide için bir istisna teşkil eder.[50] Bununla birlikte burada bizi aynı norm üzerinde yükselen "anormal" varsayımla, yaşamın muhafazasının, ilksel düşmanlık ilişkisiyle önceden tanımlanan bir çerçevede yaşamı kurban etme kapasitesiyle örtüşmesi ilgilendiriyor. Yaşamı, onun muhafazasına kurban etmek, yaşamı tehdit eden şeyi zapt etmenin yegâne yoludur. Gelgelelim bu bir yandan da yaşamın kurban edilme kapasitesini muhafaza ve idame ettirmek; kurban edilme gerçekliğini değilse de imkânını "normalleştirmek" demektir: Topluluk bu diyalektiğe tam manasıyla yem olur. Bir tarafıyla bu René Girrard'ın ifade ettiği anlamda kurban topluluğudur: "Kurban bütün topluluğu *kendi* şiddetinden korumaya hizmet

49 *A.g.e.*, s. 131.

50 *A.g.e.*, s. 208.

eder; topluluğu kurbanları [*vittima*] kendi dışından seçmeye teşvik eder."[51] Topluluk kendisini kat eden şiddetten ancak bu şiddeti kendine çekebilecek bir düşmana kaydırarak sağ kurtulabilir. Ne var ki bu kaydırmada aynı "ortak zemin"in içeriden dışarıya doğru bir transferi meydana gelir: "Dolayısıyla onları hem kendi aralarındaki huzuru korumaya hem de güçlerini ortak bir düşmana karşı birleştirmeye zorlayabilecek korku sayesinde bir miktar ortak güç yükselmiş olsa da, rıza (bundan birçok insanın iradesinin bir kişinin eyleminde toplanmasını anlıyorum) insanların ortak huzurunu güvence altına almak için hâlâ yeterli değildir."[52] Kurban edici [*vittimario*] mekanizma, topluluğun devamlılığını sağlamak için elverişliymiş gibi bir de topluluğu kendisinden çekip çıkaracak mutlak bir dışsallaştırmada karar kılmıştır: "Ortak olan" aslında şimdi kendisine saldıran düşmanı ve düşman karşısında kendisini bir arada tutan gücü tarif etmektedir. Ama tam da düşmanı bastırmanın imkânsızlığında temellenen bu güç, topluluk olarak topluluğu ancak bölerek, tasfiye ederek bir arada tutabilir. Bu şekilde kurban topluluğu ters yüz olur ya da topluluğun kurban edilmesinde ikiye katlanır. Topluluğun kendi kendisini muhafaza etmek için kurban ettiği şey kendisinden başka bir şey değildir. Yalnızca düşmanın değil ama aynı zamanda topluluğun her bir üyesinin kurban edilmesinde kurban edilir; zira her bir üye, kendi varlığında *ilk* düşmanın kökensel figürünü bulur. Kurban etme, bu kökene, kökenin provoke ettiği bu korkuya, onu hâlâ içinden çıkamadığımız bir döngü içinde sonrasızca yeniden harekete geçirerek verdiği bir yanıttır.

---

51 René Girard, *Violence and the Sacred*, çev. Patrick Gregory (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977), s. 8 (*Şiddet ve Kutsal*, çev. Necmiye Alpay, Kanat Kitap, 2003).

52 Hobbes, *Elements of Law*, s. 106.

Döngü, kökene dair sorunun çözümsüzlüğünü muazzam bir şekilde ortaya koyuyor. İlk sırada hangisi geliyor: korku mu yoksa kurban etme mi? Bu iki terimden hangisi bir diğerinin kökeni? Bu noktaya kadar Hobbes'un aşikâr kuramsallaştırmasını dikkate aldık: şiddetli ölüm korkusu temel içgüdülerin, özgürlüğün, arzunun kurban edilmesini belirler. Bu anlamda kurban etme ikincildir; mantıksal olarak korkuyu takip eder. Gelgelelim bizi korku ve kurban etme arasındaki öncelik ilişkisini tersine çevirmeye davet eden ama bu kez izlerini Hobbesçu metnin dışında sürebileceğimiz bir hermeneutik anahtar daha var. Bu anahtar, kurban etmeyi korkunun önüne koyan "semptomal" [*sintomale*] bir okuma ışığında, en sarsıcı antinomilerinde dahi söz konusu ilişkiyi açıklayabilecek bir ön-metinle [*pre-testo*][53] alâkalı. Hobbes için sallantıda kalan, ilk bakışta görmezden gelinen, üzeri örtülü ve gizli kapaklı bir köken olan ama yine de söyleminin argümantatif ritmi ve analitik ahenginde işleyen şeydir bu. Peki, ama hangisi? Korkunun kendisinden bu yana mevcut olan kökenden önce gelen bu köken, bu *Ur-köken*[54] hangisi? Onu tam olarak *belirleyen* şey ne? Görünüşte birincil ama gerçekte zaten başka bir olayla, başka bir sahneyle, sonuçtan çok neden olan şeyle ilgisinde ikincil olan korkunun kendisinden doğduğu bu şey ne?

Bu temel soruyu yanıtlamaya geçmeden önce izin verin başka bir değerlendirme daha yapayım. Hobbes korkunun devlet kurumunu ortaya çıkardığını ima ettiğinde daima terörden bahseder, korkudan değil: "Cezalandırma (...) insanlığın yararınadır çünkü insanları terör aracılığıyla barış-

53 Esposito, söz konusu hermenutik anahtarın hem bir ön-metin hem de bir vesile olduğunu göstermek adına *pretesto* fiilini *pre* ve *testo* olarak ayırmayı tercih ediyor. Her iki anlamı da bünyesinde barındıran Türkçe bir terim bulamadığım için Esposito'nun hamlesini parantez içinde sunmakla yetiniyorum – ç.n.

54 *Ur* öneki Almancada, ilk, en eski anlamlarına geliyor – ç.n.

çıl ve faziletli bir muhabbet içinde tutar";[55] egemenin "gücü muazzamdır çünkü bu gücün yarattığı terör sayesinde tek tek insanların iradelerini birlikli ve uyumlu kılabilir";[56] "doğa yasaları (...) kendilerinde, gözlenmelerine neden olacak bir gücün terörü olmaksızın, bizim doğal tutkularımıza karşıttırlar."[57] Çünkü devleti kışkırtan korkunun [*timore*] tarzı, bir gerekçe yaratıp bir cevaba zemin hazırlamak değil, biri onu tahayyül dahi edemeden direnişi felce uğratmaktır. Bu gözlem bize bütün bir toplumsal mabedin üzerine kurulduğu söz konusu ilk kurban etmenin doğasını teşhis etmek bakımından kullanışlı bir unsur sunar. Burada ilgimize mazhar olan şey, sadece ve sadece dehşete düşürdüğü ölçüde ürküten bir şeydir ki devlet terörü hem buna bir kılıf uydurmalı hem de bir denge unsuru oluşturmalıdır. Pekâlâ, dayanılmaz niteliklere sahip bu olay, Freud'un *Totem ve Tabu*'da tarif ettiği, kardeşler kabilesi tarafından işlenen baba cinayeti değilse nedir?[58] Hobbes'un, Freud'un keşfettiği şeyi önceden tahmin etmiş olabileceğini iddia etmiyorum tabii ki; niyetim Hobbes'un boş bıraktığı noktalar için gerekçeler sunarak ya da söylenmemiş olana ses vererek Freud'un, Hobbes'un açıklamasını tamamlama niyetinde olabileceğini öne sürmek de değil. Bununla birlikte iki yazar arasında yalnızca kavramsal değil ama semantik uyuşmaların dahi göze çarptığı söylenebilir; bilhassa da Freud'un uğruna (zaten Plautus'ta olan) Hobbesçu *homo homini lupus* formülünün ve hatta doğa durumuyla medeni durum arasındaki belirgin karşıtlığın peşi-

55 *A.g.e.*, s. 101.

56 Hobbes, *Man and Citizen*, s. 170.

57 Hobbes, *Leviathan*, s. 106.

58 Hobbes ve Freud arasındaki bağlantı çoktan beridir tartışılıyor. Bkz. Giulio Maria Chiodi, "La paura e il simbolico. Spunti di piscoteoretica politica", *La paura e la città* içinde, ed. Dino Pasini, cilt 2 (Rome: Astra, 1984), s. 249-257; Francesco De Sanctis, "L'autorità della figura paterna", *Società moderna e democrazia* içinde (Padua: CEDAM, 1988), s. 255-276; ve en yetkin ve en ayrıntılı tartışma için bilhassa bkz. Giacomo Marramao, "L'ossessione della sovranità: per una metacritica del concetto di potere in Michel Foucault", *Dopo il Leviatano* içinde (Turin: Bollati Boringhieri, 1995), s. 317-332.

ne düştüğü doğal agresiflik kuramı bakımından: "Zira uygarlığın temel görevi, gerçek *raison d'être*'i bizi doğaya karşı savunmaktır."[59] Ama benim ortaya koymak istediğim sorun daha ziyade, Freud'u Hobbes'un güzergâhını ısrarla (ve mutlak bir sadakatle) takip etmeye iten kurbansal paradigmanın yapısal mantığıdır:

> İnsanların ortak yaşamı ancak ayrı ayrı bireylerden daha güçlü olan ve tek tek bireylere karşı birlik halinde duran bir çoğunluk bir araya geldiğinde mümkün olabilir. Bu topluluğun gücü [*Die Macht dieser Gemeinschaft*] bireyin "kaba kuvvet" olarak mahkûm edilen gücünün karşısına "hak" olarak [*als "Recht"*] çıkar. (...) Buradan çıkacak nihai sonuç –topluluğa dahil olma yetisini haiz olmayanlar hariç– herkesin içgüdülerini feda ederek katkıda bulunduğu ve kimsenin kaba kuvvetin insafına bırakılmadığı bir hukukun üstünlüğü olmalıdır.[60]

Burada da mümkün yegâne topluluğun harcı, kurban etmeyle karılır: kurban topluluğu, bizatihi topluluğun feda edilmesinden başka bir şey olamaz; ama Hobbesçu çerçeveyi çağa uyarlayarak onu akla uygun hale getirecek bir ilave yapılır: kurban etme *pactum societatis*'in yalnızca sonucu değil aynı zamanda önkoşuludur. Öyle alelâde bir kurban etme değildir bu, ilk ve en korkunç olanıdır; Hobbesçu dünyaya hükmeden atavist korku, duyumsamanın sadece ontogenetik terimlerle ilişkilendirilebileceği, "insanlığın ve de bireyin ilksel ve en eski suçudur."[61] Dolayısıyla diğer durumda herkesi tek bir kişinin yararına her şeyden vazgeçmeye zorlayabi-

59 Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, çev. James Strachey (New York: W. W. Norton, 1961), s. 58 (*Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, 2014); Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, çev. James Strachey (New York: W. W. Norton, 1961), s. 15 (*Bir Yanılsamanın Geleceği*, çev. Hasan İlhan, Alter Yayıncılık, 2012).

60 Freud, *Civilization and Its Discontents*, s. 42.

61 Sigmund Freud, "Dostoevsky and Parricide", *Dostoevsky: A Collection of Critical Essays* içinde, ed. René Wellek (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1962), s. 103.

lecek esrarengiz "korku", bu kez gerçek, fantazmik bir nesne olarak belirginleşmeye başlar: karşı karşıya olduğumuz şey genel olarak ölümden korkmak değil *bir*inin ölümünden korkmaktır. Ya da daha ziyade bu korkunun, herkese, yani bir kez öldürdüğünde bu ölümü kendileri için sonsuza kadar asli bir şey haline getiren bütün kardeşlere ölüm olarak geri dönüşüdür.

En aşina olanın geri dönüşü –babadan daha aşina olan kimdir?– bizzat "tekinsiz", rahatsız edici ve korkutucu olanın özüdür: "Çünkü bu tekinsiz unsurda aslında yeni ya da farklı olan hiçbir şey yoktur, daha ziyade bu, uzun zamandır psişenin aşina olduğu ve baskılayarak ona yabancılaştığı şeydir (...) gizli saklı kalması gereken ve açığa çıkan bir şey."[62] Dolayısıyla meşhur "postacı kapıyı iki kere çalar" düsturuyla söylersek tekinsiz olan ölüm değil, ölümün geri dönüşüdür. Ölümün geri dönüşüyse Freud'un açıkladığı gibi gerçekte ya da düşüncede öldürülenden başka bir şey olamaz.[63] Ama mevzubahis olan şey daha çok, gerçek ya da hayal ürünü olsun bu olayın, bir kez korku olaya birincil değil de ikincil bir şey olarak düşünüldüğünde ve mantığa aykırı çağrışımsal etkisi göz önünde tutulduğunda onu saf dışı bırakmanın imkânsız olduğunu yapısal olarak açıklayabilecek olmasıdır. Bu etki, gerçek anlamda onları birbirinden koparması beklenen korkuya rağmen *daha kökensel* olan baba şiddeti ve nefretiyle *hâlihazırda* birleşmiş olduklarından öldürmeye meyyal kardeşleri kurucu bir anlaşmada bir araya getiren "tarihsel" durumdan kaynaklanır. *Nevrozların Aktarımına Genel Bakış*'ın tamamlanmamış bölümlerinde Freud'un belirttiği gibi: "Bir sonraki değişiklik sadece oğulların kaçmaları ya da sağ kalmak için mücadeleyi diğerleriyle ittifak halinde üstlenmeyi öğrenerek iğdiş edilme tehdidini savuşturmaları durumunda olabilirdi. Bu birlikte yaşam, toplumsal duyguları ön pla-

62 Sigmund Freud, *The Uncanny*, çev. David McLintock (New York: Penguin Books, 2003), s. 148.

63 Freud, *Civilization and Its Discontents*, s. 79.

na çıkaracaktı."[64] Bunu bilhassa Freud'un *Musa*'sının, söz konusu arke-politik olayın adımlarının Hobbes'un argümantatif düzeneğine olağanüstü bir bağlılıkla yeniden tertip edildiği üçüncü makalesinde görebiliriz:

> Baba katlinden sonra kardeşlerin her birinin kendisi için elde etmek istediği haleflik uğruna birbirleriyle çekişmeye başlayacağı bir zamanın geleceğini tahmin etmek mümkün. Bu kavgaların beyhude olduğu ölçüde tehlikeli olduğunu gördüler ve zar zor edindikleri bu anlayış –ve de birlikte elde ettikleri özgürlük vesikasının hatırasıyla sürgünde geçirdikleri süre boyunca aralarında gelişen muhabbet– onları en sonunda bir birliğe, bir tür toplumsal sözleşmeye [*eine Art von Gesellschaftsvertrag*] götürdü.[65]

Bu komünallik, korkunun dayattığı anlaşmanın mümkün kılıp motive ettiği, önce sürgün edilmenin sonra bir kumpasın, *cum-iuratio*'nun ve ortak bir yeminin komünalliğidir: Hem Hobbes'da hem de Freud'da doğa durumundaki "karşılıklı korku"yu takip eden "ortak korku" [*paura comune*]. Bir farkla ki, Freud'da karşılıklı korku, "paternal korku"dan uzakta, sonu olmayan, geriye doğru bir hareketle öncelenir (köken temsil edildiği yerle ilgisinde daima daha arkada kalır): önce babanın sağ oluşundan sonra ölü oluşundan, şedit ölümünden ve hem ondan nefret eden hem de ona hayranlık duyan oğulların işlediği cinayette kıvılcımlanan duygusal karmaşadan duyulan korku. Babanın yerine geçerek daha da büyük bir korkuyu –ama aynı kardeşler tarafından üretildiği için daha tahammül edilebilir bir korkuyu– doğuran mito-totemik bir figürde onun simgesel yeniden kuruluşunu açıklayan şey tam olarak bu hayranlıktır. Böylece, aksi durumda

64 Sigmund Freud, *A Phylogenetic Fantasy: Overview of the Transference Neuroses*, çev. Axel Hoffer ve Peter T. Hoffer (Cambridge: Belknap Press, 1987), s. 17-18.

65 Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, çev. Katherine Jones (New York: Vintage Books, 1939), s. 103-104 (*Musa ve Tektanrıcılık*, çev. Kamuran Şipal, Say Yayınları, 2015).

hukuk ve ahlâkın mantığa aykırı bir şekilde en gayrihukuki ve gayriahlâki edimden doğarken yine de nasıl daima "kutsal" olduğu da açıklığa kavuşur (zira her kurban etme ritüeli etimolojik olarak "kutsal"dır):

> Böylece içgüdüsel memnuniyetten vazgeçişle; karşılıklı *yükümlülükler*in tanınmasıyla; kutsal olduğu ilan edilen ve ihlâl edilemeyecek kurumlarla ve böylece ahlâkın ve hukukun doğuşuyla birlikte toplumsal organizasyonun ilk formu vücuda gelmiş oldu. (...) Babanın hatırası bu süre boyunca "kardeş kabile"de yaşadı. Belki de ilk başlarda hep ürkütücü olan güçlü bir hayvan babanın yerine geçirildi.[66]

"Totem hayvanla ilişkinin babaya yönelik duygunun kökensel karmaşasını devam ettir"diği[67] göz önünde tutulursa bu "güçlü hayvan"ı Nietzsche'nin "soğuk canavarların en soğuğu" olarak adlandıracağı şeyle, Leviathan'la tanımlamanın muazzam bir cezbediciliği var. Bu tam da, ne dost ne düşman olan Leviathan devletiyle öznelerin ilişkisini bildiren korkuyla karışık bir saygı ilişkisi değil mi? "Ama Hobbes'un Leviathan imgesinin bütünüyle farklı bir başka anlamı daha vardır. Daha sonra gelen Behemoth'un aksine bir düşmanı tasvir etmez; huzuru ve güvenliği teminat altına alan bir tanrıyı teşhir eder. Politik bir dost-düşman da değildir o. Bunun için fazlasıyla korkunç ve dehşet vericidir."[68] Tıpkı Hans Kelsen'in "totemik maske"sinin[69] yerini alan kadim paternal baskı gibi artık var olması mümkün olmayan ama mutlaka ihtiyaç duyulan bir şey değil midir bu? Freudcu mitte babanın konumunu işgal eden "büyük insan"ın taşıdığı niteliklerle Hobbesçu *Leviathan*'ınkilerin tamamen aynı olduğunu

66 Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, s. 104.

67 Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, s. 34; Freud, *Moses and Monotheism*, s. 104.

68 Schmitt, *Leviathan*, s. 94.

69 Bu ifade Hans Kelsen'den geliyor. Freud üzerine başka bir makalesi için ayrıca bkz. "The Conception of the State and Social Psychology, with Special Reference to Freud's Group Theory", *International Journal of Psycho-Analysis* 5 (1924): s. 1-38.

görmek için bu kadarını okumak bile yeterli olacaktır. Yani mutlaklık, karşı konulamazlık ve koşulsuzluk: "İktidarının, iradesine tabiyetin karşı konulamaz olduğuna dair inanç, kabilenin babasının çaresiz sinmiş oğluyla birlikte [baba-tanrıya yönelik duyguları olsaydı da][70] daha mutlak olamazdı."[71] Yine de burada ölümle de bir özdeşleşme söz konusudur çünkü *makros anthropos* otoritesini ve gücünü ölümden alır. Devletini tam tamına şedit bir ölümden duyulan korku üzerine bina eden ve bu devleti ölümün ızdırabından duyulan korku aracılığıyla muhafaza eden Hobbes'ta da, "şimdi ölünün canlıdan daha güçlü hale geldiğini"[72] söyleyen Freud'da da durum budur. Hobbes'un Leviathan'ı, ölüme ait olan ama bir zamanlar zaten parçalara ayırıp yiyerek onu bünyesinde barındıran şey olarak *Deus mortalis* diye adlandırması tesadüf değildir: "Kabalacı görüşlere göre Leviathan'ın, Yahudi Tanrısının her gün birkaç saatliğine oynadığı devasa bir hayvan olduğu düşünülür; bununla birlikte bin yıllık krallığın başlangıcında katledilmiş ve bu krallığın kutsal sakinleri onu parçalara ayırıp bir çırpıda yalayıp yutmuşlardır."[73]

Bu nedenle Leviathan hâlâ bir tanrı olabilir: "Onun 'deus mortalis'i bir makinedir ve ölümlülüğü bir gün iç savaşla paramparça olabileceği gerçeğine dayanır."[74] Bu nokta, "hayatları için korku duyan bireylerin birikmiş kederi yeni bir gücü meydana getirir ama bu, yeni tanrıyı yaratmaktan ziyade olumlar"[75] diyen Schmitt'in gözlemindeki anlamı belirginleştirir. "Yeni tanrının" hiçten "yaratılmış" bir şey olmaktan zi-

70 Freud, bundan önceki cümlede baba-tanrıya yönelik duygulardan bahseder ama Esposito'nun alıntısında bu cümleye yer verilmediği ve alıntıda söz konusu duygulara yalnızca işaret zamiriyle gönderme yapıldığı için anlamı belirginleştirmek adına parantez içindeki ifadeyi eklemeyi uygun buldum – ç.n.

71 Freud, *Moses and Monotheism*, s. 172.

72 Sigmund Freud, *Totem and Taboo*, *The Basic Writings of Sigmund Freud* içinde (New York: The Modern Library, 1938), s. 917 (*Totem ve Tabu*, Kabalcı Yayınları, 2015).

73 Schmitt, *Leviathan*, s. 94.

74 *A.g.e.*, s. 100.

75 *A.g.e.*, s. 70.

yade "onaylanmış" bir şey olduğu gerçeği, bu tanrının ne hatırlanabilecek ne de unutulabilecek ama tam manasıyla yaşayanın saplantılarıyla birlikte daima yeniden dönen ölü bir insanı çağırır gibi "çağrılabilecek" uğursuz geçmişin bir başka kısmına yerleştiği anlamına gelmiyor mu?

Gelgelelim başka bir anlamda olsa bile bu tanrı "ölümlü"dür. Sadece arke-kökenden beri zaten hep ölü olduğu için beraberinde ölümü getirmesi nedeniyle değil. Aynı zamanda ölümü iade eden, daha önceden kendilerinden aldığı ve aynı bedende yenilip bitirilen ölümü her gün onlara geri götürdüğü için: "Bir gün sürgün edilen kardeşler güçlerini birleştirdiler ve babayı katledip yediler. (...) Şimdi onu yeyip bitirerek özdeşleşmelerini tamamlamış, her biri onun kuvvetinden bir parça almıştır."[76] Ölü babayla özdeşleşmeden doğan bu kudret, ölümün kudretidir. Vazgeçişin, daha doğrusu ikili bir vazgeçişin olumsuzluğu dışında ifade edilemez olması tesadüf değildir. Çünkü her biri babanın rolünü üstlenme arzusundan ve bu rolün teminat altına aldığı kadınlardan vazgeçerler:

> Eğer bir arada yaşamak istiyorlarsa kardeşler için –belki bir dizi zorluğun üstesinden geldikten sonra– ensest üzerindeki yasağı kaldırmaktan başka geriye bir şey kalmıyordu; böylece hepsinin aynı şekilde arzuladıkları ve her şeyden önce uğurlarına kendi babalarını ortadan kaldırdıkları kadınlardan vazgeçtiler. Kendilerini güçlü kılan organizasyonu korumuş oldular.[77]

Dolayısıyla bu şekilde yaratılan egemenlik kudreti doğrudan doğruya vazgeçişin icra edilme biçimiyle orantılıdır. Böylesi bir son, en uç sonuçlarına taşınan kurbansal mantığın nihai adımıdır: önce babanın kurban edilmesi ardından kardeşlerin kurban edilen babaya kurban edilmeleri. İkili bir kurban etme, kurban etmenin karesi. Kan ama aynı zamanda

76 Freud, *Totem and Taboo*, s. 915-916.

77 *A.g.e.*, s. 917.

ket vurma; kendi kendini bile isteye cezalandırma formunda yasağın içselleştirilmesi. Gördüğümüz gibi bu yetkilendirme formülüyle Hobbes bizlere, hem açığa çıkardığı hem de üzerini örttüğü şeyi ifşa eder: asli suçu üstlenmek. Canetti'nin bizleri tamamen açıklamadan uyardığı şey, Hobbes'un bilmecesi, gizemi, laneti burada ifşa olur: kişinin asli suçuyla ilgili yetkilendirilmesi, ölü babanın vücuda getirilmesi [*incorporamento*] ediminde içselleştirilen kendini kurban etmenin hukuksal figüründen başka bir şey değildir. Kardeşlerin gönüllü olarak feragat ettikleri şey sadece kadınlar ya da güç değildir ama bundan daha fazlası (ve daha önemlisi) artık var olmayan ama hâlâ onları boşluğa sürükleyebilen biriyle özdeşleşmek pahasına kendi kimlikleridir.[78] Kardeşler kendilerini suçlu hale getirerek bir defada tüm politik öznelliklerini kaybederler ve öznelliklerini kadim babadan geriye kalan şeye –"arta kalanlara"– teslim etmeye adanırlar. Ölü olanla özdeşleşerek, bir zamanlar yiyip bitirdikleri şimdiyse onları yiyip bitiren bu ölüme teslim etmeleri gerekir: "Bir zamanlar babasının ölümünü dileyen kişi, şimdi kendisi baba olur ama artık ölü bir babadır."[79] Freudçu *Urszene*'nin[80] Hobbesçu anlaşmanın "tekerrür"ünde harekete geçirdiği şey mutlak karşılıklılık figürüdür. Oğulların tarafında babanın vücuda gelişi, babaya vekâlet eden ölümün tarafında oğulların vücuda gelişiyle örtüşür. Pul pul, delinemez bir zırh şeklinde her biri bir diğerinin karşısında olacak biçimde bir araya sıkıştırılan birçok küçük insan formundan oluşan Leviathan'ın kutlu imgesinin temsil ettiği şey, "ikinci" babanın ölüm saçan oğulları *asli bir bedende* içlemesi değilse nedir?[81] Babalar ve oğul-

78 Bununla ilgisinde bkz. Mikkel Borch-Jacobsen, "Le sujet freudien, du politique à l'éthique", *Après le sujet qui vient* içinde (Paris: Aubier-Montaigne, 1989), s. 53-72.

79 Freud, "Dostoevsky", s. 103.

80 "İlk sahne" – ç.n.

81 Hobbes'taki "beden" metaforu üzerine Adriana Cavarero'nun sunduğu tatmin edici bir çözümleme için bkz. *Stately Bodies: Literature, Philosophy, and the Question of Gender*, çev. Robert De Lucca ve Deanna Shemek (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2002), s. 160-168.

lar arasındaki kurbansal ilişki, bütün klasik mitolojide daima döngüsel ve tersyüz edilebilir değil midir? Kendi babasını, Uranus'u öldüren Kronos'un, sırası geldiğinde kendi oğlu Zeus tarafından öldürüldüğü kökensel zincir boyunca, oğullarını yiyen babaları ve babalarını yiyen oğulları görürüz. Bir metninde Canetti, korkunç bir enstantane içinde bu sonsuz öldürmenin fotoğrafını çeker:

> Baba, oğulllarını pişirir ve afiyetle yer; etlerinin lezzetinden haz duyar. Her nasılsa bir gün oğullarının etleri, bağırsaklarında kurtlara dönüşür. Bunlar babalarını içeriden yemeye başlarlar ve baba, en sonunda katlettiği çocukları tarafından yenip yutulur. Bu kendi kendini tüketme olayının görülmemiş bir doruğu olur: *Yenilen yiyendir*. Baba kendi oğullarını yer ve daha hazmetmeye çalışırken oğulları da onu yer; ikili ve karşılıklı bir yamyamlıktır bu.[82]

82 Canetti, *Crowds and Power*, s. 357 (vurgular aslına ait).

Suçluluk

1. Thomas Hobbes'un ilk büyük hasmı Jean-Jacques Rousseau, kurban etme politikasının kaçınılmaz sonucunun topluluğun ölümü olacağını zaten savunmuştu.[1] Dahası bunu az evvel çözümlediğimiz Canetti'den farklı olmayan bir tarzda özümseme [*englobamento*] aracılığıyla tersine çevrilmiş bir asimilasyon ya da yadsıma kipliğini devreye sokarak yapar: "[Hobbes'un] siyaset kuramında tiksinti uyandıran şey, ondaki korkunç ve yanlış olan şeylerden ziyade haklı ve doğru olanlardır."[2] Canetti'de olduğu gibi burada söz konusu olan şey sadece Rousseau'nun Hobbes'u "gelmiş geçmiş en büyük dehalardan biri" olarak takdir etmesi değil, daha ziyade aynı metinde Hobbes'u tekrar tekrar "sofist" olarak adlandırmasında gün yüzüne çıkan şeydir. Bu Rousseau'nun

1 Hobbes ve Rousseau arasındaki ilişki üzerine bilhassa bkz. Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* (Paris: Presses Universitaires de France, 1950).

2 Jean-Jacques Rousseau, *Social Contract and the First and Second Discourses*, ed. Susan Dunn (New Haven, CT: Yale University Press, 2002), s. 249 (Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'ndeki bu cümlesini Vedat Günyol'un çevirisinden yararlanarak aktardım – ç.n.).

kendisine açıkça filozof rolü biçtiği izlenimini uyandırır.[3] Gelgelelim sofist sadece felsefeci için harici bir düşman değildir; daha ziyade filozofun daima beraberinde taşıdığı ve hatta içten içe onunla mücadele ettiği alter egodur. Rousseau aslında Hobbes üzerinden kendisiyle savaşır. Bilhassa da Rousseau'nun jargonunun belirli bir parçası olmakla kalmayıp aynı zamanda onu selefinden çok daha uç sonuçlara götüren bu modern kategoriler –en temelde de bireyci paradigma– bağlamında. Yine de bireyci paradigmanın bu kullanımı onun bakışını radikal anlamda değiştiren sorunlu bir çerçeveye oturur. Öyleyse burada sofistle karşılaştığında filozofun yaptığı şey, farklı bir hakikat içinde tersyüz edene kadar "Aydınlanma" tezlerini üstlenmektir.

Rousseau'nun, Hobbes'un "tehlikeli hülya"larında izini sürdüğü bu göz ardı edilmiş hakikat nedir?[4] "Korkunç sistemi" içinde "haklı ve doğru" olan şey nerededir?[5] Burada geliştirmeye çalışacağım yanıt, bu hakikatin tam da bütün Hobbesçu yapının açıklayıcı anahtarı olarak Freud'u üzerine koyduğumuzda teşhis ettiğimiz ortak suçta içerilen en korkunç şeyle ilgili olduğudur: Siyasal olan, burada mesaimizin büyük bir kısmını alan kurbansal ve öz-kurbansal dinamik uyarınca suçluluğun [*la colpa*] yalnızca bir vazgeçişte içe yansıtılarak telafi edildiği kökensel bir suçlulukla damgalanmış şekilde doğar. Rousseau'nun söyleminin nihai anlamının bu geçişin öncülüyle ve vardığı yer arasındaki ayrılmada, suçluluğu üstlenmeyle (ve kabul etmeyle) kurban etme hükmü arasında bulunduğunu söyleyebiliriz. Doğal olarak

3 Jean-Jacques Rousseau, "Fragment on the State of War", *History of Political Thought* 8, no. 2 (Summer 1987), s. 234.

4 Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Sciences and Arts (First Discourse)*, ed. Roger D. Masters ve Christopher Kelly, çev. Judith R. Bush, Roger D. Masters ve Christopher Kelly (Hanover, NH: University Press of New England [for] Dartmouth College, 1992), s. 81.

5 Rousseau, "Fragment on the State of War", s. 233, 234.

böyle bir kısaltma suçluluğun kendisini çok farklı bir tarzda karakterize etmeyi gerektiriyor: bu artık kardeşler topluluğu tarafından işlenen törensel baba cinayeti değil, daha ziyade topluluğun kendi gerçekleşme imkânını kendisinden geri alan bir mazidir [*l'antefatto*]. Öyleyse bu da bir "suç"tur [*delitto*] –ama sadece *delinquere*'nin nesnel anlamında. Topluluk bizzat kendisinden türediği ve kaçınılmaz biçimde tam anlamıyla topluluğun kusuru, yokluğu olarak kendisine delalet ettiği bir eksiklik dışında tanımlanamaz. Rousseau için bütün bir insanlık tarihi, kendisini içeriden tüketen ve boşaltan bu cerhi bünyesinde taşır. Tarih, bu "olanaksız"ın dışında yorumlanamaz; öyle bir şeydir ki bu, bir yandan yoktur ve hiçbir zaman da varolamayacaktır ama bir yandan da tarih, zorunlu bir ihanet formunda kökenini onda bulur.

Ama eğer durum böyleyse, "kabahat" hiçbir zaman kimseye ait değildiyse; eğer bu, tarihin olumsuzluğunun ölçütünden, daha doğrusu olumsuz olduğu oranda tarihin transendental ölçütünden başka bir şey değilse bunun anlamı şudur: suçluluk [*colpa*] herhangi bir kurbanla telafi edilemez.[6] Telafi edilemez çünkü kurban ortadan kaldırması gereken suçluluğun n'inci kuvvetini tekrarlamaktan ve çoğaltmaktan başka bir şey yapmaz. Hobbesçu modelle asıl ayrılma noktası budur: kurbansal *dispozitif* olarak özdeşleşme, sadece suçluluğa zorunlulukla dahil olduğu için değil ama aslında suçluluğun doğrudan ifadesi olduğu için. Bu hususta Rousseau'nun Hobbesçu insanı tarif ederken kullandığı söz dağarcığına bakmak yeterli olacaktır. Hobbes'un insanları, gerçek anlamda insanlar değil kurbanına karşı öfkeden kuduran canavarlardır: "Hobbes'un insanı hoşgörüsüz kişidir; hoşgörüsüzlük insanlıkla savaştır. Hoşgörü-

6 Esposito burada *colpa*'nın İtalyancadaki iki anlamı üzerine bir kelime oyununa başvuruyor: kabahat ya da suçlama ve suç işlemekten gelen suçluluk duygusu – İng. ç.n.

süz olanın toplumu canavarlarınki gibidir; sadece birbirlerine zulmetmekte anlaşırlar (...) kurbanlar işkenceci değilse bu tamamen şans eseridir."[7] Ya da avlarını eşit bir şekilde bölüşemediklerinde her biri "gönül rahatlığıyla, birbirlerini yiyip bitirmek isteyen"[8] birer kurttur –Hobbesçu *homo homini lupus* okumasının tam zamanı: "Hobbes da bu [kanaattedir]. Böylece birbirinden bir sığır sürüsü gibi kopmuş bir insanlığımız olur; her birinin kendi efendisi vardır, onlara afiyetle yiyip bitirmek için göz kulak olurlar" tıpkı "Tepegözün mağarasına kapatılan ve yem olmak için sıra kendilerine gelene kadar huzur içinde yaşamaya devam eden Yunanlar" gibi.[9] Burada tamamen Canettici dilin alanındayız: güç ve yiyip bitirme. Sağ kalan tek kişinin rüyasına göre bir yiyip bitirme edimidir bu ve Rousseau tarafından hakkıyla not edilir:

> En benzersiz olan şey en az doğal olan şeydir ve gereksinimleri bastırmak, tutkuların ve daha kötüsü onları tatmin etme gücünün daha da artmasına yol açar; öyle ki, uzun saadet dönemlerinden sonra, birçok hazineyi tüketip birçok insanı mahvettikten sonra kahramanımız evrenin tek efendisi oluncaya kadar her şeyi katlederek sona varır. Bütün insan yaşamının değilse de en azından her uygar insanın kalbindeki gizli arzularının ahlâki portresi kısaca bu şekildedir.[10]

---

7 Jean-Jacques Rousseau, "Geneva Manuscript", *Social Contract, Discourse on the Virtue Most Necessary for a Hero, Political Fragments, and Geneva Manuscript* içinde, ed. Roger D. Masters ve Christopher Kelly, çev. Judith R. Bush, Roger D. Masters ve Christopher Kelly (Hanover, NH: University Press of New England, 1992), s. 122.

8 Rousseau, *Discourse on the Sciences and Arts*, s. 20.

9 Rousseau, *Social Contract*, s. 157, 159 (*Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İş Bankası Yayınları, 2016).

10 Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, çev. Donald A. Cress (Indianapolis: Hackett Publishing, 1992), s. 77.

Dolayısıyla uygarlık bu geçmişe sünger çekmediği gibi bizzat kendisi kurbansal diyalektiğin art arda patinajlarıyla bu durumu meydana getirir: içgüdülerden kurumlara, korkudan tabiiyete, La Boétie'nin zaten ilan ettiği gibi zorunlu kölelikten gönüllü köleliğe.[11] Öncelikle "bir kez insan etini tattıktan sonra diğer bütün yiyeceklere yüz çeviren ve sadece insan etini yemeyi arzulayan açgözlü kurtlar gibi (...) tahakkümün tadına bir kez varınca diğerlerine tepeden bakan" servet sahipleri gelir; sonra "tıpkı vücudunun geri kalan kısmını korumak için kolunu kesmek zorunda kalan yaralı bir insan gibi, başkasından korunmak için özgürlüğünün bir kısmını feda etmek zorunda olduklarını görenler"; son olarak da kendisinde Leviathan'ın dehşet verici özelliklerini görmekte hiç de haksız sayılmayacağımız despotik "canavar": "En sonunda her şey canavar tarafından yenilip yutulur ve artık insanların bir liderleri ya da yasaları değil sadece tiranları vardır."[12]

Rousseau, Hobbesçu söylemin tüm hamlelerini, bunların içsel mantığına, muhafaza ve kurban etme arasındaki üretken ilişkiye karşı daha iyi durmak adına bir kez daha takip eder: kurban etmeyle muhafaza edilen topluluk tam da bu nedenle ölüme yazgılıdır. Kökenini ölümde bulur ve yine ölüme geri döner; sadece her kurban daima bir başka kurbana mahal verdiği için değil, böylesi bir kurban etme, doğrudan doğruya ölümün işi olduğu için. Tam da topluluğun ölümden korunması gerektiği anda onu ölüme kurban etmek: "Masum bir insanı çoğunluğun iyiliği için feda etmenin yönetimin gözünde yasal olduğu düşünülüyorsa" –Rousseau burada da daha önce Hobbes'tan alıntıladığımız pasajı anım-

11 Elbette ki Étienne de La Boétie'nin, *Discours sur la servitude volontaire*'ini (Paris: Éditions Bossard, 1922) kastediyorum (*Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, çev. Mehmet Ali Ağaoğulları, İmge Kitabevi Yayınları, 2016).

12 Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, s. 55, 56-57, 68.

satmadan edemez– "ben bunu tiranlığın şimdiye kadar keşfettiği en alçak kurallardan biri, olup olabilecek en muazzam yanılgı, kabul edilebilecek en tehlikeli şey ve toplumun asli yasalarıyla doğrudan bir çelişki olarak görüyorum."[13] Hobbes'ta devleti korumak uğruna izin verilen şey Rousseau'da tam da devleti dağıtacak bir varsayım olarak görülüyor. Zira azınlığın çıkarı, çoğunluğa kurban edildiği ölçüde çoğunluğun çıkarı da azınlığa kurban edilebilir. Gelgelelim bu tüm toplumlarda olan bir şeydir: "Çoğunluk daima azınlığa, kamusal çıkar özel çıkara kurban edilecektir. Adalet ve düzen gibi aldatıcı isimler daima şiddetin enstrümanları ve haksızlığın silahları olarak hizmet edecektir."[14]

Daima: Rousseau'nun Hobbes'la uzlaşması da karşıtlığı da bu belirteçte yoğunlaşır. "Hakikati" ve "yanılgısı" da. Şayet birileri asırlardır kurban ediliyorsa, tüm toplumlar sadece kurban etmekle varlıklarını sürdürüyorlarsa o zaman Hobbes çareyi kurbansal paradigmada ararken haklıdır. Bu bakımdan tarih, kurban etmeye ait oluşunun en güçlü anlamında kurban etmenin tarihidir. Ama Rousseau'nun yaklaşımının özgünlüğü şuradadır: tarih insanın yegâne boyutu değildir. Bilakis tarih, ondan hareketle oluşturabileceği bir uzam bakımından (eğer basitçe tarif edilecekse) tarihsel olmayan bir marjine ihtiyaç duyar. Rousseau'ya göre burada Hobbesçu sistemin kör noktası karşımıza çıkar: bu, tarihin kurbansal karakterizasyonu değil, tarihin kendisinden doğduğu tarihsel olmayan boyuta doğru genişlemesidir. Başka bir deyişle Hobbes içerik bakımından değil zaman bakımından yanılgı içindedir; sadece medeni durumun özelliklerini doğa durumuna atfettiği için değil (ki, Rousseau bu yüz-

13 Jean-Jacques Rousseau, *A Discourse on Political Economy*, *The Social Contract and Discourses* içinde (Londra: J. M. Dent and Sons, 1923), s. 265.

14 Jean-Jacques Rousseau, *Emile: or, on Education*, çev. Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979), s. 236 (*Emile ya da Eğitim Üzerine*, çev. Yaşar Avunç, İş Bankası Yayınları, 2016).

den Hobbes'u tekrar tekrar kınayacaktır) ama bilhassa tarihin tarihdışı başlangıcını tarihselleştirdiği için. Sözün özü Hobbes, nedenle etkiyi, önkoşulla sonucu, kökenle gelişmeyi birbirine karıştırdığı için yanılgıya düşer. Ne kökensel sözleşme ne de Freudçu tarzda *Urszene* önceler onu; bunların her ikisi de zamana ya da hiç değilse insan uygarlığının farklı aşamalarını birbirine eklemleyen ilerlemeci ve çizgisel tarihin zamanına dahil edilmediği için zamansal olarak tarif edilmeyen bir şeyden türerler. Rousseau'nun Hobbes'ta karşı çıktığı şey (John Locke ve Samuel von Pufendork'un yaptığı gibi), Hobbes'un doğa durumuna atfettiği "toplumdışı" ve aslına bakılırsa kati surette çatışmacı nitelik değil, Hobbes'un olumsuz da olsa bu toplumdışılığı hâlihazırda toplumsal bir figür olarak yani tam da bu nedenle aslında doğal olmayan bir şey olarak kavramasıdır.[15] Bununla birlikte Rousseau'ya göre "doğallık" insanlar arasındaki ilişkinin huzurlu ya da kavgacı bir kipliği olarak değil, saygının eksikliği açısından açıklanmalıdır. Burada Hobbesçu modelle ilgisinde farklılık gösteren perspektifi görebiliriz: ilişki-sizlik toplumsal bağı yok eden medeni durumun bir ürünü değildir; hem devlet-sizliği hem de toplum-suzluğu önceleyen şeydir. Doğa insanını her türden ahlâki nitelemeden çekip çıkaran şey bu mutlak önceliktir: "Hobbes hukukçularımızın iddia ettiği gibi yabanilerin akıllarını kullanmalarına engel olan şeyin, yine kendisinin öne sürdüğü gibi, onların kendi yetilerini suistimal etmelerini önlediğini göremedi. Bu yüzden yabanilerin tam da neyin iyi olduğunu bilmedikleri için kötü olmadıklarını söyleyebiliriz."[16]

Rousseau'nun akıl yürütmesinin kilit noktası budur. Ne acımasız Hobbesçu köken ne de filozofların tahayyül ettiği

15 Bununla ilgisinde bkz. Raymond Polin, *La politique de la solitude* (Paris: Sirey, 1971), s. 7.

16 Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, s. 36.

diğer barışçıl kökenler gerçek anlamda Köken değildir; zira bunların her biri kökene bir isim, bir başlık, pozitif bir tanım verirler. Bu bakış açısına göre verilen isim ister barış ya da savaş, ister uyum ya da karşıtlık olsun değişen pek bir şey olmaz: her durumda yola İnsanla değil insanlarla, yasayla değil olguyla, mantıkla değil tarihle çıkılır. Bunun böyle olmaması için de saf olumsuzluğun içine yerleşmeniz gerekir: doğa durumu toplum-suzluktan, devlet-sizlikten, tarih-sizlikten başka *hiçbir şey* değildir. Bu olumsuzluktan herhangi türden bir olumlamaya hareket edildiğinde, filozofların yanılsamasına düşülür; toplumsal zamanın akışına dalınır ve kökenin tarihselleştirilmesi yeniden üretilir. Köken üzerine düşünülür ve onun ortaya çıkışı üzerine konuşulur. Her ne kadar paradoksal olsa da tıpkı doğanın sadece onun zorunlu olarak doğallığından çıkarılması üzerinden adlandırılabilmesi, gibi köken de ancak onu yadsıyan tarihin perspektifinden yola çıkılarak adlandırılabilir. Bakış doğrudan mutlak "ilk" olana kayar kaymaz köken kaybedilir, sırra kadem basar. Kendi "sonra"sıyla karıştırılır. Böylesi bir masumiyet, masumiyetin kaybıyla açılan görüş açısından --onu deforme eden ve çarpıtan suçluluktan– hareket etmeksizin temalaştırılamaz.

2. Eğer durum buysa; kökenin sadece karşıtını yansıtan gölgede fark edilebildiği doğruysa; köken, kendi yadsımasının karşıtında konumlanarak onu donatan her türlü tanıma karşı mesafeliyse, buradan varmamız gereken sonuç kökenin kendi yokluğuyla örtüştüğüdür: kökenin olduğu yerde, onun geri çekilmesinin izinden başka hiçbir şey yoktur. Ya da daha doğrusu kökenin varlığının yegâne kipliği, geri çekilmedir. Rousseau'nun, bizzat kendi söylemsel mantığının sevk ettiği bu uç harekete girişmediğini hemen belirtelim. Gerçekten de böylesi bir geri adımın beraberinde ge-

tirdiği bütün çelişkilere rağmen bunu reddeder. İşin doğrusu (sadece eşitsizlik ve dil üzerine iki *Sôylev*'in değil) bütün bir yapıtının, kökenin ortadan kayboluşunun matemi üzerinden olumlu bir tanımını yapmayı hedeflediğini söyleyebiliriz. Rousseau'nun "mevcut insan doğasında kökensel ve yapay olanı birbirinden ayırt etmemizi ve artık varolmayan, belki de hiç varolmamış ve muhtemelen asla varolmayacak bir durumu yerli yerinde anlamamızı sağlayacak bir ışığın" olmadığı konusunda bizleri her fırsatta uyardığı doğru. Yine de bu durum bizleri, "mevcut durumumuzu yerli yerinde yargılayabilmemiz için eksiksiz mefhumlara ihtiyacımız"[17] olduğu sonucuna varmaktan alıkoymaz. Daha bu önermede rotayı çizmeye, kendisini çözümlenemez antinomilerin yoluna itecek yanlış izi sürmeye başlar. Mesela nasıl olur da birinin saf, mantıksal bir önkoşula olgusal bir tutarlılık atfetmeden, olmayan ve hiç olmamış bir şeye dair doğru bir fikri olabilir? Şüphesiz, sıklıkla gözlemlendiği gibi Rousseau'nun insan doğasının kökensel özü üzerine araştırması büyük oranda mevcut olan şeye yoğunlaşan bir ilgiye, varolan şeye yönelik eleştirel bir talebe yanıt verir. Yine de burada kökenin, kimliğine dair onto-fenomenolojik sorunun dışında formüle edilebilmesinin başka bir yolu yoktur: köken nedir? İnsan doğası nedir? Birincil özü nasıl yapılandırılmıştır? Esasa yönelik bu temel sorgulama, Rousseau'ya olgu ve yasa, kudret ve liyakat, görünüş ve gerçeklik arasındaki Hobbesçu sofist kısa devreyi gidermenin yegâne yolu gibi görünür. Bununla birlikte Rousseau, başka bir *aporia*'nın içine düşmekten yani yegâne "olumlu" topluluk kipliğini tam da toplumu önceleyen ve ona alternatif bir durumda aramaktan kurtulamaz; insanları doğal olarak birbirlerinden yalıtılmış varlıklar olarak görür. Paradoksal biçimde topluluk, üyeleri arasındaki ilişkinin yokluğuyla mümkün hale gelir yalnızca.

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

Aslında, uygarlığın üzerine bina edildiği birbiri ardına gelen bütün bir dolayımlar serisinden, yani onu yoldan çıkaran ve hasta eden dilden, iktidardan [*potere*], paradan, yazıdan, yasalardan vs. evvel topluluğun dolaysızlık, şeffaflık ve buna delalet eden masumiyet gibi özellikleri bu eksiklikten türer.

Evvel: bu zamansal unsur zaten mantıktan tarihe belli belirsiz ama bir o kadar da kati kayışı ifade eder: "İlk"te zorunlu bir alçalma formunda bir "sonra"yı takip etmekten başka seçenek yoktur. Bunları bir araya getiren bağ "düşüş"tür: "İlk" olan "sonra"nın içine düşer ve bu şekilde yozlaşır. Arızi olan kökene saldırır ve onu kendisinin dışına atar. Kökeni avuçlarının içine alır ama sonra kaybeder. Tarih, toplum ve teknik böyle doğar. Zaman: ölüm. Zaman ölüm*dür*: ilk kökenin üzerine bindiği, yerine geçtiği ve onu takip ettiği ölçüde bütün kötülüğün kökenidir. Zaman, kökenin tamamlayıcı dışsallaşması ya da tekerrürüdür. Rousseau'nun temsilin kuramsal ya da politik bütün formlarını mahkûm edişi, kökenin mevcudiyetiyle, saf mevcudiyet olarak kökenle ilgisinde ima edilen dışsallık unsuruyla açıklanır. Temsil kendisini değil daima başka bir şeyi temsil edebilir. Kökensel mevcudiyet hâlihazırda kendisinden bu şekilde ayrılır, başkalaşır ve merkezsizleşir. Farka mahkûm edilmiş ve böylece kendi kimliğinde yadsınmıştır.

Rousseau'nun söyleminin mantığı budur. Ama yola çıktığı önkoşulla sürekli çelişen net bir antinomiyle yüklü bir mantık. Dikkatimizi genel argümantatif aygıttan bireysel detaylara kaydırdığımızda bunu rahatlıkla fark edebiliriz.[18] Dahası Rousseau insan doğasını hiçbir zaman tarif etmemiştir, zaten nasıl edebilirdi ki? Bunun yerine bir dizi "yedeği" [*sostituti*] (her şeyden önce de Karayip yerlisini) tarif etmiş-

18 Bu tema bilhassa Bernard Stiegler tarafından detaylandırılıyor: *Technics and Time*, çev. Richard Beardsworth ve George Collins (Stanford: Stanford University Press, 1998). Özellikle ilerleyen sayfalarda bu kitabı dikkate alıyorum.

tir ama benzer örneklerin [*esempi*] erişilmesi imkânsız Modelle [*Esemplare*] ilgisinde daima yetersiz olacaklarının bilgisine de net bir şekilde sahiptir. Burada da temsil edilen köken –böyle adlandırılır çünkü temsil tarafından ikili bir sahnelemeye maruz bırakılır– kendisinin dışındadır; kendisine göre ikincildir. "Bununla birlikte" diye kendisini savunur Rousseau, "insanın doğal durumuyla ilgili güvenilirliği olan yargıları yorumlamak için onun kökeni üzerine düşünmek ve tabiri caizse türünün ilk embriyosuna kadar onu sınamak ne kadar önemli olursa olsun, ben onun birbiri ardına gelen gelişim evrelerini takip etmeyeceğim. (...) Bütün çağlar boyunca benim onu bugün gördüğüm gibi biçimlendiğini varsayacağım: iki ayağı üzerinde yürüyen, ellerini biz nasıl kullanıyorsak öyle kullanan, bakışını bütün bir doğaya çeviren ve gözleriyle uçsuz bucaksız gökyüzünü süzen bir varlık olarak."[19]

Yine de ilk insanın bu güncellenmesi doğal karakterizasyonuyla hiçbir surette ilişkisiz değildir, tabii Rousseau gibi "doğa"dan tarihsel-toplumsal ve teknik-yapay her şeye karşıt bir şeyi anlıyorsak. André Leroi-Gourhan'ın Rousseau'yla girdiği polemikte gözlemlediği gibi, insanın yeryüzünden özgürleşerek ellerini kullanmasının, başka hiçbir şeye değil ama kökensel koşula damgasını vurması, uzun bir tarihin, dağınık bir toplumsallaşmanın ve insanın, bu sürecin eski bir müellifi değil, gecikmiş bir sonucu olan insanın teknik gelişiminin sonucudur.[20] Rousseau ellerin alet-öncesi daha doğrusu neredeyse pasif özelliklerinin altını çizdiğinde hiçbir şey değişmez: İkinci *Söylev*'de "ağaç dalları ve taşlar yani doğal silahlar hemen elinin altında bulunuyordu"[21] diye ya-

19 Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, s. 18-19.

20 André Leroi-Gourhan, *Gesture and Speech*, çev. Anna Bostock Berger (Cambridge, MA: MIT Press, 1993), s. 10.

21 Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, s. 45.

zar. *Dillerin Kökeni*'ndeyse şunları ekler: "Kimse elinin altında olandan başka bir şeyi bilmiyor ya da arzulamıyordu."[22] Gelgelelim bir el sadece kendiliğinden ona sunulan bir şeyin alıcısı olabilir mi? Ya da aynı el *hâlihazırda* tam da bir "manipülasyon"[23] tekniği, aracı, aleti değil midir? Kavramanın olduğu kadar inşa etmenin, çalışmanın ve üretimin de bir organı olamaz mı? Bir nevi doğal "protez", dolayısıyla bir o kadar da yapay bir şey değil midir? Burada daha şimdiden ikinci bir köken ilkini massediyor gibi görünüyor ama daima ikincil olan bu köken –tıpkı düşüşün yaratılışı, tekniğin de doğayı "bünyesinde barındırması" gibi– bir kökensizlik [*non-origine*] değilse tam olarak nedir? Madem teknikten Aristotelesçi anlamda kendi hareketinin ilkesine sahip olmayan şeyi anlıyoruz öyleyse kökenin de bir ilkesi yoktur; *kökenden* yoksundur.

Rousseau'nun doğal insanı toplumsal-kültürel bağlamından yalıtma girişiminde özü gereği çelişkili olan bir başka şeyi daha bulmak mümkün. Özgürlükten [*libertà*] bahsediyorum. Rousseau birçok kez insanın hayvandan farkını ortaya koyan en ayırt edici niteliğin özgürlük olduğunu bu nedenle kökensel insan doğasının en temel niteliğine karşılık geldiğini belirtir. Bununla birlikte özgürlük aynı zamanda insanı kendi kaderine emanet ederek, onu uygarlıktan başka hiçbir şeyin olmadığı bir yola sokarak çevresinden ayırır. Öyleyse insan özünde kendi özüne ihanet etmekte özgürdür: özgürlüğün kaçınılmaz bedelidir bu. Bunun insanın doğallıktan çıkarılışının daha baştan potansiyel olarak onun doğal kökeni içerisinde olmasından; doğallıktan çıkarmanın doğal kökenin yadsınması kadar bu kökenin zorun-

22 Jean-Jacques Rousseau, *Essay on the Origin of Languages and Writings Related to Music*, çev. John T. Scott (Hanover, NH: University Press of New England, 1998), s. 306-307.

23 Esposito burada "manipülasyon"un, "elle kullanma" anlamına gönderme yapan bir kelime oyununa başvuruyor – ç.n.

lu sonucu olmasından başka bir anlamı olabilir mi? Başka bir deyişle söz konusu köken, kendi çöküşüyle, kendi kaybıyla, kökensel kusuruyla bir değil midir? Bu doğallıktan çıkış tam da *doğa*'nın kökeni, kökenin sonunun kökeni, nihayet köken-sizlik değil midir? Rousseau'nun başvurduğu örneklerin tamamında doğal nitelikleri hep bir "neredeyse" ile ("neredeyse çıplak"), bir "sadece" ile ("sadece ok ve yay kuşanmış halde"), bir "gibi" ile ya da koşullu bir fiille sunması tesadüf değildir: "Çoktan" ve "henüz değil"i hem birleştiren hem de ayıran ifade edilemez sınır nedeniyle sıfır "neredeyse bir", bir "neredeyse iki" vd. olmaksızın temsil edilemez: kökene dair her bilgiyi içsel yıkımıyla birlikte kesintiye uğratan "ek"in karmaşık kurucu mantığı doğrultusunda çoktan olmuş *ve* henüz olmayan bir tarih, hâlâ olan ve artık olmayan bir doğa.[24] Bunun bize söylediği şey şudur: kendi "-siz"iyle kesilip koparılan köken, aynı zamanda bir köken-sizliği ifade eder; kendisinden farklıdır, dolayısıyla kökenini bulduğu kökensel-olmayan [*in/originaria*] eklemlenmesinden de.

3. Rousseau'nun kökensel-olmayana dair keşfini hâlâ köken mitolojisi içerisinde tutan aynı müphemlik topluluk figürünü de çapraz keserek esnetir: bir taraftan koşulsuz biçimde kökensel bir eksiklik, kökendeki bir kusur, ortak bir kökensel-olmayış [*comune inoriginarietà*] olarak; diğer taraftan tamamlanmak için nihai bir girişimin, şiddetli bir isteğin gerilimi olarak kavranır. Başarısızlığa mahkûm olması muhtemelse de böylesi bir girişim kendisini önceleyen bütün felsefi-politik gelenek bağlamında meydana getirdiği etkiden bir şey kaybetmez. Rousseau'nun yapıtı, topluluğu

24 Burada gönderme yaptığım metin elbette ki Derrida'nın *Of Grammatology*'si (çev. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974; *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan, BilgeSu Yayınları, 2011).

kendi kendisinden uzaklaştıran çelişkiye karşın onu asli hakikatimiz olarak belirleyen ilk talebi meydana getirir. Ne kadar imkânsız olursa olsun topluluk elzemdir. Tam da topluluğun sorumluluğunu derinden taşımamız anlamında bizim *munus*'umuzdur. Öyleyse burada Hobbesçu kurbansal mekanizmadan ayrılan hatları belirginleştirebiliriz. Rousseau "sayıları ne olursa olsun yalıtılmış insanlar, tek bir insana tabi olduklarında bu bana, bir ulus ve lider meselesi gibi değil köle ve efendi meselesi gibi görünüyor; bunun bir yığını biçimlendirdiğini söyleyebilirsiniz ama asla bir ortaklık olduğunu söyleyemezsiniz, zira ne kamusal bir mülkiyetleri ne de bir siyasal yapıları vardır [*corpo politico*]",[25] dediğinde aslında Hobbes'u yalnızca her türden topluluk fikrini eksik bırakmakla değil şedit bir şekilde ihraç etmekle itham ediyordu ve İngiliz düşünür tam da bu anda ve aynı ölçütle doğaları itibariyle çatışma içinde olan bireyleri Leviathan'ın muazzam bedeninde bir araya getiriyordu. Onları bir araya getiren şey ortak korkudan [*comune paura*] başka bir şey değildir. Buradan çıkacak zorunlu sonuç, sadece topluluğun zıddı yani ortak kölelik olabilir. Bireysel öz-muhafazanın [*autoconservazione*] mihrabında kurban edilen şey bu topluluktur. Hobbesçu bireyler kendi yaşamlarını ancak kendi ortak iyilerine bir son vererek, kendilerini bundan "bağışık" kılarak koruyabilirler. İyiye dair Rousseau'nun yapıtında ifade edilen tüm çağrışımlar (Özgürlük, Eşitlik, Adalet) bağışıklamaya zıt bir bulaşma hedefi taşır, topluluğu bu mahkûmiyetten kurtarır ve topluluğun eksikliğini ihbar eder: insan topluluğu bizzat kendisinden mahrumdur. İfadenin her iki anlamında da *delinquere*'den başka bir şey değildir bu.[26] En çok ihtiyaç duyduğumuz şeydir, çünkü varoluşumuz bütünüyle onunla bir-

25 Rousseau, *Social Contract*, s. 162.

26 Esposito'nun kastettiği iki anlam "eksik olmak" ve "kabahatli olmak"tır – İng. ç.n.

dir. Başkalarının varoluşuyla olan ilişkimizden başka bir varoluşumuz yoktur: "En güzide varoluşumuz göreli ve kolektif olandır ve gerçek anlamda *kendilik* sadece bizden ibaret değildir."[27] Rousseau'nun yapıtının sonunda saplantı derecesinde her şeyden çok vurguladığı yalnızlığını burada da sürekli duyurmasında, topluluğun yokluğuna sessiz bir başkaldırı tonu hâkimdir. Yalnızdır çünkü bir topluluk yoktur ya da daha doğrusu topluluğun varolan her formu aslında sahici bir topluluğun karşıtından ibarettir. Yalnızlık böylesi bir durumu protesto eder: mutlak paylaşma gereksiniminin olumsuzudur; bu gereksinim Rousseau'da iletişimdeki uç bir paradoksla, yazına üzerinden kurulan iletişimde iletişim kurmanın imkânsızlığıyla ifadesini bulur. Yazına tam da "başkaları için yalnızlığın", "toplumsal gerçeklikte gerçekleştirilemeyecek insani iletişimin" özelliklerini üstlenir.[28]

Ama dikkat edin: Émile Durkheim'ın hâlihazırda gözlemlemiş olduğu gibi topluluk gerçekleştirilebilir değildir çünkü aslına bakıldığında Rousseau'nun Hobbesçu bireyciliğe dair toplulukçu eleştirisi aynı paradigma içinde kalır: birey, kusursuz bir tamamlanmışlığa kapatılmıştır.[29] Doğru, Rousseau bireycilik ve mutlakçılık arasında Hobbes'un kurmuş olduğu kati bağı koparır; ama şimdi anlaşılıyor ki bunu doğa durumunu yeniden tanımlayarak yaparken mutlak anlamda çok daha bireyci bir noktadadır. Şüphesiz Rousseaucu insan Hobbesçu insanda olduğu gibi doğası itibariyle çatışmaya teslim edilmemiştir ama bunun tek nedeni onun asla kendi eşitleriyle gerçek anlamda karşılaşmamış olması ya da

---

27 Jean-Jacques Rousseau, *Judge of Jean-Jacques*, ed. Roger D. Masters ve Christopher Kelly, çev. Judith R. Bush, Christopher Kelly ve Roger D. Masters (Hanover, NH: University Press of New England, 1990), s. 118.

28 Bununla ilgisinde bilhassa bkz. Bronislaw Baczko, *Rousseau, solitude et communauté* (Paris: La Haye, 1974), s. 263.

29 Émile Durkheim, "Le Contrat social de Rousseau", *Revue de Méthaphysique et de Morale* (March-April 1918), s. 138-139.

onlarla karşılaştığında olabildiğince çabuk bir şekilde kendisini onlardan ayırmasıdır. Bu perspektiften bakıldığında Rousseau'nun Hobbes'a dair eleştirisinin Locke ya da Montesquieu'nunkiyle ortak hiçbir yanı yoktur. Rousseau onların yaptığı gibi insanın doğasından gelen toplumsallığına dair Aristotelesçi varsayımdan değil, Hobbes'unkinden bile daha uç bir toplumdışılık hipotezinden hareket eder. Rousseau için doğa durumunda insanlar, Hobbesçu "kurtlarda" olduğu gibi ahlâk dışı ve potansiyel olarak çatışmaya teslim edilmiş olsalar bile, birbirleriyle savaş durumunda *dahi* bir araya gelmezler. Rousseaucu sözleşmeden doğacak egemenliğin Leviathan'ınkiyle eşit şekilde ve mümkünse ondan daha mutlak olacak olması tesadüf değildir. Her halükârda altı çizilmesi gereken şey (Rousseau'nun muazzam çabalarına rağmen) Hobbesçu modelle örtüşüyormuş gibi gözüken temel motifin politik değil felsefi türden olduğudur. Bu motif, bireyin kendisiyle özdeşleşme biçiminin ulaştığı seviyeyle kusursuzluk düzeyini orantılı hale getiren kavrayıştan doğar. Dolayısıyla aslına bakıldığında ilkel insanın mutluluğunun nedeni ve koşulu, en asli [*proprio*] ve özüne en derinden ait olan şeye sadakatte konumlandırılmıştır: "Doğal insan tamamıyla kendisi içindir, sayısal bir birlik, mutlak bir bütündür, ancak kendisiyle ya da benzeriyle bir ilişkisi vardır."[30] Ama bu tür bir kendi kendini temellük medeni insanı akla getirir; zira bir tek o, bireyde [*in-dividio*] geriye kalan –ve kalması gereken– şeyi parçalara ayıran [*dividono*] çelişkilerden insanı bir tek o koruyabilir: "Bedenin prangalarından kurtulup, çelişki ya da bölünme olmaksızın *kendim* olacağım ve mutlu olmak için yalnızca kendime ihtiyaç duyacağım ana kavuşmak için can atıyorum."[31]

30 Rousseau, *Emile*, s. 39; Roussseau'nun bu ifadesini, Yaşar Avunç'un tercümesinden yararlanarak çevirdim – ç.n.

31 *A.g.e.*, s. 293.

Rousseaucu toplulukçuluğun kurucu aporetik karakteri tam olarak şu sorularda saklıdır: böylesi bir birlik başkasıyla nasıl temas kurabilir? Yalnızlık metafiziğinden bir topluluk felsefesi nasıl türetilebilir? Bireyin mutlaklığı "ortaklığa yerleştirilmiş" varoluşuyla nasıl kuşatılabilir ve buradan nasıl bir topluluk çıkar? Rousseau'da "*solitude et communauté*"[32] arasında tamamlayıcı bir ilişki görenlerin aksine bana öyle geliyor ki, böyle bir antinomi çözüme kavuşturulamaz. Varsayımla sonuç arasındaki –sadece sözcüksel değil aynı zamanda kuramsal– mesafenin üstesinden gelinemez. Tabii, eğer Benjamin Constant'tan Talmon'a kadar en sert eleştirmenlerinin çıkıştığı katlanılmaz nitelikleri –kendisinin olumlu bir temsil kazandırmaya çalıştığı– Rousseaucu topluluğa yükleyen bir zorlama pahasına olmayacaksa.[33] Rousseau'nun aşmak için birden çok kez baştan çıktığı çizgi, varolan toplumun eleştirel tanımındaki olumsuzda mevcut olan topluluğun talebiyle onun olumlayıcı formülasyonu arasındadır. Ya da daha doğrusu: topluluğa (bir kusur, eksiklik, onu tayin eden yasayla ilgisinde sonsuz bir borç olarak topluluğa) dair yokluğun "gayripolitik" [*impolitica*] belirlenimiyle onun politik gerçekleşmesi arasında. Kısaca söyleyecek olursak: Rousseau'da topluluğun bu metafizik varsayımlardan yani bireyin kendi mutlaklığıyla kuşatılmasından yola çıkan politik formülasyonu ister istemez muhtemel bir totalitarizme doğru sürüklenir. Tabii ki, özgül anlamda son yüzyılın deneyimlerinden doğan ve bu deneyimlere ayrılmazcasına bağlı olan "totalitarizm" kategorisinden bahsetmiyorum. Çünkü ilk olarak Rousseau'nun devlet iktidarının her türlü suistimaline karşı, 20. yüzyıl totalitariz-

32 "Yalnızlık ve ortaklık" – ç.n.

33 Bkz. Benjamin Constant, *The Political Writings of Benjamin Constant*, çev. Biancamaria Fontana (New York: Cambridge University Press, 1988); Jacob Leib Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (Boulder, CO: Westview Press, 1985).

minin bastırmaya çalıştığı kamusal ve özel arasındaki ayrım uyarınca insan değil yurttaş olduğu ölçüde özne olarak kalan bireyi korumak konusunda ne kadar istekli olduğunu göstermek oldukça kolay. İkinci olaraksa Rousseau'nun "genel irade" kavramını bireyle ilgili her türden otoriter baştan çıkmaya karşı otomatik bir düzeltici olarak kavradığı bir gerçek. Bunun tamamlayıcı bir parçası olarak birey, genel iradenin her emrinin bizzat birey tarafından verildiği gerçeğiyle teminat altına alınır.

Yine de bu otomatizm, yani herkesin herkesle ve bütünün bireyle varsayılan özdeşliği tam olarak çokluğun bire indirgendiği bütünselleştirici bir mekanizma değil midir?[34] Bu tam da kurbansal tertibata [*congegno*], Hobbesçu yetkilendirme "tuzağına" takılan sakıncalı bir özdeşleştirme değil miydi? Nesnel olarak kurbansal terimlere başvurmadan Rousseau'nun "tüm haklarıyla birlikte bütün bir topluluğun her bir üyesine topyekûn yabancılaşma"sı gerektiğini böylece "diğer taraftan her bir üyenin bütünün ayrılamaz bir parçası" haline geleceğini salık verdiği meşhur pasajını başka nasıl anlayabiliriz?[35] Ya da bu konuyla ilgisinde Rousseau'nun "bir ulusa kurumlar kazandırma işini üstlenme cesareti gösteren kişi kendisini, bir bakıma, insan doğasını değiştirmeye; tam ve bağımsız bir bütün olan her bireyi belirli bir tarzda yaşamını ve varoluşunu borçlu olduğu daha büyük bir bütünün parçasına dönüştürmeye muktedir hissetmelidir" dediği pasajı?[36] Rousseau'daki proto-totaliter risk'in en belirgin hale geldiği yer, bireyci modelle toplulukçu modelin yan yana getirilmesi değil, topluluğu yalıtılmış ve kendi kendisine yeten birey profiliyle ödüllendiren karşı-

34 Hannah Arendt, *On Revolution*'da Rousseau'yu bu noktada eleştirir (New York: Viking Press, 1936, s. 70-76; *Devrim Üzerine*, çev. Onur Kara, İletişim Yayınları, 2012).

35 Rousseau, *Social Contract*, s. 163, 164.

36 *A.g.e.*, s. 181.

lıklı geçişmedir. Ve dahası: bizi bireysel olandan alıp bütünsel olana götüren güzergâhın akım yönü organizmacılığın nehir yatağı olmalıdır. Sanki hem birey hem de topluluk birbirlerinden kaçıp kurtulmaları mümkün değilmiş gibi, kendilerinin bir parçası kılmadan bünyelerine katmadan ya da massetmeden birini nasıl buyur edeceklerini ya da karşılayacaklarını bilmiyormuş gibidir. Sahiden de Clarens muazzam bir şekilde tecrit edilmiş ve tamamıyla kendi kendisine yeten mutlak anlamda bireysel bir topluluk değilse nedir? "Hayalperest bir sıçramayla" diye yazar Rousseau hakkında Jean Starobinski, "kendi kendine yeten ego idealini kendi kendine yeten bir topluluk mitine aktarır."[37] Her defasında bu ideal kolektif, küçük bir ülke, bir şehir, kasaba ya da festival olsun bir gerçeklik içinde form bulur; Rousseau'ya acı veren topluluk ihtiyacı, topluluğun mitine dönüşür. İçinde her bir kimsenin bir başkasının toplulukçu özüyle, dolayım olmaksızın, filtre olmaksızın ya da bilinçlerin karşılıklı olarak kaynaşmasını kesintiye uğratacak bir işaret olmaksızın iletişim kurduğu, şeffaf bir topluluk mitidir bu. Bir başkasıyla ilişkide bir mesafe, süreksizlik ya da bir fark söz konusu değildir çünkü artık başkası da bütünleyici parçalardan biri olduğundan "başkası" değildir. Gerçekten de daha en başından beri bu, birinin kendisini asli başkalığında [*propria alterità*] kaybetmesi –ve bulmasıdır.

Rousseau "gönül topluluğunu" [*comunità di cuore*] politik topluluğa aktarmaktan geri durduğunda benzer bir riskin farkına varmış gibi görünüyor. Burada bizim de *Toplum Sözleşmesi*'ni Clarens topluluğunun politik tercümesi olarak okumaktan imtina etmemiz gerekiyor. Şüphesiz *Sözleşme*'de öngörülen topluluk, yönetenle yönetilen, yasama ve yürütme, hükümdar ve egemen arasındaki her türden ayrımı dı-

37 Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*, çev. Arthur Goldhammer (Chicago: University of Chicago Press, 1971), s. 109.

şarıda bırakan bir özdeşlik demokrasisidir. Ne var ki bu yüzden söz konusu topluluğun "tanrıların ulusu" değilse gerçekleştirilemeyeceği ilan edilir. "Kelimenin tam anlamıyla gerçek bir demokrasi hiçbir zaman varolmadı, hiçbir zaman da varolmayacak."[38] Ve eğer varolsaydı, tam karşıtı olarak vücuda gelirdi. Rousseau burada, topluluğun başlangıç aşamasındaki mitsel sürüklenmeyi elverişli kılmaya yönelik beyan ettiği niyetine istinaden eleştirel bir mesafe koyar. Ama bunun bedeli uzlaştırılması mümkün olmayan bir antinomi olmuştur: topluluk hem imkânsız hem de gereklidir. Gerekli ve imkânsız. Sadece bir kusur olarak verildiği için (çünkü asla tamamıyla gerçekleşmeyecektir) değil. Ortak olarak sahip olunan şeyin *söz konusu* kusur, bir ihmal bir borç ya da aynı zamanda Rousseau'nun *Emile*'deki unutulmaz bir pasajda önceden gördüğü gibi bizim ölümcül sonluluğumuz olması anlamında bizzat topluluğun kendisi kusurlu olduğu için: "İnsanı toplumsal kılan şey zayıflığıdır. Yüreklerimizi insanlığa taşıyan şey, ortak sefaletlerimizdir: İnsan olmasaydık, insanlığa hiçbir borcumuz olmazdı. (...) İnsanlar doğadan kral, lord, saraylı ya da zengin değildir. Hepsi çıplak ve yoksul olarak doğar; hepsi yaşamın sefaletlerine ve her türden kedere, hastalığa, yokluğa ve acıya maruz kalır. Velhasıl hepsi ölüme mahkûmdur. Bir tek o, gerçek anlamda insana aittir. Hiçbir fani ondan kaçamaz."[39]

Rousseau tartışmasına bir ek

Bütün bunlarla birlikte derinlemesine tartışmayı gerektiren bir sorun daha var. Rousseau'nun topluluğun ilk modern düşünürü olduğunu söyledik. Ama topluluk mitini ilk in-

38 Rousseau, *Social Contract*, s. 201.

39 Rousseau, *Emile*, s. 222; bu alıntının ilk kısmını çevirirken Yaşar Avunç'un tercümesinden yararlandım – ç.n.

şa eden de oydu. Çözülmesi güç bir düğüm içinde topluluğu hem bu mitle birlikte hem de bu mitin içerisinde düşünüyordu. Ama ne anlamda? Neden Rousseau'da topluluk daima topluluk mitine kayacağı bir noktada duruyor? İkna edici yalınlıkta bir –hatta ikili bir yanıt– bir süredir farklı kisveler altında formüle edilip tekrarlanıyor. Diyorlar ki, Rousseau topluluğu mitselleştirir çünkü onu kıvırıp, bütünlüğün birer parçası olarak bir araya toplanan, geriye hiçbir artık kalmaksızın bünyesine katılan tekil unsurlar üzerindeki mutlak tahakkümüne doğru kanırtmak ister. Önceki sayfalarda bahsettiğim gibi Talmon ve ardıllarının ortaya koyduğu Rousseaucu ""totalitarizm" tezi budur; Rousseau'nun Hobbes'taki kurbansal paradigmaya dair eleştirisinde kurban topluluğunun daha yeni ve daha yoğun bir tarzını görürler.[40] Bu okuma bilhassa Rousseau'nun "özgürlük görünümüne sahip kusursuz bir tabiiyet"in olmadığı düşüncesini kuramsallaştırdığı pedagojik yazılarında dışa vuran inkâr edilemez eğilimle ilişkisinde ufuk açıcıdır.[41]

Topluluk düşüncesinin saptığı yeri bütünün parçaya hükmetmesinde gören bu yorum, aynı sapkınlığı parçanın (bir yandan onu net bir şekilde yansıtsa da) bütüne karşı özerkleştirilmesinden çıkaran başka bir yorumla ters düşer. Bu perspektiften bakıldığında Rousseau, bütünün değil parçanın, sınırlı ve ortak mekânlara aidiyet olarak parçalılığın filozofudur: bugün, hiç de tesadüfi olmayan bir tarzda Rousseau'da en uygun kuramsal öncülünü bulan *toplulukçuların* bir kez daha ileri sürdükleri perspektif temelinde doğası gereği etnik, dilsel, kültürel kimlik bakımından bir diğerine karşıt küçük toprak parçaları, evrensel topluluk fikrini birçok küçük, birleşik mikro-topluluk şeklinde kısımlara ayırır.[42] Başka metinlere de pekâlâ başvurabiliriz ama bu türden

40 L. G. Crocker, *Rousseau's Social Contract: An Interpretative Essay* (Cleveland, OH: Press of Case Western Reserve University, 1968), s. 170.

41 Rousseau, *Emile*, s. 120.

42 Bkz. Charles Taylor, *Sources of Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989; *Benliğin Kaynakları-Modern Kimli-*

bir okumaya izin veren temel metin Rousseau'nun "komşularını sevmekten" feragat eden soyut bir kozmopolitanizmle hesaplaştığı metindir.[43] Sözün özü, ister "bütün"ün ister "parça"nın tarafından bakılsın, Rousseaucu topluluk, kaçınılmaz biçimde otoriter bir eğilimi ortaya çıkarıyormuş gibi görünüyor. Ve çelişkili bir biçimde bu Rousseau'nun, Hobbesçu matristeki mutlak "özel" ve "kamusal" ayrımını reddetmesine kadar varıyor. Hobbes'u ve genel olarak tüm modern siyaset felsefesini herhangi bir topluluk fikrini düşünmekten alıkoyan çatlağı kapatarak Rousseau, topluluk düşüncesinin kendi mitinin kabuğunda devre dışı bırakılmasına bir son verir. "İç saha"yı [*foro interno*] kamu gücünün uyguladığı şiddete karşı koruma altına alan mutlak bireyciliği terk eder ama farklı bir paradigmayla onun ötesine geçemez. Arada sıkışıp kalır: ne eski bireycilik ne de yeni evrenselciliktir bu, ya da daha doğrusu biri diğerinin içindedir; biri diğerinin içinde tersyüz edilirken hem yadsınır hem de daha kuvvetli hale gelir. Birey evrenselleştirilir –ki, bu genel iradedir; evren bireyselleştirilir –ki, bu da küçük bir toprak parçasıdır. Sanki mutlakçılığa dair eleştiri sürekli olarak mutlağa dair, bütüne ve parçaya dair, parça olarak bütüne ve bütün olarak parçaya dair yeni bir mitolojiyi açığa vurmak üzeredir.

Ancak değerlendirmelerimiz hâlâ topluluk sorununun çok uzağında. Topluluk mitiyle düşüncesini birbirine sıkıca bağlayan bu düğümü çözmede yol almak için, Pierre Burgelin'in sıra dışı makalesinin başlığıyla uyumlu bir şekilde, politik ya da pedagojik metinlerden çok otobiyografik ve anlatısal metinlerde bulunan "varoluş felsefesi"nin perspektifine geri çekilmek gerekiyor.[44] Fazlasıyla sade, genel bir formülasyonla başlaya-

---

gin İnşası, çev. Selma Aygül Baş ve Bilal Baş, Küre Yayınları, 2014); *The Ethics of Authenticity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992); *Multiculturalism and the "Politics of Recognition"* (Princeton: Princeton University Press, 1994; *Çokkültürcülük-Tanınma Politikası*, Yapı Kredi Yayınları, 2014).

43 Rousseau, *Emile*, s. 39.

44 Pierre Burgelin, *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau* (Paris: Presses Universitaires, 1952), bilhassa s. 115-190.

lım: Rousseau topluluğun ilk düşünürüdür çünkü özneyi düşüncesi üzerinden değil varoluşunda ele alır. Rousseau biçimsel olarak aynı dili benimsese de Descartes'la birlikte başlayan modern felsefenin kırılma noktası buradadır. Varolmak zihinden çok kalbin, hissin, tutkunun ve ızdırabın hakikatidir: "İlk önce var olduğumu ve beni etkileyen duygularım olduğunu bilirim. Bu hakikat o kadar çarpıcıdır ki ona katlanmaya mecbur olurum (...) bizimle birlikte, varolmak duyumsanabilir olmaktır. Duyusallığımız su götürmez bir biçimde zekâmıza önceldir ve idealara biçim vermezden evvel onun tarafından ele geçiririliriz."[45] Duyumsama ve idea arasındaki karşıtlık Rousseau'nun bütün yapıtını kat eder ama bu karşıtlık daima şu iddiayla bağlantılıdır: varoluş şu veya bu şekilde kendisinden türetildiği başka herhangi bir koşula göre daha kökenseldir ve zararlı olmadığı zamanlarda dahi daima bir şekilde indirgeyici olmuştur –ve asıl önemli olan da budur: "Yaşamak nefes almak değildir; eylemektir; organlarımızdan, duyularımızdan, yetilerimizden ve bize varoluş duygusunu veren bütün parçalardan istifade etmektir."[46] Dolayısıyla varoluşun duyumsanması yaşam boyutuyla örtüşür –ama devamlılığı anlamında değil, burası önemli, yoğunluğu anlamında. Aslına bakılırsa Rousseau'nun bu metni bireysel muhafaza felsefeleriyle çekişme niyetindedir; zira bunlar yaşamı, onun maddi devamlılığına saplanıp kalan bir mekanizma içinde tecrit ederler:

> Bütün duygulanımlarını sadece kendisinde topladığı için başka hiç kimseye saygı duymayacak bir raddeye varır, artık hiçbir şey heyecanlandıramaz onu. Donmuş kalbi asla neşeyle pır pır etmez; içinde hiçbir duygudaşlık, hiçbir şefkat yoktur ki gözlerini yaşartsın; hiçbir şeyin tadını çıkaramaz. Duygusallıktan mahrum mutsuz bir zavallıdır; çoktan ölmüştür.[47]

45 Jean-Jacques Rousseau, *Profession of Faith of a Savoyard Vicar*, çev. Olive Schreiner (New York: Peter Eckler, 1889), s. 21, 63.

46 Rousseau, *Emile*, s. 42.

47 Rousseau, *Profession of Faith*, s. 58.

Bu zavallı, sırf daha çok yaşamak uğruna kendisini muhafaza etmeye o kadar yoğunlaşır ki, daha az yaşar; aslında "zamanını yaşamını muhafaza etmek için harcadığı, menfaati için sarfettiği" sürece yaşamıyordur bile "[bunlara harcadığı zaman] ömründen düşülmelidir."[48] Hayatı, *ortak hissiyatın* yani bizatihi varoluşun dışında *belli belirsiz* geçip gider.

Burada "ortak" olana dikkat kesilmek zorundayız. Yaşamı varoluşundan koparark öldüren şey, onun sadece kendi kendisine gönderme yapan karakteri ya da daha doğrusu "mutlak" niteliği, bireysel öznenin daha geniş ve daha iyi eklemlenmiş bir bütünlüğüyle ilişkinin eksikliğidir. Bireysellik ertelenen ölümden korunan yaşamın bir kipliğiyse topluluk dirimsel varoluşun, saf varoluş olarak yaşamın bir kipliğidir. Buna bir şey daha eklenebilir: eğer bir *ex-sistentia* olduğu ölçüde varoluş, bireysel yaşamın bir dışına fışkırma, bir ötesine geçme, devamlı kendi alanını aşan bir sabitlikse o zaman topluluk, varoluştan başka bir şey değildir. Elbette Rousseau bunu bu şekilde ifade etmez ama topluluk ve varoluş arasındaki ilişki, "ortak" olana dair özgül bir kiplik olarak varoluş, birden çok metninde açık seçik bir şekilde ortaya çıkar: "Yeryüzünde genel varoluş [*ortak varoluş*] duygusunu bireyin duygusuna (...) katabilecek yegâne yaratılmış varlık odur."[49] Bu nokta "Cenevre Elyazmaları"nda daha da belirgin bir biçimde ortaya çıkar:

> Şüphesiz *insan ırkı* terimi, onu meydana getiren bireylere gerçek bir birlik addetmeyen saf bir kolektif ideayı akla getiriyor. Dilerseniz bu varsayıma bir şey daha ekleyelim ve insan ırkını, her bir parçayı bütün için hem yaygın hem de göreli olan bir hedef uğruna harekete geçiren evrensel bir motivasyona –yanı sıra ona bireyselliğini veren ve onu "bir" olarak tesis eden ortak varoluş hissine– sahip ahlâklı bir kişi olarak kavrayalım. Gelin bu ortak hissin insanlık

48 Rousseau, *Emile*, s. 55.

49 Rousseau, *Profession of Faith*, s. 37.

olduğunu ve doğa Yasasının bütün bir makinenin etkin ilkesi olduğunu düşünelim.[50]

Alıntılamış olduğum bu pasaj sadece topluluk düşüncesini, varoluş anlamında, paylaşılan rıza gösterme şeklinde *birlikte-varoluş* olarak en uç sınırına taşıdığı için değil, ama aynı ifade dizisi içinde mite doğru eş zamanlı bir kaymayı ifşa ettiği için de can alıcı önemdedir. Kesişim noktası varoluş kavramındaki topluluktan bireysellik ve birliğe geçişte meydana gelir. Rousseau'nun otobiyografik metni (ve diğer metinleri) varoluşu bireysel özneye emanet ederken onu tam olarak bu şekilde tesis eder; varoluş bireysel özneyi başkasına doğru iterek, yönünü *ego*nun yalnızlığına indirgenemeyecek bir dışarıya doğru çevirerek geride bırakmalıdır. Sanki varoluşun *ex*'i kendi içindeki birliği, kendisi için daha da asli olan şeyi yeniden elde etmek için kendi üzerine kıvrılmış gibidir. Ve aslında belirleyici ilişki varoluş ve "mülkiyet" [*proprietà*] arasındadır. Bu itibarla varoluş ortaktır. Ortaklaşadır. Ama bu "ortak"lık hâlâ bir mülkiyettir [*proprietà*], asli varoluşunu deneyimleyen kişi için en *asli* mülkiyettir: kendisini tözselleştiren töz için *gayriasli* [*propriamente*] hiçbir şeye müsaade edemeyecek olan *subiectum*'dur.

Burada Rousseau'nun sürekli olarak kendini kaybetmeyi değil kendine dönmeyi, kendini yeniden bulmayı tavsiye etmesinin nedenlerinden birini bulabiliriz; tüm bunlar daha önce gönderme yaptığım toplulukçu metinlere karşı birer kontrpuandır. Ve aslında bu, asli özünü [*il proprio essere*] her türlü yabancılaşma, dışsallaşma ve uzaklaşma riskine karşı korumak için ona oldukça yakın bir birlik oluşturur. Ben, ego, *moi* kendisine dair hiçbir şeyi dışarıda bırakmamalıdır; kendi varoluşunun doluluğunun altını oyabilecek her boşluğu doldurmalıdır; başkasına yönelen ve *proprium* için çok daha belirleyici olan bir dönüşü kapsamayan her türlü kaçışı engellemelidir: 1767'de Mirabau'ya "kendim*de*, kendim*le* ve kendim *için*" diye yazar Rousseau, "bulunduğum yerde, bü-

50 Rousseau, "Geneva Manuscript", s. 78.

tünüm ve eksiksizim."[51] Buradan baktığımızda soyut düşünceye dair aynı eleştiri, egonun aynadaki yansımasında parçalanmasının inkârıyla örtüşmeye başlar –ki, daha önce tekrar ettiğim gibi bunlar ancak çelişkide bir arada yer alabilir. Yansımanın parçaladığı yerde, his [*sentimento*] yeniden bir araya getirir. Kendisiyle yeniden birleştirir. Genel olarak uygarlık ve tarihin meydana getirdiği kendinden bir çıkışla tehdit edildiğinde ya da yitirildiğinde asli birliğini eski haline getirir: "Artık olduğumuz yerde değil olmadığımız yerde varız. (...) Ey insanoğlu varoluşunu kendi içinde kapat, böylece artık daha fazla mutsuz olmayacaksın."[52]

Burada mevzubahis olan şey, zamansallıkla ilişkisinde görülebilir. Varoluş mekânının yaşamın mekânıyla nasıl kesiştiği görünüyor –ama zamanıyla değil. Aradaki fark, ilk bakışta görülmez, gün gibi ortada değildir. Bakış açımızı hafifçe –yine de çok net bir şekilde– değiştirerek şu terimlerle ifade edebiliriz bunu: varoluş, saf mevcudiyet aşamasında durdurulan yaşamdır. Yaşam zamanın devamlılığına tabi olan, sürede açığa çıkan ve dolayısıyla zorunlulukla yaşamın birliğini kapsayan varoluştur: bir yaşamın ve geleceğe dair bir perspektifin olduğu kadar (bir başka anlamda varoluşu yaşamdan mahrum bıraksa ve uzaklaştırsa da) geçmişle retrospektif bir ilişkinin varoluşu kurucu kırılganlığıyla ilgisinde pekiştirerek aynı zamanda onu takviye eden birliğidir. Riskli bir formüle cüret edersek yaşam *varoluşun dışsallığının içselliğidir*. Bu nedenle yaşam varoluşun delili, yaşamın hem pekiştirilmesi hem de yadsınmasıdır.

Tekrar Rousseau'ya dönelim. O daima şimdiyi geçmişe ve geleceğe kurban eden her türlü bakış açısının eleştirisinden yola çıkar. Geçmiş ve gelecek kötüdür çünkü şimdinin mevcudiyetini başkalaştırarak mevcudiyeti kendi dışına sürüklerler. Varoluşu arzunun şantajı ve hafızanın zorla sürükle-

51 Jean-Jacques Rousseau, "Letter to Mirabeau, 31 January 1767", *Correspondance générale* içinde, cilt 16 (Paris: Armand Colin, 1924-1934), s. 238.

52 Rousseau, *Emile*, s. 83.

mesiyle askıya alarak mevcudiyeti, sahipliği, iradenin veyahut da temsiliyetin düzleminden ayırırlar. Mevcudiyeti basitleştirerek geçmişin temsiline ya da geleceğin (hâlâ bir temsil olan) önceden canlandırılmasına dönüştürürler. Böylece, ikiye katlayarak ve temsil ederek, saf mevcudiyet olarak mevcudiyeti yürürlükten kaldırırlar. Yine de ileri ya da geriye doğru bu tür bir genişleme olmaksızın saf varoluş, kendisini canlandırmak, yaşamda ısrar etmek, *Ben* zamirinde, varoluşun değişken ve devingen dalgalarına yerleşmek ve onları belirlemek için fazla kırılgan, tam manasıyla fazla tutarsız olacaktır. Sözün özü kendi kurucu tutarsızlığında hayatta kalmak için mevcudiyetin kendisine "sunulması", kendisinde bir özne olması gerekir: Aksetmeyen bir varoluşu çiftleyerek onun ötesine geçen varoluşun öznel bilinci. Ama nasıl? Belleğin meydana getirdiği kendiliğin yeniden kurulma biçimi üzerinden. Öyleyse çocuk "tümüyle şimdiki varlığıyla ilgili, kendi dışına yayılmak istiyormuş gibi görünen dopdolu bir yaşamın keyfini çıkarır"ken[53] "bellek özdeşlik duygusunu varoluşunun bütün anlarına yayar; gerçek anlamda bir ve aynı olur."[54] Bellek varoluşun çokluğunu birleştirir ve yok eder. Başkayı aynı kılar; dışarıyı içeri; çokluğu bir. Hafıza varoluşu güçlendirirken özünün kökensel boşluğunu öznel tözle doldurarak varoluştan çekip çıkarır. Bu anlamda özne, kendisini çapraz geçen ve merkezsizleştiren zamandan daha güçlüdür. Zaman özneyi dışsallaştırmaz, bilakis zamanı içselleştiren öznedir. Özne meydana gelen her şey için mevcut olmak ister; böylesi bir isteme, başına gelen olaylar dahilinde ve de ötesinde bir başkasını bulmak için –diğer bir ifadeyle, nihai kazaya yani ölüme kadar öznenin varoluşunun da dahil olduğu kaza eseri meydana gelen şey üzerinde denetim kurmak için– özneyi ontolojik olarak kuvvetlendirir:

> Gördüğüm her şey varlığımın yayılmasından ibaret –der Julie– ve hiçbir şey bunu bölemez; etrafımı saran her şey-

53 *A.g.e.*, s. 159.

54 *A.g.e.*, s. 78.

de var, hiçbir parçası benden uzakta değil; hayalini kurabileceğim hiçbir şey kalmadı; arzulayabileceğim hiçbir şey yok (...) sonuna kadar mutluluk ve yaşamla doluyum: Ey ölüm, ne zaman istersen gel! Senden korkmuyorum artık, seni yaşadım, önceden gördüm seni, deneyimleyebileceğim yeni bir duygu yok, yapabileceğin hiçbir şey kalmadı.[55]

Terimi tanımlayan içsel ve dışsal olmanın ikili anlamında durum burada da tam manasıyla "ekstatik"tir –*extatique*. Rousseau tartışmalarında, iki karşıt harekete yani varoluş fenomenolojisini imleyen yayılma ve büzülmeye işaret edilirken hem "kozmik ekstaz"dan hem de "egonun ekstaz"ından söz edilmesi tesadüf değildir.[56] Bununla birlikte dikkatimizi topluluk sorunuyla doğrudan bağlantılı olarak bunların karşıtlığına değil ama daha ziyade birbirlerini bütünlemelerine ve eş zamanlılıklarına yoğunlaştırmamız gerekiyor. Belki de üzerine daha çok konuşmamız gereken şey aynı anda hem genişleyen hem de büzülen ve böyle olunca da topluluk mitiyle düşüncesinin aynı form içinde tanındığı şu tespit edilemez geçiş uyarınca genişlemenin büzülme, büzülmenin de genişleme üzerinden meydana gelmesi anlamında hem dağıtıcı hem de indirgeyici bu tekil harekettir. "Topluluk"tan varoluşun dışsallaşması anlaşılıyorsa mitolojikleştirilmesi de bu dışsallığın içselleştirilmesi olarak isnat edilebilir. Georges Poulet bu diyalektiği "merkez/çevre" metaforu üzerinden okur.[57] Bir yandan merkez, ışınlarını çemberin en uç sınırlarına zorlayarak daima kendi dışına adım atma eğilimindedir. Kendisine dışsal olan şey tarafından öyle bir noktaya kadar cezbedilir ki, kendisinden kopması gerekir. Bu dışsal, (Rous-

55 Jean-Jacques Rousseau, *Julie; or, The New Heloise: Letters of Two Lovers Who Live in a Small Town at the Foot of the Alps*, çev. Philip Stewart ve Jean Vaché (Hanover, NH: University Press of New England, 1997), s. 566.

56 Bununla ilgisinde bkz. Henri Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de J. J. Rousseau* (Paris: Vrin, 1970), s. 101.

57 Georges Poulet, *The Metamorphosis of the Circle*, çev. Carley Dawson ve Elliott Coleman (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1967).

seaucu egonun karşı konulmaz bir şekilde kendisini özdeşleştirmeye zorlandığı) doğa değil de başka bir şey, daha doğrusu başka oldukları ölçüde *başkaları* olduğunda artık *topluluk* sözcüğü devreye sokulabilir. Daha önce de gördüğümüz gibi ego, topluluğun dışında yaşayamaz. Muhtemelen bilhassa hayal kırıklığına uğradığı zamanlarda bir tecrit durumunda da yaşayamaz zira tecrit tersine çevrilmiş formunda indirgenemez paylaşım ihtiyacını ifade eder. "Hayır" diye yazar "Yedinci Gezi"de Rousseau, "şahsi hiçbir şey, bedenimle ilgili hiçbir şey ruhumu gerçek anlamda işgal edemez. Asla kendimi unuttuğum zamanlarda olduğu kadar tadına doyulmaz düşüncelere, hayallere dalamam. Varolanların düzenine karışıp doğanın bütünüyle bir olduğumda kendimi tarifi imkânsız bir coşku içinde bulur, kendimden geçerim [*estasi*]."[58-59] Burada kendilik, dışarıya çıkma dürtüsüyle örtüşür: başkasıyla başkalığı paylaşmanın en derin manasında başkasına "kavuşmak" [*accomunarsi*]. Bu bakış açısından onun varoluşu, varoluşuna ait olmayan ama yine de onun bir parçası olan şeye frenlenemez bir şekilde yayılmaktan ve ona dolup taşmaktan başka bir şey değildir. Rousseau'nun kendisine zulmettiğine inandığı insanlardan dahi nefret edecek noktaya varamamasının nedeni budur. Bunu yapamamanın imkânsızlığı etik değil, ontolojiktir. Her birimiz kurucu biçimde ortak olan şeye iştirak ettiğimiz zaman herhangi birinden hatta en büyük düşmanımızdan nasıl olur da nefret edebiliriz ki? "Uzun lafın kısası kimseden nefret edemeyecek kadar kendimi seviyorum. Nefret etmek, varoluşumu kısıtlamak ya da bastırmak olurdu oysa ben onu bütün evrene yaymayı

58 Ekstazi, yaygın kullanımı itibariyle, coşku, vecd, kendinden geçme gibi anlamlara geliyor. Ancak felsefi anlamda bilhassa Heidegger'in zaman tartışması bağlamında bir dışsallaşmayı ifade ettiğini de göz önünde bulundurmak gerekiyor. *Ekstazın*, öznenin kendi dışına doğru bir hareketi ifade etmesi anlamında Esposito, kavramı daha çok bu Heideggerci dışsallaşma mantığından hareketle yorumlamayı tercih ediyor – ç.n.

59 Jean-Jacques Rousseau, *The Reveries of the Solitary Walker*, çev. Charles E. Butterworth (New York: New York University Press, 1979), s. 95 (*Yalnız Gezerin Hayalleri*, çev. Hasan Fehmi Nemli, Pinhan Yayıncılık, 2011).

yeğlerim."[60] En nihayetinde Rousseau'nun yapıtı, farklı dil ve bağlamlarda en uç noktaya ulaşmaya meyyal bu nihai eğilimi ya da yönelimi yeniden takdim etmekten başka bir şey yapmaz. Varoluş, kendi başkasında kayboluncaya kadar kendindeki en uç noktaya meyleder. Merkez kendisini nihai çevresiyle tamamen bir kılar.

Ancak madalyonun diğer yüzünde çeper de karşıtıyla bir olur. Aynı kiplikler üzerinden ve aynı ölçüde çevre daima merkezde olduğu gibi merkez de daima çevrenin içindedir. Çevre merkez tarafından üretilir ve merkeze yönelir. Karl Barth'ın gözlemlediği gibi öznenin ifade bulduğu nesne –başkalık– daima *onun* nesnesidir: "Bu yüzden Rousseau hâlâ sanki *brulant d'amour sans objet*'ymiş[61] gibi hissettiğini söyler. *Sans en savoir démeler l'objet*[62] bir tür mutluluğun özlemini duyar. Bunun bir kez daha kalbindeki hislere zorla bir sınırlama getirdiğini düşünür ki, bunlar varoluşun tadına varmasını sağlayan yegâne şeylerdir."[63] Ve ne yazık ki bu, söylenen şeylerle çelişmez bizzat bunların bir sonucudur. Rousseau'nun *âme expansive*'i onda kayboluncaya kadar sürekli olarak *perifere* yansımada içerildiği için değil, bizzat bunun kendisi, bu operasyonun öznesi, dolayısıyla da kendi kaybının öznesi olduğu için. Tüm bunlara rağmen "asli" [*propri*] kayıp, kaybolmuş *hisseden* için en gözde şey değilse nedir? Birkaç sayfa sonra "bir araştırmacı" diye yazar Rousseau, doğanın temaşasıyla ilgisinde "ne kadar hassas bir ruha sahipse bu uyumla kendisinden o kadar çok geçer [*estasi*]. Tatlı ve yoğun bir hülya duyularına hâkim olur; ardından hoş bir sarhoşlukla kendisiyle bir olduğunu *hissettiği* bu güzel düzenin uçsuz bucaksızlığında kendisini kaybeder."[64] Rousseau başkasına yönelik merhamet, şefkat duygusunu doğamız bakı-

60 *A.g.e.*, s. 81.

61 "Nesnesi olmayan bir aşkla yanıyormuş gibi" – ç.n.

62 "Nesnesini görmeyi bilmeden" – ç.n.

63 Karl Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century: Its Background and History* (Valley Forge, PA: Judson Press, 1973), s. 228.

64 Rousseau, *Reveries*, s. 92 (vurgular bana ait).

mından kurucu bir unsur olarak tarif ettiğinde bunu doğrudan doğruya egonun, aynı zamanda maruz kaldığı şeyle ilgisindeki önceliğini açığa çıkararak yapar; ama niyeti bir araya getirilmiş olan şeyi daha içsel bir şekilde yeniden toplamaktır. "Ancak yayılan bir ruhun gücü kardeşimle özdeşleşmemi sağladığında ve tabiri caizse kendimi onda hissettiğimde bu, acı çekmemek için onun da acı çekmesini istemiyorum demektir. Onunla kendime duyduğum sevgiden dolayı ilgileniyorum ve bu temel kaide, varolduğumu hissettiğim her yerde bende mutluluk arzusu uyandıran doğadadır."[65] Burada kendiliğin başkalaşmasından başkasıyla özdeşleşmeye doğru gerçekleşen varoluş hareketi bütünüyle açık hale gelir. Buradan hareketle topluluk düşüncesinin kendi kapalılığından doğduğu sonucuna ulaşmamız gerekir. O halde neden topluluğa dair ilk düşüncenin de hâlâ böylesi bir kapalılıkta saklı olduğunu söylemiyoruz?

65 Rousseau, *Emile*, s. 235.

Yasa

1. Kant felsefesinin nesnesi, Rousseau düşüncesinin takıldığı çelişkinin ta kendisidir. Eric Weil'ın "Rousseau'yu düşünmek için Kant'a ihtiyaç var" ifadesi kolaylıkla bu şekilde yorumlanabilir: Kant'ın eseri başından sonuna Rousseau'nun mitin istilasına karşı korunmasız halde bıraktığı topluluğu düşünceye taşıma girişimine adanmıştır.[1] Bu tartışmanın, Kant'ın, Rousseau'yu bireyin yalnızlığına dair arayıştan insanlığın ortak dünyasına doğru daha geniş bir ilgiye taşıyan erdemi fark ettiği zaman selefine atfettiği en yoğun alıntıya gönderme yapması tesadüf değildir.[2] Hakikatten daha değerli bir şey –bir arkadaş, hemcins ya da bir komşu– olmadığı için değil, hakikat topluluk sorunundan ayrı olarak düşünülemeyeceği için. Kant çok açık konuşur: "Ama deyim yerindeyse bir topluluk içinde düşüncelerimizi *iletişim* yoluyla açtığımız ve bize düşüncelerini iletişim yoluyla açan başka-

1 Eric Weil, "Jean-Jacques Rousseau et sa politique", *Critique*, no. 56 (Ocak 1952), s. 11.

2 Immanuel Kant, "Bemerkungen in den *Beobachtungen über das Gefuhl das Schönen und Erhabenen*", *Kant-Forschungen* içinde, cilt 3 (Hamburg: F. Meiner Verlag, 1991), s. 38.

larıyla birlikte düşünmüyorsak ne kadar ve ne ölçüde doğru *düşünebiliriz* ki?"[3] Hakikati topluluk bağlamı dışında düşünemeyiz çünkü topluluk düşüncenin kendine has temelini düşüncenin nesnesinden daha çok biçimlendirir: kendimizden de önce bu dünyaya aitiz. Kant, Rousseau'daki üstü kapalı bu önkoşulun yani düşüncenin kurucu toplulukçu karakterinin tamamen bilincindedir. İnsanlar arasındaki ilişkinin en geniş anlamıyla topluluk, felsefenin muhtemel içeriklerinden yalnızca bir tanesi değildir, felsefenin bir problemi de değildir; bilakis bizzat düşüncenin formudur çünkü düşünce –en orijinal ve en müstesna düşünce dahi– içinde konumlandığı komünal ufuktan ayrı bir anlama sahip değildir: "Ama tüm insanlığı ilgilendiren bir bilginin ortak zekânın ötesinde ve sadece filozoflara açık olduğunu kim iddia edebilir ki? (...) ve en üst mertebedeki felsefe dahi insan doğasının asli erekleri bakımından doğanın ortak zekâya bahşettiği bu rehberliğin ötesinde bir şey veremez."[4] Ama eğer topluluk sorunu, iki filozof arasındaki temas ve kıyas alanını şekillendiriyorsa o zaman her ikisinin de yol aldığı kavramsal patika nedir? Bu patikayı açan ve tarif eden kategori nedir? İlk cevap Hegel'le birlikte karşımıza çıkar ve istemenin formalizmiyle ya da daha doğrusu "*özgür istemeyi isteyen özgür isteme*"nin[5] koşulsuzluğuyla ilgilidir. Ama isterse-

3 Immanuel Kant, "What is Orientation in Thinking?", *Political Writings* içinde, ed. Hans Reiss, çev. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 247.

4 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Wolfgang Schwarz (Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 1982), s. 254 (*Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 2008).

5 G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, çev. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 57 (*Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, Sümer Yayıncılık, 2016). Hegel'in Kant eleştirisi üzerine bkz. *Hegel interprete di Kant* başlığı altında toplanan metinler (ed. Valerio Verra (Naples: Prismi, 1981) faydalı olacaktır. Bilhassa bkz. Remo Bodei, "'Tenerezza per le cose del mondo': sublime, sproporzione e contraddizione in Kant e Hegel", s. 179-218.

niz gelin Hegel'in Kant eleştirisiyle ilgili çok vakit harcamadan Rousseau'yla ilgisinde bu tanımın ürettiği hermeneutik çıktılar üzerinde duralım. İki filozofu birbirine bağlayan şey farklı şekillerde ifade edilse de tek kelimeyle istemenin önceliğidir. Kant, Rousseaucu semantiğin içinde kalır: Kantçı kategorik imperatif burada Rousseau'nun isteme[6] [*volere*] özgürlüğü ilkesinin içselleştirilmesinden başka bir şey değildir. Açıkça yeni-Kantçı olan farklı bir okuma, bizim filo-Rousseaucu olarak adlandıracağımız bu ilk yoruma iki yazar arasındaki hiyerarşiyi kelimenin tam manasıyla tersine çevirerek karşılık verir. Kant'ın en güvenilir yorumcusu Ernst Cassirer'e göre ilişki artık istemenin değil yasanın üstünlüğüyle ilgilidir. "Rousseau'nun etiği bir merhamet etiği değil Kant'tan önce tesis edilmiş saf bir yasa etiğinin en belirleyici formudur."[7] Artık bu durumda aklı Rousseau'yla çelinen Kant değil, Kant'a hayranlık duyan Rousseau'dur.

Böylesi bir hamle gerçekten meşru mudur? Tam da aramaya niyetlendiğimiz şeyi yani iki filozofu ayıran çizgiyi kaybetme riskine girmiyor muyuz? Şüphesiz Cassirer, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde "medeni durum insanı gerçek anlamda kendi kendisinin efendisi kılabilecek yegâne ahlâki özgürlüktür; zira kişinin kendisine koyduğu yasaya itaat özgürlükken, tek başına iştah dürtüsü köleliktir"[8] diye uyardığı meşhur pasajdan başlayarak yasayı yaşamın zorunlu koşulu olarak yücelttiği yerlerde ısrar eder. Aslında bilhassa Rousseau'nun *Dissertation on Political Economy*'sinde (*Politik Ekonomi Üzerine Söylev*) geri dönen yasa ve öz-

6 Aslında isteme ve irade aynı kavrama karşılık geliyor ancak Kant'ın yüklediği anlamla Rousseau'nun yüklediği anlam farklı olduğundan Türkçede yaygın kullanımlarına sadık kalarak kavramın tercümesinde Rousseau bağlamında iradeyi, Kant bağlamında ise istemeyi kullanmayı tercih ettim.

7 Ernst Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, çev. Peter Gay (New York: Columbia University Press, 1954), s. 96.

8 Rousseau, *Social Contract*, s. 167.

gürlük bağlantısından bahsediyoruz. Burada Rousseau, "insanlar adalet ve özgürlüğü [*libertà*] sadece ve sadece yasaya borçludur" diye not düşer.[9] Bununla birlikte bu metinde özgürlüğün (Kantçı) yasa alanına dahil edilişi aynı yasanın, yalnızca yasa koyucu tarafından şekillendirilmekle kalmayıp onun "kaynağı"[10] olarak da görülen genel iradeye dahil edilmesiyle dengelenir ve belirli bir anlamda inkâr edilir.

Bu sorun konuyla doğrudan alâkalı çünkü hem ıralaması hem de sınırlandırması anlamında Kant ve Rousseau arasındaki ilişkiyi tarif eder. Her ikisi de yasayı ve istemeyi her türden faydacı ve psikolojik etik kavrayışının ötesine geçecek tarzda birbirlerine düğümler. Her ikisi de bunu bir orta terim olarak özgürlük sayesinde yapar. Bir tarafta Rousseau, yasayı bütün tertibatıyla ilgisinde her türlü harici koşuldan azade bir istemeden çekip çıkarırken; diğer tarafta Kant bir anlamda yine aynı özgürlüğü dışavuran yasanın karşısında istemeyi askıya alır. Ama bu durumda özgürlük hangisine aittir: istemeye mi yasaya mı? Özgürlüğün öznesi kimdir ya da nedir ve özgürlüğün öznesi olmak ne demektir? Daha sonra kısaca göstereceğimiz gibi tüm bu sorular topluluğu nasıl düşünmek istediğimiz meselesine temelden bağlıdır. Şimdilik izin verin sadece şunu söyleyelim: Rousseau istemeye tabi özneye yasa "yapıcı" rolünü verirken –kolektif olarak görüldüğünde yasayı "yapan" istemedir– Kant yasada, istemenin tesis edildiği transendental sınırı görür.[11] Bu mantıksal yerinden etmenin başlıca sonucu isteme için-

9 Jean-Jacques Rousseau, *A Dissertation on Political Economy: To Which Is Added a Treatise on the Social Compact; or, The Principles of Politic Law* (Albany, NY: Barber & Southwick, 1797), s. 20 (*Ekonomi Politik*, çev. İsmet Birkan, İmge Kitabevi Yayınları, 2016).

10 *A.g.e.*, s. 23.

11 Rousseau'nun Kant'la ilişkisi üzerine bkz. Paolo Pasqualucci, *Rousseau e Kant* (Milan: Giuffrè, 1974), bilhassa da ilk cilt Ayrıca bkz. Katia Tenenbaum, "Il pensiero politico di I. Kant e l'influsso di J.-J. Rousseau", *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 52 (1972), s. 344-392.

de bir gedik açmaktır. Rousseau'dan farklı olarak Kant'ta isteme artık kendisiyle örtüşmez; onu bir ustura gibi keserek hem ondan önce gelen hem de onu takip eden bir şeye transendental olarak bağlı olması anlamında artık mutlak da değildir. Kant'ın istemede olanak tanıdığı fark, mite bürünmek üzereyken topluluğu çekip ayıran ya da daha önce ifade ettiğim gibi topluluk düşüncesinde tetkik edilmemiş olarak kalan şeye ışık tutan fark işte budur. Rousseau'nun topluluğunu yalnızca bir çelişkinin üstlenilmesiyle kaçılabilecek mitolojik bir döngüye iten şey, istemenin kendi kendisiyle bizzat kendi nesnesi olarak özdeşleşmesi ve tüm öznelerin aynı istemede özdeşleşmeleri değil miydi? Dahası liberal esinli bir yorum çizgisinin eleştirel bir referansla gözünden kaçırmadığı şey, topluluğu totaliter bir istikamete sokan içkinlikte ya da şeffaflıktaki bir aşırılık değil miydi?

Yasanın Kantçı semantiği bu türden bir sapmayı ya da eğilimi engelleme işlevi görür. Topluluğun kökeni isteme değil yasadır; öyle ki topluluğun yasayla, genitif halinin ikili anlamıyla *topluluğun* yasasıyla özdeş olduğu dahi söylenebilir. Yasa, sıra kendisine geldiğinde yasanın uygulanabileceği alanları kuran topluluğu tesis eder. Onları bir araya getiren bir *nexus*, bir *logos*, bir *Ur-form* olarak yasa, şeylerin düzenidir. İnsanların "ortak yeri" olarak dünyanın en önde gelen armağanıdır: Muhtelif olanın kendisinden başka olanla ilişkisinde görünüşe geldiği ve varolduğu bir *Es gibt*, kendiliğin kökensel bir verilişidir.[12] Yine de burada hazırlık niteliğinde bir soru dikkatimizi çekiyor. *Es gibt* ifadesi ne demeye gelir? İlişkinin "materyal"i nedir? Bu muhtelif unsurlar hangi tarzda bir içerikte ortaklaşırlar? Burada gerçekten de hem daha önceki Rousseau okumasıyla hem de Kant'ın idealist akrabalığını varsayan herhangi bir okumayla ilgisinde met-

12 Yasayla ilgili bu okuma üzerine önemli bir makale için bkz. Jacob Rogozinski, *Kanten* (Paris: Kime, 1996), s. 136.

nin haddinden fazla iyimser bir okumasından kaçınmalıyız. Doğrusunu söylemek gerekirse Kant'ın en iğneleyici olduğu yer, her iki olası okumaya yanıt verdiği andır. Yanıtı *Es gibt Böse*'dir [kötülük vardır]. Her şeyden öte verilen şey kötülüktür. Farklı unsurları birbirleriyle ilişkilendirmenin en bilindik yoludur bu. Hatta şunu bile söyleyebiliriz: yasalara sahip olma gereksinimi için temel ilke kötülüğün insanlar arasındaki tüm ilişkilerde varolması ve her insanın bir diğeriyle kötülüğün dili sayesinde ilişkilenmesidir. Aynı şekilde yasa olmasaydı kötülüğü algılayamazdık ve yine kötülük ihtimali olmasaydı yasalara ihtiyacımız olmazdı. Burada hem diğer herkes tarafından öldürülebilmenin hukuk dışı ilişkisi bakımından (Hobbesçu argüman) hem de Rousseau'daki doğa durumunun ilişkisizliği bakımından radikal bir gelişmeyle karşı karşıyayız. Kant için insanlar arasındaki ilişki hiçbir zaman kötülük yapma olanağından koparılmamıştır. Yine de bu, yasanın mevcudiyetinin bir şekilde geri çekildiği anlamına gelmez; daha ziyade yasa kötülüğün mevcudiyetini zorunlu olarak içerir. Kant meşhur *eğri odun* metaforunu –yani yasanın yanlışa hiçbir zaman tamamıyla çare olamayacağını ve olmaması gerektiğini– benimsediğinde referans bu diyalektiğedir: bir yanda daha baştan "suç" bize verilidir; ona hayır diyemeyiz çünkü doğamıza derinden bağlıdır. Diğer yanda bu kader, sadece suç yasayla bir tezat oluşturduğunda görünür hale gelir. Kant'ı Rousseau'dan ayıran kati çizgi budur: yasa doğaya geri dönüşü dikte etmez çünkü insan doğası, bünyesinde yasanın tam zıddını bir tohum olarak barındırır. Kant'ın topluluğu Hegelci-Marksçı terimlerle insanın kendi özünün temellük edilmesi olarak düşünmemesinin nedeni budur çünkü bu öz, daha baştan tarih tarafından üretilmeyen haliyle de şu veya bu şekilde çaresi olmayan bir borç, bir eksiklik, bir *negativitum* olarak düzenlenir. Doğrusunu söylemek gerekirse tarih bu *negativitum*'u

ele de geçiremez zira tarihin kendisi zaten hep onun tarafından öncelenir. Bu anlamda kökenin (burada insan doğasının) tarih boyunca düşüş içinde olduğunu söyleyemeyiz; bilakis kökenin çatlaklarına dalarak düşen tarihin bizzat kendisidir.

Kant, bütün kıvrımlarında Rousseau'nun soykütüğünü takip ediyormuş gibi göründüğü ama en nihayetinde ters yöne doğru ilerlediği *İnsanlık Tarihinin Başlangıcı Üzerine Varsayımlar*'da bu sorunu ortaya koyar. Burada hareket noktası, her iki filozofun da daha önce tanrıya atfedilen kötülüğün sorumluluğunun insana verilmesinde bulunabilecek kadim teodiseyi *vis-à-vis* paylaşmaları, ama Rousseau'nun böylesi bir atfetmenin mantıksal zorluğuyla karşı karşıya kalıp ardından insan doğasının kökensel iyiliğini varsaymasıdır. Bu sorunu Cassirer'in yaptığı gibi masum olan tek bir insanla bütününde suçlu olan toplum arasında bir ayrıma giderek çözebileceğimizi sanmıyorum, çünkü Kant'ın bakış açısına göre problematik (ve aslında aporetik) bir şekilde ortaya çıkan şey tam olarak bu ayrımın kendisidir.[13] İnsan toplumun biçimlenmesine öncel bir şekilde mi varolur? Aslında insan nedir? Köken ve Rousseau'yu kuşatan mit sorunu bir kez daha karşımıza çıkıyor. Kant genel olarak inanıldığının aksine Rousseau'nun kökensel bir saflık durumuna geri dönüşün imkânsız olduğunu düşündüğünü teslim edecektir ama bu imkânsızlık sadece tarihin geriye döndürülemeyeceği gibi çok genel bir akıl yürütmeden türemez; her şeyin ötesinde bu ve buna benzer hiçbir kökenin varolmadığına dair temel bir akıl yürütmeye dayanır. Kant'ı Rousseau'yla hem çatışırken hem uzlaşırken görüyoruz. Kant insana, "kendi kabahatlerini en kadim atalarının işlediği kökensel bir suça yükleme hakkı veril"mediğini, daha ziyade "ilk atalarının her eylemini

13 Cassirer, *Question*, s. 75-76.

kendisininmiş gibi kabul etmesi için her türlü meşrulaştırmaya sahip" olduğunu ve böylece "kendisini, aklının yanlış kullanımından doğan her kötülükten bütünüyle sorumlu tutması gerek"tiğini "zira aynı koşullar geçerli olduğunda kendisinin aynı şekilde davranabileceğini kavrayacak kapasitesi olduğunu" söylediğinde, aslında kökenin saflığının hem karşısında ama hem de onu takip eden bir şey olarak Rousseau'nun "düşüş" anlatısını sarsıyordu.[14] Kant'ın düşüncesinin Rousseau'nun ötesine geçtiği yer burasıdır: İnsanın kökeninin olduğu yerde, bünyesinde daha en başından kötülüğün olanağını taşıyan özgürlük bulunur: "O halde, *doğa* tarihi iyilikle başlar, çünkü o Tanrı'nın işidir; ama özgürlüğün tarihi kötülükle başlar, çünkü o *insanın* işidir."[15]

2. Gelgelelim kötülüğün bu "önceliği" hiç de basit bir şey değildir: asla bir önbelirlenim formunda belirmez. Başlangıcından itibaren kötülük insan doğasını sadece özgürlüğümüze ayrılmaz bir şekilde dahil olduğu için damgalar. Ama bu doğruysa, kötülük özgürlüğün asli bir kısmıysa kaçınılmaz olarak kötülük yapmaya sürüklenmeyecek miyiz? Bu özgürlük, kötülüğün doğallığıyla nasıl uzlaştırılabilir? *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*'de Kant, Rousseau'nun köken mitinin yapısökümünü en uç sınırlarına taşıyan bir mantık tarzını kullanarak bu soruyu ele alır. Kant sanki neredeyse kökenin kendisini ondan ayıracağı bir başkalık dışında tarif edilemeyeceğine işaret ederek aynı zamanda bir ayrım olan şu tanımla işe başlar: "Köken (ilk köken) ya *akılda* ya da *zamanda bir köken* olarak düşünülebilir. İlk anlamda sadece etkinin *varoluşu* göz önünde tutulur ikincisinde ise etkinin *meydana gelişi*; bu yüzden de bir dünya olayı olarak *za-*

14 Immanuel Kant, "Conjectures on the Beginning of Human History", *Political Writings* içinde, s. 233.

15 *A.g.e.*, s. 227 (vurgular aslına ait).

mandaki bir nedenle ilişkilendirilir."[16-17] Bu dikkat çekici ikileme, Kant'ın kötülüğün doğallığı ilkesini mutlak özgürlük ilkesiyle bağdaştırabilmesini sağlar. Bunları bir arada düşünebiliriz çünkü kökenlerini birlikte bulurlar. Kötülüğün doğuştan gelerek onu vücuda getiren edimden önce varolduğu doğrudur. Yine de onun önceden varoluşu zamansal değil rasyonel bir ölçüt uyarınca okunur. Özgürlük ilkesiyle ilgili çelişkiyi savuşturmak için birlikte kötülük ilkesini de –bir köken olarak özgürlükle birlikte– belirleyici bir doğal dürtü olarak değil, aksine bir maksim olarak düşünmemiz gerekir. Böylece en kötü durumda bile özgür isteme kendisini sunacaktır. Bu durumda özgür isteme –ya da özgürlük– kökenini bulduğu şeyin aynı zamanda ilkesi haline gelecektir: Kendi kökeninin kökeni. Yani: kökenini kökeni olduğu şeyde bulan, kökensel(olmayan) bir köken:

> Ama maksimlerimizi benimserken, daima özgür seçimde bulunması gereken, ilk ilke deneyimde verili bir olgu olamayacağından, insandaki iyi ya da kötünün (ahlâk yasası uyarınca şu veya bu maksimin benimsenmesinin ilk öznel zemini olarak) sadece özgürlüğün deneyimde verili her türden kullanımının (gençliğin ilk dönemlerinden doğuma kadar) temeli olması anlamında doğuştan geldiği ve böylece –her ne kadar doğum onun nedeni olmasa da– insanda doğuştan itibaren eş zamanlı olarak bulunduğu söylenebilir.[18]

16 Kant'tan yapılan bu alıntıyı Werner S. Pluhar'ın İngilizceye çevirisinden de yararlanarak tercüme ettim. Bkz. Immanuel Kant, *Religion within the Bounds of Bare Reason*, Hackett Publishing, Indianapolis, 2009, s. 44 – ç.n.

17 Immanuel Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, çev. Theodore M. Greene ve Hoyt H. Hudson (New York: Harper & Row, 1934), s. 34-35 [vurgular aslına ait] (*Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, çev. Suat Başer Çağlan, Literatürk Academia, 2012).

18 *A.g.e.*, s. 17. Kant'tan yapılan bu alıntıyı Werner S. Pluhar'ın İngilizceye çevirisinden de yararlanarak tercüme ettim. Bkz. Immanuel Kant, *Religion within the Bounds of Bare Reason*, Hackett Publishing, Indianapolis, 2009, s. 22 – ç.n.

Kant'ın söylemi ilerledikçe kendi antinomilerini çoğaltıyor. Ama o, bunları saklamak ya da idare etmekten ziyade çok daha görünür kılıyor. Söylendiği gibi ilke [*principio*] neden kendi başlangıcıyla yani doğumla, ve temel, kendi yola çıkışıyla [*inizio*] örtüşmüyor. Köken daima kendisinin dışında: bir diğer kökenden önce geliyor ve yine bir diğer kökeni onunla birlikte mevcut olmasına rağmen takip ediyor. Kötülük doğuştan gelir ama buna rağmen tamamıyla özgür seçimimize isnat edilmiştir. Özgürce doğuştan gelir ve zorunlulukla özgürdür. Her iki bakış açısı da birbirlerine kurban edilebilir değildir. Zamansal art ardalığı nedensellikle karıştırarak günahı, masumiyet aşamasından sonra baş gösteren ve insan doğasının dışında bir varlığın neden olduğu bir şey olarak sunan İncil'e dayalı tarihte olduğu gibi birbirlerinin üzerine de koyulamazlar. Böylelikle, suç varsayımıyla birlikte mantıksal olarak buna bağlı olan özgürlük yitirilir.

Peki, ama eğer özgürlük kökenini suçta buluyorsa suç nasıl özgürlükten türeyebilir ki? Çelişki çözümsüzdür: Kant'ın yapabileceği tek şey kökenin nüfuz edilemez olduğunu açık bir şekilde itiraf etmektir: hem kendisinde ikamet eden başlangıçların mevcudiyetiyle çoğaltılan ve ardından çökertilen zamansal köken hem de rasyonel köken; zira mantıksal olarak bunun karşısında duran iyi bir kökenin tahayyül edilmesi zorunlu hale gelir (çünkü bu durumda özgür istememizin ürünü kötülük olarak beyan edilebilir). Doğamızdaki kötülük yapma eğilimi, şayet böyle okunacak olursa, en azından iyiliği yozlaştırabilecek bir yatkınlık ihtimaline gerek duyar:

> Kötülük sadece ahlâki kötülükten doğabilir (doğamızın basit sınırlılıklarından değil); yine de (ama aynı zamanda eğer ki bu yozlaşma ona isnat ediliyorsa insanın kendisinden başka kimsenin yozlaştıramayacağı) kökensel yatkın-

lık iyiye yönelik bir yatkınlıktır; öyleyse ahlâki kötülüğün kökenimizde bulunabileceğine dair akla uygun hiçbir zemin yoktur.[19]

Özgürlük ve kötülük arasındaki aporetik diyalektiği hem açıklayan hem de karmaşıklaştıran yasa bakımından, bizi etik bir düzeye yerleştiren "geçiş evresi"yle birlikte bir darboğazın içine düşüyoruz. Sağlam olduğu sanılan kökene indirilen en son ve en güçlü darbe gerçekten bu. Eğer özgürlük sadece kendisinde mevcut olan kötülüğün imkânından hareketle tanımlanıyorsa kötülük de kendisini kökensel olma niteliğinden (doğuştanlığından) önce gelen bir arke-köken olarak önceleyen yasa uyarınca kabul edilebilir ya da karşı çıkılabilirdir. Ve yine de kökeni sonsuzca yeniden üreterek bünyesindeki her türlü birlik varsayımını yıkan birlikte-başlangıç ilkesi temelinde eş zamanlıdırlar. Bu paradoks *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin tamamında işbaşındadır ve Kant'ın *Ahlâk Metafiziği*'nde daha geleneksel bir tarzda ortaya koyduğu şeyle bir tezat oluşturur.[20] Bu ikinci çalışmada Kant bir kez daha, etik ilkeyi transendental açıdan istemenin özgürlüğünden çıkartmayı denerken, ilk çalışmada özgür istemeyi, yasanın birincilliği "olgu"sunun ardına koyarak bütün gidişatı baş aşağı eder. Yasanın tam da teorik olarak çıkarsanamayacak bir *Faktum* olması, onu önceleyen herhangi bir ölçütten ya da yasayı tesis etmek şöyle dursun kaynağını onda bulan iyi ve kötü ayrımından türetilemeyeceği anlamına

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

20 Bu tezatla ilgisinde bkz. William David Ross, *Kant's Ethical Theory: A Commentary on the Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Oxford: Clarendon Press, 1954), s. 86-88; yanı sıra Terence Charles Williams, *The Concept of the Categorical Imperative: A Study of the Place of the Categorical Imperative in Kant's Ethical Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1968), s. 100. Kant'ın makalesi üzerine daha karmaşık ve daha aykırı bir perspektifi Herbert James Paton'ın şimdiden klasikleşen çalışmasında bulabilirsiniz: *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy* (Londra: Hutchinson, 1965).

gelir.[21] Aslına bakıldığında yasa verili bir eylemin ya da daha basit bir şekilde bir ilkenin iyi ya da kötü olduğunu belirleyebilecek yegâne ölçüttür. Öyleyse yasa mantıksal olarak özgürlükten önce gelmelidir çünkü böylesi bir eylem ya da ilke kökenini tam olarak bu yasada bulur. Dolayısıyla kendimize "koşulsuz pratik *bilgimiz* nereden yani özgürlükten mi yoksa pratik yasadan mı *başlar*?"[22] diye sorduğumuzda bunun "(kendimiz adına istemenin maksimlerini takip ettiğimiz anda) doğrudan bilincine vardığımız, ilk olarak bize kendisini sunan ve bizi doğrudan özgürlük kavramına götüren ahlâk yasası" olduğunda anlaşmamız lazım. Ama yine bu, yasanın istemesini özgürlüğe dayattığı anlamına gelmez. Dahası bizzat Kant birden çok kez "ahlâk yasası, saf pratik aklın özerkliğinden yani özgürlükten başka bir şeyi ifade etmez; bu tüm maksimlerin biçimsel koşuludur ve sadece bu koşul üzerinde en üst pratik yasayla uzlaşabilirler"[23] diyecektir. O halde, bizi özgürlük kavramına ilk olarak götüren şey ahlâk yasasıdır ama özgürlük de ahlâk yasasının biçimsel koşuludur. Kant'ın *Temellendirme*'de teslim ettiği, "bir diğerini açıklamak ya da temelini oluşturmak için"[24] kullanılamayacak birbiriyle ilişkili iki kavram arasındaki "habis döngü"ye yaklaştık. Bütünüyle koparmadan bu ilişki-

21 Sergio Landucci, *Sull'etica di Kant*'ta (Milan: Guerini e Associati, 1994), L. W. Beck'in sezgi karşıtı tezi ("Das Faktum der Vernunft: Zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik", *Kant-Studien* 52 [1960-1961], s. 279-281) ve John Rawls'un net bir şekilde yapılandırmacı olan teziyle haklı olarak tartışmaya girdiğinde ("Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy* 72 [1980], s. 515) bilhassa 69. sayfada bu sorunu çözümler.

22 Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, çev. Thomas Kingsmill Abbott (Mineola, NY: Courier Dover Publications, 2004), s. 29 [vurgular aslına ait] (*Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ülker Gökberk, Ioanna Kuçuradi, Gertrude Durusoy, Füsun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999).

23 *A.g.e.*, s. 34.

24 Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, çev. Mary J. Gregor (New York: Cambridge University Press, 1998), s. 55 (*Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*,çev. Ioanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009).

nin kalbine giden yegâne yol, önceliğin iki standardını belirleyen biri epistemik diğeri ontik iki farklı düzey arasında bir ayrım yapmaktan geçiyor: ilki, yasanın özgürlüğün anlamını ortaya koyduğu *ratio cognoscendi*; ve diğeri, özgürlüğün yasadan önce geldiği *ratio essendi*. Bununla birlikte Kant'ın daha asli bulduğu yanıt, özgürlüğün bir varlıkla, yani eşzamanlı olarak iki ayrı düzene ait olan insanla ilgili olduğu gerçeğinde yatar: amaçlara bağlı düşünülür düzen ve neden-etkiye bağlı duyulur düzen. Böylece ilkinde özgürlük ve ahlâk yasası ortak akıl ilkesi temelinde örtüşmek zorundayken ikincisinde hiç şüphe yok ki birbirlerinden ayrı düşmelidirler.

Bu ikinci anlamda özgürlük kavramı açıktır ki başka türlü olsa tekabül edeceği yasa kavramıyla çelişir. Sanki özgürlükte bir koridor açılmış ya da özgürlüğün, onu yasanın vicdanı olma iddiasından alıkoyan ve bunun yerine yasanın inkârına zorlayan karanlık tarafı ayan olmuş gibidir. Hiç şüphesiz bu tür bir yadsıma da özgürlüğü ifa etmenin bir yoludur ama tam da kendi varlığında ifa edilen özgürlüğün kendisini yok ettiği bir yol. Siyasal bu yok etme gücünü [*potenza*] kabul edilebilir sınırlar dahilinde tutmak için örgütlenir. Sınırlama ama tasfiye değil zira siyasal sadece kendi bünyesinde böylesi bir gücün izini taşımaz, belirli bir anlamda bu güçten türediği de söylenebilir. Bu nedenle siyasetin kökeninin izini gerisin geri kör noktaya kadar sürmeye yönelik tüm girişimler, güç hakka, karar norma ve kudret akla dönüştüğünde siyasalın kendisini azat etmek isteyeceği hiçliğe yem olmak zorundadır. Kant'ın Rousseau'ya yaptığı polemik referans gayet açık: güce yasal bir temel sağlayabilecek kökensel bir sözleşmeyi varsaymak yerine Kant, gücün *a posteriori* olarak kendisini meşruiyetle sınırlandırdığı kuvvetlerin karşılıklı etkileşiminin bir neticesi haline getirir:

> Bireysel iradelerin çeşitliliğine ek olarak, birleştirici bir nedenin de olması gerekir çünkü ortak iradeyi hiçbir bireysel irade tesis edemez; durum böyle olunca idenin (pratikte) yürürlüğe sokulmasında yasal durumun başlangıcı için sonradan kamu hukukuna da temel olan bir *cebrin* uygulanmasından başka çare yoktur.[25]

Uluslararası "ebedi barış" projesinin bir kısmını oluşturan ve Aydınlanma ruhunun en çok ifade bulduğu bu refleksiyon tarzı, fiili bir siyasal topluluk üzerine karşı karşıya olduğumuz düşüncenin sınırlarıyla ilgili çok şey söyler. Ebedi barış projesini gerekli kılan tüm nedenlere rağmen böyle bir imkân baştan sona kendisini kuran aynı yasa tarafından engellenmiş olarak kalır. Eğer insanlık onları bir araya getiren evrensel bir form aracılığıyla birleşiyorsa, onları tatmin edecek maddi çıkarlar insanları telafi edilemez bir şekilde birbirlerinden koparıyorsa, toplumsallıkları zapt edilemez bir toplumdışılıkla hem çelişiyor hem de dengeleniyor demektir. Bu nedenle topluluk bir kavram ya da gerçeklik haline gelemez; sadece aklın bir idesi, hiçbir zaman erişilemeyecek bir hedef olarak kalması gerekir. "Yüce ama yine de bütünüyle erişilemez olan etik bir milletler topluluğu insanın elleri altında gitgide ve önemli bir ölçüde küçülür" şeklindeki Kantçı ifade, etiği derhal politikaya tercüme etmeye yönelik (ve tam tersi) her türlü girişim ve hayale karşı verilmiş güçlü bir yanıttır.[26] Siyaset iyinin ışığında düşünülemez ve pratik teoriden tamamen farklıdır. Tamamen varsayım olarak konuşacak olursak etik topluluğun "siyasal bir milletler topluluğunun orta yerinde" varolabileceği doğrudur; ancak siyasal topluluk her ikisini de yok etme riskine girmeksizin

25 Immanuel Kant, "Eternal Peace", *The Philosophy of Kant: Immanuel Kant's Moral and Political Writings* içinde, ed. Carl J. Friedrich (New York: The Modern Library, 1949), s. 458.

26 Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, s. 91.

yurttaşları etik topluluğun bir parçası olmaya zorlayamaz.[27] Elbette diye devam eder Kant, her ikisini birlikte düşünmek güzel olurdu ama böyle bir şeyi önermek çılgınlıktır. Etik formülasyonlar, "sanki"yle başlayan zayıf ifadelere başvurmaksızın politik formülasyonlara dahil edilemez. Ancak politika ve etik arasında derin bir uçurum açılır. İkisi arasındaki ilişki büsbütün analojik kalır: (devrim için duyulan coşku gibi) simgelerle, işaretlerle, izlerle ifade edilebilir, (sürekli olarak bunları boşa çıkaran) tarihten alınan örneklerle ya da kanıtlarla değil.[28] Açıkçası onu sürekli olarak başarısızlığa uğratan da budur. Kendisine hiçliği zaptetmesi emredilen siyaset, onu tam da bundan önce hiç olmamış bundan sonra da hiç olmayacak şekilde "ortak olma"dan ayırarak tanımlayan sınırlar içinde adeta hiçlik tarafından zaptedilmiş, belirlenmiş gibidir.

3. Peki, Kant'ın topluluk üzerine son sözü bu mudur? İmkânsızlığını ilan ederek topluluğa dair her yaklaşımı kati bir şekilde engellemiyor mu? Söyleminde, bilhassa da topluluğu bu şekilde kapatmasıyla topluluğa açılacak başka bir yaklaşım, son bir kapı, bir kıvrım yok mu? Benim izlenimim o ki, bu tür bir gedik, Kant'ın geleneksel okuyucularının hafriyatlarını inatla taşıdıkları yerlerde yani izin verdiği şeyi dikte eden ve dikte ettiği şeye izin veren o korkutucu yasanın dışında değil bizzat bu yasanın içinde aranmalıdır. Buradan bakacak olursak ne "amaçlar krallığı"na dini bir referans ne de beğeni yargısına yönelik estetik bir referans, topluluğu etkili bir biçimde düşünmemizi sağlayabilir çünkü bunlar ilke gereği negatif iktidardan, yasanın kendisine tabi olanla-

27 *A.g.e.*, s. 86.

28 Jean-François Lyotard, Kant üzerine tüm makalelerinde tekrar tekrar bunun imkânsızlığını vurgular. Bilhassa bkz. *The Differend: Phrases in Dispute*, çev. Georges Van Den Abbeele (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988).

ra koyduğu yasaklardan kaçarlar. İlkinde dikey ikincide yatay bir şekilde olmak üzere her ikisinde de öznelliğin artmasından, güçlenmesinden söz ediyoruz. Eğer *Amaçlar Krallığı*'nda [*Reich der Zwecke*] hem toplumsal dünyanın hem de fenomen dünyasının ötesinde olan özne, görünmez *corpus mysticum*'un aşkınlığına ortak referans üzerinden başkalarıyla ilişkiye giriyorsa estetik yargıda bu ilişki, esasen öznenin transendental koşulu olarak ele alınır. Daha önce ifade ettiğim gibi Kant'ın bazı yorumcuları, bilhassa da Hannah Arendt, beğeni yargılarının toplulukçu karakterini tartışmışlardır.[29] Diğer iki *Kritik*'te deneyimin "geçerliliği" nesnel evrensellik ölçütüyle belirlendiğinden çoğulluk kategorisinin bir ayırt ediciliği yokken estetik, çelişkili biçimde bir tür "öznel evrensellik" gerektirir. Başka bir ifadeyle diğer herkesle paylaştığımız "ortak duyu"nun [*Gemeinsinn*] ya da toplulukçu duyunun [*gemeinschaftliche Sinn*] önceden varoluşuyla olanaklı hale gelebilecek bir uzlaşı üzerinde yükselir. Bu şu anlama gelir: Eğer teorinin öznesi Ben ve etiğin öznesi Kendi ise estetiğin öznesi de Biz'dir. Aslında Biz-başkalarıdır, kurucu bir şekilde başkalarıyla ilişkiye açılan bir Biz'dir. Yargının hazırlayıcı koşulu başkalarının bakışını benimsemek, kendi perspektifimizin tikelliğini aşmak değil midir? İletilebilirlik estetik yargının hem koşulunu hem de nihai amacını biçimlendiriyorsa toplulukçu söylem de nihayet ne sadece nesnel (doğru) ne de münhasıran öznel (birey) ama bütünüyle öznelerarası olan bir zemin bulmuş demektir. Bunların arasındaki köprü bulunmuş, kapı açılmıştır. Topluluk ufukta belirir ve aslında bir anlamda daha baştan itibaren burada bizimle birliktedir.

Evet, ama mesele sahiden de böyle mi? Bu "kolay" çıkarımın gerçekten de Kant'ın çıkarımı olması mümkün mü? Bu-

29 Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), s. 14-16.

rada bir şüphe varsa eğer bu sadece söz konusu okumanın (iletilebilirliğin yargının *a priori* koşulu olduğu) saf transendental düzeyle (etkili iletişime dair) fenomenolojik düzey arasında meydana getirdiği sıçramayla ilgili değildir. Mesele yalnızca Kant'ın saf biçimsel bir olanak olarak sunduğu şeyi hızlıca politik olarak okuduğumuzda bütün bir Kantçı eleştiri aygıtını ampirik ve antropolojik açıdan indirgemiş olmamızdan ibaret de değil. Bu şüphe, her şeyden çok öznelerarasılığın ve topluluğun "hümanist" bir tarzda katmanlara ayrılmasıyla ilgili. Bu durumda topluluk, tıpkı bireyin sadece, sırf kendisinin olanı tamamen almak için başkalarıyla ilişki kurmayı bekleyen topluluğun bir parçasını oluşturması gibi, belirsiz sayıda birey için öznelliğin çoğaltılmasına denk düşecektir. Birinden bir başkasına geçiş çizgiseldir ve ne bir engel ne de bir karşılaşma söz konusudur. Topluluğun gerçekleşmesi için işleri karmaşıklaştıracak bir yasaya bile ihtiyacı yoktur: sadece daha önce Hobbes ve Rousseau tarafından ayrı ayrı ya da topluluğa zıt olarak düşünülen şeyi bir araya getirmek yeterlidir. Ama bu şekilde üzerinden atlanan soru, tam da Kant'ın iki selefinin bıraktığı yerde olduğu gibi durur çünkü onların, emirlerine amade bireyci-öznel paradigma içinde bu soruyu yanıtlamaları mümkün değildir. Sorunu çözemezler çünkü bölünmemiş, bireysel, topluluğun bilinçsiz bir parçası olmanın epeyce uzağında kalan özne, yolu kapatan şeyin bizzat kendisidir ve aslında tam da kendi iletişemezliğiyle tarif edilir: başkasının varolmayışında ve varolmayışı olarak yaşar; sanki başkası yokmuş gibi varolur, geçinip gider ve hayatına devam eder. Ezcümle *hayatta kalır*.

Bu nedenle Kant'ın topluluğa yaklaşımı öznede ya da farz edilen hiçbir öznelerarasılık formunda değil başka bir yerde aranmalıdır. Lütfen dikkat edin: başka bir yer derken "dışarıyı" kastetmiyorum, zira özne bütün Kantçı eleştirinin etrafında döndüğü anahtar eksen olarak duruyor; aksine kastet-

tiğim şey öznenin boş mekânları, araları ve harici ama her şeyden öte de dahili sınırıdır; tam da burada söz konusu sınır, sonluluğunu ve kırılganlığını damgalayarak özneyi bir uçtan diğerine keser ve kat eder. Öyle bir sınırdır ki bu, ya özneyi kendi başkalığının dehlizlerine terk eder ya da başkayı öznenin içine doğru iter. Bu da demek oluyor ki, Kant'taki diğer topluluk düşüncesi –diyeceğim, topluluğun bir nesne olarak daratılmadığı ama bir şekilde özne haline gelebileceği yegâne düşünce– *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk nüshasında dahi, öznelliğin kendisinden çekilip çıkarıldığı, geri çekildiği, kaçtığı pasajlarda ama bilhassa da *Diyalektik* kısmında bulunabilir. Sırf kendinde ya da kendisi için varolmayan saf bir işleve, yalın biçimsel bir önermeye dönüşmek adına her türden tözü yitirdiği ölçüde topluluğun, kendisinden başkalaşmadığı sürece özne olarak tarif edilmesi zorlaşır: "Düşünüyorum", *Er*, *Es*, –ama Özne değil; eğer özneden kendisinde bir sürekliliği olan bir varlığı; zamanda ve mekânda kendisiyle özdeş bir sabitliği ve sürekliliği anlıyorsak– tüm bunlar kendilerinde, öznenin özdeşleşmeye niyetlendiği ama süreç içerisinde bir kez daha kendisini, düşüncesinden kaçıp kurtulan bir "şey" (*das Ding an sich*) ya da bir varolan (*das Wesen selbst*) haline getirerek özdeşliğini kaybettiği Nesnenin akıl sır ermezliğinin meydan okuduğu öznel-nesnel (dolayısıyla *ne* öznel *ne de* nesnel) formlardır: "Kendime dair bilincimdeki tek düşünce bir varolan olduğumdur; gerçi bu bilinç bana söz konusu varolanın bir düşünce içeriği olabilecek herhangi bir özelliğini sunmaz."[30] Kant'ı birinden diğerine aralıksız bir ego transferini varsaymaya götüren ve çoğunlukla tözsellik ve kişilik paralojizmlerinin eleştirisinde yer bulan egonun öznesizleştirilmesi işi, aklın yok edilemez sınırlarına gönderme yapan tek bir nihai sonuca ulaşmaz;

30 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. J. M. D. Meiklejohn (Boston: George Bell & Sons, 1878), s. 253.

aynı zamanda topluluğun semantiğiyle öznelliğin krizi ya da kritiği arasındaki örtüşmeyi yeniden onaylar.

Birinci *Eleştiri*'de bu tür bir örtüşmenin üstü hâlâ örtülüyse de, ikinci *Eleştiri*'de topluluğun semantiğiyle öznelliğin krizi arasındaki örtüşmenin gerçek biçimsel bir yasa statüsü kazanması anlamında büsbütün beyan edilir. Doğrusunu söylemek gerekirse bu yasa topluluğun düşünülebilirliğiyle olduğu kadar öznenin geri çekilmesiyle de birdir. Topluluğun yasanın öznel olmayan karakteriyle, yasanın biçimiyle öznesinin içeriği arasında giderek genişleyen gedikle örtüştüğünü söyleyebiliriz. Yasanın özneye nasıl bağlı olduğunu vurgulayan bütün okumaların aksine Kant'ta altı çizilmesi gereken şey, tıpkı Kafka'nın kısa hikâyesinde[31] olduğu gibi yasanın önünde beliren [*Vor dem Gesetz*] öznenin yasaya ait olmasıdır. Bunun nedeni sadece, yasanın kendi kendisini meşrulaştırması, yasanın üstünde bir özne olmadığı için bildiğini okuması değildir –ne Tanrı üzerindedir yasanın, o daha ziyade bir garantördür ne de basit bir infazcıdan ibaret egemen. Aksine öznenin esas olarak "yasayı anlama"ya[32] muktedir olmamasıdır. Özne, yasaya *hep daha çok* boyun eğmeye çalışmasına rağmen, yasa karşısında daima borçlu, bir şekilde hep suçlu ve kusurludur.[33] Yasaya boyun eğmekle [*Gesetzmässigkeit*] suçluluk duygusu [*Schuldgefühl*] arasındaki bu aporetik diyalektik hiçbir şekilde hafifletilmez: özne yasayı hayata geçiremez; sadece onu ihlâl etme arzusuyla baş edemediğinden değil (bunun pek bir önemi de yok) kendi imtiyazından, biçimsel itaat yükümlülüğünden baş-

31 Kant ve Kafka arasındaki ilişki için bkz. Andrea Tagliapietra'nın Immanuel Kant ve Benjamin Constant'a yazdığı giriş: *La verità e la menzogna. Dialogo sulla fondazione della morale e della politica* (Milan: Bruno Mondadori, 1996), s. 12-13.

32 Bununla ilgisinde bkz. Kant, *Lectures on Ethics*, çev. Louis Infield (Indianapolis: Hackett Publishing, 1980), s. 51-52.

33 Bu yorum için okuyucuya şu yazıyı öneririm: Bernard Baas, "Le corps du délit", *Politique et modernité* içinde, (Paris: Osiris, 1992), s. 69-100.

ka bir içerikten öte bir şeyi sergilemediği ölçüde bizzat yasanın kendisi, yani kategorik imperatif fiiliyata geçemeyeceği için.[34] Şunu biliyoruz: yasa, diğer tarafta bizim evrensel yasama ilkesine yönelik arzumuzu meydana getiren bir davranış kipi dayatır ama bununla ne yapacağımızı bize söylemekte başarısız olur. İşin doğrusu yasanın emretme kudreti tam da söylemediği şeyde yatar. Öyleyse burada kategorik imperatifteki açıklayıcı "kategorik" sözcüğünün gerçekte ne anlama geldiğini bulmuş oluyoruz: bir yandan mutlak, koşulsuz ve feshedilemez egemenliği; diğer yandansa yasayı icra etmeye yönelik her türlü girişimden aporetik bir geri çekilmeyi ifade ediyor. Bu perspektiften bakıldığında kategorik imperatif sadece hayata geçirilmekten aciz değildir ama bizzat kendisi bir Tamamlanmama ya da Edimselleşmemedir [*l'inadempibile*]. Bu noktayı, aradaki hiçbir aşamayı kaybetmeden tespit etmek önemli. Kulağımızı çekecek bir yasayı hayata geçirmeyiz çünkü bu yasaları biz yapmadık. Yasanın, öznenin ürünü olduğu hiçbir şekilde söylenemez, özne bu yasaya tabi olsa bile.

Burada "öznelliğin" [*soggettività*] aktif kipliğinden değil sadece "tabiiyet"in [*sogggezione*], "tabi olma"nın [*assoggettamento*] pasif kipliğinden bahsediyorum.[35] Doğrusunu söylemek gerekirse yasa bizi aşındırır, kapana kıstırır; öznelliğimizi işlemez duruma getirir. Bizim dışımızdan gelir ve hem kimsenin kendi kendisine yasalar yapamayacak olması anlamında ama hem de ve daha radikal olarak koşulsuz

34 Jean-Luc Nancy, *L'impératif catégorique*'te (Paris: Flammarion, 1983) bu meseleyi tartışır.

35 Yazar burada öznelliğin farklı anlamlarından bahsediyor ama bu anlamları ne İtalyanca kökeninin ne de İngilizce kökeninin müsaade ettiği şekilde kavramı koruyarak aktarmamız mümkün. Zira *subjectivity* ve *soggettività*, öznelliği ifade ederken hem *subject* hem de *soggetto* özneliğin farklı bir anlamı olan tabi olmayı da bünyesinde barındırıyor. Öznenin ya da öznelliğin pasif ve aktif kiplikleriyle ilgili söz konusu argümanı bu anlam çerçevesinden hareketle değerlendirmek gerekiyor – ç.n.

bir şekilde kendi edimselleşmemesini [*l'inadempibile*] buyuran yasayla ilgisinde bir bakıma öznenin yoksullaştırılmasını salık vermesi anlamında bizi kendi dışımıza taşır. Özneye yasayı ebediyen yürürlüğe sokamayacağı bir statü dayatır: "İnsan iyi bir mizacı benimseme yolunda ne yaparsa yapsın ve aslında böyle bir mizacı davranışlarıyla uyumlu bir şekilde muhafaza etmek için ne kadar azimli olursa olsun *her halükârda yola çıktığı yer kötülüktür*."[36] Yasa herhangi bir sınır olmaksızın özneyi borca sokar. Daha önce de ifade ettiğim gibi bu yasanın özneyi dışladığı anlamına gelmez; Kant'ta öznenin reddedildiği ya da geri çevrildiği hiçbir yer yoktur; aksine o özneyi, yasanın dışsallığına dahil eder. Aslında özneyi kendi "sistem"inin merkezine koyar. Bu nedenle Kant'ın kategorik imperatifinin "yaşam için tehlikeli"[37] olduğuna dikkat çektiğinde Nietzsche'nin gayet iyi kavradığı gibi, özneyi her türlü öz-tutarlılıktan çekip çıkarır. Sadece genel bağlamda, yasaya yanıt vermenin kendinde her türden öznel içeriği –daha asli olan acı (*Leid*) ve ıstırabın (*Schmerz*) dışında duyguyu, hazzı ve çıkarı– biçimsel olarak zorlanan şeye tamamen boyun eğmek adına ortadan kaldırılması anlamında değil. Aksine daha özgül bağlamında yasanın kendisini, öznelliğin "bencillik" (*Selbstliebe*), "kibir" (*Eigenliebe*) ve "kendini beğenmişlik" (*philautia*) tarafından kurulan ihlâl edilemez özüne ancak "incitme", "zarar verme" ve "utandırma" yoluyla dayatabilmesi anlamında:

> Şimdi sadece kendisi gerçek anlamda (yani her bakımdan) nesnel olan ahlâk yasası, bencilliğin en üst pratik ilke üzerindeki etkisini tamamen dışarıda bırakır ve birincinin öznel koşullarını salık veren kendini beğenmişliğine bir yasa olarak ket vurur. Kendimizi beğenmişliğimize, kendi yargı-

36 Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, s. 66.

37 Friedrich Nietzsche, *The Anti-Christ* (Londra: NuVision Publications, 2007), s. 11 (*Deccal*, çev. Firuzan Gürbüz, Alfa Yayıncılık, 2016).

mızda ket vuran her ne olursa olsun aşağılayıcıdır; dolayısıyla ahlâk yasası, kaçınılmaz olarak onu doğasının fiziksel istekleriyle kıyaslayan her insanın gururunu kırar.[38]

Ahlâk yasasının aşağıladığı şey tam olarak öznelliğin yasa tarafından belirlenmek, sınırlanmak ve onun sınırları içinde tanımlanmaktan ziyade yasadan önce geldiği ve onu tanımladığı şeklindeki bahanedir. Özne, yasaya "mahkûm", yasaya "ait" ve yasa tarafından "kısıtlanmıştır." Öznenin yasaya ödediği yüksek bedelin "öz saygı"nın zaferiyle bazı şekillerde kendisine döndüğü doğrudur ama aynı öz saygı öznenin sonluluğunu ortadan kaldırmaz. Bilakis bu sonluluğu önceden varsayar çünkü özne sonsuza kadar yasayı hayata geçirmeye (ve aynı zamanda birbirine ters düşen kökenlerin ebediyen böldüğü ve boğuştuğu "ego"da tetiklenen çatışmayı bir kenara bırakmaya) muktedir değildir:[39] "Şimdi saygı olarak gözlemlenen şey, rasyonel varlığın duygusu ve dolayısıyla duyusallığı üzerinde bir etkidir; bu duyusallığı ve dolayısıyla da ahlâk yasasının saygıyı vazettiği bu tür varlıkların sonluluklarını önceden varsayar."[40] İfade ettiğim gibi söz konusu sonluluk topluluğun imkânsızlığını dışa vurur: topluluğun edimselleşmesinden bahsettiğimiz anda çaresizce sonlu olduğumuz ortaya çıkar. Gerçi yasa aynı zamanda bize ilk defa topluluğu düşünme imkânını sunan şeydir. Daha doğrusu topluluk hakkında düşünülmesine fırsat veren şeydir. Bu anlamda topluluğun yasanın dışında değil onun gerçekleşmesinin önüne geçse bile tam da yasanın sınırları içerisinde yer bulduğu söylenebilir. Bu sonuçtaki çelişkiden ya da paradokstan kaçınmaya gerek yok çünkü tam da bu çelişki Kant'ın kendisinden önce gelen ve Hobbes gibi toplu-

38 Kant, *Critique of Practical Reason*, s. 79.

39 Bununla ilgisinde bkz. Paul Ricœur'ün *Finitude et culpabilité*'deki gözlemleri (Paris: Aubier Montaigne, 1960).

40 Kant, *Critique of Practical Reason*, s. 80.

luk sorununu inkâr edenlerle Rousseau gibi bu sorunu mit aracılığıyla çözmeye çalışanlar arasında bölünen bütün bir felsefe geleneğine nazaran temsil ettiği can alıcı kopuşu tesis eder. Kant'ın sadık kalacağı yegâne şey olan bu çelişki, topluluğun imkânsızlığına dair beyanın tersinden okunabileceğini söyler; topluluğun imkânsızlığı aslında *imkânsızlığın topluluğun kendisi* olduğu anlamına gelir. İnsanlar topluluğu yalnızca onun yasasını, yani sonluluklarını, yani topluluğun imkânsızlığını kabul ettiklerinde deneyimleyebilirler. Gerçekte paylaştıkları şey budur: topluluğun imkânsızlığıyla, ortak *munus*'ları olan imkânsızlıkla birbirlerine bağlanırlar. Onları erişilemez Nesnelerinin ötesinde bir uçtan diğerine kat edip geçen bir "değil"le [*non*] birleşirler. Yapmaya değer yegâne şey olsa da ortak Hiçle örtüştüğü için de bir türlü yapılamayan Şey gibi. Topluluğun yasasının nesnesi budur: Hobbes'un istediği gibi basit bir hiçliğe indirgenen bu ortaklıktaki hiç(lik) yok edilemez; zira ortaklıktaki hiç(lik), kendisini yok etmeye yönelik her girişimi önceler ve kuşatır. Dahası başka türlü de edimselleştirilemez; Rousseau'nun öneriyormuş gibi göründüğü tarzda tözselleştirilemez çünkü bir eksikliği üretmenin yegâne yolu onu olduğu gibi muhafaza etmektir. Şey [*Cosa*], Hiç(bir şey)den [*Niente*] ayrılamaz. Topluluğun yasasının söylediği budur: sınır ne silinebilir ne de aşılabilir.

Kant tartışmasına bir ek

Sınıra yönelik bu referans, muhtemelen üzerinden hızlıca geçtiğim bir soruna, Hannah Arendt'in ileri sürdüğü, bilhassa da "siyasal" olandaki, yargı sorununa daha güçlü bir şekilde geri dönme fırsatı sunuyor. Tamamen konuyla ilgili bir temayla ilgileniyoruz çünkü Kant'ın felsefesinin toplulukçu niteliklerinin daha derinine gitmemizi sağlamanın öte-

sinde bu temanın, Arendt'in topluluğun semantiğiyle birlikte devam ettirdiği hiç de açık olmayan ilişkiye ışık tutabilmek adına epey yardımı dokunacak. Bu temel soruna dolambaçsız bir çözüm bulma riskine girmektense ben sorunu Arendt'in, Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştisi*'ne dair yorumu aracılığıyla daha dolaylı bir yoldan ele alacağım. Bu bağlamda en azından topluluk tartışmasını ileriye, sadece Kant üzerine erken dönem literatürün bittiği yerin değil ama *vis-à-vis* daha güncel literatürün de ötesine taşıyacak bir okumayla da ilgilendiğimizi söyleyebiliriz. Bir yandan Lucien Goldman'ın *La communauté humaine et l'universe chez Kant*'ına borçlu olduğumuz (ama sadece Fransız olmayan) bir eleştiriciliği diğer yandan Almanya'da, bilhassa Karl-Otto Apel ve Jürgen Habermas'ın çalışmalarında kendisine yer bulan "iletişim topluluğu" kuramını kastediyorum.[41] Yaklaşımlarındaki ve vurgularındaki gözle görülür farklılıklara rağmen diyebiliriz ki tüm bu çalışmaları –Arendtçi yorumun ayrı düştüğü– aynı hermeneutik ufuk içinde tutan şey, her ikisi de Kantçı metni sorgulayan hem "sınırlı" hem de "açgözlü" tarzdır. Birbirlerinden farklı olsalar da her iki pozisyonu da –Lucien Goldman söz konusu olduğunda diyalektik Apel ve Habermas içinse etik-söylemsel– öncelediğinin farkında olmaları tatmin edici olsa da Kantçı metin, onu tekil düzlemden kolektif düzleme ve biçimsel düzlemden içeriğin düzlemine geçişin ikili aciliyeti bakımından henüz olgunlaşmamış bir çözümlemeye tayin eden nesnel sınırın ötesine geçemeyen bir tarzda yargılanır. Duyu alanıyla anlam alanının türdeş kılınmasının Kantçı topluluk tarafından yasak edildiği gerçeği, bu eleştirilerin yorumlayıcı iddialarında en ufak bir iz bile taşımıyormuş gibi görünüyor. Eğer Goldman bunu, Kant'ın kendi çağının "bireyci-burjuva" kültürüne ödemesi gereken trajik bir bedel

41 Buna ek olarak bkz. Alexis Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1973* (Paris: Vrin, 1968); diğer yandan bihassa yazıldığı zamanı düşünerek şu çalışmayı da göz önünde tutuyorum: Aldo Masullo, *La comunità come fondamento. Fichte, Husserl, Sartre* (Naples: Libreria scientifica editrice, 1965).

olarak "açıklıyor"sa, Apel içinde "ideal topluluk"la "gerçek topluluk" arasındaki çelişkinin transendental idealizmin dolayımı üzerinden çözülmesi daima olanaklı olacaktır.[42] Böylece Kant'ın düşüncesinin "sınır"ı, felsefesinin kalbi olarak değil ortadan kaldırılması gereken bir engel olarak anlaşılır. Kant'ın bu yorumcuları, sınırı, yasanın vazedilmesini, topluluğun takdiminin içe bükülen ve aksak ritimli bir kipliği olarak değil daha ziyade topluluğu kaypaklaştıran bir şey olarak görürler. Bu yüzden yasanın vazedilmesi, Apel'e göre doğal olarak Hegel ve Marx arasındaki diyalektik doğrultusunda ya da Habermas'ın "ahlâk ve etik yaşam arasındaki içsel bağlantısı"[43] üzerinden aşılmalıdır.

Daha baştan böyle tesis edilen söz konusu soykütük biçimini Arendt radikal bir şekilde sorguya açacaktır: sadece Kantçı topluluğun Hegelci içerikle tıka basa doldurulmaması için değil, aynı zamanda ondan uzak tutmak için. Kant ve Hegel arasındaki bu belirgin alternatife dair formülasyonun, Arendt'in açık bir şekilde istemenin eleştirisine adadığı metnini önceleyebilir ve hatta neredeyse takdim edebilir olmasının Arendt'in Hegel'den ziyade Kant'ı tercih etme olanağını ortaya çıkarıyor oluşu sadece eski (ve çok da eski olmayan) tarih felsefelerinin genel bir reddini meydana getirmez; aynı zamanda topluluk fikri etrafında, hatta daha net bir şekilde isteme ve yasanın kurucu salınımı etrafında birleşen bir dizi sorun bakımından, açık bir pozisyonu temsil eder.[44] Arendt bu terminolojiyi kullanmaz. Ama Roussseau ve Hegel yerine (daha doğrusu Hegelleştirilmiş bir Rousseau yerine) Kant'ı seçerek topluluğu, istemenin semantiğinden açıkça geri çe-

42 Lucien Goldmann, *La communauté humaine et l'univers chez Kant* (Zurich: Presses Universitaires, 1948); Karl-Otto Apel, *Towards a Transformation of Philosophy*, çev. Glyn Adey ve David Frisby (Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1998).

43 Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, çev. Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholsen (Cambridge, MA: MIT Press, 1990), s. 77.

44 Hannah Arendt, *The Life of the Mind* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978).

kecek bir doğrultuda yol aldığını düşünmek zor değil. Eğer isteme, zorunlulukla tek bir öznenin ya da bütün bir siyasal yapının birliğine gönderme yapıyorsa, kendi hesabına topluluk, başkalıktan ve dolayısıyla da her türlü kaynaşma varsayımıyla ilgisinde organik bir birlik formu koyan sınırdan ayrılamaz. Bu tür bir seçenek bize soruna dair daha önce bilerek açık bıraktığım ve Arendt'in topluluk düşüncesiyle ilgisinde olumlayıcı bir yanıt sunar: Arendt'in, *cum*'u yakınlığın aksine mesafeye bağladığı ölçüde bunu kısmen başardığını söyleyebiliriz. Topluluk, karşılıklı farklarının, Kant'ın sevgiden ayırarak "saygı" olarak adlandıracağı kipliği içinde herkesi bir diğeriyle ilişkiye sokan şeydir.[45] "Dünya içinde birlikte yaşamak, tıpkı etrafında oturanların arasındaki bir masa gibi, asli anlamda insanların arasında ortak olarak sahip oldukları bir şeyler dünyasının varolduğu anlamına gelir; her arasında-olma [*in-fra*] gibi dünya da insanları hem bağlar hem de ayırır."[46]

Gelgelelim bu tür bir refleksiyon asıl soruna tam anlamıyla çare olmaz çünkü tam da topluluk figürü olarak mesafeye yapılan gönderme, topluluğun kurduğu söz konusu fark ve özneler arasındaki ilişki bakımından başka bir sorunu ima eder: fark, öznelerin içerisinde mi yoksa dışında mı konumlandırılır? Mekân sadece onların bireyselliklerinin zarar görmemesini sağlayarak onları birbirlerinden ayıran şey midir yoksa onları ayrıştırarak bireyselliklerini sorguya açan şey midir? Başka bir ifadeyle ayırıcı çizgi tam olarak nerede çizilir: öznelerin yanında mı yoksa içlerinde mi? Bu soruya nasıl yanıt verdiğinize bağlı olarak Arendt'i ya birçok öznelerarasılık felsefesinden birine ya da topluluğu düşünmeye doğru itersiniz. Muhtemelen Arendt'in kuramsal (ama aynı zamanda şahsi ve öyküsel) aygıtında her iki taraf da birbirlerinin yerine geçecek ve birbirlerine karışacaktır. Özellikle metinlerinde yer al-

45 Kant, *Lectures on Ethics*, s. 194.

46 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), s. 52 (*İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 2003).

dığı haliyle "özne" nosyonuyla kıyaslandığında Arendt'in nihai bir anlama ulaşmayı olağanüstü derecede zorlaştıran (fenomenolojik, varoluşçu, yapısökümcü) tonları, farklı ve alabildiğine geniş bir kayıt dizisini devreye sokmasıyla, geride ortadan kaldırılamayacak bir muğlaklık tortusu kalır.

Kesin olan şey bu tür bir muğlaklığın asla çözülmeyecek olması değil ama aslında Arendt'in Kant okumasıyla daha da güçlenmesidir.[47] Topluluğun "yer"inin pratik akıl yerine *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde aranıyor olması, Arendt'in yasa evreniyle ve dolayısıyla da öznenin sonsuzluğuyla yapısal bağlantısını yakaladığı ilk emaredir. Evet, Arendt'in her bir organik topluluk nosyonuna karşı işleyen gönüllülük eleştirisinin bireysel monadın gelişimiyle kurulan analojiden türediği doğru; ama bu tarz bir çatışkılı polemiğin öznelliğin inkârından çok bir çoğaltma vasfı üstlendiği de doğrudur. Yine de dikkat edin: bir çoğulluk topluluğunun ilkece sonlu bir topluluğun karşısında olduğunu söylemiyorum, çünkü aslına bakılırsa her ikisini de kuran ve kat eden farktır. Ama açık bir şekilde ölümün karşısında doğuma yapılan vurgu, bu farkın kendisinde bir yarılma söz konusu olduğunda artık eksikliğinden söz edilemeyecek olan öznelliğin içsel kıvrımlarına yansıtılmasından ziyade, öznel *in-fra*'nın geleneksel alanı içinde gayet iyi bir şekilde korunmasıyla son bulur. Bu noktada hümanizmin kendi yapısökümüne renk veren hümanist tonlar artık uzak değildir. Bütün bunlar hiçbir yerde Arendt'in Kant yorumunun şekillenmeye başladığı "The Crisis of Culture: Its Social and Its Political Significance"ta (Kültürün Bunalımı: Toplumsal ve Politik Önemi) olduğundan daha açık bir şekilde karşımıza çıkmaz. Arendt'in "beğeni, dünyayı görünüşünde ve dünyasallığında yargılar; dünyadaki ilgisi bütünüyle 'ilgisizliktir' ve bu demektir ki, burada ne bireyin yaşamsal ilgileri ne de kendiliğin ahlâki ilgileri işin içindedir. Beğeni yargıları için esas şey, ne insan yaşamı ne insanın ken-

47 Ustalıklı ve zahmetli bir eleştirel yeniden yapılandırma için okuyucuya Simone Forti'nin *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*'sını öneririm (Milan: Franco Angeli, 1994, s. 333-370).

disidir: bizzat dünyanın kendisidir"[48] sözlerindeki meseleyi küçümsemek değil niyetim. "Bedelsiz armağan" boyutundan "bağışıklanma"ya ya da *conservatio vitae*'ye yönelik eleştirisinin bir yandan da bizi üretken olmayan doğası nedeniyle diğer etkinlik formlarından ayrılan siyasal topluluğun "işlevselleştirilemeyecek" açılımına taşıdığını yadsımak da değil.[49] "Siyasal topluluk" ifadesinin sorunlu doğasını ve yanı sıra Arendt'in toplulukla tam da kamusal alandan geri çekilmenin "zihinsel" formları üzerine düşünmeye başladığı anda karşılaşmış olduğu gerçeğini bir kenara bıraksak da tüm bunlar, beğeni nosyonunun, onu inkâr edilemez şekilde hümanist bir kategorik çerçeveye yeniden oturtan Cicerocu ve Vicocu geleneğe açık referanslarla giderek daha yüklenmiş bir şekilde ortaya çıktığı gerçeğine gölge düşürmez. Beğeninin "güzeli gerçek anlamda insanileştirecek ve kültürü yaratacak politik kapasite"[50] olarak tarif edilmesi tesadüf değildir.

Konuyla alâkalı bir dizi kuramsal ve yorumsal kaymaya rağmen eğer yargı üzerine geç dönem *Dersler*'inde Arendt "her insanda mevcut olan bu insanlık idesi gereği insanlar, insancıldır"[51] sonucuna varıyorsa –ki, burada gönderme Kant'ın ebedi barış metninedir– bu derslerin de hâlâ "özcü"

48 Hannah Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* (New York: Viking Press, 1954), s. 222 (*Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 1996).

49 Arendt, *The Human Condition*, s. 2. Bu konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. *Augusto Illuminati, Del comune. Cronache del general intellect* (Rome: Manifestolibri 2003). İlk bakışta diğer yorumculara oranla bana daha sorunlu görünen Arendt'in toplulukla ilişkisi üzerine bkz. Laura Boella'nın son sözü: "Amore, comunità impossibile in Hannah Arendt", Hannah Arendt, *Il concetto di amore in Agostino* (Milan: SE, 1992) içinde, s. 151-165; ve yanı sıra Adriana Cavarero's "Nascita, orgasmo, politica", *Micromega, Almanacco di Filosofia* (1996) içinde, s. 541-549.

50 Arendt, *Between Past and Future*, s. 224. Vicocu gelenek üzerine bkz. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Crossroad Publishing, 1985), s. 19-33 (*Hakikat ve Yöntem I-II*, çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, 2008-2009).

51 Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), s. 75. Ayrıca bkz. Ronald Beiner'ın aynı çalışmadaki yorumlayıcı makalesi, "Hannah Arendt on Judging."

vurgudan bütünüyle kurtulduğunu söyleyemeyiz. Bu tespit, Arendt'in düşüncesini hürmetle "sağlıklı bir düşünme" diye tarif edenlerle uyumludur; bununla kastettikleri şey, söz konusu düşüncenin *humanitas* mitolojemini radikal bir şekilde sorgulamaktan ziyade korumaya yönelen bir düşünce olmasıdır.[52] Ama benim üzerinde durmak istediğim nokta bu olası öznelci eğilimin, Kant'ın felsefesinde sınırları çizilen toplulukçu tema içinde, bilhassa da nesnel olarak hem onun için kaçınılmaz bir mecrayı hem de onu teşhis etmek bakımından en sinsi engeli oluşturan "ortak duyu"ya referansla geliştirilmiş olmasıdır. Çünkü ilk durumda ortak duyu kesinlikle bütünüyle farklı olan birimler arasında –şimdilik bu nötr ifadeyi kullanmayı tercih ediyorum– olanaklı bir uyum formunu ima eder. İkinci durumdaysa ortak duyu bir engeldir zira bu tür bir "anlaşma", aslında Kant'ın felsefesinde bir "ahengi" değil süreğen bir uyumsuzluğu, ihtilaflı bir uzlaşmayı ifade eder. Şu nedenle ki, "ahenksizlikte ahenk bulan" "kalpler" ne birer "insan" ne de "özne"dir; böylesi ölümcül bir çatışmadan huzursuz olmaktan çok güçsüz bir şekilde çıkan tek bir öznenin yetileridir –imgelem, idrak, akıl. Kant'ın iki olanak yani yalın bir öznelerarasılıkla "imkânsız" bir topluluk arasında her zaman bir ayrıma gitmediğini zaten göstermiştim. Aslında "*sensus communis*'in ortak duyu olarak anlaşılması gerekir, mesela reflektif ediminde diğer herkesin temsil edilme kipini (*a priori* olarak) hesaba katan yargı yetisi gibi"[53] ifadesinde karşımıza çıkan zorunlu hamleden başlayarak farklı metinlerde iki olanağı birbirine eklemek zorunda kalmıştır.[54] Doğrudur, daha sonraları bu uyumu bir olanak, bir arzu, bir yükümlülük olarak tarif eder ama hiçbir zaman müdahil olunabilecek ya da takip edilebilecek ampirik bir

52 Jean-François Lyotard, *Lectures d'enfance* (Paris: Galilée, 1991).

53 Kant'ın bu cümlesini daha sarih bir çeviri olduğunu düşündüğüm Oxford edisyonundan hareketle tercüme ettim: Immanuel Kant, *Critique of Judgement*, çev. James Creed Meredith, Oxford University Press, 2007, s. 123.

54 Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, çev. Werner S. Pluhar (Indianapolis: Hackett Publishing, 1987), s. 160.

gerçeklik olarak tanımlamaz. Şu bir gerçek ki, Arendt ikinciden ziyade birinci hipotez üzerinde durmaya, iletilebilirlikten iletişime ve oradan da topluluğa kadar kesintisiz işleyen bir kısa devreye dayanan transendental unsuru antropolojikleştirmek üzerine çalışmaya eğilimlidir.[55] "Eleştirel düşüncenin politik içerimlerinden ve eleştirel düşüncenin iletilebilirliği ima ettiği nosyondan bahsediyorduk. Şimdiyse iletilebilirlik açık bir şekilde hitap edilebilen, dinleyen ve kulak verilen insanların topluluğunu ima ediyor."[56]

Jean-François Lyotard'ın birden çok kez vurguladığı gibi Kantçılığın içkin mantığınca yasaklanan çizgisel geçiş budur; sadece iletilebilirlik, ampirik tekabüliyetlerden mahrum olan aklın bir kavramı olduğu için değil, genel olarak eleştiriciliğin en keskin anlamı tam da aksamalarda, sadece farklı yetiler arasındaki, betimleyici ve kural koyucu gibi ya da etik politik ve estetik gibi farklı ve birbirlerine karşıt rejimlere tabi ifadeler [*frasi*] arasındaki özgür hareketi engelleyen analojinin zayıf köprüsünde bir araya getirilen hakiki dehlizlerde ikamet ettiği için. Estetik ifade aslında kendi duyusal sezgisini sunacak bir kavrama sahip değildir: "Buradan çıkacak sonuç, güzel ve yüce tarafından çağrılan evrenselliğin kanıtı, yani doğrudan bir sunumu değil yalnızca dolaylı sunumları olan bir topluluk idesi olduğudur."[57] Bu perspektifi hesaba katarak diyebiliriz ki *sensus communis*'in "sağduyuyla" [*buon senso*] hiçbir ilgisi yoktur; ama *intellectio communis*'le ya da *communitatis*'le yani ortak zekâyla da bir ilgisi yoktur.[58] Dolayısıyla onun anlamını sadece olumsuzundan hareketle, olmadığı şey üzerinden yakalayabiliriz. Bu tam da topluluğun

55 Ayrıca bkz. Étienne Tassin, "Sens commun et communauté: la lecture arendtienne de Kant", *Les Cahiers de Philosophie*, no. 4 (1987), s. 81-113; ve yanı sıra Laura Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica* (Naples: Edizioni scientifiche italiane, 1996), s. 285-290.

56 Arendt, *Lectures on Kant's Philosophy*, s. 40.

57 Lyotard, *The Differend*, s. 168.

58 Jean-François Lyotard, "Sensus Communis", *Judging Lyotard* içinde, ed. Andrew Benjamin, Warwick Studies in Philosophy & Literature Series (New York: Routledge, 1992), s. 1-2.

yasası, hem gerekli hem de imkânsız sunumu değil miydi? Ne var ki durum buysa o zaman ona diğer her şeyden çok atfedilecek kategorinin güzel değil yüce olduğu sonucuna varabiliriz. Arendt'in bütünüyle *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin birinci kısmına yoğunlaşan Kant okumasının asıl kör noktası budur. Arendt, bizi yasa ve topluluğun antinomik bir şekilde birbirine eklendiği yere götürecek aşılamaz yol boyunca Kant'ı takip etmekte tereddütlüdür çünkü yüce, tam da Kant'ın altını çizdiği gibi estetik yargının duyusal alanıyla yasanın etik-rasyonel alanı arasındaki köprüyü oluşturur: "Aslına bakılırsa doğada yüce duygusunu, ahlâk duygusuna benzer bir ruh haliyle bağlantılandırmaksızın düşünmek mümkün değildir."[59]

Bu noktada Arendt'in çözümlemesinde neden yüceden uzak durduğu da aydınlığa kavuşmuş olur: yüce, bu çözümlemenin dayandığı önkoşulu yani Arendt'e toplulukçu tematiği herhangi bir tereddüt ya da kalıntı olmaksızın etikten estetiğe tercüme etme imkânı veren etik ve estetik arasındaki mutlak ayrımı şüpheli hale getirir. Ama bu sadece yüceye giden dar ve tehlikeli geçidin üstünün çizilmesiyle mümkün olabilir. Geçit dardır çünkü ahlâki görevine rağmen yüce daima akıl değil imgelem yetisiyle ilgilidir. Risklidir çünkü imgelemin akıl üzerindeki üstünlüğünü yeniden dengelemenin –ve böylece yasanın çağrısına yanıt vermenin– yegâne yolu duyusallığın "kurban edilmesi" ve haliyle de öznellikte sonsuz bir yarılma olarak kabul edilecek bir şekilde ikincinin zorla birincinin üzerine koyulmasıdır. Bildiğimiz gibi yasanın gerçekleşmesi için ihtiyaç duyduğu şey, beraberinde bir nahoşluğu ve hatta daha yoğun bir şekilde bir acıyı getiren duyusallıktan kopuşa ihtiyaç duyar. Ve bu da Kant'ın ara sıra işe koştuğu "savaş" jargonunu –"iktidar", "korku", "tahakküm", "ittifak", "boyun eğme"– açıklıyor. Lyotard'ın anlatılaştırdığı gibi "yüce oğul"un doğması için gereken şey, Baba-Yasanın Anne-İmgelemi katıksız şiddetin kanında ge-

59 Kant, *Critique of Judgment*, s. 128.

be bırakmasıdır; zira ancak ölen Anne ona hayat verebilir.[60] Gelgelelim tüm bunların en başa bela tarafı, bu şiddetin akıl tarafından değil (çünkü estetik alanda akıl yoktur) imgelem tarafından arzulanmasıdır. İmgelemi, sırf ona ait olmayan bir yasayı memnun etmek için kendi mahvını tahayyül etmeye zorlayan yine imgelemin kendisidir: "(...) yüce üzerine estetik yargıda biz bu şiddeti aklın bir enstrümanı yani imgelem tarafından icra edilen bir şey olarak temsil ederiz."[61]

Kazancın kaybın bir sonucu olduğu ve kayıpla örtüştüğü bu kurbansal ekonomiyi nasıl açıklayabiliriz? Ve kendine zarar veren yüce imgelemiyle topluluk tartışmamız arasında nasıl bir ilişki var? Benim izlenimim o ki, aslında tüm bunlar sınır sorunuyla ve dolayısıyla topluluğun, onu hapsederek gösteren, engelleyerek ifşa eden yasa aracılığıyla eş zamanlı olarak hem teşhir edildiği hem de korunduğu, "açığa çıktığı" perdelemeyle alâkalı. Güzel, biçimi olmayan şeyin biçimlenimini, kaosa verilen düzeni, sınırsız olana getirilen sınırı ifade ederken yücenin çaresizce sınırlanmamış olanı temsil etmeye can attığını biliyoruz. Çaresizce diyorum çünkü yücenin temsili, yasanın aşmayı yasak ettiği kendi sınırının ötesinde askıya alınır, zapt edilir ve kesintiye uğratılır: Yüce, imgelemin kendisini İdeye uyarlama ödevindeki bir yetersizlik hissinden doğar. Bununla birlikte görevin üstesinden gelememekten doğan hoşnutsuzluk, kendi acizliğiyle örtüşme becerisinin verdiği hazla dengelenir. Ama bu neyi kanıtlar? İmgelemi hem korkutan hem de cezbeden şey nedir? İmgelem neden ihtiyaç duyduğu şey tarafından engellenir? Bu soruların –yani Kant'ın sorduğu nihai sorunun– yanıtı eninde sonunda yasanın doğasına yönelir. Daha önce tekrar tekrar söylediğimiz gibi yasa, topluluğun yasasıdır. Bu demektir ki topluluk bir yanıyla bize mecburi meskenimiz olarak verilir; içimizden geldiği için duymazdan gelemeyeceğimiz bir sesle bi-

60 Jean-François Lyotard, *Postmodern Fables*, çev. Georges Van Den Abbeele (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), s. 141.

61 Kant, *Critique of Judgment*, s. 128.

ze seslenir. Ama topluluğun yasanın önleyici bir formunda veriliyor olması, yasaya tamamıyla itaat edemeyeceğimiz için aynı zamanda bizi yasadan ayıran *nomos*'un süzgeci olmaksızın toplulukla doğrudan temasa geçemeyeceğimiz anlamına da gelir. Aslında yasa bizi kısmen de olsa itaatsizliğe zorlar; çünkü eğer yasaya tamamen itaat edeceğimiz bir şey yoksa bu ondan aşkınlığı çekip almak, aşkınlığı kullanışsız hale getirmek demektir. Çünkü zaten gerçekliğin içine kazınmış durumdadır. Vurgulanması gereken şey şu: haddizatında Gerçek, "kendinde şey", kendisini erişime kapatır ama Gerçek olanı bizden korumak için değil. Bizi Gerçek olandan korumak için. Yücenin bütünüyle açığa çıkarmadan, "yüceltmeden" ama tam da "açığa çıkardığı" peçenin nüfuz edilemezliği üzerinden bildirdiği Gerçeğin dehşetengiz hakikatinden korumak için. Kant bu anlamıyla net bir biçimde yasa düşüncesinin içinde kalır: İçine düşmek, birer özne olarak izimizi kaybedebilecek bir Nesneye, olası her belirlenimin belirsizleştiği dipsiz bir alana hepten sürüklenmek istemiyorsak aşmaya yeltenmeyeceğimiz bir diyafram toplumu müdafaa eder.[62] Sınırın öte yanında hiçbir *Ungeheure*'nin[63] hiçbir belirgin özelliğini taşımayan bir yüz, canavarca bir şey [*mostroso*] ya da sınırsız dünyanın katlanılmaz bir görüntüsü [*mostrarsi*] belirir; topluluğun mutlak anlamda kendi kendisiyle örtüşebildiği yani her türlü farka kayıtsız, tam anlamıyla kirli bir dünya.[64] Hegel'in *kendi nazarında* "saf terör"den, "yıkımın gazabı"ndan bahsederken sezdiği en büyük tehlike bu değil miydi?[65] Öznenin mutlak mahremiyetini en yıkıcı kötülük tarzında ters yüz etmeyecek bir iyi*nin* topluluğu mümkün müdür? Hegel kendisine bu soruyu sorar ve süreç için-

62 Ayrıca bkz. Baas, *Le corps du délit*, s. 91.

63 *Ungeheuer*, Almancada canavar, dev ya da ürkütücü, korkunç gibi anlamlara geliyor – ç.n.

64 Ayrıca bkz. Rogozinski, *Kanten*, s. 147-167.

65 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), s. 359, 19. Hegel'in Kant eleştirisi için bkz. Franca Papa, *Tre studi su Kant* (Rome: Lacaita, 1984), s. 17-58.

de Kant'ı uzaklaşmak istediği noktaya geri sürükler: "Nesnel ve evrensel olanın (sanki yalandan şeylermiş gibi) karşısında duran öznenin en mahrem refleksiyonu olarak kötülük, soyut iyiliğin iyi mizacından başka bir şey değildir."[66] Yasaklamanın ardındaki neden bu. Ama aynı zamanda, ihlâl etme, sonluluğun ötesine geçme ve sonsuzluğu deneyimleme arzusunun ardında yatan neden de bu. Bunun anlamı Lyotard'ın da ifade ettiği gibi imgesel ve sembolik olanın ötesinde Gerçeğin hazzına varmak, şeyin kendisine doğrudan temas etmek, kendi etinde [*carne*] topluluğu deneyimlemektir.[67]

Gelgelelim Gerçekten haz almak, yani yasayı yürürlükten kaldırılacağı noktaya kadar gerçekleştirmek aynı zamanda "yaşamda ölümün tercih edilebileceği" şeye dokunmak anlamına da gelebilir.[68] Bizi bu uç noktaya taşıyan isim, artık Kant'ın düşüncesinde değil onun karşısında konumlanan Jacques Lacan'dır. Kantçı yücenin –ve yücede dizginlenen hazzın– etiği arzudan ayırmaya yönelik son önemli girişim olduğunu söyleyen odur; Kantçı yüce, her bir kimsenin varlığında bir eksikliğe, eriyip bitinceye dek topluluğun "bütün"üyle özdeşleşmeye yol açan "haz fazlasını", yücelterek yasak eder. Kant geleneksel etiği en uç noktasına taşır ve daha ileri bir araştırmanın gerekliliğine bağımlı hale getirir; çünkü ilk defa o muazzam bir açıklıkla ahlâkın konu alanının mümkün olandan değil imkânsız olandan hareketle oluşturulduğunu kaydeder. Bu, kategorik imperatifin neden mutlak anlamda koşulsuz olduğunu açıklar çünkü asıl sorulması gereken soru sorulmamıştır. Burası Aristoteles'ten beri anlaşıldığı şekliyle etiğin doruğa ulaştığı ama aynı zamanda da Kant'ın hiç gitmediği ama sadece, o da olumsuz bir şekilde, dikkat çektiği bir yol boyunca buranın ötesine geçerek kriz noktası-

66 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, *Werke* içinde, Berlin, 1830, cilt VIII (trad. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bari 1967, s. 460).

67 Lyotard, *Postmodern Fables*.

68 Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960*, çev. Dennis Porter (New York: Norton, 1992).

na vardığı yerdir. Bu yol etiği, buyrukla yükümlülük ve dolayısıyla da Paulusçu yasayla günah diyalektiğinin –bir gereklilik olarak yasanın ve hatta günah işleme talebinin– ötesine taşır. Yasadan, onu ihlâl ederek değil (ki, yasayı onaylamanın en iyi yoludur bu), yasanın karşısında arzunun dilinin egemen olduğu farklı bir söylem alanına taşıyarak azat olunabilir: "Yasa gerçek anlamda mevcut olduğunda arzu karşı koymaz; ama bu yüzden yasa ve baskılanan arzu bir ve aynı şey haline gelir."[69] Eğer yasa, arzunun bastırılmasıysa, arzunun elinden bizi yasa sözcüğüyle bağımızı koparmaya zorlamaktan başka bir şey gelmez. Kant'ın aşmadığı çizgi tam olarak budur. Yasadan bütün içeriğini çekip çıkararak Kant, Şeyin esrarengiz gölgesinin belirmeye başladığı boş uzamı yaratır. Tıpkı Medusa'nın yüzü gibi bizi büyüleyen ve felce uğratan, şey değil [*die Sache*] Şeydir [*das Ding*].

69 Jacques Lacan, *Écrits: The First Complete Edition in English*, çev. Bruce Fink (New York: W. W. Norton, 2006), s. 660.

Ekstaz

1. Kant'ın toplulukla ilgili sorduğu soruyu, onun kurduğu "kale"ye silah zoruyla girerek ileriye taşıyan tek düşünürün Martin Heidegger olduğunu söylemek çok da yersiz olmayacaktır. Üstelik bunu, bahse konu soruyu Fichte'den Hegel'e kadar net bir şekilde yanıtladığına inanan bir düşünce hattından hem farklı bir tarzda hem de bu hatta *karşıt* bir şekilde yapacaktır:

> Bu felsefe sonsuz bir saygıyla Kant'ın üzerinden atlamış ama onu aşmamıştır. Zaten aşamazdı çünkü her şeyden öte onun esaslı temellendirmesi hedef alınmamış sadece terk edilmiştir. Hatta terk edilmemiştir bile, zira hiçbir zaman ele alınmamıştır ki; öylece kenarından geçilmiştir. Kant'ın eseri yeni bir cephenin ardında kalmış, fethedilmemiş bir kale gibidir.[1]

Bu "kale"ye, Cassirer'in polemik bir tarzda söyleyeceği gibi, sadece *manu militari*[2] yani "hizaya getirmek ve

1 Martin Heidegger, *What is a Thing?*, çev. W. B. Barton Jr. ve Vera Deutsch (Chicago: H. Regnery, 1969), s. 59.

2 "Silah zoruyla", "Askeri bir güçle" – ç.n.

onu kendi sorununun hizmetine sokmak için Kantçı sisteme adeta silah zoruyla giren bir gaspçı"[3] saldırabilir. Heidegger'in de bir "yorumcu"dan çok "gaspçı" gibi davrandığını inkâr edemeyiz. Sadece Heidegger'in transendental diyalektiğe, mantık bağlamında imgelemin algı şemalarına açıkça atfettiği abartılı rol düşünüldüğünde bile, bütün bir yapıtı boyunca Kant'ın felsefesine uyguladığı gerçek şiddeti, zorlamaları, parçalamaları inkâr etmek oldukça güç. Ama Heidegger'in asıl ilgilendiği şey, Kant'ın "gerçekten" söylediği değil *söylemediği* şeylerdir –ki, bu da Cassirer'in sadık filolojisinin fazlasıyla ötesine geçer. "Bu şekilde bu yapıtın belirleyici içeriğini görünür hale getirmek ve böylece Kant'ın 'söylemek istediği' şeyi açığa çıkarmak."[4] Ayrıca Kafkaesk tarzda açılan kapının önünde ya da onu "uçurum"un kıyısına götürecek nihai adımı atmayıp topluluğun yasası üzerinden hızlıca geçtiğinde bu "şiddeti" çağıran ya da hiç değilse onaylayan Kant değil miydi?[5] "Sorularının radikalliği içinde Kant, metafiziğin 'imkânı'nı uçuruma sürükledi. Bilinemez olanı gördü ve geri çekilmek zorunda kaldı."[6]

Kant'ın karşısına çıkan ve onu geri çekilmeye *zorlayan* şey neydi? Bu uçurumda neyi gördü ya da neyi görmek *istemedi*? Heidegger'in yanıtını biliyoruz: uçurum her şeyin ötesinde öznelliğin bir uçurumu ya da öznellikteki bir uçurumdur –"kendi-olmanın uçurumu" (*Abgrund des Selbstseins*);[7] bilhassa *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci baskısında Kant'ın me-

3 Ernst Cassirer, "Kant and the Problem of Metaphysics", *Kant: Disputed Questions* içinde, ed. Moltke S. Gram (Chicago: Quadrangle Books, 1967), s. 149.

4 Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, çev. Richard Taft (Bloomington: Indiana University Press, 1997), s. 141.

5 *A.g.e.*, s. 118, 141.

6 *A.g.e.*, s. 118.

7 Martin Heidegger, *The Metaphysical Foundations of Logic*, çev. Michael Heim (Bloomington: Indiana University Press, 1984), s. 182.

tafizik öznenin kesif doluluğunda, daima-aynı-olmasındaki *devamlılıkta* meydana getirdiği boş uzamdır; çünkü bu boş uzam, zamandan başka bir şey değildir; Zamansal yapı, *subiectum*'u, onu artık özne olmaktan çıkaracak, onu özne-olmayan hale getirecek bir olumsallıkla ya da sonlulukla askıya alarak özdeşliğinden çekip çıkarır. Ya da Kartezyen geleneğin insanda asli nitelik olarak gördüğü şeyden farklı bir form yaratır. Kant'ın "söylemediği" ama Heidegger'in ona "zorla" söylettiği haliyle zaman, özneyi kurucu bir başkalığa açıp maruz bırakarak bir kırılma noktasına doğru "uzatıp" genişletir. Ya da daha doğrusu: zaman, özneyi kendi dışına taşıyan bir başkalıkta meydana getirir. Heidegger'in Edmund Husserl'in bilinç teorisiyle girdiği polemikte Dasein'ın "varoluş"u ya da "ekstaz"ıyla (bizzat *Dasein olarak* "varoluş" ya da "ekstaz"la) kastettiği şey budur; öznenin önünde özneyi aşanın şeyler değil bizzat öznenin kendisi olduğu gerçeği; her şeyin ötesinde burada söz konusu olanın içkinliğe zıt değil, içkinlikle örtüşen bir aşkınlık olduğudur: *öznenin* artığı kendilikten basit bir çıkış değil "dışarı" formunda bir "kendinde oluş"tur. Dolayısıyla Heidegger'in *Hümanizm Üzerine Mektup*'taki birkaç sayfada varoluşun "ek-statik olarak [*ek-statische*] varlığın hakikatinin içinde durma [*Innerstehen*]" ve "varlığın hakikatinde dışarıda durma [*Hin-ausstehen*]" olduğunu nasıl iddia edebildiği meselesi muazzam bir şekilde açıklığa kavuşuyor çünkü mesele tam da varlıkla ilişkisinde öznenin ontik yapısında meydana gelen değişiklikle ilgili.[8]

Bütün bunların Kant'ın yapıtında olduğunu kabul etmek gerçekten güç. Aslında Heidegger de böyle olduğuna inanmıyor ya da onu karşıtıyla birlikte düşünüyor; bu yüzden

8 Martin Heidegger, "Letter on Humanism", *Basic Writings* içinde (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1977), s. 205, 206 (*Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013).

Heidegger'in Kant üzerine yazılarındaki yargılarda kimi tereddütlere rastlamak mümkün.[9] Bu demektir ki evet Kant metafizik dilin sınırlarını zorlamıştır ama *içeriden* yani hiçbir zaman en önemli sınırını tam manasıyla aşmadan. Yine bu demektir ki, Kant, Ben'i ontik kategoriler üzerinden belirleme olanağını inkâr eder ama onun ontolojik belirlenimine asla ulaşmaz. Dolayısıyla *cogito*'nun *sum*'unu hâlâ *res cogitans*'ın Kartezyen semantiği çerçevesinde kavrar.[10] Gelgelelim bu durum Kant'ın *sum*'u tam da özündeki zamansal boyutun temsil ettiği dahili-harici harekete maruz bırakarak yeni bir forma tercüme ettiği gerçeğini değiştirmez. Söylendiği gibi, fazlasıyla duyusal bir imgelemin "pasifliğinin" bilen özneye sıkıntı verdiği doğrudur; ama aynı şey, Heidegger'in bilhassa 1930'da verdiği can alıcı öneme sahip bir seminerde dikkat çektiği gibi etik özne için de (ve belki de daha çok onun için) geçerlidir.[11] Son tahlilde bir tek etik özne, daha önce gördüğümüz gibi Kant'ın hiçbir zaman gerçek anlamda erişemediği ontolojik yoruma duyarlıdır. Bir tek özne, zorunlu bir eksiklik [*inadempienza*] formunda tabi olan olarak ortaya çıkar: "Fundamental olarak bir görevle ilgilenen bir varolan kendisini henüz-tamamlanmamış olarak bilir, öyle ki aslında yapması gereken şey ona şüpheli görünmeye başlar."[12] Bu çok da yeni bir değerlendirme değildir; etiğin bir *radicibus*'unun[13] ifadenin her iki anlamında da "son"da olduğu manasına gelir. *Metafiziğe Giriş*'te tarif edilip çürütülen etik, "olan"la "olması gereken" arasında-

9 Bununla ilgisinde bkz. Henri Declève, *Heidegger et Kant* (The Hague: M. Nijhoff, 1970).

10 Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, çev. Albert Hofstadter (Bloomington: Indiana University Press, 1982), s. 125.

11 Martin Heidegger, *The Essence of Human Freedom: An Introduction to Philosophy*, çev. Ted Sadler (New York: Continuum, 2002).

12 Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, s. 151.

13 Latince kök anlamına gelen *radix* ifadesinin çoğul çekimi – ç.n.

ki diyalektik temelinde "doğru yol"u göstererek varlığı "kuşatan" ya da varlığın "üstünde yükselen" bir değerler disiplini olarak bitirilmiş, yok edilmiş ve kapatılmıştır.[14] Etik sonludur; onu değiştiren –tüketen ve kendi ontolojik kökünde tamamlayan– bir başkalık tarafından belirlenmiş ve sınırlanmıştır.[15]

Heidegger'in Cassirer'le tartışması bu soruna dayanır. Cassirer için kategorik imperatif, özneyi sonsuz özgürlük evrenine ulaşmak için fenomenal sonluluğunu aşmaya zorlayan bir "gedik" açarken Heidegger bu perspektifi radikal bir şekilde tersine çevirir:

> Kategorik İmperatifte sonlu varlığın ötesine geçen bir şeye sahibiz. Ama tam da İmperatif kavramının kendisi sonlu varlığa içsel bir göndermeyi gözler önüne serer. (...) Bu aşkınlık hâlâ yaratılmışlık [*Geschöpflichkeit*], sonluluk alanı içinde kalır. (...) Bana öyle geliyor ki eğer biz ilk olarak etik eylemin uygun düştüğü şeye yöneliyor ve *Dasein* için yasanın içsel işlevine neredeyse hiç bakmıyorsak Kantçı etiği yorumlarken yanlış yöne doğru ilerliyoruz.[16]

Bana göre Cassirer'in hümanizminin aksine "etik varlığın sonluluğu"nu yeniden olumlayarak Heidegger bilhassa da özne ve yasa arasındaki öncelik ya da daha doğrusu önkoşul sorununu ortaya koyuyor.[17] Burada defalarca vurguladığım gibi özne, yasayı öncelemekten –üretmekten– ziyade varsayar. Yasa *önce* gelir. Yasaya tabi olan, öznenin

14 Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, çev. Gregory Fried ve Richard Polt (New Haven, CT: Yale University Press, 2000), s. 212 (*Metafiziğe Giriş*, çev. Mesut Keskin, Avesta Yayınları, 2014).

15 Heidegger'deki etik üzerine materyallerin muazzam bir derlemesi için bkz. *Con-tratto*, nos. 1-2 (1993). Ayrıca bkz. Franco Volpi, "L'etica rimossa di Heidegger", *Micromega*, no. 2 (1996), s. 139-163.

16 Martin Heidegger, "Davos Disputation Between Ernst Cassirer and Martin Heidegger", *Kant and the Problem of Metaphysics* içinde, s. 196.

17 *A.g.e.*

"önce"sidir. Ama transendental olarak dahi yasayı mutlaklaştırmak ya da ona bir varlık atfetmek [*entificare*] konusunda dikkatli olmamız gerekiyor ki, Heidegger bile bu noktada kendi Kant okumasına açıkça mesafe almaya başlar. Bununla kastettiğim şey özneyi öncelemesine rağmen etik yasanın diğer taraftan başka bir şeyle, yasayı *varlığa* getirdiği ölçüde yasanın dışında kalan *başka* bir yasayla öncelendiğidir.[18] Heidegger'in "kökensel etik [*ursprüngliche Ethik*] daima ontolojidir" dediğinde kastettiği şey budur.[19] Bu etik, ahlâki, teolojik ya da hukuksal buyruklar tedarik etmez; zira bunlar her yasanın yasa-olmaklığıyla yani yasanın imkânının ta kendisiyle örtüşen daha kökensel bir aşamaya göre ikincildirler ve bu aşamadan türerler.

Hâlihazırda etiğin bu ontolojik gerilemesi en azından Heidegerci analitikle Kantçı eleştiriyi ayıran sınır çizici hattın jenerik izini meydana getirir. Ve bu, Kant'ın kendi "keşiflerinden" geri çekilmesinin nedenlerine dair olabilecek en açık yanıtı sunar; *göremediği*, görmekten korktuğu şey tam da yasanın gayri-kökenselliği ya da daha isabetli bir ifadeyle yasanın bizzat kendisinin "hüküm verdiği" özneye olan içkinliğidir. *Varlık ve Zaman*'da, "çağrı *benden* ama yine de benim *üzerimden* gelir" formülünde ifade edilen şey budur; bu formülle biz, başkalığın ne bir aşkınlık ne de bir transendental olarak yorumlanabileceğini anlarız.[20] Artık "Çağrı", kategorik imperatife itaat etmeyi talep eden *Dasein*'ın dışındaki bir olay değildir; *Dasein*'ın kendisine dışsal ya da kendi dışında oluşudur. Bu nedenle çağrı, hiçbir şeyi olumlamaz bilakis sessizlik kipinde konuşur. Kant için de elbette ki, kendi bağlayıcı zorunluluğundan başka bir

18 Bununla ilgisinde bkz. Jacob Rogozinski, *Kanten: Esquisses kantiennes* (Paris: Editions Kime, 1996), s. 40.

19 Heidegger, "Letter on Humanism", s. 235.

20 Heidegger, *Being and Time*, s. 254 (vurgular aslına ait); (*Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, 2008).

şey buyurmaz. Yine bu daima, imkânsız olsa bile topluluğun "gerçekleşme"sini hâlâ salık veren jargon uyarınca vuku bulur. Aslına bakarsanız birazdan göreceğimiz gibi Heidegger için de topluluk sadece tarihsel ve yazgısal anlamda yoldan çıkmışlığında gerçekleşebilir. Bunun nedeni erişilemez bir hedefi temsil etmesi değil basitçe *zaten* biz önümüze bir hedef koymadan önce verilmiş olmasıdır. Bu demektir ki topluluk bizzat yasanın kendisinin önkoşul olduğu –arkeolojinin teolojiyle el ele gittiği– bir arke-kökensel formda değilse ne bir varış noktası ne de tam olarak bir önkoşuldur. Öyleyse yasa artık bir ödev olmak anlamında değil bir zorunluluk olmak anlamında yasadır. Etik ve ontolojinin mutlak özdeşliği böyle anlaşılmalıdır. Dolayısıyla Levinas'ın sürekli tekrar ettiği gibi Heidegger'in etiği ontolojiye birden çok kez feda ettiğini söylemek ya da Paul Ricœur'ün biraz hayal kırıklığıyla ifade ettiği gibi "ontoloji, etiğin kapı girişinde bekçilik eder" demek tam anlamıyla doğru değildir.[21] Gerçek şu ki, ne biri ne öteki hakkında kesin bir şekilde konuşabiliriz çünkü Heidegger'in *Hümanizm Üzerine Mektup*'ta hem Herakleitos'un "*ethos* insanın *daimon*'udur" sözünde hem de Hölderlin'in "yine de erdemle dolup taşan insan, yeryüzünde şairane bir şekilde ikamet eder" dizelerinde bulacağı varlığın etiğinde her iki iddia da alt edilir. Farklı şekillerde detaylandırılsalar da her iki alıntının teması "ikamet etme" sorunudur; her iki alıntıda da

21 Bkz. Emmanuel Levinas, "Mourir pour ", *Heidegger. Questions ouvertes* içinde, ed. Eliane Escoubas (Paris: Osiris, 1988), s. 255-264. Miguel Abensour'un faydalı makalesi Levinas'ınkini önceler. Bu yüzden onun, bkz. Levinas'ın "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme"'in (Hitlerizm Felsefesi Üzerine Düşünceler) (Paris: Payot & Rivages, 1997, s. 7-103) yeniden baskısına yazdığı girişe de bakılabilir. Heidegger'de ölümle ilgili ise şu çalışmaları öneririm: François Dastur, *La Mort, essai sur la finitude* (Paris: Hatier, 1994); Claude Romano, "Mourir à autrui", *Critique*, no. 582 (November 1995), s. 803-824. Ricœur için bkz. Paul Ricœur, *Oneself as Another*, çev. Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992), s. 349 (*Başkası Olarak Kendisi*, çev Hakkı Hünler, DoğuBatı Yayınları, 2010).

"konuk olmak" (*Aufenhalt*), önayak olmadığımız bilakis varlığın açıklığında ait olduğumuz kökensel diyalog (*das ursprüngliche Gesprâche*) olarak dil, dünya, dinleme ve haliyle de "muhabere etme" (*ent-sprechen*) boyutuna konumlandırılmıştır.[22] Heidegger'e göre bunun nasıl Kant'ın dehşete düşüp geri çekildiği, yasayı kullanarak önüne "set çektiği" uçurum olabileceğini gördük. Şimdi söz konusu "uçurumun" doğası hakkında daha derinlere inebiliriz. Uçurumun, *Es gibt Sein* formülünde ifadesini bulan varlığın bağışından [*donazione*] *–munus–* başka bir şey olmadığını söylemiştik. Ne var ki bu belirli türden bir *munus*'tur çünkü bu *munus*, sözcüğün en derin özünün daha baştan açığa vurduğu gibi tam manasıyla "*cum*" tarafından kurulur: "Sözcük, şeyi varlığın içinde tuttuğu ve devam ettirdiği ölçüde ilişkinin kendisidir."[23-24] Topluluk figürünün ta kendisi olan *cum-munus*'tur; topluluğun Kant'ınki de dahil olmak üzere öznelci (ve nesnelci) metafiziklerce tek boyutlu olarak anlaşılan ve içinde her bireyin kaybolduğu kökensel kurulumu, *subiectum*'un boşluğudur. Heidegger "ikamet etmenin fundamental karakteri kaygı duymaktır" dediğinde kastettiği şey, dünya-içinde-olmamızın [*In-der-Welt-Sein*] tam da ortak bir alanda insanların "ortasında" [*nel fram-*

22 Bkz. Martin Heidegger, *Elucidations of Hölderlin's Poetry*, çev. Keith Hoeller (New York: Humanity Books, 2000), s. 56-59.

23 Esposito burada Heidegger'in *Toplu Eserleri* içinde *Unterwegs zur Sprache* başlığı altında toplanan *Das Wesen Der Sprache*'de geçen bir ifadeyi alıntılıyor ama biraz farklılaşan bir tercümeyi tercih ediyor. Bunun nedeni sanıyorum, Esposito'nun metnin İtalyanca tercümesinden yararlanması. İfadenin İtalyancası şu şekilde: "La parola, in quanto ciò che porta e serba, è il rapporto stesso." Almanca aslı ise şu şekilde: "Das Wort selbst das Verhältnis ist, insofern es jeglich Ding ins Sein hält und darin behält"; bkz. Heidegger, *das Wesen Der* Sprache,Gesamtausgabe *Band 12 Unterwegs Zur Sprache* içinde, s. 166 – ç.n.

24 Bununla ilgisinde bkz. Jean-François Courtine, "Donner/prendre: la main", *Heidegger et la phénoménologie* içinde (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1990), s. 283-303. Heidegger'den yapılan alıntı için: *On the Way to Language*, çev. Peter D. Hertz (New York: Harper & Row, 1959), s. 82-83.

mezzo], "içinde olmak" [*essere tra*] anlamında "arasında-olmak" [*inter-esse*] olduğu değilse nedir?[25] Ortak olan ama benzerlerin değil, birbirlerine karşıt olanların, aralarında mesafe olanların ortaklığı –bu ifadeleri öznelerarası ya da antropolojik bir zeminde yorumlamamalıyız. Tıpkı Dördülün "yıldız" kutupları, yeryüzü ve gökyüzü, ilahi ve ölümlü gibi indirgenemez farklarıyla "yalın bir birlik" halini alan karşıtlıkların ortaklığı.[26] Ama Heidegger "yeryüzünün üstünde", "gökyüzünün altında", "tüm bunlar insan topluluğunda bir aidiyete delalet eder" diye eklemiyor mu?[27] Yasadan *önceki* yasanın, yasayı önceleyen "ilk" yasanın yani kendisini geri çekerek veren varlığın kökensel etiğinin nihai anlamı buradadır:

> *Nomos* sadece yasa değil, daha kökensel olarak varlığın yazgısının [*Schickung*] ihtiva ettiği bir tayin etmedir [*Zuweisung*]. Sadece bu tayin insanı varlığın hizmetine sunabilir. Ancak böyle bir boyun eğme, katlanmayı ve bağlanmayı mümkün kılabilir. Aksi takdirde her türlü yasa, sadece insan aklının bir ürünü olarak kalır. Kuralların düzenlenmesinden daha asli olan şey, insanın, varlığın hakikatinde mesken tutmasıdır. Ancak bu mesken tutma dayanıklılığın tecrübesini sunar. Her türlü davranış için dayanak noktasını varlığın hakikati sağlar.[28]

---

25 Heidegger, "Building, Dwelling, Thinking", *Poetry, Language, Thought* içinde çev. Albert Hofstadter (New York: Harper & Row, 1975), s. 149 (vurgular aslına ait).

26 *A.g.e.*

27 *A.g.e.*

28 Heidegger, "Letter on Humanism", s. 238-239 (Bu paragrafın çevirisini Yusuf Örnek'in çevirisinde Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları'nın sunduğu Almanca aslıyla İngilizce versiyonunu karşılaştırarak yaptım. Büyük oranda Yusuf Örnek'in çevirisinden farklı bir yol izlediğim için Almancasıyla mukayese etmek adına bkz. *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013, s. 53 – ç.n.).

Dolayısıyla eğer topluluk kendisini *Sinngebung*'un yeri olarak, Kant'ın yasanın yasağıyla önüne set çekilmiş olduğundan asla göremediği anlamın armağan edilmesi olarak gösteriyorsa *Anaksimandros'un Fragman*'ında Heidegger'in adaleti, bir "bağ",[29] "kökensel bir toplanma"[30] diye tarif etmesi ya da Hölderlin'in "bir diyalog olduğumuzdan beri" dizesini açımlayarak "biz bir diyaloğuz ve bu da daima diyalogla *bir* olduğumuza işaret eder"[31] diye yazması kimseyi şaşırtmayacaktır. Heidegger'in Kant'ın zapt edilemez şekilde dizayn ettiği "kale"sinin gayet içinde olduğu da zaten açıktır. Medusa artık bizi korkutamaz çünkü uçurum, başka bir şey olarak değil, sonluluğumuzun sonsuz *cum*'u olarak açığa çıkmıştır.

2. Kant'ın derinlemesine düşünmediği ya da düşüncesinin asli nesnesinden mahrum bir tarzda düşündüğü şey bu *cum*'dur: "İlk bakışta Kant sanki kendisinden çok çok önce keşfedilen yalıtılmış öznenin Kartezyen pozisyonunu terk etmiş gibi görünür. Ama bu sadece görünüşte böyledir."[32] Kant'ın kaçtığı şey, "ontolojik olarak belirleyici olan şeydir: dünya-içinde-olma olarak öznenin, *Dasein*'ın fundamental yapısı [*die Konstitution*]"[33] ya da daha net bir ifadeyle topluluğun *varlığı*dır. Yani bizzat topluluktur: Geleceğe dair saf bir potansiyel olarak değil ya da biz varolmazdan evvel koyulmuş bir yasa olarak da değil. Ama kendisi gibi *tekil bir tarzda çoğul* [*singolarmente plural*] bir yapı olarak. Heidegger bu bakış açısından yani bilhassa 1920'lerin ikinci yarısında *Zaman Kavramının Tarihi: Prolegomena*'dan başlayarak *Meta-*

29 Martin Heidegger, *Off the Beaten Path*, çev. Julian Young ve Kenneth Haynes (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), s. 267-268.

30 Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 141.

31 Heidegger, *Elucidations of Hölderlin's Poetry*, s. 57.

32 Heidegger, *Being and Time*, s. 189.

33 *A.g.e.*, s. 190.

fiziğin Temel Kavramları'na dek geliştirdiği topluluk felsefesinden hareketle sadece Kantçı yasa etiğine değil aynı zamanda siyaset felsefesinin, topluluğun Hobbesçu tarzda yok edilme formu kadar önce Rousseau'da ardından da Kant'ta karşılaştığımız önkoşul-hedef formunun da dahil olduğu bütün formlarına mesafe alır. Topluluk yok edilemez çünkü onun yok edilmesi dahi insanlar arası ilişkinin bir kipliği olacaktır. Ne var ki topluluk, önceden varsayılamaz ya da dışarıdan bir şey, edimsel gerçekleşmesini önceleyen bir şey gibi hedeflenemez de. Ne geçmişimize ne de geleceğimize ama tam şimdimize aittir. Ekstatik olduğumuz ölçüde bizim ekstazımıza aittir. Bu bakış açısından hareketle bir hedefe ulaşma çabası en az belirli bir noktada yitirilen bir kökeni yeniden ele geçirmeye çalışmak kadar faydasızdır. Topluluk, toplumdan önce ya da sonra değildir. Ne toplumun bastırdığı bir şey ne de kendi önüne koyduğu bir amaçtır. Aynı şekilde topluluk insanların etrafında ortaklaştıkları bir antlaşmanın, bir iradenin ya da basit bir talebin sonucu olmadığı gibi, bu bireylerin kökenlerini buldukları ve ortak-bir-dünyada-olmanın dışında bir bireyliklerinin olmadığı gerçeğiyle terk ettikleri arkaik bir alan da değildir. Heidegger'in "siyaset felsefesi" üzerine bütün çalışmalarının sadece hatalı değil özü itibariyle bir o kadar da temelsizmiş gibi görünmelerinin sebebi burada yatar; bunun nedeni Heidegger'in felsefesinin bir siyaset felsefesi olmaması değil daha özgül biçimde onun topluluk düşüncesinde siyaset felsefesinin yapısöküme uğratılmasıdır. Her ne kadar siyaset felsefesi daima önceden belirlenmiş bireylerle –sırf olduğu gibi kalmak ya da bu bireyleri siyaset felsefesinin "topluluk" ismini vereceği daha büyük bir bireyde kalıba dökmek için– yola çıksa da topluluk düşüncesi daima paylaşma ilişkisinden hareket eder: "Dünya-içinde-olmadaki bu birliktelikte, dünya zaten hep başkalarıyla paylaştığım şeydir. *Dasein*'ın dünyası *birlikte-dünya*dır. İçinde-olma baş-

kalarıyla *birlikte-olma*dır. Dünya içinde başkalarının kendinde-olmaları *Birlikte*-Dasein'dır."[34]

Varlık ve Zaman'ın 26. paragrafındaki bu önerme muhakkak en ince ayrıntısına kadar ele alınmalıdır. Jean-Luc Nancy'nin birden çok kez söylediği gibi bu önerme, varolan her şeyin birlikte varolduğu ya da varoluşun, özü "birlikte", "*mit*", "*avec*" olanların varlığı olduğu veyahut da varoluşun bir "birlikte", birlikte-varoluş değilse aslında varolmadığı anlamına gelir.[35] *Cum*, varoluşun varlığına dışarıdan eklenen bir şey değildir. Tam da varlığı varlık kılan şeydir. Bu nedenle, ister "varolanlar ne nesnel bir şekilde mevcut ne de el altında olsunlar" ister en eksiksiz yalnızlık durumunda olsunlar –zira "yalnız-olma birlikte-olmanın eksik bir kipidir, yalnız-olmanın mümkün olması, birlikte-olmaya dair bir kanıttır"–[36] Heidegger'de zaten hep bir "biz" olmayan *Ben*'in ya da *ipse*'nin herhangi bir imkânının vücuda gelmesi mümkün değildir. Heidegger ayrıca yalıtılmanın –bireysel egonun solipsizmiyle hiç de örtüşmeyen– belirli bir türünün, "daha ziyade her insanın her şeyden evvel bütün şeylerde asli olanla yakınlaştıkları bir *münzevilik*"[37] olduğunu ifade eder. Başka bir ifadeyle varoluşun çekimi, birinci çoğul şahıs, yani "biz" dışında yapılamaz.

Yine de dikkatli olmak gerekir: bu söylenenler, verili bir öznenin başkasına hitap etmesi bakımından ilk karşılaşmayı

34 *A.g.e.*, s. 118-119.

35 Bkz. Jean-Luc Nancy, *Being Singular Plural*, çev. Robert D. Richardson ve Anne E. O'Byrne (Stanford: Stanford University Press, 2000) ve Nancy'nin Heidegger'deki topluluğa dair sunduğu bütün analizler. Bununla ilgisinde F. Raffoul'un doktora tezi, "Heidegger et la question du sujet"nin (École des Hautes Études en Sciences Sociales) bilhassa, 2. cilt, 528-530. sayfaları oldukça kullanışlıdır.

36 Heidegger, *Being and Time*, s. 111, 113.

37 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, çev. William McNeill ve Nicholas Walker (Bloomington: Indiana University Press, 1995), s. 6 (vurgular aslına ait).

aşan bir yönelimsellik ya da bir öznelerarasılık bağlamında anlaşılmamalıdır. Heidegger geleneksel benin içkinliğinden başkasının aşkınlığına geçiş problemini net bir biçimde arkasında bırakır; zira varoluş çözümlemesine dikkatle bakacak olursak ne *ego*'ya ne de "başkası", söylemeye alışık olduğumuz gibi başka bir özne, bir *alter ego* vasfına sahip olduğu ölçüde başkasına yer vardır. Bu bakış açısından hareketle Heidegger'in konumu, Levinas'ın gayet iyi kavradığı gibi başkalığın yakınlık ya da yabancılık terimleriyle ifade edildiği gerçeğine rağmen diğer hiçbir başkalık felsefesiyle bağdaşmaz. Bunun nedeni, bunların hepsinde benin başkasıyla, sadece birinin diğeriyle empati kurmaya gayret etmesiyle birbirine bağlanabilecek zorunlu bir ayrılık ilişkisinde yüz yüze gelmesidir ki, bu durum kaçınılmaz olarak başkasının başkalığının yadsınmasına yol açar.

> Tam da (...) bir diğeriyle birlikte olma ve bir diğerinin yerini almanın kendine özgü bir tarzı olarak bu yan yana gelme, bu bir diğeriyle yan yana gelmede daha en baştan kapatılması gereken bir mesafe olduğu gibi bir yanılsama yaratır; sanki insanlar zaten burada birbirlerinin yerini almıyorlarmış gibi; sanki insan bir başkasına ulaşmak için önce onunla empati kurmak zorundaymış gibi.[38]

Paradoksal olarak başkalık felsefesinin son durağı olan kaynaştırmanın ve haliyle de beni ya da başkasını feda etmenin cezbediciliğine karşı Heidegger, paylaşılan varoluşun kendine has bir tarzda ekstatik, kökensel olarak tekil *ve* çoğul vasfına gönderme yapar: bireyin aksine, tekil olmasına rağmen değil tekil *olduğu ölçüde* her bir kimse, herkese açılır. Başkası yakına taşınamaz, "bir" içinde massedilemez ya da "bir"in bünyesine katılamaz (ve tam tersi) zira başkası daha baştan onunla *birlikte*dir; başkası olmaksı-

38 *A.g.e.*, s. 206.

zın bir de yoktur. Bu anlamda daima "biz-başkaları" olmayan bir "biz"den söz edemeyiz bile. Bu da demektir ki Heidegger, "ben"den ya da "ben-olmayan"dan değil *cum*'dan, "birlikte"den yola çıkar: başkalarıyla, belirli bir noktada bir araya gelen unsurlar olarak değil, alt bölümlere ayrılan bir bütünlük kipinde de değil, daima başkalarıyla-bir ve başkalarından-biri olanlar olarak bir aradayızdır.

"Birlikte" edatını ya da "-in" ekini nasıl anlayabiliriz? Heidegger bu merkezi soruya asla tatmin edici ya da eksiksiz bir yanıt vermemiştir diye itiraz edilebilir. Gelgelelim bu eleştiride Heidegger'in burada kastettiği anlamın içini boşaltma ya da yitirme riski taşıyan bir yanlış anlama saklıdır. Haklı bir itirazda dile getirildiği gibi –mesela Löwith ama aynı zamanda Jaspers ve sonradan fikrini değiştirse de Arendt– kendine has solipsist kategorileri bütünüyle detaylandırılmış bir toplumsallık kuramıyla hiçbir zaman mukayese etmediği için Heidegger'e çıkışanlar, Heidegger'in söyleminin, sosyolojiye, siyaset felsefesine ya da antropolojiye değil fundamental ontolojiye kaydedildiğini ve aslında tüm bu disiplinleri açıkça reddettiğini unutuyorlar.[39]

Varlığa ilişkin ontolojik sorunun, tek bir açıklayıcı göndergeden mesela insanın varlığından hareket etmesi gerektiği doğru. *Dasein*'ın gerçekliğine bu şekilde demir atmak yöntemsel olarak gereklidir ama bu, söz konusu demir atmanın Heideggerci araştırmanın amacı ya da nesne-

39 Heidegger'e getirilen itirazlar için bkz. I. E. Schuck, "Il rapporto inter-umano in *Essere e tempo* di Martin Heidegger", *Fenomenologia e società*, no. 1 (1988), s. 72-138. Karl Löwith için, bkz. "Heidegger Denker in dürftiger Zeit", *Sämtliche Schriften* içinde, cilt 8 (Stuttgart: Metzler, 1981). Karl Jaspers için bkz. *Notizen zur Heidegger* (Zurich: Piper, 1978). Son olarak, Arendt'in eleştirisinin açık bir şekilde yer aldığı yazı için bkz."What Is Existenz Philosophy?", *Partisan Review*, no.1 (1946), s. 34-56. Kısmen haklı olduğu yerler için bkz. "Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought", *Essays in Understanding 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism* içinde, New York: Schocken, 2005 (*Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*, çev. İbrahim Yıldız, Dipnot Yayınları, 2014).

si olduğunu göstermez. Heidegger'in "insanlık" (*Mitmenschlichkeit*) ifadesi yerine "birlikte-olma"yı (*Mitsein*) "birlikte-*Dasein*"ı (*MitDasein*) ya da "birlikte-dünya"yı (*Mitwelt*) kullanması tesadüf değildir; böylece Heidegger Löwith'in tartışmasını işaretleyen antropolojik yanlış okumayı bertaraf eder.[40] Gelgelelim Heidegger toplulukçu kavrayış üzerine düşüncesini tamamlamamakla suçlandığında daha da büyük bir yanlış okumayla karşı karşıya kalırız. Bu okuma böylesi bir tamamlanmamışlığın topluluğun sınırı değil bizzat anlamı olduğunu göremez. Topluluğun esasen sonlandırılmamış bir şey olduğunu; tamamlanmamışlığın onun özü olduğunu. Zorunlulukla kusurlu olan bu öz, onun varoluşudur. Onun *yalın* varoluşu. Başka bir ifadeyle Heideggerci topluluk, tıpkı kuruluşu bakımından kökensel olan şey gibi topluluğa hiçbir zaman kendi özüyle örtüşme imkânı vermeyen ve topluluğun gerçekleşmesini engelleyen bir gedik sunar. Gelgelelim aslında bu formülasyon yetersizdir çünkü biri diğerini etkisizleştiren iki paralel hareket önerir.

Aslında durum hiç de öyle göründüğü gibi değil. Bir tarafta olumlayıcı bir hareket diğer tarafta bu hareketi kesintiye uğratan ya da taş koyan olumsuz bir hareket yok. Gedik topluluğu dışarıdan kesmez çünkü zaten topluluk bu gediğin kendisinden başka bir şey değildir ya da daha net bir ifadeyle insanların paylaştıkları şey, zaten bizzat "kendileri" olan topluluğu "meydana getirmenin" imkânsızlığı, yani onları kurucu bir eksikliğe sevk eden ekstatik açılmadır. Heidegger'in "müşterek olanda [*Gemeinsamen*][41] münzevi-

40 Burada Karl Löwith'in "Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme" (*Sämtliche Schriften*, cilt 1, s. 9-197) yazısına gönderme yapıyorum.

41 Heidegger, sıkça yaptığı gibi Almanca terimlerin kökleriyle ilgili bir kelime oyununa başvurarak *Ein* ile *Gemein* yani tekil ve ortak, bir ve çok arasındaki bağlantıyı öne çıkarmaya çalışıyor. Türkçeleştirirken bu kelime oyununu muhafaza edemeyeceğimizden kavramların aslını Esposito'ya da ihanet etmeyi göze alarak okuyucunun ilgisine sunmayı tercih ettim. Daha önce Esposi-

liğin [*Einsamen*] eksikliği tam da bizi *ona* en çok bağlayan şeydir"[42] demesi tesadüf değildir. Tamamlanmış halde değil, bir kusurla, bir düşüşle topluluğa katılırız. Bu perspektiften bakılırsa topluluğun bir "çakışma", bir *denk düşme* olarak ele alınması gerekiyor; tabii bu düşüş, bu "fırlatılmışlık" önceden varolan bir tamamlanmışlık durumundan sert bir düşüş değil varoluşumuzun tek kökensel koşulu olarak anlaşılmalı. *Dasein* düşüşün ne sonucu ne de öznesidir aksine düşüş oraya-fırlatılmışlığın "orada"lığıdır. Heidegger'in konuşma tarzında söz konusu kusurluluk durumunu dışavuran "borç", "suçluluk", "çöküş" gibi ifadelerin tamamı, kendi temelindeki hiçlikle ıralanan bir varlığın üstesinden gelinemeyecek tamamlanmamışlığına gönderme yapar. Eylemimiz, ya da daha doğrusu bizzat bizi biz kılan edim, bu hiçlik tarafından bütünüyle kuşatılmış halde gün yüzüne çıkar ve ayrıca eylemde ifadesini bulan kurucu anlamdan söz edildiğinde bu bir tarafıyla anlamın kurucu yokluğunun yansıtılmasından başka bir şey değildir.

Buradan bakıldığında sahici ve gayrisahici arasındaki karşıtlık geçerliliğini ve anlamını yitirir. Bir ölçüde öne sürüldüğü gibi, Heidegger birlikte-olma fenomenini, gayrisahicilik düzleminden sahici ilişkiler alanına taşıyarak irdelemeye çok vakit ayırmayacaktır.[43] Hâlihazırda yapıldığı gibi *eigentlich* ve *uneigentlich* terimlerinin "sahici" ve "gayrisahici" olarak çevrilmemeleri gerektiği gerçeği bir yana (zira bu terimler fazlasıyla etik çağrışımlarla yüklüdür –ille de gerekliyse bu ikiliyi "asli" [*proprio*] ve "gayriasli" [*improprio*][44] olarak

---

to'nun Nancy üzerinden göndermede bulunduğu tekil çoğulluk düşüncesi de Heideggerci zemini göz önünde tutarsak daha anlaşılır hale gelecektir –ç.n.

42 Heidegger, *On the Way to Language*, s. 134 (vurgular aslına ait).

43 Örnek olarak bkz. Carl Friedrich Gethmann, *Verstehen und Auslegung. Das Methoden-problem in der Philosphie Martin Heidegger* (Bonn: Bouvier, 1974).

44 *Proprio ve improprio* kavramlarını Heidegger'in sahicilik ve gayrisahicilik kavrayışını da çağrıştıracak şekilde Türkçeleştirmek oldukça güç. Yerli ve yersiz,

tercüme etmek daha uygundur) asıl sorun, geleneksel olarak yan yana getirilen bu iki düzeyin birbirlerinden ayrılamaz oluşunda ve sürekli olarak üst üste bindirilmelerinde yatar. Topluluğun amacı –tabii bir amaçtan bahsedebileceğimizi kabul edersek– kendi olumsuzunun üstünü çizmek, asli gediğini kapatmak, asli özünü gerçekleştirmek olamaz. Bunun nedeni topluluğun "asli" bir şekilde olmayı arzulamakta başarısız olması değil daha çok bizim için asli olan şeyin, "gayriasli" [*improprietà*] olanın farkındalığından başka bir şey olmamasıdır. Kökeni negatif formunda, olmadığı şey üzerinden temellük edemeyiz. Bizim açımızdan köken kendi "değil"iyle [*non*] örtüşür. Bu yüzden artık felsefenin birinci önkoşulu, Husserl'in yaptığı gibi fiili anlamda dünya-içinde-olmakla kirletilmemiş saf bir Ben olarak düşünülemez; aksine bu önkoşul, anonim ve gayrişahsi "bir"in "gayrisahici" formu içinde orada-olma olarak anlaşılmalıdır. Sözün özü, "sahici" tavır, "gayrisahicilik"ten kurtulmanın imkânsızlığına değil, bu "gayrisahiciliği" üstlenmeye, ona ihtimam göstermeye bağlıdır. İşte, topluluğun zorunlulukla mat (yani *şeffaf olmayan*) doğasının başka her şeyden çok onda ışıldadığı "kaygı" tam olarak budur; bu bağlamda merkezi olan ilgi değil kaygıdır. Kaygı topluluk tarafından belirlendiği ölçüde topluluk da kaygı tarafından belirlenir. Biri olmadan diğeri de olmaz: "Ortaklıktaki-kaygı" [*cura-in-comune*]. Ama bu da demektir ki topluluğun "görevi" bizi kaygıdan azat etmek değil, topluluğu mümkün kılan yegâne şey olarak kaygıya göz kulak olmaktır; Heidegger'in tartışması-

münasip ve münasebetsiz gibi ikilikler de kullanılabilir ama bilhassa yersiz ve münasebetsiz ifadeleri ahlâki imaları beraberinde getirdiğinden hiç değilse Esposito'nun ahlâki çağrışımlarından kaçınma çabasıyla ters düşmemek adına asli ve gayriasli gibi daha nötr ama daha teknik bir kavram çiftine başvurmayı doğru buldum. Bu arada *proprio* kavramının hem kendine özgü olanı hem sahipliği ve mülkiyeti ama hem de kendinin kılmayı, temellük etmeyi farklı çekimlerinde ifade ettiğini göz önünde tutmak gerekiyor – ç.n.

nın kendisinden önceki bütün çözümlemelere kıyasla özgünlüğü buradadır. Heidegger'in iki farklı ve zıt kiplik arasında yaptığı ayrıma özgül ağırlığını kazandıracak yaklaşım budur: bir yanda varoluşu onunla birlikte paylaştığımız başkasına "ihtimam göstermek", başkasını kaygıdan azat etmek için kendimizi başkasının yerine koymak, başkasının yerini almak; diğer yanda, başkasının kaygısını talep etmek, onu kaygıdan azat etmek değil kaygı adına onu özgürleştirmek: "Asli olarak sahici kaygıyla ilgisinde, başkasının neye kaygı duyduğuna değil başkasının varoluşuna yönelen bu itina sayesinde başkasına, kendi kaygısı içinde şeffaf hale gelmesinde ve bu kaygı uğruna *özgürleşmesinde* yardımcı olur."[45]

Ama bu nasıl mümkün olabilir? Başkalarına "yardımcı olmak" ne demektir? Heidegger'in yanıtı, başkası bakımından sadece müdahaleci olmayan bir yardım kipinin "başkasının" *kendisinden* başkalığında, sahici gayrisahiciliğinde ya da en asli gayriasliliğinde "olmasına müsaade etme"ye karar vermek olur: "Kendisine yönelik kararlılığı, *Dasein*'ı ilk önce, birlikte-olan başkalarını en kendilerine özgü olma-potansiyelleri[46] içinde 'olma' imkânına bırakır ve aynı zamanda bu potansiyeli öteye geçen ve özgür bırakan itina göstermede açığa çıkarır. Kararlılık içinde *Dasein*, başkalarının 'vicdanı' olabilir."[47] Demek ki başkasıyla hiçbir olumlu, olumlayıcı bir "politik" ya da "etik" ilişki kipi yoktur ki, (biz ya da onların fark etmez) asli kaygının ortak sorumluluğuna birlikte-açılmasın, birlikte-açık olmasın. Burada ele aldığımız şey, bir armağan "etme" değil bilakis başkasında, varlığın bağışında ya da adamasında birlikte olma imkânını "özgür bırakmak"tır (*freigeben*). Topluluk, sadece her türlü tarihsel-ampirik edimselleşme talebinden uzak durduğumuz öl-

45 Heidegger, *Being and Time*, s. 115.

46 *Seinkönnen* – ç.n.

47 *A.g.e.*, s. 298.

çüde yani özne rolünü üstlenmezsek ortak varlığımızla uyuşabilecek olmamız anlamında, esastan gayripolitiktir [*impolitica*] ve böyle de olması gerekir: topluluğun "özneleri" olamaz çünkü öznelliği kendi başkalaşması formunda kuran –ve yıkan– bizzat topluluktur.

3. Bu hususun açığa kavuşturulması konuyla hiç de alâkasız değildir çünkü felsefe ve politika arasındaki Heideggerci ilişkiye dair yanlış anlaşılmaların çoğu, tam da topluluğu gayripolitik [*impolitico*] olanı içerimleyen bir şey olarak düşünememekten kaynaklanıyor. Ama dikkat edin sadece Heidegger'in yorumcularından değil 1930'ların ilk yarısına denk gelen belirli bir momentten ve bizzat Heidegger'in kendisinden bahsediyorum. Sanki Heidegger de kendisini yanlış anlamış, felsefesinin en can alıcı boyutunu yitirmiş gibidir. Bir filozofun kendi düşüncesindeki bir şeyi kaybetmesi nasıl mümkün olabilir? Kendi düşüncesinin kısmi, yüzeysel ve yetersiz bir yorumuyla aşılmasına müsaade etmesiyle mi? Bana kalırsa mesele Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın yayınlanan son kısmında topluluk temasını, kendi düşüncesine ait olmayan, kendisinin dışarıda tuttuğu bir rotaya yani topluluğun yazgısal vuku buluşuna doğru taşımak istemesiyle ilgiliymiş gibi görünüyor: "Ama eğer kaderi içinde *Dasein* esas itibariyle dünya-içinde-olma olarak varoluyorsa onun vuku bulması, birlikte-vuku bulmadır ve *yazgı* [*Geschick*] olarak belirlenir. Bu terimle topluluğun, bir halkın [*das Volk*] vuku bulmasını ifade ediyoruz. Yazgı, bireysel kaderlerin toplamından ibaret değildir; bir-başkasıyla-birlikte-olma [*Miteinandersein*] farklı öznelerin karşılıklı vuku bulmaları olarak kavranamaz."[48] Birkaç yıl sonra, bu yazgı topluluğu "hakiki Alman topluluğu"nun (*echte deutsche Gemeinschaft*) ulusal vasıflarını üstlendiğinde Heidegger'in başını

48 *A.g.e.*, s. 352.

ağrıtacak beklenmedik ve tek kelimeyle mahvedici sonuçları olduğunu biliyoruz. Hiç şüphesiz, inkâr edilemez bir heterojenlik marjinini daima bünyesinde barındıran diller arasında kurulan her türlü zorlama homolojiye karşı kendimizi korumamız gerekiyor; Heidegger kendi pozisyonunu hiçbir zaman kaba bir kan ve toprak biyolojisiyle tarif etmedi. Ama temelden reddetmek yerine kendisini bu biyolojiye, nesnel olarak ulusal topluluğun partikülarizmiyle tinin kozmopolitanizmi arasındaki ideolojik kısa-devrenin artmasıyla nihayete eren tinsel bir anlam yüklemekle sınırlandırdı.[49] Bu tür bir sekansın –siyasalın ve Fichte'nin *Alman Ulusu Üzerine Söylev*'inin özgül bir algısına kadar giden derin bir soykütüğünün estetik modellenişinde temellenen bir felsefenin politik varyasyonunun– mito-poetik vasfı üzerine tartışmayı başka bir yerde daha geniş bir şekilde ele aldım.[50]

Tüm bunlar gayet iyi biliniyor, dolayısıyla tekrar dönmeye gerek yok. Bununla birlikte ilgiye daha çok mazhar olan şey, topluluğa dair en vakıf düşünmenin en yıkıcı yadsımasına sıkışabileceği ara kavramsal adımları teşhis etmektir. Bu sıkışmanın meydana geldiği bir gerçek. Ama nasıl oluyor da bu bir sorun olarak kalmaya devam edebiliyor? Bu soruya verilebilecek ilk yanıt, "filolojik" bir tarzda topluluk temasının varoluş çözümlemesine dahil edildiği bir gecikmeye gönderme yapar. Heidegger'in varoluşu kökensel olarak

49 Bununla ilgisinde bkz. Eugenio Mazzarella'nın *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch* as *Risposta a colloquio con Martin Heidegger* başlıklı antolojinin İtalyanca tercümesine yazdığı giriş yazısı (Naples: Guida, 1992, s. 27) ve farklı bir yorumlayıcı çerçeve için bkz. Domenico Losurdo, *Heidegger and the Ideology of War: Community, Death, and the West*, çev. Marella ve Jon Morris (Amherst, NY: Humanity Books, 2001).

50 Bkz. benim çalışmam, *Nove pensieri sulla politica* (Bologna: Il Mulino, 1993), s. 122 vd. ve bu çalışmanın kaynakçası. Fichte'deki topluluk düşüncesiyle ilgili farklı bir okuma için okuyucuya şu çalışmaları öneriyorum: Carla Amadio, *Morale e politica nella Sittenlehre di J. G. Fichte* (Milan: Giuffré, 1991), s. 253; ve aynı yazara ait *Fichte e la dimensione estetica della politica* (Milan: Guerini, 1994), s. 85.

toplulukçu bir tarzda nasıl yorumladığını gördük; yani *Dasein* zaten hep *Mitsein*'dı. Ama yine de iki kavram arasındaki çakışmanın *a posteriori* olarak kurulduğu gerçeği olduğu gibi duruyor; *Mitsein* teması *Varlık ve Zaman*'ın 25. paragrafında sahneye çıkarken Heidegger çoktan *Dasein*'ı ondan bağımsız olarak tartışmıştır bile. Sorun çözümlemenin biçimsel düzeniyle değil bizzat aslıyla ilgili: Eğer *Mitsein*, *Dasein*'ı önceden varsayıyorsa bu demektir ki *Mitsein* kökensel olduğu söylendiği ölçüde daima *Dasein*'dan türeyen ve *Dasein*'a ek olan ama bir yandan da onu tesis etmesi beklenen bir şeydir. Ama *Mitsein*'ın *Dasein*'ı önceleyiş hiç kabul edilmez – işte Heidegger'in *Mitsein*'ı *Dasein*'ın üzerine bindirirken sürüklendiği diğer yol aslında budur.

Bu noktadan hareketle söz konusu başlangıç sorusuna verilen ikinci ama daha temel bir yanıt, bu kez kökene ve daha kesin bir dille söylersek onun sözde sahiciliğine hitap eden, toplulukçu semantiğin tarihsel-politik anahtarındaki bir çeviri-ihanetiyle ilgisinde karşımıza çıkar. Heidegger'in hakiki anlamda orada-olmanın sahiciliğini ya da daha doğrusu asli olan [*proprio*] boyutunu nasıl gayriasli olanla [*improprio*] karşıtlık içinde ele almadığını daha önce gördük.

Gayriasli olan [*improprio*] kendisini önceleyen şeyin yozlaşmış ve ardından çürümüş –haliyle ilk durumuna geri dönme ihtiyacı duyan– bir formu olarak değil aksine bizzat onun içeriği olarak düşünülmüştür. Bu durumda gayriasli [*improprio*] asli olandan [*proprio*] başka bir şey değildir ama *Dasein* da böylece en asli gayriasliliğinde kavranmıştır. Böylece *Dasein* sadece kendi kökeninde gayriasli olan olarak açığa çıkmamıştır; bilakis aslına bakıldığında toplulukçu koşulumuzun ta kendisi olarak bizzat bu köken gayriaslidir. Onda bu kökeni yeniden keşfetmemiz, tekrar etmemiz ya da onun peşine düşmemiz gerekmiyor zira o daima bizimle birliktedir: biz varoluşumuzun tekil çoğulluğu içindeyiz. Gel-

gelelim burada da Heidegger bu bakış açısına sadık kalmaz. Asli ve gayriasli olan arasındaki muazzam derecede kusursuz tekabüliyetin kavramsal radikalliğiyle yüzleştiğinde buna göğüs gerememiş ya da bocalamış gibidir. En sonunda baskı dayanılmaz bir boyut aldığında soğukkanlılıkla iki terim arasına sonraları "sahicilik jargonu"[51] olarak bahsedilecek kayıp ve keşif, yabancılaşma ve yabancılaşmanın azli, yitirme ve yeniden temellük etme arasındaki diyalektiği üreten sinsi bir etik ayrım yerleştirir. Bu yüzden burada daima asli olandan ve onun ima ettiği şeyden daha fazlasını ifade eden ölümün mutlak tekilliğine dikey bir göndermeyle karşılaşırız: gündelik yaşamın ayrımlaşmamış bir düzleştirmeyle gayrimeşru özdeşliği; cesaret ve isteme, dayanak ve kendini-olumlama, gelenek ve karara dair bütün retorikle birlikte sahici sözle kalabalığın sözünün "gevezelik"te yan yana gelişi. Eğer köken yitirildiyse Heidegger'in yapısöküme uğrattığı önkoşul ve hedef arasındaki diyalektik dolaşıklık temelinde tazmin edilmelidir. Bir zamanlar bizim koşulumuzu önceleyen bir şey olarak varsayılan topluluk böylelikle şimdi yazgımızın bir bölümü olarak görülür; bu nedenle de kökensel özü, kökensel "oldum olasılığı" uyarınca yeniden tasarlanır ve yapılanır. Heidegger'i kendi söylemi içinde yakalayan ve geleneksel felsefi-politik mitolojemin içinde ele alınan en şiddetli topluluk düşüncesini belli belirsiz bir şekilde değiştiren korkunç çıkarım işte budur. Her şeyde "müşterek" olanı, en saf kökenini yeniden keşfederek kendi geleceğinin efendisi olan tikel bir topluluğa dönüştüren budur. Heidegger'in Nazizm'i de bundan başka bir şey değildir: doğrudan asli olana hitap etme, asli olanı gayriasli olandan ayırma ve gayriasli olana olumlayıcı bir şekilde ilksel sesi

51 Elbette Theodor Adorno'nun *The Jargon of Authenticity*'sinden bahsediyorum (çev. Knut Tarnowski ve Frederic Will, Londra: Routledge, 2002; *Sahicilik Jargonu*, çev. Şeyda Öztürk, Metis Yayınları, 2015).

konuşturma girişimi; ona bir özne, bir toprak ve bir tarih ve yine bir soykütük ve bir teleoloji unvanı verme teşebbüsü. Öyle bir teleolojidir ki bu, kendi soykütüğüyle dolayımlanır.

Artık her ne idiyse; Heidegger'in böylesi bir yazgısal kökeni nerede bulabileceğini zaten biliyoruz. Epeyce geçmişe uzanan, Hegel'den başlayıp (ama elbette Johann Gottfried Herder'de daha başından beri varolan) Husserl'e kadar ulaşan şu "yeniden temellük etme" üzerinde yükselen geleneğin zaten peşine düşmüş olduğu bir yerde: Antik Yunan'da. Antik Yunan, Dayanağın diyarıdır çünkü "kendisinin karşıtı olsa bile onu takip eden her şeyin üstesinden gelen ve bunu sadece başlangıç *olduğu* için ve onu takip eden şeyi mümkün kılabildiği için yapabilen en yüce şey"in,[52] Başlangıcın gücüne sahiptir. Bu yüzden Almanya'nın, önünde uzanan şeyi, sınırlarına dayanan Rusya'nın ve Amerika'nın yeni materyalist güçlerinin ellerinden kurtaracak yazgıyı tayin eden başlangıca, Antik Yunan'a bakması gerekiyor. Topluluk ancak bu başlangıcı tekrar ederek yazgıyla birlikte kendisini bekleyen görevin üstesinden gelebilir: "Başlangıç hâlâ buradadır. Çok uzun zaman önce olan bir olay gibi *arkamızda* değil bilakis *önümüzdedir*. (...) Başlangıç (...) kendi muazzamlığını bir kez daha fethetmemiz için bizi çağırır."[53] Kökensel bir modelin çoğaltılmasına yönelik bu taklit ideolojisinin bünyesinde ne türden bir yıkıcı potansiyeli barındırdığı *völklichstaatliche Dasein*, *deutsche Dasein*'ın ulusal anlamını üstlendiğinde açığa çıkacak ve bu ideolojinin mekânı Reno'yla Istro arasındaki topraklarda konumlanacaktır. Ancak o zaman ölüme-yönelik-olma pekâlâ ölümün-işine dönüştürülebilir ve ancak bu şekilde *Geist*'ın alevi, kanın renklerine bürünebilir. Ancak o zaman kökensel topluluk –sözcü-

52 Heidegger, *Fundamental Questions of Philosophy*, s. 100 (vurgular aslına ait).

53 Heidegger, *Selbstbehauptung der deutschen Universität* (Frankfurt: Klostermann, 1983), s. 12-13.

ğün uğursuz anlamında kendisine ait olmayan her şeyi, en sonunda da kendisini sona erdireceği bir– "final" yapacaktır.

Her şeye rağmen Antik Yunan Heidegger'de –hem de bazen aynı metinlerinde bile– başka bir imkâna daha işaret etmiştir: kökeni, her türlü tarihsel yazgısal birleştirmeden çekilip çıkarılmış şekilde bizzat kendisinde görmenin bir tarzı; zira varoluşumuzun ondan mürekkep olduğu şey tam da bu dağılmanın (*Streuung*) ya da parçalanmanın bilincidir: "Birlikte-olmamız" diye yazabilecektir Heidegger, "saçılmışlığın (*Zerstreuung*) fundamental metafizik belirlenimidir."[54] Şimdi kökenin bu saçılmışlığı Yunan başlangıcıyla [*inizio*] sadece mukayese edilmez, onun tümleşik bir parçası haline getirilir. *Metafiziğe Giriş*'te köken *anfänglicher Anfang* ile *anfängliches Ende*, yani "ilk başlangıç"la "son başlangıç", zeminlerden (*Grund*) en sağlamını kuran şey olarak başlangıçla dipsiz bir uçurum (*Abgrund*) olarak kendisini geri çeken başlangıç arasındaki ayrımda bölündüğünde bunu zaten görmüştük. Velhasıl Heidegger'in Almanya için bir model olarak işaret ettiği Antik Yunan bile Roma'nın ve sonradan gelen bütün Neoklasizmlerin öykündüğü Antik Yunan'la aynı değildir. Daha ziyade soruya konu olan şey, tarihsel kökeni önceleyen, kökenin kökeni olarak (ya da daha çok kökende düşünülmeden kalmış şey olarak) Antik Yunan'ın ilk-felsefesidir [*Grecia Ur-filosofica*]; bu yüzden Antik Yunan'a öykünmek mümkün değildir çünkü Antik Yunan tarihsel olarak tarif edilemez.[55] Burada, tarihsel olanın –öykünmenin ama öykünülemez olanın– bu feshinde, taklit ilkesinin tarihsel-operasyonel çöküntüsü içerisinde daha

54 Heidegger, *Metaphysische Angangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Frankfurt: V. Klostermann, 1978), s. 175.

55 Bkz. Marlène Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine* (Paris: J. Vrin, 1986), s. 257 ve Werner Marx, *Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins* (Hamburg: W. Kohlhammer Verlag, 1980).

en başından beri içsel bir ihtilaf vardır: başlangıca [*cominciamento*] sadık kalmanın yegâne yolu, onu tekrarlamak *değil*, onun biricikliğine saygı duymak ve tamamen yeni olana hayat vermektir. Eğer köken kendisini önceliyorsa, yani tarihsel olarak idrak edebileceğimiz her türlü "öncel"e öncelse bu demektir ki, söz konusu köken *hâlihazırda* kendi müteakibinin de bir parçasıdır; kendisinden sonra gelen şeyle kusursuzca çağdaştır; dolayısıyla tekrar edilmemesi, yeniden edimselleştirilmemesi ya da yalın "verilmişliğinin" ötesinde tamamlanmaması gerekir –doğrusunu söylemek gerekirse bu zaten mümkün de değildir.

Gelgelelim *Katkılar*'da kökensel *cum*'un söz konusu armağan-edici [*donativa*] tarihsizleştirilme süreci, bir armağan etme [*donativo*] ilişkisi olarak varlığın an-arşik doğasını ifşa eden çığır açıcı ilkelerin dağılmasında daha da hızlanır.[56] Şu önerme de bu çerçevede yorumlanabilir: "Olgunluk, bir meyve ve bir bağış halini almak için hazır olmaktır. Burada asli olarak vuku bulan *son*uncu [*das Letzte*], *asli* [*das wesentliche*] son olan şey, başlangıç tarafından *talep edilen* ne var ki başlangıcın bünyesinde bulunmayan şeydir."[57] Tarih-

56 Bkz. Reiner Schürmann, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy* (Bloomington: Indiana University Press, 1986).

57 Heidegger, *Contributions to Philosophy (from Enowing)*, çev. Parvis Emad ve Kenneth Maly (Bloomington: Indiana University Press, 1999), s. 288. [Heidegger'in bu eseri Indıana University Press tarafından ilk olarak 1999'da yayınlanmıştır. Timothy Campbell'ın da başvurduğu bu edisyonu, Parvis Emad ve Kenneth Maly İngilizceye çevirmiş fakat aynı yayınevi 2012 yılında bu kez Richard Rojcewicz ve Daniela Vallega-Neu'nun çevirisiyle yeniden yayınlamıştır. Bu ikinci edisyon kanımca birincisine kıyasla çok daha sarih ve sorunsuzdur. Bu yüzden ben yukarıdaki alıntıyı yeni tarihli edisyonu göz önüne alarak tercüme ettim. Campbell'ın başvurduğu çeviride ifade şu şekildedir: "Fullness is preparedness for becoming a fruit and gifting. Herein holds sway what is the *last*, the *essential end*, *required* out of the beginning but not carried out in it." Benim başvurduğum ise şöyle: "Maturity is readiness to become fruit and bestowal. Occurring essentially herein is what is *last*, the *essential end* required by the beginning but not carried toward it." (*Contributions to Philosophy (Of the Event)*, Indiana University Press, 2012, s. 325). Almanca aslıysa şu şekilde: "Reife ist Bereitschaft, eine Frucht zu werden und eine Verschen-

sel boyut ortadan kalkmaz, daha ziyade başlangıcın mutlaklığına ve eş zamanlı olarak başlangıçta ilan edilen başkalığa açılan ana son veren süreğen aşırılığa tabi kılınır. Bu yüzden "*sonuncu* tanrı bir son değildir. Kendinde başlangıcın salınımı ve böylece reddin en üst formudur, zira başlangıca dair olan şey, onu yakalamaya çalışan her girişimden kurtulur ve asli olarak gelecekte daha baştan ona dahil olan onun belirleyici gücüne teslim edilen her şeyin ötesine fışkıran şey olarak vuku bulur."[58] Peki başlangıca dair olanın "geri çekildiği" şey nedir? Açık ki bu, aynı yıllarda çelişkili bir tarzda Heidegger'i cezbeden zamanın tarihselleşmesinin ve mekânın yerleşmesinin her türlü formuna içkin kökenin varlık kazanmasıdır [*entificazione*]. Heidegger'in düşüncesinin en sert doğrultusunun aksine *Ereignis* motifinde başlangıçla [*inizi*] başlayanın [*inizianti*] kökene çatışmalı bir şekilde birlikte-ait olduklarını ve haliyle de hem ona hem de bize ait olan *cum*'dan kopmuş bir kökene her türlü geri dönüşün imkânsız

---

kung. Hierin west das *Letzte*, das *wesentliche*, aus dem Anfang geforderte, nicht ibm zugetragene *Ende*", (*Beitrage Zur Philosophie (vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, 1989, s. 410) – ç.n.]

58 *A.g.e.*, s. 293. [Bu alıntıyı da Emad ve Maly'nin değil, Rojcewicz ve Vallega-Neu'nun İngilizceye tercümelerinden yararlanarak çevirdim. Timothy Campbell'ın başvurduğu Emad ve Maly'nin çevirisi: "The *last* god is not an end but rather the beginning as it resonates unto and in-itself and thus the highest shape of not-granting, since the inception withdraws from all holding-fast and holds sway only in towering over all of that which as what is to come is already seized within the inceptual – and is delivered up to its [the inceptual's] determining power." Benim tercih ettiğim Rojcewicz ve Vallega-Neu'nun çevirisi: "The *last* god is not an end. The last god is the oscillation of the beginning in itself and thus is the highest form of refusal, since what is inceptual eludes every attempt to grasp onto it and essentially occurs only in protruding beyond all things that, as futural, are already incorporated into it and are delivered over to its determining power." (*Contributions to Philosophy (Of the Event)*, Indiana University Press, 2012, s. 329). Alıntının Almanca aslı ise şöyle: "*Der letzte* Gott ist kein Ende, sondern das Insicheinschwingen des Anfangs und somit die hochste Gestalt der Verweigerung, da AnHingliches allem Festhalten sich entzieht und nur west im Dberragen alles dessen, was schon als Kiinftiges in ihn eingefangen und seiner bestimmenden Kraft iiberantwortet ist" (*Beitrage Zur Philosophie (vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, 1989, s. 416) – ç.n.]

olduğu yeniden keşfedilir. Şairden ve onun ortak kökeni yani kökensel topluluğu yeniden keşfe yönelik çılgınca talebinden farklı olarak ölümlüler, topluluğu doğrudan ya da dolaylı biçimde deneyimleyemeyeceklerini bilirler. Kant'ta olduğu gibi topluluk onlara yasak edildiği için değil. Ama tıpkı peçenin açılmasında asli anlamda peçenin de muhafaza edilmesi ve gölgede bırakılan şeyin unutulmuşluğunun hafızası gibi topluluğun da tam manasıyla kendi geri çekilmesinde yer alması nedeniyle. Ölümlülerin, şairin umutsuz çabalarına "ürkekçe" yaklaşmalarının nedeni budur. Şairin arayışından geri durmalarının da nedeni budur çünkü şair kaynağa doğru tırmanırken, kaynağın denizle karıştığını ve daimi bir başıboşluğa demir attığımızı sanki unutmuş gibidir. Yine de bu korkuda şairin aynı arayışına seslenen ve bir bakıma bu arayışa ait olan bir şey kalır. Onlar, "başkaları" (kendilerini şairden ayıran fark da dahil olmak üzere) her şeye rağmen şairin *dostları* olarak kalırlar çünkü en nihayetinde aynı akıbeti paylaşırlar. Şairin dostu olarak kalırlar çünkü paylaşılan bu akıbet en başından beri şairin gözünü diktiği *ortak dostluk*tan başka bir şey değildir: "Onlar, şairane bir talihle, bir göreve yazgılanmış olmalarına dayanan bir dostluğa iştirak eden dostlardır. Şairin arayıp sorduğu, kendisinin de onlardan biri olduğu bu dostlar ancak şiirin başlangıcında hatırlanan, saklı kalmış (ve bugün hâlâ saklı olan) denizcilerdir."[59]

Heidegger tartışmasına bir ek

Peki, ama şairin "kaynağın yakınında mesken tuttuğu", amaçsız ve geri dönüşü imkânsız bir güzergâhla uğraşan *denizcilerin aksine* bir tek onun "aslında anayurtta kaldığını fark ettiği" doğru mu?[60] Ya da şairin sözünün "insanlığın tarihsel

59 Heidegger, "Remembrance", *Elucidations of Hölderlin's Poetry* içinde, s. 151.
60 *A.g.e.*, s. 150, 159.

patikasını yeryüzündeki asli yurdu içinde tesis" ettiği?[61] Bana öyle görünüyor ki, Heidegger'in soruna olumlu bir çözüm bulmak adına şaire başvurması fena halde sorunludur. Şüphesiz Heidegger'in Hölderlin hakkında yazdıklarını (az önce ima edilen Hölderlin'dir) tek taraflı ve önyargılı bir şekilde okumamak için özen göstermeliyiz.[62] Kendi payımıza Heidegger'in Hölderlin'in şiirini bir tür Hıristiyanlık savunusundan çıkarıp bir "anayurt"a ya da "halk" çerçevesine kaydederek en ciddi yanlış anlamalardan uzak tutma çabasını da yanlış yorumlamaktan kaçınmamız gerekiyor.[63] Aynı zamanda Heidegger'in Hölderlin'in *Heimat*'ını biyolojist ya da nasyonalist olarak niteleyip nitelemediği hususunda da her türlü şüpheyi gidermemiz lazım. Bu da, sadece "her nasyonalizm metafizik olarak antropolojizmdir ve bu itibarla bir öznelciliktir" sözlerinde ifadesini bulan genel bağlamı değil aynı zamanda anayurdun özüne dair gözleminin, çağdaş insanın yurtsuzluğunu (*Heimatlosigkeit*) varlığın özünün tarihinden hareketle düşünme niyetiyle ilgisinde mevzubahis edildiğini hatırlamayı gerektiriyor. Öyle ki Hölderlin "hemşehrilerinin kendi özlerini bulmalarıyla ilgili endişe duyarken (...) bu özü hiç de ulusunun egoizminde aramıyordu. Bilakis bu özü, Batı'nın yazgısına aidiyeti bağlamında görüyordu."[64] Ve Batı, "bölgesel anlamda Şark'a karşı Garp olarak ya da sadece Avrupa olarak" değil "kaynağa yakınlığı dolayısıyla dünya-tarihsel olarak" düşünülüyordu.[65]

Heidegger'in, Hölderlin'in şiir deneyimine nesnel olarak tahsis ettiği bu toplulukçu konumu göz ardı etmeden dikkatimizi söz konusu tanımın amacı bakımından hiç de alâ-

61 *A.g.e.*, s. 156.

62 Heideggerci güzergâhta gereğinden çok kalsa da bkz. Caterina Resta'nın olağanüstü kitabı, *Il luogo e le vie. Geografia del pensiero in Martin Heidegger* (Milan: Franco Angeli, 1996).

63 Bununla ilgisinde bkz. Heidegger, *Basic Questions of Philosophy*, s. 110. Ayrıca bkz. *Elucidations of Hölderlin's Poetry* and *Hölderlins Hymnen "Germanien und der Rhein"* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1980), s. 220-221.

64 Heidegger, "Letter on Humanism", s. 221, 217, 218.

65 *A.g.e.*, s. 218.

kasız olmayan bir detaya yoğunlaştıralım: Heidegger'in "yönünü şaşırmak" bakımından şairle aynı vaziyetteki yegâne kişiyi, Nietzsche'yi Hölderlin'de özümsemesi. Ama daha da önemlisi Heidegger'in böylesi bir kıyaslamaya Hölderlin'i, Antik Yunan ve Almanya arasındaki yurtsever ekseni kuran ya da hiç değilse tamir eden bir başka düşünürün uzun gölgesinden çekip çıkarmak için başvurduğu gerçeğidir: "İki dosttan, Hegel ve Hölderlin'den her biri kendi tarzında Herakleitos'un azametli ve bereketli büyüsünün etkisi altındadır ama bir farkla; Hegel, geriye doğru bakar ve kapatırken Hölderlin bakışlarını ileriye doğru diker ve açar."[66] Gelgelelim burada Hegel karşıtlığıyla sunulan bu kiplik, bizi *vis-à-vis* Heidegger'in Hölderlin yorumunun uygunluğuna işaret ettiğimiz daha önceki şüpheye geri götürür. Şimdilik Heidegger'in iki yazarı da müteselsilen aynı hatta yerleştirdiğini söyleyelim. Karşı karşıya getirilmişlerdir ama düşüncelerinin yöntemi ya da ölçütü bakımından değil daha çok (gelecekten geçmişe değil geçmişten geleceğe doğru uzanan) zamansal rota bakımından. Bu meseleyi ele almadan evvel gelin yanlamasına bir hamle daha yapalım. Heidegger'in Kant'a olan ilgisinin azaldığı (ama buna rağmen kesinlikle hiçbir zaman tamamen kaybolmadığı) bir dönemde, Hölderlin'in şiiri ve Nietzsche'nin felsefesiyle az çok sarsılmaya başladığını biliyoruz; öyle ki bu ikisinden birini diğerine ikame ediyormuş gibi görünüyor. Fakat Kant'ı Hölderlin'le "ikame etmek" gerçekten mümkün mü? –ki, Heidegger'in belki de hiçbir zaman kendisine sormadığı soru budur. Ya da Hegel'le ilgisinde Hölderlin'i her türlü boyun eğmeden azat eden filozof Kant değil mi?[67] Kant adeta, "spekülasyonun özgür ve ıssız çöllerin-

66 Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 133. Avrupa'nın burada da kısmen kullandığım "ikili" bir soykütüğü için bkz. bana ait, "Pensare l'Europa", *Micromega*, no. 5 (1999), s. 127-148.

67 Bu Jean Beaufret'nin tezidir. Bkz. Friedrich Hölderlin'in, *Remarques sur Oedipe et Antigone* adlı Fransızca edisyonuna yazdığı giriş yazısı (Paris: Christian Bourgois, 1965). Bununla birlikte yazar burada Heidegger'in Kant'a aldığı mesafeyi azımsamaya meyillidir.

de yollara düşen, kutsal dağın amansız yasasını getirerek çağımızın mümkün yegâne felsefesi"ni kuran Musa'dır.[68] Hölderlin'in Kant'ı hem de birden çok kez bu şekilde kayda alması önemlidir çünkü ilişkilerinin tam kalbine Heidegger'in de yurtsuzluk temasıyla soru konusu ettiği topluluk sorununu yerleştirir. Ama Heidegger topluluk sorununu Hegelci arabuluculuktan mutlak bir şekilde sökerek yeniden takdim eder. Gerçekten de "yasa"*nın* "çölü" (hiçbir ara terim olmaksızın) her türlü bütünleştirmeden kaçan ya da bir zamanlar Kant'ın cesaretle savunduğu duyusallıkla aklı, insani olanla ilahi olanı, varoluşla özü bir arada idare eden bir sonluluktan; zamansal yapısından başlayarak öznenin kırılmasından, bölünmesinden ve kendisiyle çatışmasından başka neye gönderme yapabilir ki? Hölderlin "zaman daima acı içinde hesaplandığında zamandır çünkü bir yandan ruh, zamandaki çoklu değişimi takip eder ve ondan saatlerin basit bir şekilde akışını anlarken diğer yandan zekâ geleceği şimdiden hareketle çıkarsamaz"[69] sözlerine yeniden başvurduğunda sanki bunu kastediyor gibi görünür. Şimdi ve gelecek arasındaki kırılma, önceden bilmenin her formunu ya da olmuş olan ve artık olamayacak olan arasındaki tekerrürü engelleyen durağı işaretler. "Öyleyse bu zamanı bizim zamanımızla kıyaslayın: topluluğu (*Gemeinschaft*) nerede bulacaksınız?" *Communismus der Geister* gibi hararetli bir başlıkla kendisine atfedilen bir fragmanda kendine bu soruyu sorar.[70] Bu bir yandan da bölünmenin kökenselliğiyle tarif edilen bir dünyada karşıtları giderme kipliği olarak diyalektiğin imkânına set çeker. Öyleyse şu önerme bu şekilde anlaşılmalıdır: "Bu olağa-

68 Friedrich Hölderlin, "Briefe (an der Bruder)", *Sämtliche Werke* içinde 6, no. 1 (1954) (Stuttgart: J.G. Cottasche Buchhandlung Nachfolger, 1943-1985), s. 304.

69 Friedrich Hölderlin, "Note all'Antigone", *Sul tragico* içinde, ed. Remo Bodei (Milan: Feltrinelli, 1980), s. 77. Hölderlin üzerine ayrıca bkz. Remo Bodei'nin girişiyle birlikte, Mario Pezzella, *La concezione tragica di Hölderlin* (Bologna: Il Mulino, 1993).

70 Friedrich Hölderlin, *Il communismo degli spiriti*, ed. D. Carosso (Rome: Donzelli, 1995), s. 73.

nüstü düşmanlığın doğuşunda ulu bir mutabakat gerçekleştiriliyor gibidir. Yine de bu uğrağın tekilliği ulu bir çatışmanın ürününden başka bir şey değildir."[71] "Taraflar" birbirleriyle bir sentezde değil her iki tarafı da ayakları üzerinde tutan sonu gelmez bir savaşta ilişkilenmiştir. Sanki ahenk ve ihtilaf, kozmos ve kaos, *peras* ve *aperion* ilkelerinin birlikte mevcut oluşları hep ebediyen kendisinden beslenmeye mahkûm bir çatışmaya delalet etmiş gibidir. Hölderlin'in antagonizması diyalektikle giderilemez zira içerisinde bölünmeden önce gelen bir şey yoktur. Daha ziyade kökensel bir bölünme, tam olarak en çok ayrı düştükleri noktada kesişen kutupların birlikte mevcudiyetleriyle tesis edilen bir *Ur-Teilung* söz konusudur. "Trajik olanın temsili" diye yazar Hölderlin, "esasen fevkalade olan, sınırsızca *bir* olagelen, sınırsızca bölünen şimdiyle arındığı için idrak edilebilir hale geldiği gerçeği üzerinde yükselir."[72] Köken bir kez yere serildiğinde, bölünme de kökenle ilişkilenme tarzında yansıtılır: artık Hegelci bir baştan başlama, yeniden doğuş ve geri dönüş ilişkisi olmayı sürdüremez zira yeniden başlanacak ya da geri dönülecek hiçbir şey yoktur. Ne yeniden doğacak bir şafak ne demir atılacak bir liman, sadece geri çekilen ve biz ulaşmaya çalıştıkça dağılıp giden bir suret vardır. Hölderlin "başlangıç ve sonun nasıl hiçbir şekilde denk gelmeyeceğini" vurguladığında anlatmak istediği şey budur: Modern Avrupa için, kimliğini kendisiyle asla özdeş olmayan yerde, Antik Yunan'da arayıp bulmanın imkânsızlığı.[73]

Bildiğimiz gibi bu bağlamdaki en can alıcı metin Hölderlin'in Aralık 1801'de Ulrich Böhlendorff'a yazdığı ve "onlarla [Yunanlarla] benzer hiçbir şeyimiz yok"[74] diye not düştü-

71 Friedrich Hölderlin, "Fondamento dell'Empedocle", *Scritti di estetica* içinde, ed. R. Ruschi (Milan: SE, 1987), s. 87.

72 Friedrich Hölderlin, "Anmerkungen zum Oedipus", *Sul tragico* içinde, s. 73.

73 *A.g.e.*, s. 74. Bununla birlikte ben daha önce de alıntıladığı Ruschi tercümesini kullanmayı tercih ediyorum: *Sul tragico*, çev. Riccardo Ruschi (Milan: Feltrinelli, 1996), s. 144.

74 Hölderlin, "An Böhhlendorff (4 Aralık 1801)", "Briefe", içinde, s. 425-426.

ğü mektuptur. Bunun nedeni her halkın fıtratında olan şeyin –Yunanlar için doğanın, Modernler için sanatın– üstüne çıkmaya meyyal olması değil, tam tersidir. Öyleyse hem kusursuzlukları hem de kusurları nedeniyle Yunanlara öykünmek mümkün değildir. Sadece bizden çok uzakta oldukları için değil, onlara haddinden fazla benzediğimiz ve onlar da bizim felaketlerimizi deneyimledikleri, ihanet yazgımızı paylaştıkları için. Yunanlarda tam da yabancılaşma ilkesine, yani Yunan olmayana öykünmek istemediğimiz sürece –ki, burası mektubun en önemli kısmıdır– onlar da sadece dışarıdan gelen şeyi temellük edebilecek olmaları anlamında "kendilerinin dışındadırlar." Geçmişle şimdi arasındaki bütün diyalektik hükümleri kırın. Olduğu farz edilen kökenimizle aramızdaki tüm köprüleri muhakkak yıkın. Bu köken ne bizim ne de olduğunu düşündüğümüz yerde. Köken daima başka bir yerde: kökenin şimdiden hareketle asla tam anlamıyla telafi edilemeyecek farka dayalı tekerrüründedir. Bu yüzden Antik Yunan kökenin değil eksikliğinin, kifayetsizliğinin ya da kusurunun kayıp mevkiidir. Bir mevkiden, bir anayurttan, bir köksalmadan ziyade bir boşluk, bir durak, bir baş dönmesidir. Bir topraktır evet ama kendi başkalığıyla sarsılan, deşilen ve kesip koparılan bir toprak. Yabancı [*estraneo*] olanda, Asya'da kökenini bulan ve yabancı olana yönelen yabancı [*straniera*] bir toprak. Bir toprak ki, huzuru kendisinde bulması mümkün değil. Ona kadim anasını hatırlatan kıta bile onun için bir kimlik yaratınamıştır. Dolayısıyla kendisinin de bir kimlik oluşturması imkânsızdır. Tabii kıta bu imkânsızlığı en radikal tarzda zorlamadığı sürece: onu asli olanla yani kökensel gayriasliliğiyle özdeşleştirmektir bu. Kendindeki başkalığı yeniden üretmeden öykünülemeyecek olana nasıl öykünülebilir? Kendini başkalığın diyarı olarak yorumlamadan? Ya da yeryüzünden geri çekilmeden? Ve geri-çekilen-yeryüzünde ve bu geri çekilmede ne bir tamamlanma, ne bir öz ne de bir yazgı olan şey yeniden keşfedilir. Bilakis alacakaranlığın işaretidir bu, Şark'ta kökensel olmayan kökeni-

ni bir kez daha bulan asıl *occasus*'tur. Avrupa'nın sınırlarını aşarak Yunan sanatını "Şark'a özgü, gizemli bir ilke" aracılığıyla "düzeltmek" isteyen Hölderlin değil miydi?[75] Batı'ya en saf suyu taşıyan akarsu kaynakları Şark'ta değil mi? Böylesi bir "korku"yu uyandıran şey *bu* "kaynak" değil mi? "Ama bolluğun başlangıcı / denizdedir (*Es beginnet nämlich der Reichtum/Im Meere*)."[76]

Hölderlin'in Hegelci diyalektikle arasında epeyce bir mesafe olduğu su götürmez bir gerçekse, Heidegger'in önerdiği yorumun da net bir şekilde uzağına düştüğü göz ardı edilemez. Heidegger'in kendi okumasında yabancılık [*estraneo*] ve gayriaslilik temalarını vurguladığı, bunları yurtsuzluğun şairine isnat ettiği doğrudur ama bununla birlikte yurtsuzluğu sadece tam da "yaban ellerde yolculuk ettiği" için asli olanın elde edilmesine müsaade eden bir şey olarak kavrar.[77] Buradaki sorun asli ve gayriasli arasındaki ilişkiyle ilgili olup sıklıkla karşılaştığımız türdendir çünkü toplulukla özdeş bir sorundur. Elbette Heidegger hiçbir zaman asli olana dair soruyu karşıtını da dahil etmeden ele almamıştır. Gayriasli, sadece asli olanın kendisini gerçekleştirmek için aşmak zorunda olduğu bir engel değil, bizzat asli olanın önkoşuludur. Yine de bu diyalektiğin başka bir formda yeniden üretilmesiyle sonlanmıyor mu? Eğer asli olan gayriasli değilse –ki, Heidegger diğer metinlerinde bunu öne sürer; eğer gayriasli olan, bir önkoşulun en içsel formunda dahi asli olanla ilişkisini koparıyorsa ve yeniden temellük etme için bir hareket noktasıysa bu durumda gayriasli olan diyalektik sentez hareketini yeniden üretmiş olmayacak mı? Topluluğun kökenini, *cum*'da kendini beyan eden kökensellikten farklı bir gerekliliğe doğ-

75 Peter Szondi, *Poetik und Geschictsphilosophie*, cilt 2 (Frankfurt: Suhrkamp, 1974), s. 187; Walter Benjamin, "Two Poems by Friedrich Hölderlin-The Poet's Courage and Timidity", *Selected Writings* içinde, cilt 1 (1913-1926), ed. Michael W. Jennings (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), s. 34.

76 Hölderlin, "Andenken", *Le liriche* içinde, ed. Enzo Mandruzzato (Milan: Adelphi, 1993), s. 563.

77 Martin Heidegger, *Hölderlin's Hymn: The Ister*, çev. William McNeill ve Julia Davis (Bloomington: Indiana University Press, 1996), s. 240.

ru değiştirmeyecek mi? Bu *cum*'u zaten hep olduğumuz ortak varoluşun dışındaki bir sonluluğun öncülü ve vaadi haline getirmeyecek mi?

Bu soruların yanıtını denizde aramak istiyorum çünkü deniz tam manasıyla bu kavga alanını tesis ediyor. Heidegger ve Hölderlin'i hem birbirleriyle temasa sokan ama hem de birbirlerinden uzaklaştıran kavgadır bu. Ortak olduklarını şeyden başlayalım. Deniz gayiasli olanın yani asli olmayanın yeridir çünkü yurttan-uzak-olmadır, gezginliğin alanıdır. Tabi olduğumuz bölünmenin hareketi ve en uç formu, kökünden sökülmüşlüğün *cevheri* ve tam da bu nedenle yazgımız üzerindeki kontrolün kaybedilmesidir. Biz *denizci*yiz ve anlamımız şundan ibaret: koşulumuz bizi kendimizden alıp götürecek bir seyahat. Ama bu yolculuğun varış noktası seyahatin ötesinde midir yoksa varış noktasıyla seyahat örtüşüyor mu –işte iki perspektif arasındaki kırılma burada belirgin hale gelir. Anlam salınımlarına ve değişimlerine rağmen diyebilirim ki Heidegger ilk şıkkı seçecektir. Ve Heidegger bu sonuca, hiç değilse *Empedokles*'in başarısızlığıyla başlayarak ikinci şıkkı işaretleyen Hölderlin'den hareketle varmış olduğunu düşünecektir: "Denizin uçsuz yerlerinde, alanlarında yabancı olandan asli olana dönüşün nihai kararı hazırlanır."[78] Heidegger, *Andenken*'den hareketle oluşan hattı böyle okur; "Ama denizdir / Hafızayı ahzeden ve bahşeden": "Açıklığının içinden geçildiğinde yabancı bir kıyıya götürür, yabancı olan şey, hakkında işitilen şeyi ayıplamaya teşvik eder ki, böylece yurda dönüşle birlikte kendine has olan şeyin temellük edilişi tamamlanabilsin."[79] Bu tarz bir okuma, Hegel'in Avrupa'nın soykütüğünde denize tayin ettiği diyalektik rolün aynısını atfetmekten başka bir şey yapmaz. Hegel de denizi "kaynaşmanın", "heterojenliğin" ve "yabancılığın" [*estraneo*] kökeni olarak değerlendirir: "Üzerine düşünülen ülke, deniz aracılığıyla kendi-

78 Heidegger, "Remembrance", s. 162.

79 *A.g.e.*, s. 162.

sini değişik formlarda yayan bir yörenin kesitidir."[80] Ve bu toprak (Avrupa) –Karya, Frigya, Likya– Asya halklarıyla ayrılamaz bir şekilde birleşmiş, hepsi aynı denizlerle birbirleriyle kaynaşmıştır. Yine de eğer Hegel'in söyleminin –Doğu'dan Batı'ya, yani gayriasli olandan asli olana doğru– asıl rotasını işaretleyeceksek, "özgür ve güzel Yunan tini (...) bu heterojenliğin alt edilmesinden başka bir şeyin neticesi olamaz"; zira "Yunanlar (...) bu yabancı unsurlara, kendi tinleriyle yeni bir form ve bağımsızlık kazandırmıştır"[81] dediğinde tablo hemen netleşecektir. Böylesi bir alt etmenin nasıl meydana gelebileceği kısa süre sonra, Hegel bu halkların yayılma ve fetih misyonunun deniz tarafından mümkün kılındığını ve bir anlamda da talep edildiğini fark ettiğinde açıklığa kavuşacaktır: "Deniz insanları, fethe, korsanca talana ama aynı zamanda da hilesiz kazançlara ve ticarete davet eder."[82] Hegel, Atina'dan büyük Atlantik güçlerine varana dek, *vis aggressiva* savaş ateşi ve yağma arzusunu çok iyi tanıyan, o denizin altına dalmış bulunan ve Carl Schmitt'in dediği gibi "zincirlerinden boşalmış tekniğin"[83] en korkunç aracı olarak kendisini gösteren iblisi çok iyi tanıyan "deniz-okyanus" düşünce çizgisine, anakaradan cevap verir burada. Sürüncemesiz bir seyrüsefer için iyi niyetli her türlü bahaneye karşı aynı denizin dalgaları, ilhak etmeye yönelik gözü doymaz gerilimi, zorla ele geçirmeye dair şiddetli temellük etme potansiyelini de taşır. Nasıl olur da bir deniz karanın güçlerine karşı kendisini koruyamaz ya da ayak direyen hiçbir şeye karşı saldırıya geçemez? Gerçekten de, eğer daha önce Hobbes'un *Leviathan*'ında gördüğümüz gibi denizin "balinası" karanın "ayısı" kadar güçlü ve hatta ondan daha

80 G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History* (Kitchener, Ontario, Canada: Batoche Books, 2001), s. 245 (*Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 2016).

81 G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cilt 3 (Florence: La Nuova Italia, 1941-1963), s. 12, 20.

82 Hegel, *Philosophy of History*, s. 108.

83 Carl Schmitt, *Land and Sea*, çev. Simona Draghici (Washington, DC: Plutarch Press, 1997).

yavuz değilse nasıl olur da mutlak egemenliğin saltanatı adına muzaffer olabilir?[84]

Bu deniz Hölderlin'in denizi değildir. Bu deniz, karaya çarpan dalgalara yüklenmez. Medceziri yükselten *Hubris* bu deniz olamaz. Evet, medcezir yükselir ama Simone Weil'ın Nazilerin Avrupa'yı işgaliyle ilgisinde ifade ettiği gibi sadece çekilmeye başladığı noktaya ulaşıncaya kadar: "Denizde dalgalar yükseldikçe yükselir ama bir noktaya kadar; hal böyleyken geriye sadece bir boşluk kalır, bu noktada alçalmaya mahküm ve mecburdur. Kimse bilmez neden ama aynı şekilde Alman tufanı da Manica'nın kıyılarında son bulmaya mahkümdur."[85] Hölderlin için de böyledir; deniz çekilir ve bu çekilme, iki ayrı koridorda değil tek bir hareketle gerçekleşir: deniz kendisini başkalarına bir armağan olarak vererek geri çekilir ve kendisini ancak geri çekildiği ölçüde bir armağan olarak sunabilir. Denizin çekilmesi, karayı olmaya-bırakır. Bu, yalnızca "kendi ismimizin yokluğu" üzerinden bize "ortak bir isim" verebilecek olan topluluk figürünün ta kendisi, topluluğun kökensel *munus*'u değil midir? Bu örnekte deniz artık sınırsız bir şeye değil varoluşumuzun sonluluğuna gönderme yapar. Bir zaferden çok karaya oturmaya hükmeder; beklenmedik bir kaza olarak değil Blais Pascal'ın "gemiye bindirildiniz"inde[86] kusursuzca

84 Bununla ilgisinde bkz. Massimo Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa* (Milan: Adelphi, 2003), s. 29. Hölderlin'i Nietzsche'ye bağlayan denizle ilgili bir diğer çalışma için aynı yazarın daha önce de alıntıladığımız çalışması: *L'arcipelago* ve kilit önemdeki farklı bir çalışma için Franco Cassano, *Partita doppia* (Bologna: Il Mulino, 1993), s. 137-146.

85 Simone Weil, *The Need for Roots: Prelude to a Declaration of Duties Towards Mankind*, çev. A. F. Wills (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1952), s. 287. Weil'ın düşüncesinin, yaşamı ve ölümünün toplulukçu vasfı üzerine bkz. Wanda Tommasi, *Simone Weil* (Naples: Liguori, 1977) ve bilhassa Angela Putino, *Vita biologica e vita soprannaturale. Comunità e politica in Simone Weil* (Rome: Città Nuova, 1998).

86 Bkz. Hans Blumenberg, *Shipwreck with Spectator: Paradigm of a Metaphor for Existence*, çev. Steven Rendall (Cambridge, MA: MIT Press, 1997), s. 18. Aynı temayla ilgisinde krş. Mariapaola Fimiani, *Paradossi dell'indifferenza* (Milan: F. Angeli, 1994), s. 142-154.

sembolleşen dünya içinde olma koşulumuzun bizzat kendisi olarak. Jacob Burckhardt'ın yanıtı şöyle olacaktır: "Okyanusta hangi dalga üzerinde sürüklendiğimizi bilmek isterdik ama biz dalganın bizzat kendisiydik."[87] Ama zaten Hölderlin, "Mnemosyne"nin ikinci versiyonunda deniz topluluğu içinde ne olduğumuzu çoktan sormuştur bile:

Bizler anlamı olmayan birer işaretiz
Bizler acısız ve neredeyse
Yabancı topraklarda dilimizi kaybetmişiz,
Zira gökyüzü bir kavgaya tutuştuğunda
İnsanların ve ayların üzerinde ilerleyecektir
Deniz, bütün gücüyle
Ve söyleyecekler yüksek sesle, nehirler
Kendi yollarını bulmalıdır diye...[88]

Hölderlin'in dizeleri, Avrupa'nın sınırsız yayılmasının etkisi altındaki Hegel'in felsefi bir şekilde "şakıdığı" kahramanlık destanının tam tersini meydana getirir. Bu vizyona karşıt biçimde Hölderlin'in denizi, temellük etmeye dair, liriğinin üçüncü versiyonunda adını koyduğu gibi "ileri" ya da "geri" olmaksızın saf bir kat etmeye dair paylaşılmış acziyetimizi hatırlatır bize. Ütopyanın sirenlerinden olduğu kadar nostaljinin çağrısından da mutlak anlamda şimdiye dair bir geri çekilme –Theodor Adorno da Heidegger'le polemiğinde dikkatini buna yoğunlaştırır.[89] Şimdi, kökenin yitiminin zamanıdır. İmkânın başlangıcını [*cominciamento*] onun temsilinden ayıran şeydir. Denizin boşluğu metaforu bu tür bir imkânsızlığa gönderme yapar. Bir sonunun, bir istikametinin ya da mantığının olmayışı, kökenin kendisinin uçurumun en derinlerine

87 Jacob Burckhardt, *Judgment on History and Historians*, ed. Alberto R. Coll (Indianapolis: Liberty Fund, 1999), s. 269.

88 Friedrich Hölderlin, "Mnemosyne", *Hymns and Fragments* içinde, çev. Richard Sieburth (Princeton: Princeton University Press, 1984), s. 116.

89 Theodor W. Adorno, *Notes to Literature*, çev. Shierry Weber Nicholsen (New York: Columbia University Press, 1991-1992), s. 113-123 (*Edebiyat Notları*, çev. Sabir Yücesoy ve Orhan Koçak, Metis Yayınları, 2015).

fırlatıldığı anlamına gelir; öyle ki geri çekildiği hareket dışında gözler önüne serilemez.[90] Deniz tam olarak budur: dalgaların ebedi gelgitleri: her çarpmaya karşı bir hareket olarak geri çekilme; yeryüzüne bir şeyler bırakan bir anafor ve tam tersi; zira söz konusu deniz, karaya karşıtlığında değil onun gizli anlamı olarak, karanın kendi başına göremeyeceği bir kör nokta, bir dip akıntısı, titrek, kırılgan ve tedirgin edici bir boyutu olarak anlaşılmalıdır. Bu yüzden Hölderlin, toprağının diğer çağlarda insanlar tarafından "Saklı"[91] (*die Verborgene*) diye, topluluğun sessiz şarkısının hitap ettiği "toprak ana" diye adlandırıldığını anımsatır: "Topluluğu açmaktansa bir şarkı söylerim."[92] Bu bağlamda, "el koymak" üzere kendine has bir tarzda yaptığı hamlelerden birinde Heidegger'in, Dünyanın kurucu boyutuyla "kendisini kapatıp inzivaya çekilen"[93] yeryüzünü karşı karşıya getirdiğini hatırlatmakta fayda var.

Gelgelelim bu trajik ve diyalektik karşıtı Hölderlin'in tek varisi Nietzsche'ydi ve hâlâ da Nietzsche'dir. "Açık" denizlere doğru, bilhassa da buna teşebbüs edenlerin denizlerde karşılaşacağı *periculum*'a [tehlikeye] doğru açılmaya cüret eden bir tek odur: "En sonunda gemilerimiz yeniden açılabilir, yeniden her türlü tehlikeyle karşılaşmayı göze alabilir; bir kez daha bilgi âşığının olanca gözüpekliğine fırsat doğacak; deniz, *bizim* denizimiz bir kez daha önümüzde açılacak; daha önce belki de hiç böyle 'açık bir deniz' olmamıştı."[94] Daha önce deniz hiç bu kadar açık olmamıştı çünkü daha önce hiç bu se-

90 Hölderlin'in diyalektik olmayan bir okuması için bkz. Georges Leyenberger'in önemli çalışması: *Métaphores de la présence II. La philosophie de Hölderlin* (Paris: Osiris, 1994).

91 Hölderlin, "Germanien", *Poems and Fragments* içinde, s. 405.

92 Hölderlin, "Der Mutter Erde", *Poems and Fragments* içinde, s. 379.

93 Martin Heidegger, "The Origin of the Work of Art", *Off the Beaten Track* içinde, çev. Julian Young ve Kenneth Hayne (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), s. 25 (*Sanat Eserinin Kökeni*, çev. Fatih Tepebaşılı, Deki Yayınları, 2014).

94 Friedrich Nietzsche, *The Gay Science: With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*, çev. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1974), s. 280 (*Şen Bilim*, çev. Levent Özşar, Asa Yayınevi, 2003).

yahatten geri dönüşün olmadığını, *le bateau ivre*'nin[95] dümeninin de demirinin de olmadığını bilen denizciler yoktu: "Karaları bırakıp gemilere bindik. Ardımızdaki bütün köprüleri yaktık – hem de öyle bir uzağa gittik ki, geride bıraktığımız toprağı da yıkıp yok ettik."[96] Dahası, kendi başkalığıyla "kat edilen" bir kara, "bu kırılgan, dağılmış geçiş zamanında bile evindeymiş gibi hissetmeni sağlayabilecek hiçbir ideale rağbet etmeyen" "yurtsuz"ları, "geleceğin çocukları"nı[97] kabul eden tek yerdir hâlâ. Bu yüzden Nietzsche, aynı köken ve aynı *telos* figürü içinde bizi kuşatacak olan felsefeye karşı "Helen'in bize fazlasıyla yabancı"[98] olduğuna bakarak Avrupa'nın tek bir kökeni olmadığını, aslında bir kökeninin dahi bulunmadığını not eder. Bu yüzden yuvaya (Avrupa'ya) dönmek mümkün değildir. Avrupa'nın gelmekte-oluşundan [*avvenire*] başka bir geleceği [*avvenire*], onu teminat altına alacak ve koruyacak hiçbir kökensel maskesi yoktur:

> Tutucu bir cimriliğe karşın sadece kişinin kendisini geleceğe karşılıksız ve atılgan bir şekilde armağan etmesi diye yorumlar bunu, *sans patrie*[99] Nietzsche'nin en hünerli yorumcusu; geçmişin kölesi olmuş şovenist hırsa karşı Zerdüşt figüründe Nietzsche'nin oldukça güçlü bir imgesi kurulabilir; başkalarının bakışları babalarının toprağına, anavatanlarına takılıp kalmışken Zerdüşt çocuklarının topraklarını görür.[100]

---

95 Arthur Rimbaud'nun bir şiiri – ç.n.

96 *A.g.e.*, s. 180.

97 *A.g.e.*, s. 338.

98 Friedrich Nietzsche, *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, ed. Maudemarie Clark ve Brian Leiter, çev. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), s. 103 (*Tan Kızıllığı*, çev. Hüseyin Salihoğlu ve Ümit Özdağ, İmge Kitabevi Yayınları, 2014).

99 Esposito'nun Heidegger, Hölderlin ve Nietzsche'den hareketle yürüttüğü yurtsuzluk tartışmasını da akılda tutarak, topraksız ya da vatansız diye tercüme edebiliriz – ç.n.

100 Georges Bataille, "Nietzsche and the Fascists", *Visions of Excess: Selected Writings* içinde, 1927-1939 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), s. 193.

Toprağın hâlâ sınırlarını kapatarak üzerini örtmeye çalıştığı topluluğu teşhis edebilmenin yegâne yolu, onun mukadder hakikati olarak topluluğun sınırını çizen ve kat eden büyük denize geri dönmektir. "*En uç sınırına* bağlanmış 'bu okyanus ol' [çağrısı], aynı zamanda insanlığı bir çokluk, bir çöl haline getirir. Topluluğun anlamını belirginleştiren ve özetleyen ifade budur."[101]

101 Georges Bataille, *Inner Experience*, çev. Leslie Anne Boldt (Albany: State University of New York Press, 1988), s. 27 (*İç Deney*, çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, Yapı Kredi Yayınları, 2006).

1. Heidegger bölümünün Bataille'dan bir pasajla kapanmasının elbette bir anlamı var. Bataille'ın Heidegger felsefesinin *son bulduğu yerde* durduğunu dahi söyleyebiliriz: artık bu felsefenin içinde değildir ama basitçe dışında da durmaz; daha ziyade söylemi kendi dışsallığına yerleştirip tahdit eden bir tarafsız bölgeye yerleşir. Bu dışsallık hâlâ "ona" aittir. Bilhassa da kendisini hem sonun felsefesi hem de felsefenin sonu olarak sunan Heidegger düşüncesi bağlamında. Bataille tam olarak bunları ayıran marjin üzerinde konumlanır: Sonun felsefesinin felsefenin sonuna açıldığı hareketli ve pürüzlü hatta. Heidegger'in felsefesi hakkında, ya da daha net bir ifadeyle bu felsefenin en asli olanağın peşine düşmek uğruna dahil olduğu ama bu süreçte fark etmeden olabilecek en ciddi yanlış anlama riskine maruz kaldığı şu mitolojik engel hakkında "bir hükme varır"ken Bataille'ın sözü (şüphesiz o "varoluşu" diyecektir) bu iki perspektifi birbirinden ayıran bir kama gibi, Heidegger'in felsefesini kesen bir bıçak gibi işler. Bataille'ın Heidegger'e atfettiği alıntıları art arda okuyacak olursak ikili arasında bir gerilimin olduğunu görebiliriz.

Ama bu gerilim ne –Bataille'ı Heidegger'le siyaseten utanç verici bir yakınlıktan "kurtarmak" için kafa yoranlarda olduğu gibi– saf bir alâkasızlık [*estraneità*] ne de –bir zamanlar Maurice Blanchot'nun Bataille'ın metapolitik deneyimleri üzerine konuşurken "Heidegger'i (bir an için) Nasyonal Sosyalizmden kaçmayıp onda, Antik Yunan'ın üstün felsefi yazgısını Almanya'nın üstleneceği umudunun doğrulandığını görmeye iten *üst-felsefeye* meskût ve zımni yanıt"[1] olarak yorumladığında olduğu gibi– maksatlı bir ilişkilendirmedir. Bu tür bir formülasyonda doğru bir şeyler vardır zira ayırt edici çizgi, doğrudan köken figürüne temas eder. Yine de bilhassa söylemlerinin genel tınısı bakımından bu iki yazarı birbirlerinden ayıran kategorik, sözlüksel ve biçemsel uçurumun nasıl olur da farkına varamayız?[2] Heidegger'in soğuk ontolojisiyle Bataille'ın akkor antropolojisini, gelecek nesiller için yazılmış bir eserin sistematik biçimiyle, ne bir alıcısı ve hatta ne de neredeyse bir yazarı olan metinlerin parçalı doğasını; Dasein'ın ıstırap dolu sorumluluğuyla egemen aşırılığın savunma oyununu nasıl bir araya getirebiliriz? Gelgelelim tüm bu mülahazalar, ikili arasında bir ilişkinin ya da cepheden bir karşıtlığın olmadığını önermiyor; daha ziyade Heidegger'in, Bataille'ı çağının en büyük Fransız filozofu olarak düşünebil-

1 Maurice Blanchot, *The Unavowable Community*, çev. Pierre Joris (Barrytown, NY: Station Hill Press, 1983), s. 13 (*Itiraf Edilemeyen Cemaat*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, 1997; bu kısmı çevirirken Işık Ergüden'in tercümesinden yararlandım – ç.n.). Heidegger'i politik utancından kurtaran bir örnek için bkz. J. P. Faye, "Bataille et Heidegger. Rapport au temps cruel", *Georges Bataille et la pensée allemande* içinde (Paris: Acte de Colloque, 1986), s. 47-54. Bataille'daki "politik-gayripolitik" üzere bilhassa bkz. Francis Marmande, *Georges Bataille politique* (Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1985); bana ait, *Categorie dell'impolitico* (Bologna: Il Mulino, 1988), s. 245-312; Jean Michel Besnier, *La politique de l'impossible* (Paris: La Découverte, 1988); Bataille'ın *Contre-attaques*'ına (Rome: Edizione Associate, 1995) M. Galletti'nin yazdığı giriş ve düştüğü notlar.

2 Bu hususla ilgisinde önemli bir makale için bkz. Rebecca Conway, "Gifts Without Presents: Economies of 'Experience' in Bataille and Heidegger", *Yale French Studies*, no. 78, "On Bataille" (1990), s. 66-89.

mesini sağlayan ortak *çıkarın* meydana getirdiği anlam boşalması ya da anlamın ters yüz edilmesi üzerine düşünmemize imkân tanıyor. Söz konusu ortak çıkarı daha belirgin şekilde tanımlamadan evvel bu tezleri destekleyecek kanıtları, Bataille'ın Alman muhatabına yaptığı referansların kendisini hem dahil eden hem de geri çeken "ikili" yapısında; –bir zamanlar söylediği gibi– "şedit bir sessizlikle" kendisini terk eden "ürkek cazibe"de (*un attrait énervé*) aramaya değer.[3] Bataille birçok kez bu "sessizliğe" geri dönmüş ve her seferinde onu daha net bir şekilde tarif etmiştir. Heidegger'i okurken yaşadığı şaşkınlık ya da inkâr gibi psikolojik bir tepki değildir bu sadece; apaçıklığının ters yüz edilmiş biçiminde ya da başka bir deyişle tıpkı aynı noktadan doğan iki paralel arasından geçen bir şey gibi, karşıtından ayrılması mümkün olmayan bir ayrılmada kurulan ilişki formunun ta kendisidir:

> Heidegger'in müridi olmak istemiyorum. (...) *Sein und Zeit*'a dair bildiğim çok az şey var ve bunlar da bana hem makul geliyor hem de tiksindirici görünüyor. Benim düşüncem, eğer böyle bir şey mümkünse, bir bakıma onun düşüncesinden doğuyor. Diğer taraftan tahmin ediyorum ki, ikisi arasında bir paralellik saptanabilir. Buna rağmen ben bütünüyle farklı bir yoldan gitmeyi tercih ettim ve en nihayetinde söyleyebileceğim şey, vardığım yerin Heidegger'de bir sessizlik dışında temsil edilemeyeceğidir (bana göre *Sein und Zeit*'a ikinci bir cildi, onu askıda bırakmaksızın ekleyemezdi). Demem o ki, artık Heidegger'in benim evimdeki yeri bir zamanlar aynı merdivenle duvarlarımı boyayan bir boyacıdan fazlası değildir.[4]

Bataille'ın sözü, böylece, Heidegger felsefesinde söylenmeyen şeye tekabül eder. Tıpkı resmi çerçevesinden çıkar-

3 Georges Bataille, *Oeuvres complètes*, cilt 4 (Paris: Gallimard, 1971), s. 365.

4 *A.g.e.*, cilt 5, s. 474.

dıktan sonra geriye kalan beyazlık gibi Heidegger figürünün boş uzamına kaydedilmiştir. Her iki yazarın da paylaştığı bu çerçevenin, felsefenin sonu sorusuyla kurulduğunu ama sonun yorumlanması hususunda Heidegger ve Bataille'ın yollarının ayrıldığını görmüştük. Bu ifadenin Heidegger için ne anlama geldiğini biliyoruz: "Felsefenin sonu bir yerdir; felsefenin bütün bir tarihinin en uç imkânında toplandığı bir yer. Tamamlanma olarak son, bu toplanmayı ifade eder."[5] Ayrıca böyle bir tamamlanmada düşüncenin yeni ödevini felsefenin düşünülmeden bırakılmış ufkunda bulduğunu da biliyoruz. Bunun anlamı söz konusu ufkun hâlâ bu felsefenin yörüngesinde kayıtlı olmasından; bu felsefenin sonu, kendi yeni başlangıcında yeniden canlandırarak "son" bulmasından başka ne olabilir? Bunun gibi bir başlangıcın felsefe geleneklerini arkasında bıraktığı doğrudur ama bildiğimiz gibi bunu Antik Yunan'ın kavramsal diliyle örtüşen sahici kökenini eski haline getirmek için yapar. Şüphesiz Heidegger, böylesi bir dilin bizler adına bozulması mümkün olmayan sessizliğe kapatıldığını biliyordu: bizim bu dili, aynı zamanda ona ihanet etmeden konuşmamız mümkün değildir. Hatta Heidegger, felsefenin sonuyla açılan bakışın "artık bir daha asla Yunan" olmayacağını söyleyecek kadar ileri gider. Yine de bunun hâlâ "kendine has bir Yunan tarzı" olmadığını söyleyecek ama aynı zamanda "düşünülmeden bırakılmış olanı düşünmeye dalmak (...) sahici varlığının kökeninde onu görebilmek için Yunan düşüncesinin peşine daha kökensel bir tarzda düşmek anlamına gelir" diye ekleyecektir.[6]

Bataille'ın tek kalemde bağlarını kopardığı şey, bu köken ve gerçekleşme, kayıp ve yeniden keşif, yoldan çıkma ve geri

5 Martin Heidegger, *On Time and Being*, çev. Joan Stambaugh (Chicago: University of Chicago Press, 2002), s. 57.

6 Martin Heidegger, *On the Way to Language*, çev. Peter D. Hertz (New York: Harper & Row, 1971), s. 39.

dönme diyalektiğidir. Ve Bataille da, Heidegger'in Batı metafiziğinin sınırları içine kapattığı Nietzsche'den fazlasıyla esinlenmiştir. Bataille sanki Heidegger'in büyük tasarımında verilen rolleri tersine çeviriyor gibidir. Felsefi geleneğin içinde hapsolan kişi Heidegger'dir, azımsanamayacak bir taşmaya damgasını vuran Nietzsche değil. Heidegger'i, geride bıraktığını düşündüğü ama bir adım daha atarak izinden gidip pekiştirdiği bu tarihin içine yerleştiren şey, "felsefenin sonu"nu hâlâ "felsefi" bir tarzda kavramasıdır. Bu adım gerçekten de "nihai" adımdır ama sadece son bulduğu hattın perspektifinden bakıldığında. Böylesi bir sonun diyalektik olarak hem geride bırakan hem de yeniden harekete geçiren Yunan başlangıcıyla [*inizio*] ilişkilenmiş olarak kalması tesadüf değildir. Mesele onun *başkalığı* [*altre*] değil *öte*sidir [*oltre*]. Bataille'ın hem kendisinden doğduğu köken hem de denk düştüğü bir tür sadık yankı olarak nihayete erdirerek son vermek istediği Heideggerci sonun "ötede oluşu"dur [*ulteriorità*]. Böylece Bataille, nasıl formüle edilmiş ve detaylandırılmış olursa olsun her türlü yeniden başlangıca, tekerrüre ve öykünmeye son vermek ister. Felsefenin sonu, yeni bir bilgi için bakir bir mekân açan çığır açıcı bir görev değil daha en başından beri düşünceyi kronik bir tamamlanmamışlığa (*inachèvement*) yazgılayan "bilgi olmayan"dır (*non savoir*): Bu andan itibaren söz konusu "tamamlanmamışlık, düşüncenin boşluklarıyla [*lacune*] sınırlı kalmaz; nihai durumun imkânsızlığı her yerde, her noktada beyan olur."[7] Diğer taraftan eğer mesele başka türlüyse yani bilgi olmayan, bilginin sınırı ya da hâlâ el değmemiş bir bölgesiyse –bilginin halen kendisinin kılamadığı bir gerçeklik alanıysa ya da sadece bilinmeyen olmakla sınırlandırılmışsa– bu durumda bile, en azından Hegelci formülasyonundan beri hep kendisinin dışındaki bir başkalık-

7 Georges Bataille, *Theory of Religion*, çev. Robert Hurley (New York: Zone Books, 1989), s. 11 (*Din Kuramı*, çev. Mukadder Yakupoğlu, Göçebe Yayınları, 1997).

la sınırlanmış şekilde temsil edilen ve tam da bu yüzden *teşhis edilebilir* olan bu felsefenin dışına adım atmış olmayacağız. Mutlak bilgi, *hâlâ* mütemadiyen eksik kalan ve bu yüzden *daha baştan* kaçınılmaz bir şekilde ele geçirilmekten kaçan şeyin teşhis edilmesi değilse nedir? Bataillecı *bilgi olmayan*'ın şimdilik bilinmeyen şey değil, teşhis edilemez mutlak olarak, bilgi tarafından bizzat onun gölgesini oluşturduğu için asla yakalanamayacak unsur olarak geri çekildiği yer bu ilerlemeci fetih hareketidir. Bilgi olmayanın anlamı buradadır. Felsefenin önünden giden, ardından gelen ya da üstünde konumlanan bir düşünce formu değil, yalın bir şekilde "olmayan"dır [*non*]. Bilginin, herhangi türden bir bilginin, kendi nesnesinin yitiminden başka hiçbir iz bırakmadan dağılıp gittiği kara deliktir. Bu yüzden bunu her türlü kavramsallaştırma teşebbüsü, "bilmeme [*non-sapere*] yani *hiçlik*, düşüncenin kendi kendisini terk eden, kendisinden çıkan ve her türlü nesnenin tasfiyesine dönüşen en üst mertebedeki nesnesi olarak alındığı sürece sorunun çözümününe dahil değildir ve başarısız"lığa[8] mahkûmdur. İşte Heidegger'in felsefesinde eksik olan şey, bu kendi kendini feshetme boyutudur –hâlâ "sonuçlara bağlı", savunmacı, öz-muhafazacı, telafi edici bir pozisyona delalet eder; hâlâ asıl bilmesi gereken şey dışında –yani kendiliğin ötesine nasıl geçebileceğimiz, kendimizin dışına nasıl "çıkıp gidebileceğimiz", bir açılıp bir kaybolan "kör nokta"ya nasıl dalacağımız dışında– her şeyi bilen bir bilgiye muhtaçtır.[9]

Gelgelelim muhtemel bütün kafa karışıklıklarından sakınmamız gerekiyor. Bataille için bilgi olmayan, bilgiden ayrı ve özerk bir uzam oluşturmaz. Eğer başka türlü olsaydı hâlâ hatları önceden belirlenmiş bilinen ve bilinebi-

8 Georges Bataille, *The Accursed Share: An Essay on General Economy*, çev. Robert Hurley, cilt 2 ve 3 (New York: Zone Books, 1991), s. 209.

9 *A.g.e.*, s. 111.

lir olan diyalektiğinin içinde kalırdık. Buna karşın bilgi olmayan, bilgiyle onun negatif kipliğinde de olsa örtüşür: bilgi *olmayan* ya da tam manasıyla hiçliğin bilgisi bilginin-hiçliğidir. Ama gelin biraz daha ileri gidelim. Eğer onu olumlu bir tarzda adlandıracak olsaydık bunu nasıl yapmamız gerekirdi? Bilgi olmayandan olumlayıcı bir şekilde bahsetmek mümkün mü? Ya da bilgi-olmayan, onu alaşağı eden bilgiyle ilişkisinde değil de alternatif bir tarzda, salt kendinden hareketle nasıl düşünülebilir? Bataille'ın "bu radikal yadsımanın, yadsıyacak daha fazla şeyi olmayan bir yadsımanın *olumlanması*" için kullandığı ifade "iç deneyim"dir.[10] Heidegger'le polemiğin bu olumlama üzerine, böylesi bir eksikliğin Heidegger'de olmaması üzerine odaklanması tesadüf değildir. Eğer Heidegger'in düşüncesi, deneyimin bilginin altına koyulmasıyla işaretleniyorsa burada söz konusu olan şey, "varoluş felsefelerinin sendeleyen kestirimlerinden deneyimle donatılmış nesnel belirlenimlere doğru ilerlemek"tir.[11] Heidegger'i felsefi varoluşçuluk kanadına isnat etmenin yerindeliğini tartışmadan, en iyi ihtimalle şüpheli bir şey olurdu bu, gelin elimizdeki meseleye biraz daha mesai ayıralım. Heidegger'de deneyim kavramı eksiktir; tam da deneyimin içini, hiçbir şeyi olumlamadığı yani sadece hiçliği olumladığı ölçüde onu mutlak bir olumlama formunda yadsıyan bir bilgiyle doldurduğu için eksiktir.

Bataille'ın kavrayışını "deneyim"in muhtemel tüm tanımlarından ayıran mesafe, hâlihazırda bu ilk formülasyonda yeterince açık hale gelir.[12] Bataille'ın düşündüğü, daha doğ-

10 Maurice Blanchot, *The Infinite Conversation*, çev. Susan Hanson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992), s. 205.

11 Bataille, *Oeuvres complètes*, cilt 11, s. 304. Deneyimin bilgiye ikincil kılınması üzerine bkz. Bataille, *Inner Experience*, s. 7 (*İç Deney*, Mehmet Mukadder Yakupoğlu, Yapı Kredi Yayınları, 2006).

12 Bununla ilgisinde bkz. Martin Jay, "The Limits of Limit Experience: Bataille and Foucault", *Constellations* 2 içinde, no. 2 (Nisan 1995), s. 155-174.

rusu onun aracılığıyla düşünebildiği şey, başkalıktır ve bu başkalık, Rousseau'da kendiliğin etrafında toplanan *expérience*'ın karşıtıdır çünkü bu deneyim, bütünüyle alaşağı edilmiştir. Ama aynı zamanda "yaşantılanmış" olana, duyguya, katılıma ya da kaynaşıma yaslanan her türden fenomenolojik deneyim [*Erlebnis*][13] tipinin de karşısındadır. Bataille'ın deneyimi, bilakis, yaşamın alışıldık olanaklarına asimile edilemeyecek bir şeye gönderme yapar; öyle ki, Michel Foucault'ya göre, yaşamda bunun peşine "'yaşanılamaz' bir noktaya olabilecek en yakın yerde" düşülmelidir.[14] Bu nokta, yaşamın geri çekildiği ya da onu "aynı anda hem azami bir yoğunluk hem de azami bir imkânsızlık"ta[15] kat edip merkezsizleştiren bir baygınlık hali gibi kesintiye uğratıldığı yerdir. Sanki deneyim, beyan edilmiş "içselliğine" rağmen, yaşamı kendi dışında duran şeye doğru, yaşamın kendisini ufalayıp yok eden şeyle diyaloğa girerek kendi yadsımasıyla yüzleştiği uçurumun kenarına doğru itiyor gibidir. İç deneyimin Hegelci *Erfahrung*'la ilgisinin bu kadar az olmasının sebebi budur; bilakis o, Hegelci deneyimin (hükümsüz kılınmış) bir evriği olarak düşünülebilir: duyulur bir şeyin idrak yoluyla kavranması değil idrakin idrak edilemez tarafına doğru kıvrılmasıdır. Şüphesiz böylesi bir nosyon, kat edilen bir şeye, üstlenilen bir seyahate (*Fahrt*, *fahren*)[16] dair bir fikri barındırır ama sadece Nietzsche'nin –Hölderlin'den de çok– sezdiği gibi bu seyahatin ne bir varış noktası ne de bir ge-

13 Her ne kadar Esposito tartışmasının odağında olmasa da Husserl'in fenomenolojisinde deneysel psikoloji tartışması bağlamında *Erfahrung* kavramının deneyimi, *Erlebnis* kavramının ise yaşantıyı ifade ettiğini hatırlamakta fayda var – ç.n.

14 Michel Foucault, "Interview with Michel Foucault", *Power* içinde, ed. James D. Faubion, çev. Robert Hurley (New York: New Press, 1994), s. 241.

15 *A.g.e.*

16 Esposito burada deneyim anlamına gelen Almanca *Erfahrung* kavramının kökenindeki *fahren* fiiline gönderme yapıyor. *Fahren*, hareket halinde olmak, yolculuk etmek, gitmek anlamına geldiğinden deneyim ve seyahat arasındaki ilişkinin *Erfahrung* kavramı üzerinden kurulabileceğini ima ediyor – ç.n.

ri dönüşü söz konusudur. Deneyimin hadisesi [*accadimento*] ya da kazası [*accidente*] bu tür bir düşüşe, her türlü *peras*'tan[17] mahrum sınırsız bir *perire*'ye[18] sıkışmanın eşiğindeki bir *experiri*'nin[19] *periculum*'una[20] götürür. Bataille'ınkine belki de en çok yaklaşan deneyim kavramını Walter Benjamin tarif eder; onda deneyim kavramının daima "daha yoksul", daha doğrusu haddizatında bir yokluk olması da tesadüfi değildir, zira burada söz konusu olan deneyimin "sefaleti" değil sadece ve sadece sefalet*in* deneyimi, sefalet *olarak* deneyimdir:[21] "deneyim olmayanın deneyimi" ya da deneyimin imkânsızlığının deneyimi.[22] Peki, deneyim neden imkânsızdır? Neden onu imkânsızlık dışında deneyimleyemeyiz? Neden deneyimde daima bir şey eksiktir? Neden bu eksiklik dışında başka hiçbir şey yoktur? Bataille'ın yanıtı gecikmez: çünkü deneyim özneyi kendi dışına taşıyan şeydir ve dolayısıyla deneyimin *bir* öznesinden söz edilemez. Yegâne özne deneyimdir ama bu deneyim her türlü öznelliğin azledilmesinin deneyimidir. Daha önce Heidegger'den okumuştuk: "Bir şeyin –bir şey, kişi ya da tanrı olsun– deneyimine maruz kalmak demek, başımıza bir şeyin gelmesi, bir şeyin üzerimize çökmesi, bizi sarsması, istila etmesi ve dönüştürmesi demektir."[23] Bununla birlikte Bataille bu özne-

17 *Pĕrae*, sırtımızda taşıdığımız yük, heybe gibi anlamlara geliyor ama burada Esposito daha çok bir yükümlülüğün, sorumluluğun altına girmeyi ima ediyor – ç.n.

18 *Perire*, Latincede ölmek, yok olmak anlamlarına geliyor – ç.n.

19 *Experiri*, Latincede deneyimleyen, keşfeden, ortaya çıkaran ama aynı zamanda da deneyen, sınayan anlamlarına geliyor – ç.n.

20 *Periculum* hukuk dilinde bir yükümlülükten kurtulma anlamına gelse de, kaza, tehlike ya da risk gibi anlamları da bünyesinde barındırır ve Esposito burada ikinci anlam bağlamına gönderme yapıyor gibidir – ç.n.

21 Bkz. Walter Benjamin, "Experience and Poverty", *Walter Benjamin: Selected Writings* içinde, ed. Michael W. Jennings (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), s. 731-736.

22 Blanchot, *Infinite Conversation*, s. 210.

23 Heidegger, *On the Way to Language*, s. 57.

sizleşme deneyini daha da öteye taşır: "Özneyi soru konusu haline getirmek", Foucault'nun açıkladığı gibi, "onu gerçek bir yıkıma, dağılmaya, patlamaya, bir ters yüz oluşa götürecek şeyi deneyimlemek demektir."[24] Ama nedir bu "şey"? Deneyimin içinde alaşağı edilen "şey"; Bataille'ın öznenin çözülüşünde aradığı "şey" nedir? Bataille'ın Heidegger'le uzlaştığı ve ters düştüğü can alıcı yer tam olarak burasıdır. Burası, Bataille'ın bilgi olmayanın merkez üssü olarak gözlerini diktiği yerdir; bu, bütünüyle kendi dışsallaşmasıyla bir olduğu için bilgiden kaçan şeydir: topluluk.

> *Metafizik Nedir?*'deki bir cümle beni derinden etkiledi: "Araştırmacılar, profesörler ve öğrencilerden oluşan topluluğumuzda" der Heidegger, "*Dasein*'ımız (*unseres Dasein*) bilgi tarafından belirlenir." Bu şekilde anlamı, iç deneyimle belirlenmiş *Dasein*'a bağlı olan bir felsefe hiç şüphesiz tökezleyecektir. (...) Bu durum, Heidegger'e olan ilgimin sınırlarına işaret etmekten çok yeni bir ilkeyi ortaya koyuyor: bir araştırmacılar topluluğu olmaksızın bilgi, onu yaşayanların bir topluluğu olmaksızın da iç deneyim söz konusu olamaz. (...) [İ]letişim asla *Dasein*'a dışarıdan eklenen bir fenomen değil, onu kuran fenomendir.[25]

2. Bataille ve Heidegger arasındaki ilişkinin bütün gerilimi diğer her yerden çok bu metinde ifşa olur; öyle bir gerilimdir ki bu, hem Heidegger'den büyülenmeyle hem de ona bir meydan okumayla, hem onunla özdeşleşme hem de onu yadsıma arzusuyla sonuçlanır; ama yine bu gerilim, sonraları topluluğun kökensel kurucu karakterine dair tartışmalı iddialara varıncaya değin Sartre'ın meşrulaştırdığı *Dasein*'ın (Corbin'in ilk Heidegger çevirisi sayesinde) "*réa-*

24 Foucault, "Interview with Foucault", s. 247.

25 Bataille, *Interior Experience*, s. 24.

lité humaine"e aktarımından kaynaklanan paradoksal kelime oyunlarını ve gözle görünür yanlış okumaları bünyesinde barındırır.[26] *Varlık ve Zaman*'ın *Mitsein*'a ayrılan bölümlerinde topluluğun kurucu vasfını yakalayan ve kuramsallaştıran ilk kişinin Heidegger olduğunu biliyoruz. Yine de bu bölümler, (tıpkı Heidegger'in diğer çalışmalarının büyük bir kısmı gibi), Heidegger'i Fransa'ya tanıtan ilk kişi olsa da alıntıladığı yerlerden fazlasını okumadığından ve de sadece çevirisine başvurduğundan Bataille tarafından bilinmezler.[27] Peki, bu durum Bataille'ın Alman filozofa mesafe alırken bütünüyle yanlış yolda olduğu anlamına mı geliyor? Mesele daha karışık. Bataille ne Heidegger'le arasındaki farkın özgül alanını topluluk temasında seçip ayırırken ne de bu farkı söz konusu temanın felsefeyle ilişkilendiği kipe bağlarken yanılmıştır. Nasıl olur da, diye sorar Bataille, kendisinin "sonda" olduğunu dahi ilan edebilen bir felsefe, topluluktan nesnelerinden *biri* olarak bahsedebilir? (Heidegger'in *Mitsein*'ın analizini *Varlık ve Zaman*'ın alt bölümlerinden biriyle sınırlandırdığında tam olarak yaptığı şey budur.) Aslına uygun bir şekilde, felsefenin her türlü içleme kabiliyetinin önüne geçerek onu bir disiplin olarak anlamdan mahrum bırakan şey topluluk değil midir? Heidegger'in yapıtıyla nadir görülen akrabalığına rağmen Bataille bu noktada haksız değildir. Herhangi bir felsefi disiplinle *non savoir*[28] arasındaki mesafe tam da bunlardan ilki kaçınılmaz olarak topluluğu dışarıda bırakmaya eğilimliyken (ya da aksine onu parçalarından birine indirgeme eğilimindeyken) ikincisinin toplulukla bütünüyle örtüşmesine dayanır: öyle ki, "bir filozofun yaşamının

26 Bkz. Frederic de Towarnicki'nin *À la rencontre de Heidegger*'de bildirdiği şey (Paris: Gallimard, 1993), s. 73: "Heidegger ona '*Dasein*'ın Fransızca çevirisinin ne 'réalité humaine' ne de 'être là' aksine 'être-le-là' (de l'existence) olabileceğini yazmıştı."

27 Bataille, *Oeuvres complètes*, cilt 4, s. 365.

28 Bilgi olmayan – ç.n.

sürekli olarak ya da hiç değilse sıklıkla kendi dışında geçtiğini (*hors de soi*) düşünmek oldukça güç"ken, bilgi olmayanın deneyimi "haddizatında başkaları içindir."[29] Ya da daha doğrusu, başkalarınındır, zira tanımı gereği bilgiden mahrum bırakılmıştır; bilgi olmayan, eş zamanlı olarak terimin hem nesnel hem de öznel anlamında başkasının bilgisinden başka bir şey olamaz.[30] Bilgi olmayan anlamın üretimi ya da bir özniteliği değil, bilginin inkâr ettiği ve yadsıdığı şeye maruz kalmasıdır. Bilginin her yırtığı dikmeye meylettiği yerde bilgi olmayan, varoluşumuz*daki* ve varoluşumuz*un* yarasını kapatmak yerine gözler önüne sererek hâlihazırda bizim de olduğumuz açıklığı açık tutmakta ısrar eder.

Bataille'ın düşüncesi Heidegger'inkinden başka bakımlardan da uzaklaşır. Bataille için deneyimin, öznenin kendisine takdim edilemezliği olduğu ölçüde toplulukla nasıl örtüştüğünü gördük. Özne kendisine takdim edilemez. Eksiktir [*Si manca*]. Ama bu demektir ki özne, bir eksikliğe tabi olarak da olsa şu veya bu şekilde bir özne olmakta sebat eder. Özetle bu eksikliğin çekimi, her ne kadar metafizik *subiectum*'un vasıflarını taşımasa da özneldir. Heidegger içinse mesele farklıdır; ona göre eksik olan şey, özne değil varolanın varlığıdır. Heideggerci varoluşu Bataille'ın *déchirement*'inden[31] ayıran uzamı burada görüyoruz. Heidegger'de bir yaralanma [*ferita*] yoktur çünkü yaralanacak bireysel bir özne yoktur. Bazı metinlerde Bataille'ın da *le blessure*'ü [yaralanmayı] Heideggerci varlığın açıklığını anımsatan bir formda, şeylerin derinliklerine atfettiği doğrudur. Ama yine de onu varolan bir özneye dönüştürmek için izansızca (ya da aniden) geri döner. Ama bu duruma sadece arada sırada rastlarız ve söz konusu özne,

29 Georges Bataille, *Eroticism*, çev. Mary Dalwood (Londra: John Calder, 1962), s. 260 (*Erotizm*, çev. Bora Akad, Kelebek Yayınları, 2006); Bataille, *Inner Experience*, s. 61.

30 Bataille, *Inner Experience*, s. 69.

31 Yırtılma, yarılma, parçalanma – ç.n.

onun antropolojisinin kurucu "yırtıcı" [*déchiré*] vasfıyla tamamen uyumlu biçimde, insanla asla bütünüyle örtüşmez: "Bu anlamda insan varoluşu bizde yalnızca embriyo olarak bulunur –bizler bütünüyle insan değiliz."[32] Bataille'ın antihümanizmi meselesine daha sonra yeniden döneceğiz ama şimdi izin verin bizi kendimizden ayıran eksikliğe odaklanalım. Bizi biz *olmayan*la, başkamızla ve bizden başkayla iletişime sokan da aynı eksikliktir. Peki, bu başka, kendisiyle iletişime girdiğimiz bu "şey" nedir? Bataille'ın yanıtı ikilidir ya da daha doğrusu iletişimin farklı aşamalarına veya niteliklerine bağlı olarak ikiye bölünür. Her şeyden önce bizim başkamız, nesneler tarafından, öznelliğimizin ondan hareketle ifşa olduğu ve ardından kendi asli kimliğini edindiği ama bu kez de öznenin, kendisiyle birlikte nesnenin de aynı kayıp içerisinde aşağıya çekilmesiyle sona eren bir harekette kaybolusa sürüklendiği bir nesne tarafından tesis edilir: "Nihayet deneyim, özne olarak bilgi olmayanla nesne olarak bilinmeyenin, özneyle nesnenin kaynaşımını elde eder."[33] Sanki Bataille Heidegger'den farklı bir biçimde (gerçi bunu tekrar söylememize gerek var mı ki?) iki ayrı ve birbirine karşı şey olarak anlaşılan özne ve nesne arasındaki ilişkiye dair "idealist" kavrayıştan yola çıkarken, kendisinin ilk başlarda bulunduğu varsayımdan kaçmak için her ikisini de feshetme ihtiyacı duymuş gibidir; sanki "öznenin ve nesnenin ilga edilmesi, öznenin nesneye sahip olmasıyla sonuçlanmayacak yani her şey olmak isteyen *ipse*'nin saçma telaşını bertaraf edecek yegâne yol"[34] gibidir.

Gelgelelim nesnenin başkalığına başka öznenin başkalığı ilave olur (ve onu giderek artan komünal [*comuniale*] bir tutku içerisinde delip geçer). Başkası olmadan bir özneden

32 *A.g.e.*, s. 91.
33 *A.g.e.*, s. 9.
34 *A.g.e.*, s. 53.

söz edilemez çünkü "ayrı varoluş iletişim kurmayı bıraktığında sararıp solar. *Artık varolmadığını* hissederken (bulanık bir şekilde) giderek cılızlaşır."[35] Bu pasaj, Bataille'ın topluluk kavrayışının hatlarını yeterince iyi bir şekilde çizer. Arzu düzeyiyle gerçeklik düzeyini ayıran (ama aynı zamanda birbirlerine bağlayan) sınır boyunca uzanır. Aslında biri diğerinden yalıtılmış olsa bile insanlar kendi hakikatlerinin, bu ayrılığın topluluğun sürekliliğinde çöktüğü momente bağlı olduğuna inanırlar: "İnsanların yalıtılmış halde düşündükleri yerde hakikat yoktur: hakikat (...) sadece *birinden başkasına hareket*te yer alır."[36] Peki, ama topluluğun insan varoluşunun "gerçekliği"nden ziyade "hakikat"i olduğunu söylemek ne demektir? Heidegger meselesinde olduğu gibi bu, hakikatin en başından beri ortak olanda tutunduğu anlamına mı gelir, yoksa sadece birinden başkasına "geçiş"in doğrulandığı anda hakikat biçimini aldığı anlamına mı? Bataille bunlar arasında net bir tercihte bulunmaz; daha ziyade bunları "dinamik bir şekilde" yeniden yapılandırararak üst üste koymaya meyleder: insan, içinden fışkırdığı var olmamanın [*non essere*] sürekliliğinde en asli kimliğinin kesintiye uğramasıyla dünyaya gelir. Başka bir deyişle insanın yaşamı, kendisini tikel bir varlık haline getirerek başkalarından ayıran sınırlarla örtüşür. Bu yüzden kendi sağ kalışını teminat altına almak için söz konusu sınırları savunmaya zorlanır. Doğrusunu söylemek gerekirse bu sınırları var olmama [*non essere*] değil de varlık durumuyla özdeşleştirerek kaybetme ihtimali onu dehşete düşürür.[37] Bununla birlikte kendi-

35 Georges Bataille, *On Nietzsche*, çev. Bruce Boone (New York: Paragon House, 1994), s. 23 (*Nietzsche Üzerine*, çev. Mukadder Yakupoğlu, Kabalcı Yayınları, 2000).

36 Georges Bataille, *Il colpevole*, çev. A. Biancoforte (Bari: Dedalo, 1989), s. 62.

37 Bu husus üzerine bkz. Robert Sasso, *Le système du non-savoir* (Paris: Éditions de Minuit, 1978), s. 158; ve Carlo Grassi, *Bataille sociologo della conoscenza* (Rome: Costa & Nolan, 1998).

ni muhafaza etme güdüsü, onun deneyimini tüketmez; esasında yoğunluğu daha zayıf bir vektördür çünkü bütünüyle biyolojik bir güdüdür ve ilkini boşa çıkarmadan, ona tamamıyla karşıt, onunla çatışma içinde olan bir itilimle iç içe geçmiştir. Böylece –tam da onu "var" eden sınırları kaybetmekten– korktuğu bireysel arzuların, önceki ve sonraki birey olmama durumuna yönelik karşı koyulmaz bir nostaljiyle harekete geçtiği paradoksal bir durumla karşı karşıya kalırız. Buradan arzu ve yaşam arasındaki daimi çelişki doğar. Son tahlilde, yaşam (topluluk için) arzudan başka bir şey değildir ama (yine topluluk için) arzu, ister istemez yaşamın yadsınması biçiminde ayarlanır:

> Kendi dışımla ancak kendimi bırakarak ya da dışarıya atarak iletişim kurabilirim. Ama kendi dışımda ben var değilim. Şunu kesin bir biçimde biliyorum: tam da içeride varoluşu bırakmak ve onu dışarıda aramak, onsuz dışsal varoluşun –kendiliğin– yani "benim" olan her şey için önkoşul olan şeyin ilk etapta vücuda gelemeyeceği her ne varsa tahrip etme ya da yok etme riskine girmek demektir. Baştan çıkmışlığı içinde varlık, hiçliğin ikili kıskacında ezilmiştir. İletişim kurmazsa yalıtılmış bir yaşamın boşluğunda mahvolup gider. İletişim kurduğundaysa bu kez yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır.[38]

Şimdi Bataillecı toplulukla Heidegger'in topluluğunu daha güçlü bir şekilde mukayese edebileceğimiz bir yerdeyiz. Heidegger için topluluk, varoluşumuzun aşılamayacak bir kipliğiyken Bataille için varoluşumuzun, ölümün uçurumuna kadar uzanan aşırı ve sancılı bir genişlemesidir. Bizi ortaklığın ufkunda tutan şey, yaşam değil ölümdür. Şüphesiz Heidegger için de her birimiz için yaşamın nihai anlamı kendi ölümümüze referansta karşımıza çıkar. Yine de

38 Bataille, *On Nietzsche*, s. 24.

Heidegger'de ölüm, insanın imkânları arasında en sahici olanı olarak ona bel bağlaması anlamında tam manasıyla *asli* unsurken, Bataille'da imkânsızın kamulaştırıcı [*espropriante*] ve kamulaştırılmış [*espropriata*] boyutunda bütün imkânların geçersiz kılınmasını temsil eder: ölüm, neysek o olma, yani yalıtılmış bireyler olarak kalma çabamızın ortak imkânsızlığıdır. Bu, Heideggerci evrenin "durağanlığı"nın yanına yerleştirildiğinde Bataille'ın metnini sarsan coşkunun (ve aynı zamanda şiddetin) arttığını açıklıyor. Heidegger'de *cum*, başlangıçtan itibaren koşulumuzu tarif eden kökensel şablonsa Bataille için *cum*, ötesinde kimsenin kendini kaybetmeksizin deneyimine sahip olamayacağı sınırı tesis eder. Bu yüzden içerisinde varoluşumuzun kendi dışına kaçarak hem dehlizine hem de doruğuna ulaştığı kısa zaman aralıkları (kahkaha, seks, kan) dışında kimse onun, *cum*'un içinde "kalamaz." Heidegger'de eksik olan bu spazmdır; varoluş, kendi üstüne ve kendi içine kapalı olduğu için değil, zaten hep kendi dışarısında bulunduğu için. Bu nedenle bu iki filozof, dışsallığı, yani zamanı da farklı bir tarzda düşünürler. Heidegger'de varoluş boyutunun ta kendisi olan zaman Bataille'da içkin başkalığında bir aciliyet açarak varoluşun içine işleyen kanlı bir yaraya dönüşür: "Varlığın kendisi –içten içe oyulduğu ölçüde– zaman haline geldiğinde ve zamanın hareketi, ıstırap ve firar üzerinden varlığı zamanın içinden akıp geçtiği bir kalbura dönüştürdüğünde, varlık içkinliğe açılmış olacak ve onu muhtemel bir nesneden ayırt edecek hiçbir şey kalmayacaktır."[39]

Bu açılma topluluğun yok yeridir: kendimiz-olmayışımızdır. Kendimizden-başka-olmamızdır. Yine de dikkatli olmak gerekiyor: bu aynı zamanda, bir başka olmadır. Bu nokta bütün bir söylemin, en antinomik sonucuna ya da mutlak belirlenimsizliğine doğru sürüklendiği yerdir. Ortada topluluk

39 *A.g.e.*, s. 146.

diye bir şeyin olabilmesi için egonun başkasında kaybolması yeterli değildir. Eğer bu "başkalaşma" yeterli olsaydı, sonuç egonun massedilmesiyle başkasının bir çiftlemesinin üretilmesi olurdu. Bunun yerine egonun kaçışının eş zamanlı olarak topluluğun her bir üyesine ve bütününe yayılan metonimik bir bulaşma üzerinden başkasında da belirlenim kazanması gerekir.

Dolayısıyla Bataille'a göre "bir başka insanın mevcudiyeti (...) sadece *başkası* da aynı şekilde hiçliğin sınırına kadar geldiğinde ya da içine düştüğünde (yani öldüğünde) açığa çıkar. 'İletişim' sadece, hiçliğin en tepesinde konumlanmış, her biri yaralanmış, her biri sallantıda duran ve *kendilerini riske eden iki varlık arasında* gerçekleşir."[40] Heidegger'le nihai kırılma buradadır. Eğer topluluk, benim yaşamımın deneyimiyle özdeşleştirilemezse kaçınılmaz ve önümde açılan bütün imkânların en imkânsızı olarak "erişilemez" olduğu ölçüde, ölümümün deneyimiyle de özdeşleştirilemez.[41] Beni kendimin dışına, başkalarıyla ortaklığa yerleştiren şey, aksine, başkasının ölümüdür; kişi kendi ölümündense başkasının ölümünü daha çok deneyimleyebileceği için değil tam aksine böyle bir şey mümkün olmadığı için. Gerçekten de deneyimimizin en uç sınırı olarak paylaştığımız şey bu imkânsızlıktır. Deneyimlenemeyecek olan şeyin deneyimi:

> Ölüm bize hiçbir şey öğretmez çünkü ölmekle biz, onun bize sunduğu dersten yararlanma şansını kaybederiz. Doğru, başkasının ölümü üzerine düşünebiliriz. Başkalarının ölümünün bizi hayata döndürdüğü gibi bir izlenime sahibiz. Çoğu kez kendimizi ölümü görmüş birinin pozisyonunda hayal ederiz ama işin doğrusu hayatta olduğumuz sürece

40 *A.g.e.*, s. 20.

41 Bataille, *Inner Experience*, s. 71.

bunu başarmamız mümkün değildir. Ölüm üzerine düşünceler daha da berbattır çünkü gerçek şu ki, yaşamak demek daima ilgimizi dağıtan bir şey demektir ve bunun için istediğimiz kadar kendimizi zorlayabiliriz; oysa ölüm sahneye çıktığında onun hakkında konuşmak, gizemlileştirmelerin en kötüsüdür.[42]

Dolayısıyla başkasının ölümünün bize kendi ölümümüz olarak döndüğü doğru ama bir özdeşleşme şeklinde değil; yeniden temellük etme şeklinde hiç değil. Daha ziyade başkasının ölümü bizi, *her* ölümün temellük edilemez karakterine geri götürür: benim ya da onun ölümü *olarak* ölüm, ama ne "benim" ne de "onun" olduğu ölçüde çünkü ölüm, benim ya da onun olanın istimlak edilmesinden başka bir şey değildir. Ölmek üzere olan başkasının fal taşı gibi açılmış gözlerinde görünen şey budur: hafifletilemeyecek ama sadece paylaşılabilecek bir yalnızlık. Bizi tıpkı "sonumuz" gibi bir araya getiren nüfuz edilemez bir sır:

> Eğer buraya kadar olan kısım açıksa, profan toplumların temelindeki *cılız iletişim*le (...) birbirlerini yansıtan bilinci ya da bilinçleri "nihai kertede" sahip oldukları nüfuz edilemezliğe terk eden *güçlü iletişim* arasında temel bir ayrım olduğunu görebiliriz. (...) Ne kadar acı verici olursa olsun onları sınırsız bir şekilde birleştiren ve iç içe geçiren bilincin, onların nüfuz edilemezliklerini ifşa ettiği anı tekrar tekrar görmekten başka bir şey gelmez elimizden.[43]

3. Topluluğun bu kategorizasyonu, şimdiye kadar muhtemel ama geçici bir sonuca varmak için geliştirmeye ça-

42 Georges Bataille, "L'enseignement de la mort", *Oeuvres complètes* içinde, cilt 8, s. 199.

43 Georges Bataille, *Literature and Evil*, çev. Alastair Hamilton (Londra: Calder & Boyars, 1973), s. 171-172 (*Edebiyat ve Kötülük*, çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yayınları, 1997).

lıştığımız bütün bir söylemi genel hatlarıyla toparlama fırsatı sağlıyor. Peki, bu sonuç hangisi? Ve bu sonuca neden Bataille üzerinden varmamız gerekiyor? Çünkü *communitas* ve *immunitas* arasındaki kurucu karşıtlığı en yalın haliyle diğer herkesten çok Bataille'da buluyoruz ve bu karşıtlık, Hobbesçu paradigmanın tanımından başlayarak elinizdeki çalışmanın hermeneutik soruşturma hattını oluşturuyor. Bunu takip eden kategorik alternatif, Bataille'da en radikal Hobbes karşıtlığını görme noktasına kadar zorlanabilirdi.[44] En başından beri Hobbes'u bireysel sağ kalmayı teminat altına almaya yönelmiş bir bağışıklamanın daimi geliştiricisi diye sunduk. Ayrıca bu tür bir amaca ulaşmak için Hobbes'un sadece devletle örtüşmeyen her türden topluluğu değil ama aynı zamanda bizzat insan topluluğu fikrinin kendisini içine alan bir yıkımı kuramsallaştırmakta bir an olsun tereddüt etmediğini not etmiştik. Bataille bu perspektife diğer herkesten çok daha çarpıcı bir şekilde karşı çıkar. Hobbes'un, kendini gerçekleştirmek için başka her türden iyiyi kurban edecek raddeye kadar genişleyen *conservatio vitae* saplantısını reddeder. Yaşamın doruk noktasının, onu mütemadiyen ölüme maruz bırakan bir artıkta olduğunu görür. Hobbes'un elverişli bütün kaynakları geleceğin güvenliği yararına istiflemeye niyetlenen hiperrasyonel yapısına karşı çıkar ve bunun yerine kelimenin tam anlamıyla şimdinin girdabına çekilip yutulan bir bilme olmayanı [*non-sapere*] önerir. Başkasıyla bireysel metaneti tehdit eden her türlü temasın daha en baştan reddedilmesine karşı durur ve topluluğu bireysel sınırların yıkılmasında ve karşılıklı olarak yaraların iltihaplanmasında kaynağını bulan bir bulaşmada bulur:

---

44 Elena Pulcini Bataille'ın Hobbesçu paradigma bağlamındaki karşıt konumunu Bataille'ın *Notion de dépense*'inin İtalyanca çevirisine yazdığı girişte yakalar. Bkz. *Il dispendio* (Rome: Armando, 1997), s. 25.

> Şunu, bir yasa olarak düşünmeyi öneriyorum: insanlar birbirleriyle ancak yırtıklar ve yaralar aracılığıyla birleşebilirler; bu nosyon bir çeşit mantıksal güce sahip. Eğer unsurlar bir bütün oluşturmak için birleşecekse; bunun en kolay yolu unsurlardan her birinin, vücut bütünlüğünde açılan bir yırtıkta kendisinden bir parçayı ortak varlık uğruna kaybetmesidir.[45]

Şüphesiz bu paradigmatik karşıtlığın zemininde birbirinden aynı oranda ayrılan iki "metafizik" bulunur. Bir taraftan Hobbes'ta doğası gereği eksik olan ve haliyle de bu ilksel zayıflığı bir protez ya da yapay bir korumayla gidermek isteyen bir insan kavrayışı bulunur. Diğer taraftan Bataille'da evrensel ve özgül anlamda insani, verimsiz tüketime ve sınırsız harcamaya yazgılı bir aşırı bolluk kuramına sahibiz. Dahası bir yanda zorunluluk yasası ve korku kuralıyla yönetilen düzen, diğer yanda arzunun dürtüsüne ve riskin baş dönmesine emanet edilen düzensizlik. Yine de tartışmamız ve hedefleri açısından bizi daha çok ilgilendiren şey, perspektiflerdeki karşıtlığın doğurduğu muazzam çatallanmanın insan ilişkileri alanını tesis etmesidir. Hobbesçu modelden esinlenen ilişkiler sözleşmenin "sınırlayıcı ekonomisi"ne hapsedilmiş halde ortaya çıkıyorsa, Bataille da ticari kalıntıların "eli açık" bir şekilde arındırılmasına gönderme yapar. Bu yüzden karşılığında bir armağan talebi ya da beklentisi olmayan bir armağan *par excellence* Batailleci toplulukta, yaşamın armağanı olarak, her türden kimliğin ortak kimliğe değil kimliğin ortak yokluğuna terk edildiği bir armağan olarak ortaya çıkar. Batailleci insan "her şeyden önce terk etmenin farkına varmalı ve ardından onu arzulamalıdır ki, nihayetinde bir terk edilme istemi haline gelebil-

45 Georges Bataille, "The College of Sociology", *Visions of Excess: Selected Writings* içinde, 1927-1939, çev. Allan Stoekl (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), s. 251.

sin. Peki [insan], terk etmede iletişimin en açık kipini nasıl tahayyül edebilir?"[46] Sadece tek bir düşünür bu soruya istenilen açıklıkta nasıl cevap verilebileceğini biliyordu. Elbette Nietzsche'den, Bataille'ın topluluk düşüncesini kelimesi kelimesine özdeşleştirdiği kişiden bahsediyorum: "Bir refakatçi olarak Nietzsche'yle yaşamım bir topluluktur. Kitabımsa bu topluluğun ta kendisi."[47] Peki, neden Nietzsche? Hangi anlamda Nietzsche "önerdiği imkânın vücuda gelmesi için bir topluluğa ihtiyaç" olduğundan hiçbir zaman için şüphe etmemiştir?[48] Bütün yapıtı boyunca Bataille'a eşlik eden Nietzsche'nin toplulukla bu eklemlenişinin önemini kavramak için bir kez daha Bataille'ın Nietzsche'den hareketle önerdiği nevi şahsına münhasır "anti-Heideggerci" okumaya geri dönmemiz gerekiyor: Nietzsche, güç isteminin filozofu olarak değil mütemadiyen *şanssızlığa* dönme riski taşıyan bir *şans*la kesişen ebedi dönüşün filozofu olarak! Bataille için bütün Hobbesçu geleneğe karşı mücadele eden Nietzsche, "her şey olma"yı ve "daima varolma"yı istememeyi;[49] her şeyden öte kendi kendine "karar verme"yi; kendimizi bir bütün değil, bizi kuşatıp kat eden başkasının bir kısmı, bir parçası, bir *dalı* kılmayı, tam da "bahşetmek, en yüksek erdem"[50] olduğu için kendini bütünüyle vermeyi öğreten ilk filozoftur. En önemlisi de kişinin kendisini vermesi, kendisini "yaşam"a ve ölüme vermesidir: "İşte senin açlığın budur: hem bir kurban hem de bir armağan olmak."[51] Burada Nietzsche "orta yerde duran (...) akşama uzanan yolunu en yüce umudu diye kutlayan"lara;[52] nihilizmin meridyeni-

46 Bataille, *Il colpevole*, s. 88.
47 Bataille, *On Nietzsche*, s. 8.
48 *A.g.e.*
49 Bataille, *Inner Experience*, s. 26.
50 Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, s. 56.
51 *A.g.e.*
52 *A.g.e.*, s. 59.

ni kendi ötesine, içinde her temelle birlikte temelin yokluğunun da çöktüğü dehlize taşıyanlara; yolu bütünüyle Bataille'ın bilgi-olmayanıyla kesişen bir "kayıp istemi"nde hiçliği zaptedenlere hitap eder: "Düşüncenin sınırına taşınan bir düşüncenin, düşüncenin ölümüne ya da kurban edilmesine ihtiyaç duyduğu bir söylemden bahsediyorum. Kanımca Nietzsche'nin yapıtının ve yaşamının anlamı budur."[53]

Ne var ki, bu son ifadelerde Bataille'ın eserinin verimli çatışkılı karakterine tümüyle mal edilemeyecek bir *aporia* varmış gibi görünüyor. Ve aslına bakılırsa bu *aporia*'nın gücü, kurucu çözüme kavuşturulamazlığı içinde Bataille'ın eserini yetersiz bir *çözüme* sürüklemeye potansiyel olarak yeter. Bataille'ın yapıtında feragat edilemeyecek ikili bir zemin olarak saplantılı bir şekilde sunulan kurban ve genel olarak "kutsal" temasından bahsediyorum.[54] Zemin ikilidir çünkü yapıtın hem en yenilikçi vektörünü hem de en şaibeli sonuçlarını ifade eder. Bu tam da Batailleci "köstebeğin" karşı durduğu Hobbesçu bağışıklama paradigmasının kalbindeki kurban değil midir? Bu paradigma üyelerinin mecburen kurban edilmesiyle topluluğun kurbansal yıkımına ulaşmamış mıdır? O halde neden "anti-Hobbesçuluk" namına, "nihai mesele" ve "insan varoluşunun anahtarı" diye ileri sürülsün ki?[55] Bataille'ın tüm bu sorulara yanıtı, söz konusu yeniden konumlandırmanın Hobbesçu kurban mantığından kaçıp kurtulmanın yegâne yolunu inşa edeceğidir; ilk Hıristiyanlığın ve idealizmin yapmış olduğu gibi dinamiklerini[56] değiştirmeden yeniden üreten bir tinsel-

53 Bataille, *The Accursed Share*, cilt 2 ve 3, s. 370.

54 Bataille'daki "kutsal" teması üzerine derleme bir çalışma için bkz. *Georges Bataille: il politico e il sacro*, ed. Jacqueline Risset (Naples: Liguori, 1987).

55 Georges Bataille, "La limite de l'utile", *Oeuvres complètes* içinde, cilt 7, s. 263.

56 Bu bakımdan, Jean-Luc Nancy'nin kurban etme diyalektiğinin yapısökümünü yürürlüğe soktuğu *A Finite Thinking* (Stanford: Stanford University Press, 2003) çalışması belirleyici önemdedir, s. 51-77.

leştirme üzerinden yadsıyarak değil, yalın dışsallığı üzerinden ters yüz ederek; dolayısıyla onu, nihai amacın yani sağ kalmanın gerçekleşmesinin sancılı bir aracı olarak değil, her türlü araçsallıktan arındırılmış ve bu nedenle de bir sona indirgenmiş kendinde bir *amaç* olarak kabullenerek. Diyalektik kurban etmenin ya da kurban etme diyalektiğinin, kaybeden ve hiçbir şey elde etmeksizin yitip giden kaybın kurban edilmesinde son buluşu.[57] Bu Bataille'ın "bir gözünü kurtarmak için diğerini feda eden" çileci kurban etmeye karşı kurban etmede "değeri yoğunlaştıran eylem"i neden onayladığını açıklar.[58] "Kurban edenin kendisi[nin] vurduğu darbeyle sarsıl"dığı gerçeğindeki kadar olmasa da açıkça diyalektik karşıtı olan bir açıklama bu; öyle ki, Bataille'ın kurban etmesini, sonsuza kadar sağ kalmanın teminatını arayan bir yeniden temellük etme niyetinden uzaklaştırır.[59] Bu, kökensel ya da öykünmeye dayalı şiddetten topluluğu kurtarmak için suçu günah keçisine yükleyen bir telafi ritüelinden oldukça farklıdır.[60] Bataille için kurban etme tüm bunların karşısındadır: maddi ya da tinsel gelişmeye, bir tür kefarete götürecek zorunlu köprü değil, ölümle doğrudan temas kurmanın "keyifli" durumudur.[61] Onun "doruklarında" olmaktır, Hegel'in söylediği gibi, ama olağanüstü derecede yıkıcı etkileri üzerine kafa yormadan: "[Hegel], kurban etmenin bizzat kendisi aracılığıyla ölümün *bütün* hareketine, nihai deneyime tanıklık ettiğini görmediğinden

57 Bkz. Roger Money-Kryle, *The Meaning of Sacrifice* (Londra: L. & V. Woolf ve Psikanaliz Enstitüsü, 1930); Georges Gusdorf, *L'expérience humaine du sacrifice* (Paris: Presses Universitaires de France, 1948), s. 74-76.

58 Bataille, *Inner Experience*, s. 23, 137.

59 *A.g.e.*, s. 153.

60 René Girard'ın *Violence and the Sacred*'ta geliştirdiği meşhur tezdir bu (çev. Patrick Gregory, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977) (*Şiddet ve Kutsal*, çev. Necmiye Alpay, Kanat Kitap, 2003).

61 Georges Bataille, "La practica della gioia dinanzi la morte", *La congiura sacra* içinde (Turin: Bollati Boringhieri, 2008), s. 117-119.

(...) aslında ne kadar haklı olduğunun farkında değildi."[62] Hegel, insanın hakikatini sadece ve sadece ölümün meydana getirdiğini bilmiyordu; ölümün anlamı Hobbesçu kurbansal mantıktan hem farklı hem de ona zıddı, çünkü insanları ayıran değil ortaklaştıran bir zemin üzerinde yükseliyordu: "Varoluşu geriye *kalan* diğer her şeye bağlayan şey ölümdür: her kim ki ölümle yüzleşir, bir yere ya da sevdiklerine ait biri olmaktan çıkar. Kendisini özgürce cennetin hazlarına bırakır."[63]

Yine de burada Bataille'ın yanıtsız bıraktığı bir güçlük yatar (verdiği ilk yanıtta giderek daha sıkılgan bir hal almaktansa öyle bir noktaya varır ki, kendisini bu perspektiften hiç ayırmadan kurban etmeye edepsiz bir "komedi"ymiş gibi yaklaşır).[64] Kurban etmenin "cenneti" altında, bizzat kurban etmenin kendisi dışında ortak olarak neye sahip olabiliriz ki? Tıpkı Roma ordularının önündeki Numantia'da[65] olduğu gibi, üyelerinin kurban edilmesi etrafında yükselen bir topluluk ne olabilir?[66] En nihayetinde "ölümün insanlığın ortak etkinliğinin fundamental nesnesi" olduğunu varsaymanın anlamı nedir?[67] Bataille, ölüm üzerine çalışmasında başkasıyla ilgili olarak bu ifadelerdeki geçişli anlamı dışarıda bırakmış ve hatta çarpıcı bir şekilde şöyle yazmıştır: "Kurban etmek öldürmek değil vazgeçmek ve sunmaktır."[68]

---

62 Georges Bataille, "Hegel, la morte e il sacrificio", *Sulla fine della storia* içinde, ed. M. Ciampa ve F. Di Stefano (Naples: Liguori, 1985), s. 85-86.

63 Bataille, *Il colpevole*, s. 64 (vurgular aslına ait).

64 Bataille, "Hegel, la morte e il sacrificio", s. 83.

65 Roma İmparatorluğu'na karşı isyan eden Numantia halkı, M.Ö. 134 yılında Scipio Aemilianus'un otuz bin kişilik ordusuyla kuşatılır. Kuşatmanın birinci yılı bittiğinde gıda stokları tükenen Numantia halkı, Romalıların kölesi olmamak için kendi kasabalarını yakıp yıkarak toplu bir şekilde intihar ederler – ç.n.

66 Bataille, *La congiura sacra*, s. 83.

67 A.g.e., s. 86.

68 Bataille, *Theory of Religion*, s. 49.

Gelgelelim aynı Bataille şunları da yazar: "Kurban etmek bir sıcaklıktır, onda, hep birlikte ortak işlerle ilgili bir sistem oluşturanların samimiyetini bulursunuz."[69] Bir çelişkiyi ortaya koyuyor bu durum; öyle bir çelişki ki bu, Bataille'ın, kendisini ne kadar uzak tutmak istese de alabildiğine yakınında duran bir yanıttan azade iş görebilmesi mümkün değil. Sanki bir kez Hobbesçu kurbansal paradigmayı ters yüz ettiğinde Bataille bir şekilde onun tuzağına düşmüş ya da Bataille'ın "ölüm topluluğu" dairesinin çevresi, sınırlarının şifresini çözmenin hiç de kolay olmadığı belli belirsiz bir katmanlanma içinde, kurban etmenin daha geniş ve daha kadim çemberiyle çizilmiş gibidir. Varlığı inkâr edilemeyecek bu bağlantı defalarca çözümlenmiştir: "İç deneyim"in dışsallaşmasında sıkışıp kalan içsellik tortusu; ortak paylaşımdaki öznellik artığı; içkinliğin aşırılığına düşen aşkınlıktan kaçış ya da sadece kendini yitirmekle yeniden bir bütünlük –Hiçliğin bütünlüğü– meydana getirilebileceği için tam bir içkinlikle ikame edilen boşluğun içkinliği –paylaşılan ölümün dışında kan ve tozdan başka ne olabilir ki? Gerçek şu ki, Bataille (her ne kadar bu hususta en başta gelse de) topluluğun, yaşamın ya da ölümün, topluluğun her bir üyesinin ya da bütününün işini yapamayacağının her zaman farkında değildi. Bataille'ın kurban etmede varoluşun ölümsüzlüğünün değil sonluluğunun acı ispatının peşine düştüğü doğru. Ne var ki burada, bu en uç hakikatin aydınlığında, varoluşta tam da kurban edilemeyecek şeyi görmeyi reddettiğinde, topluluğa dair en açık perspektifinin üzerine çöken bir gölgeyle karşılaşırız. Kurban Edilemez olanın [*Insacrificabile*] bizzat kendisidir bu. "Sonlu varoluş[un]" diye yazar Jean-Luc Nancy Bataille'la ilgili en titiz yorumunda, "kendine dair anlamı zorunlulukla, kendi sonluluğunu yok edecek bir patlamayla açığa vurmaz. Hatta *vurmaz* değil de basitçe

69 Georges Bataille, *La parte maledetta* (Turin: Bollati Boringhieri, 1992), s. 69.

vuramaz dememiz gerekir; dikkatlice düşünüldüğünde görülür ki (...) 'sonluluk', varoluşun kurban edilemeyeceği anlamına gelir."[70] Edilemez çünkü varoluş, her türlü kurbansal sahneden daha kökensel bir kökende, kökensel olarak "sunulmuş"tur. Ama sonluluğa değil hiçliğe ve hiç kimseye sunulmuş ve dolayısıyla da kurban edilmemiştir. Bu demektir ki, varoluş daha kimse "onu sonlandırmadan" evvel sonlanmıştır; yani daha kimse onu ölüme götürmeden önce zaten ölü gibidir. Belki de sadece bu ilke bizi hâlen derinlemesine bir şekilde içimize işlemiş olan "Hobbesçu moment"ten çekip çıkarabilir. Bu "dışarı"da ne var? Bugün hâlâ kimse söyleyemez. Gerçekten de bu şeyin ne yerini ne de zamanını kestirebiliyoruz. Gerçi ufkun uzaklığı ondan yüz çevirmek için hiçbir zaman iyi bir bahane olmamıştır...

Bataille tartışmasına bir ek

Heideggerci *Dasein*'ın "*réalité humaine*" diye hatalı bir şekilde çevrildiğinden bahsederken Sartre'ın adını zaten anmıştık. Ne var ki, Heidegger'in yapıtının Fransa'da yayılmaya başlamasıyla ortaya çıkan "yanlış anlamalar komedisi"nde Sartre'ın hümanizmine düşen rol çok daha büyüktür.[71] Sartre'ın Bataille'la oynayacağı "üç-kişilik oyun"da bu durum iyice belirginlik kazanır. Bunun ispatı, Sartre'ın *İç Deney*'e tahsis ettiği mayhoş *compte rendu*'daki[72] Heidegger referansına biçilen belirleyici rolde bulunacaktır.[73] Bu mese-

70 Nancy, *A Finite Thinking*, s. 74 (vurgular aslına ait).

71 Bkz. François Fédier'in "Heidegger vu de France"ta sunduğu yeniden değerlendirme (*Regarder voir* içinde, Paris: Les Belles Lettres / Archimbaud, 1995). Bu çalışmanın neredeyse tamamı Jean Beaufret'ye adanmıştır; daha genel bir çerçeve için bkz. Jean Wahl, *Existence et transcendance* (Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1944).

72 Tutanak, rapor – ç.n.

73 Jean-Paul Sartre, "Un nuovo mistico", *Che cos'è la letteratura* içinde (Milan: Il saggiatore, 1963).

le, ilk bakışta göründüğünün aksine tartışmanın çok daha merkezinde duruyor. Zira bir noktaya kadar Sartre'ın, Alman filozofla daha ziyade kendisi için talep ettiği ilişkiyi Bataille'ın kurmasını hazmedemiyormuş gibi bir his uyandırmakla kalmıyor; Sartre Bataille'a dair eleştirel yargısını tam da bu talep temelinde oluşturuyor.[74] Sartre'ın ilk gözlemi doğrultusunda Bataille'ın hatası "çağdaş düşüncenin tefekküre dayalı olduğuna inanması"nda yatar; "belli ki hakkında hep ileri geri konuştuğu Heidegger'i anlamamıştır."[75] Peki, ama felsefenin cehennem azabına giden yolda Bataille'ı ateşe atan bu yanlış anlama tam olarak nedir? Sartre çok geçmeden yanıtı bulur: öznelliğin belirli türden bir dışsallaşması, Bataille'ın kendi iç deneyimini aktarma eğilimiyle çelişkilidir. Yani bu deneyim gerçek anlamda ya da yeterince içsel değildir. Sartre'ın bilim insanının beyhude gösterişine atfettiği ve Bataille'ı öznenin *Erlebnis*'inin[76] taban tabana zıddı olan şeye yani kişinin kendisine ait iç deneyimin[77] tamamıyla yeniden temellük edilmesine iten bu deneyim Heidegger'in ya da daha doğrusu Sartre'ın Heidegger yorumunun sahne aldığı yerdir. Burada kişisel olanın ne kadar rol oynadığına işaret etme fırsatını yakında bulacağız. Heidegger'in *Selbstheit* terimini "kendini yansıtmayla başlayan kendine doğru varoluşsal bir geri dönüş" olarak yani bilincin kendi üzerine ikiye katlanması olarak anladığı yerde Bataille, *ipse*'yi ters yüz eder ve böylece onu, öznenin asimile edemeyeceği bir başkalığa taşır. Sartre'ın da kabul edeceği gibi Bataille'ın Heideggerci *Freiheit zum Tod*'dan bir şekilde yeniden faydalandığı doğrudur ama Heidegger için ölüme yönelik bu özgürlüğün öznenin kendi içerisinde tam da iç deneyim olarak yaşandığı yerde, Bataille tam aksine bu

74 Heidegger düşüncesinin Fransa'da yaygınlaşmasıyla ilgili Sartre'ın kendisine atfettiği rol için bkz. *Carnets de la drôle de guerre*, cilt II (Paris: Gallimard, 1995), s. 403-408.

75 Sartre, "Un nuovo mistico", s. 253.

76 Yaşantı – ç.n.

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

deneyimi, kendisi dışında yitirdiği bir şeye yaslayarak "yozlaştırır" –Sartre'ın pedagojik saldırı tonunu tasvir etmek için daha iyi bir terim yok.[78] Böylece Sartre, Heidegger'in yanlış anlaşılmasıyla Bataille'ın hatasını örtüştürerek buradan aynı nesne –bu durumda *ipse*– üzerine karşılıklı olarak birbirleriyle çelişen iki bakış açısını varsayan trajik bir şaşılık türetir ve bu şaşılık, *ipse*yi, bir *individuum* olduğu ölçüde kırıp bin parçaya bölerek ve her kimliği kendi içinde eriterek sona erer.

Ne var ki, Sartre için Heidegger bahsinde Bataille'ın yanıldığı asıl nokta topluluğun nasıl kavrandığıyla ilgisinde karşımıza çıkacaktır. Sartre, topluluk ve bireylerin varoluşu arasında nasıl bir ilişki bulunabilir diye sorar. Topluluk daha çok önceden yalıtılmış bireylerin karşılıklı ilişkilerinin ve buluşmalarının bir sonucu mudur, yoksa onları "ortak" gerçeklikleri içinde kökensel olarak tesis eden şey midir? Topluluk öznelliği takip eden bir ürün mü öznelliğin önceden gelen bir yıkımı mıdır? Bataille'ı doğru bir şekilde bu seçeneklerden ikincisine kaydeden Sartre, Bataillecı topluluk fikriyle Heidegger'in *Mitsein*'ını, her ne kadar bu ikisi arasına hızlıca esastan bir fark koysa da birbirlerine benzetmekten kendisini alıkoyamaz. Bu fark bir kez daha içsellik ve dışsallık, içkinlik ve aşkınlık, özdeşlik ve başkalık arasına yerleştirilir. Bir yandan daima bilimsel bakış açısından etkilenmiş olan Bataille, kendiliğin dışında bir perspektiften, Sartre için sadece tanrının sahip olabileceği bir konumdan hareketle topluluğa bakar ve dolayısıyla topluluğu öznel bir kendilik olarak değil, şeylerin bir yekûnu olarak anlar. Diğer taraftaysa Heidegger, Sartre'ın ona atfetmeyi sürdüreceği varoluşçu hümanizmin parametreleri uyarınca içsel bir bakışa sadık kalır. Belli ki Sartre'ın Bataille için topluluğun çağdaş Fransız sosyolojisinin bahsettiği "kümeleşmeler"e daha yakın olduğunu ilan

78 Tıpkı *Nietzsche Üzerine*'de ek olarak yayınlanan Bataille'ın Sartre'a cevabında ve yanı sıra basılı olarak *Le Dieu Vivant*'da yayınlanan (no. 4, 1945) Hyppolite, Klossowski ve diğerleriyle günah teması üzerine girdiği tartışmada açıkladığı gibi.

edebileceği yegâne bakış açısı budur. Sartre'ın ironik bir mesafelenmeyle ifade ettiği gibi Bataille, "tuhaf ve meşhur *Collège de Sociologie*" çevrelerinin kapısını aşındırır, Heideggerci *Mitsein*'ın değil.[79]

Heidegger için –her zaman olduğu gibi bu kez de Sartre'ın yeniden yapılandırmasına (gerçi temellük etme demek daha doğru olurdu) göre– *Mitsein* yine de, tam da sonlu oldukları için kendi özgül planları temelinde yazgılarına karar vermekte özgür olan özerk insanlardan müteşekkil bir topluluktur. Bataille ise bunun yerine kendisini sınıra, içeriyle dışarı, içkinlikle aşkınlık, insaniyetle gayriinsaniyet [*non-umanità*] arasındaki sınıra yerleştirir. Onun öznesi hem özerk hem yaderk, hem bir hem çok, hem kendi hem de kendilikten başka olandır. Dolayısıyla onu kat eden güçlere, içgüdülere ve tutkulara tabi olduğu sürece hakiki anlamda bir özne yoktur artık. Her şey olmak isteyen özne, kendi tarafından yaratılmayan, aksine boyun eğdiği bir hiçliğin; bilgisini mahcup eden ve gülünç kılan bilgi-olmayanın; Sartre için sahici iç deneyimin tersi olan "panteist" bir ekstazinin insafına kalır. "Hakiki iç deneyim" diye sonlandırır eleştirisini, "aslında panteizmin en uç zıddıdır. Kendisini bir kez daha *cogito* üzerinden bulan insan artık daha fazla yolunu kaybedemez; dehliz ve gece artık hiçlikten ibaret değildir; o, kendisi için her şeydir. (...) İnsan insani olana içkindir."[80] Öyleyse Sartre'ın çözümlemesinin ya da soruşturmasının sonucu daha en başından beri varsaydığı şeyle tamı tamına uyuşur. Kanıtlamaya çalıştığı şey kusursuzca kanıtlanmıştır: Sartre'ın Bataille'ı mat etmesi, Sartre'ın en iyi yorumcusu olduğunu düşündüğü filozofun, yani Heidegger'in feci bir yorumundan doğar ve bu yorumla kesişir.

İşlerin hiç de Sartre'ın tartıştığı gibi olmadığını görmek için biraz sabredip Sartrecı varoluşçulukla her türden ilişkinin keskin bir şekilde yalanlandığı Heidegger'in *Hümanizm*

79 Sartre, "Un nuovo mistico", s. 260.

80 *A.g.e.*, s. 275-276.

Üzerine Mektup'unu beklemek yeterli olacaktır.[81] Ya da Beaufret'nin vakitlice geri çekilmesini! Zira Sartrecılığı, *Dasein* çözümlemesinin Fransız versiyonu olarak yorumlama hatasına ilk o düşmüştür.[82] Ve Heidegger, muhtemelen savaştan sonra kendisini içinde bulduğu tecritten kurtulmak için, Sartre'a *Varlık ve Hiçlik*'in "kendi felsefesine dair o zamana dek hiç karşılaşmadığı kadar doğrudan bir kavrayış"ı tesis ettiğini yazdığında, hatta Sartre'ın "birlikte-olma" eleştirisiyle ve "başkası-için-olma"ya yaptığı vurguyla uzlaşacak bir raddeye kadar işi götürdüğünde, benzer bir belirsizliğin Heidegger'in kendisine de yabancı olmadığını görürüz.[83] Aslında tam da bütünüyle *Varlık ve Hiçlik*'te yer alan "başkası-için-olma"nın üzerinde yükselen *Mitsein*'ın, "birlikte-olma"nın öznelerarasılık kavramı namına eleştirisi, Heidegger'in varoluşçuluğuyla Sartrecı yanlış anlamaya rağmen ama aynı zamanda bu bağlam içerisinde, iki filozof arasındaki sınırı belirgin şekilde işaretleyen şeydir. Ama bu kadarıyla sınırlı değil. Bu bağlamda daha önemli olan şey, Heideggerci ontolojiyle ilgisinde çekilen bu sınır çizgisinin, *Un nouveau mystique*'te [Yeni Mistik] tartışılan şeye tezat bir şekilde, daha geniş ölçekte (her ne kadar açık bir referansa tenezzül edilmese de) Bataille'a alınan mesafeyle örtüşmesidir. Başka bir deyişle *Un nouveau mystique*'te Sartre, Heidegger adına Bataille'a saldırıyorsa *Varlık ve Hiçlik*'te de bu kez Heidegger'e bir dizi itiraz getirir ve bu itirazlar Bataille'a yönelttiklerinden hiç de farklı değildir.

Ama gelin meselenin biraz daha derinine inelim. "Kendi-İçinliğin Dolaysız Yapıları" başlıklı kısımda Sartre,

81 *De l'existentialisme à Heidegger* içinde, Paris: Vrin, 1986.

82 Bununla birlikte Heidegger'in *Mektup*'unda yanıt verdiği Kasım 1946 tarihli Beaufret'nin mektubunun hâlâ Sartrecı bir dille yazıldığını da not etmek gerekiyor; aynı Beaufret, Heidegger düşüncesinden "Heidegger'e rağmen varoluşçuluk" diye bahsediyor (s. 34).

83 Bu alıntıyı, Heidegger'in Ekim 1945'te Sartre'a yazdığı mektuptan yapıyorum. Frederic de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger*'de bu mektubu yayınlamıştır. Ayrıca bu mektubun da yer aldığı *Lettera sull'umanismo*'ya (Milan: Adelphi, 2006) Franco Volpi'nin yazdığı girişteki yerinde yorumlarına bakılabilir.

Heidegger'in *Dasein* temasını *cogito*'ya hiç temas etmeksizin sunmasına, yani *cogito*'yu artık bilincin içselliğine gönderme yapamayacak bir "dışarı"ya yansıtmasına itiraz eder.[84] Gördüğünüz gibi bu eleştiri Heidegger adına Bataille'a yönelen eleştiriyle oldukça benzer. Şüphesiz Heidegger *réalité humaine*'i kendini-aşma olarak, kendinin üstesinden gelme ve uyuşma-ma olarak ve aslında kişinin kendi varlığının yok edilmesi olarak anlamak konusunda mutabıktır. Yine de amacı, sonsuz ve asla nihayete ermemiş olsa da özneyi "yabancılaşmışlığından çekip çıkarmak", kendi asli kimliğine, en sahici kendiliğine "geri döndürmek" olan bir yadsımayla karşı karşıyayız. Şimdi tam da bu geri dönüş, kendiliğe bu yeniden giriş, Heidegger'in *Dasein*'ın "kendilikten kaçışı" olarak *Sorge* ya da Sartre'ın ifadesiyle "kaygı" fikrine atfettiği diyalektik olmayan kipliğin dışında kalan şeydir.[85] Özne bir kez kendi dışına çıktığında artık kendi asli içine dönemez çünkü dışarıya kaçış, özne-bilinç nosyonunu yapısökümüne uğratır ve Sartre'ın savunduğu *cogito*'nun post-Kartezyen semantiğindeki düşünülmeden bırakılmış bir boyutta ortaya çıkan bir başkalığa açar.

Topluluğun, *Mitsein*'ın, birlikte-olmanın boyutudur bu. Sartre'ın, *Varlık ve Hiçlik*'in üçüncü kısmında giriştiği polemikte buraya yoğunlaşması tesadüf değildir. Sartre'ın saldırısı, doğru bir döngüsel mantık içinde yol alır. Heidegger'in yaklaşımının kökenselliğini tanıyarak başlar ama kısa bir süre sonra onun biçimsel ve tözsel meşruluğunu yadsımak için yapar bunu. *Mitsein*, iki ya da daha fazla bireyin arasındaki bir ilişkinin değil de içerisinde bireysellik nosyonunun geri dönülemez şekilde başkalaştığı kökensel varsayımın ürünü olduğu ölçüde Heidegger, hem Husserl'in psikolojik hem de Hegel'in tarihsel modelinin ötesine geçer. Sartre'ın reddetti-

84 Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology*, çev. Hazel E. Barnes (New York: Citadel Press, 1956), s. 61 (*Varlık ve Hiçlik-Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, 2016).

85 *A.g.e.*, s. 276.

ği şey tam olarak öznelliğin bu başkalaşmasıdır [*alterazione*]. Bu reddin arkasındaki motivasyon kati surette mantıksaldır. Temelde Heidegger'in hatası, der Sartre, ontik ve ontolojik düzeyler, olgusallık [*fattualità*] ve evrensel yasa arasındaki mantıksal olarak gayrimeşru mübadelede yatar. Heidegger bir yandan varoluşumuzun bir dizi ampirik öğesini ortak-olmanın [*essere-in-comune*] ontolojik yapısına dönüştürür. Diğer yandan soyut olanı somutla, genel olarak başkayı tikel olarak başkasıyla karıştırır. Özetle Sartre için "biz" erişilmezdir. Hiç değilse öznenin bilinciyle ilgili aldığı pozisyonun önkoşullarına bakarak bireysel özneden vazgeçmekteki gönülsüzlüğü göz önünde tuttuğumuzda. Benin ister istemez yadsıdığı başkası, "Ben-olmayan" dışında tanınamaz; aynı şekilde Ben, başkasının yadsınmasından, kendi tarafında başkasının öznelliğinin (neyse o olarak kalmak adına) ben tarafından nesneleştirilmemek (ve böylece başkası olarak ortadan kaybolmamak) için yadsıdığı şeyden başka bir şey değildir. Buradaki ilişki, karşılıklı yadsımadan başka bir şey olamaz. Bizin (bir özne ve bir nesne olarak bizin) deneyimi, bir dışlamayla ilgisi dışında idrak edilemez: nasıl ki başkaları, biz *olmadıkları* için başkalarıysa, biz de başkaları *olmadığımız* için "biz"iz.[86] Sartre *cogito*'yu *Mitsein*'ın, öznelerarasılığı topluluğun, "kendi için"i "kendiyle birlikte"nin karşısına koyduğunda yapmaya niyetlendiği şey budur. Bireysel deneyimlerin yolu hiçbir noktada kesişmez; hiçbiri bir diğerine eklenmez ya da bir diğerinde kapsanmaz. Aksine tüm bunlar karşılıklı bir çatışmada yüz yüze gelirler. Sartre, "başkasını (...) tüm imkânları belli belirsiz *yaşayan* bir korku içinde kavrarım" der ve ekler "Başkası, imkânlarımın gizli ölümüdür."[87] İnsan gerçekliği, kendisine içkin olduğu için, trajik bir seçime mahkûmdur: başkasını aşmak ya da başkasının kendisini aşmasına izin vermek.

86 Sartre'ın ""hiçlik diyalektiği"ne dair isabetli bir analiz için bkz. Sergio Givone, *Storia del nulla* (Rome: Laterza, 1995), s. 170-179.

87 Sartre, *Being and Nothingness*, s. 240 (vurgular aslına ait).

Sartre çok geçmeden şu sonuca varır: "Bilinçler arası ilişkilerin özü *Mitsein* değil çatışmadır."[88] Bu sözlerde –tıpkı bütün Sartrecı tiyatroda olduğu gibi– topluluğun imkânsızlığı yankılanır; gelecek yılların "komünizmi" bu imkânsızlığı inkâr edemeyecek aksine hem onaylayacak hem de karşı çıkacaktır.[89]

Diyalektik Aklın Eleştirisi'nin toplulukçuluk bahsindeki muazzam yetersizliğinin marifetlerine girmeden, gelin bizi daha çok ilgilendiren husus üzerinde biraz daha duralım: Heidegger'in düşüncesinde Sartre'ın reddettiği şey, Heidegger'in Bataille'la ortaklaştığı şeydir. Heidegger ve Bataille, Sartre'ın her ikisinde de reddettiği şeyde birleşirler. Bu isimlerin antihümanizmlerinde ilan edilen nesneyi teşhis etmek çok da zor değil. Her iki ismin de bu antihümanizmi açığa vuran metinleri gayet iyi biliniyor, bu yüzden tekrar tekrar başvurmaya gerek yok. Bununla birlikte *aynı* antihümanizmden bahsetmediğimizin de altını çizmemiz gerekiyor; bir noktada buluşan bu paralelliklerin, Bataille'ı Heidegger'den ayıran ahenksiz harmoninin farklı zamanlarda onları bir araya getiren aynı hat üzerinden daha üst bir düzeyde doğrulanmaları gerek. Burada hümanizmin bu iki eleştirisindeki ayırt edici hattı bütün detaylarıyla yeniden ortaya koymamız mümkün değil. Yine de mesele, şöyle bir formülle özetlenebilir: Heidegger'in antihümanizminin (*Hümanizm Üzerine Mektup*'ta ifade ettiği gibi) "insanın *hümanitas*'ını yeterince yüceltmeyen"[90] hümanist antropolojinin ötesine geçtiği yerde, Bataille onu ikincil sınırları içinde tersine çevirir. Bütün antihümanizmlerde tecrübeyle sabit olan hayvan meselesini ele alış biçimlerinde bu husus daha da açık hale gelir. Heidegger'in tavizsiz anti-biyolojik bakış açısı içinde (ilahi özün kendisinden daha çok)[91] hayvan, insana en uzak olan

88 *A.g.e.*, s. 405.

89 Aldo Masullo'nun tezi de bu yöndedir, bkz. *La comunità come fondamento: Fichte, Husserl, Sartre* (Naples: Libreria scientifica editrice, 1965), s. 345-466.

90 Heidegger, "Letter on Humanism", s. 210.

91 *A.g.e.*, s. 206.

şeyse, Bataille için hayvan bizim bir parçamız; en bastırılmış yanımızdır: "Hayvan, benim önümde beni cezbeden bir derinlik olarak açılır ve bana aşinadır. Bir anlamda bu derinliği bilirim çünkü bana aittir."[92]

Ama karşıtlıktaki tekabüliyet burada bitmez. Heidegger için insan ve "dünya yoksunu" olarak yaşayan başka canlılar arasındaki süreksizliği tarif eden şey, bizim semantik detaylandırma kapasitemiz tarafından tesis edilir ama dilin ardından insanın, işaret eden ve dua eden ellerle donatılması gelir ki, hayvanın pençesi söz konusu olduğunda bunlar mümkün değildir. Böylelikle el, bizi bir araya getiren *munus*'un ayrıcalıklı bir aracı olarak karşımıza çıkar.[93] Bataille bu argümanı da tersine çevirir. Her türlü kökensel *logos*'a karşı Lascaux mağaralarının açığa vurduğu şey, insanlık ve hayvanlığın kesintiye uğratılamayacak tarzda iç içe geçişinin bizzat insanın uygarlaşan eliyle üretilmiş olmasıdır. İnsan türünün üstünlüğünün biçim aldığı tasarımda "insan, (kendisine değil) hayvana şiirsel bir imge vererek" ve aslında kendisini bir hayvan maskesiyle tasvir ederek "hayvan olmaktan çıkar."[94] Şüphesiz ki, bu metinde gün ışığına çıkan şey, öznenin kimliğinin bir zamanlar insanın "hem sevdiği hem de öldürdüğü"[95] hayvandaki şedit kök salmışlığı üzerinden kırılmasının bir diğer uç yoludur. Ama aynı zamanda dostluğun ve ölümün yakınlığında, bizi kendimize aidiyetimizin dışında kuran *communitas*'ın ta kendisine gönderme yapan şeydir.

92 Bataille, *Theory of Religion*, s. 22.

93 Bkz. Jacques Derrida, "Geschlect II: Heidegger's Hand", *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida* içinde, ed. John Sallis (Chicago: University of Chicago Press, 1987).

94 Georges Bataille, "Le passage de l'animal à l'homme et la naissance de l'art", *Oeuvres complètes* içinde, cilt 12, s. 262.

95 *A.g.e.*, s. 272.

Ek: Nihilizm ve Topluluk

1. Bu iki terim arasındaki ilişki nedir? Farklı topluluk felsefelerinin –ve yanı sıra büyük ölçüde nihilizm yorumlamalarının– verdiği yanıtlar, bu ikisinin radikal bir karşıtlığı doğrultusunda ilerliyor. Nihilizmle topluluğun ilişkisi, basitçe başkalıkla bir ilişki değil, hiçbir temas ve kesişme noktasına müsaade etmeyen doğrudan bir zıtlıktır. Nihilizm ve topluluk, karşılıklı olarak birbirlerini dışlarlar: birinin olduğu yerde (ve biri olduğu zaman) diğeri yoktur ve tam tersi. Zıtlık ister senkronik bir düzeye isterse de diyakronik bir yörünge boyunca yerleştirilsin fark etmez. Mesele, her birinin anlamını diğerine inirgenemiyor olmasında buluyormuş gibi göründüğü, iki kutup arasında sunulan farklı bir alternatifin eksikliğidir. Yapaylığın, ümitsizliğin ve aldırışsızlığın en özgül anlamlarıyla ilgisinde nihilizm, topluluğu imkânsız hatta düşünülemez hale getiren şey olarak görülür; zira topluluk daima bu tür bir nihilist gidişata karşı olup direnen ve onu kontrol altına alan bir şey gibi yorumlanır. Aslında topluluğa bu rolü, modern toplumda bütünüyle başıboş halde yoluna devam eden hiçliğin yıkıcı gücüne karşı bir yüzyıl-

dan daha uzun süredir topluluğun yegâne sığınak olduğunu düşünen komünal [*comuniali*], komüniter [*comunitarie*] ve iletişimsel [*comunicative*] kavrayışlar bahşetmişlerdir. Bu senaryoda değişen şey, zaman zaman bu iki terime atfedilen intikal sırasıdır; değişmeden kalan şeyse nihilizm ve topluluk arasındaki ilişkiyi karakterize eden katı dikotomidir. Ferdinand Tönnies, topluluğu –geçtiğimiz yüzyılda (sağdan ya da soldan olsun), her çöküş, ihanet ve kayıp felsefesinin takip edeceği bir soykütük uyarınca– toplumun öncesine yerleştirirken, Atlantik'in diğer tarafında çağdaş neo-komünitaryanlar, temelindeki sistemi tartışmadan dikotomideki bu zamansallığı tersine çevirirler: Devlet paradigmasındaki krizlerin ve artan çokkültürcü çatışmanın damgasını vurduğu bir momentte modern toplumu takip eden, topluluktur (ya da daha doğrusu Tönnies'in arketipini paramparça eden tikel topluluklardır). Bu durumda artık topluluk, modernliğin varsaydığı sosyokültürel formlarla ilgisinde tortul bir fenomen olarak değil daha ziyade modernliğin bireyci-evrenselci modelinin yetersizliğine bir yanıt olarak anlaşılabilir. Şimdilerde kendi entropisine karşı ölüm sonrası bir tepki şeklinde yeni toplulukçu formlar doğuran şey, kadim organik topluluk için zaten yıkıcı bir güç olan bu bireyler toplumudur. Burada toplulukla nihilizmin şekillendiği karşılıklı dışlama geri döner: topluluk ilerler ya da geriler; başkasının henüz "sömürgeleştirilmediği" bir uzam uyarınca genişler ya da kasılır. Habermas, iletişimsel rasyonaliteyi stratejik rasyonalitenin karşısına koyduğunda buradaki defansif karakteri vurgulayarak aynı yorumlayıcı paradigma içerisinde kalır. "İletişimin sınırsız topluluğu", teknolojinin ilerlemeci istilasıyla ilgisinde hem bir direniş noktasını hem de bir anlam rezervini tesis eder. En temel neo-komüniter yaklaşımın bakışıyla olgusal değil isterse transendental *a priori* olarak anlaşılsın, temel hermeneutik çerçeve değişmez: bu durum-

da da topluluk pekâlâ –gerçek değilse de ihtimal dahilinde– nihilizmin gelişmesine karşı bir savunma hattı ve ayırt edici sınır çizgisi olarak; hiçliğin girdabıyla içinin boşaltılmasına izin vermeyen tıka basa dolu bir şey olarak ele alınır (bu belki bir töz, bir vaat, belki de bir değer olabilir). Bu çatışmanın "şey" ve "hiç(bir şey)" arasındaki bir diğer konfigürasyonu burada irdelediğimiz bütün bir geleneğin önkoşuludur. Hiç(bir şey)in bu patlamasına (ya da içe patlamasına) karşı topluluk sebatla şeyin gerçekliğine tutunur. İşin doğrusu topluluk kendi yıkımına karşı duran şeyin kendisidir.

2. Peki, ama bu gerçekten de kabul edilebilir bir önkoşul mu, yoksa aslında bizi topluluğu kendi çağımızın, baştan aşağıya nihilizmin gerçekleşmesiyle nitelenen bir çağın ihtiyaçlarını karşılayabilecek tarzda düşünmekten alıkoyan şeyin ta kendisi mi? Eğer yanıtımız evetse ister istemez başka bir durumda kabul edilmesi mümkün olmayan iki hipotez arasında tercih yapmak zorundayız: ya günümüzün kurucu nihilist karakterini yadsıyacağız ya da topluluk sorununu kadrajımızın dışına çıkaracağız. Eğer topluluktan, sadece nostajik olmayan terimlerden hareketle bahsedeceksek, geriye bir tek nihilizmin çerçevesini deneyimimizin bir özelliği ya da tikel bir momenti içerisinde çizmek yani onu "son bulan", belirli bir noktada dağılıveren ya da hiç değilse giderek ortadan kaybolan bir fenomen olarak düşünmek kalıyor. Veya onu başka bir durumda sağlığı gayet yerinde olabilecekken organların bedendeki belirli bir dizilimiyle ortaya çıkan bir hastalık olarak kavramak. Gelgelelim bu tür indirgemeci akıl yürütmeler her türlü ispat karşısında galip gelir; bunların hepsi, nihilizme bir fasıla, geçici bir durum olarak değil modern toplumun temelinde, azami tezahürüne ulaşmış bir eğilim olarak işaret ederler. Peki, ama sonra? Sorunu çözmenin tek yolu, toplulukla nihilizmi tek bir düşüncede

bir araya getirdiğimizde bulabileceğimiz hiçbir terimden feragat etmeden, nihilizmin gerçekleşmesini topluluğa ilişkin üstesinden gelemeyeceğimiz bir engel değil topluluğu yeniden düşünmek için bir fırsat olarak görmektir. Açık ki bu, topluluk ve nihilizmin özdeş ve hatta simetrik oldukları ya da aynı yörünge hattına, aynı düzeye yerleştikleri anlamına gelmez. Bilakis bir noktaya kadar bunların birbirlerini çapraz kestiklerini başka türlüsünün de mümkün olmadığını, zira bu noktanın hem nihilizm hem de topluluk için kurucu olduğunu ifade eder. Gözden kaçan (ya da çağdaş toplulukçu felsefelerde ama daha genel olarak da bütün bir siyaset felsefesi geleneğinde bastırılan ya da hükümsüz kılınan) bu nokta, "hiç(bir şey)" [*niente*] diye ifade edilebilir. Hiç(bir şey) topluluk ve nihilizmin şimdiye kadar büyük ölçüde irdelenilmeden bırakılmış bir biçimde ortaklaştıkları şeydir.

3. Nihilizm sorunu hiç(bir şey)e dair bu referansta ortaya koyulabilir ama yaslandığı düzeylerin benzerlik ve farklılıklarını birlikte yakalayan bir tarzda. Nihilizm ortak olandaki hiçliğin dışavurumu [*espressione*] değil bastırılmasıdır [*soppressione*]. Elbette nihilizm hiç(bir şey)le fazlasıyla alâkalı bir şeydir ama tam da onun yıkımıyla ilgisinde. Nihilizm, şeyin hiçliği değil [*niente della cosa*] hiçliğin hiçliğidir. Hiçliğin karesidir: hiçliği, yine bizzat hiçlik tarafından çoklanır ve eş zamanlı olarak yutulur. Bu demektir ki, hiçliğin görünüşteki örtüşmelerine rağmen (ve aslında tam da bu nedenle) ayrı tutulması gereken en az iki anlamı söz konusudur. Görmüş olduğumuz gibi bunlardan ortak varoluşu bir kendilik değil de bir ilişki haline getiren bir boşluk, bir aralık, bir ilişkiyken ikincisi bu ilişkinin yok olması, ilişkinin mutlak yokluğunda eriyip gitmesidir.

Hobbesçu mutlakçılığa bu perspektiften bakarsak bu "çözülme"ye doğru atılan adımlar emsalsiz bir açıklığa kavuşur.

Hobbes'un modern nihilizmin açılışını yapması, her türden transendental *veritas*'la ilgisinde metafizik kısıtlamalarından özgürleşmiş bir dünyanın tözsel butlanını [*nulla*] "keşfetmesi" şeklinde anlaşılamaz sadece; bilakis Hobbes bu nihilizmde daha başka, daha güçlü bir hiçliği, birincisinin potansiyel bozucu etkilerini devre dışı bırakma işlevi üstlenen bir hiçliği yeniden keşfeder. Böylece Hobbes'un felsefesinin *pointe*'si *communitas*'ın, kökenin yokluğuna, kökensel hiçliğine zorla bir set çekmeye, onu yeniden tahvil etmeye yönelen yeni bir kökenin keşfine dayanır. Elbette bu türden çelişkili bir etkisizleştirme stratejisi, *ex nihilo* var edilmiş yapay bir boşluk üzerinden verili boşluğun içinin boşaltılması, paylaşma, varlığın ilksel paylaşımı ilkesinin tamamıyla negatif ve işin doğrusu felaket bir yorumundan doğar. Egemen düzeni, kendi dayanılmaz *munus*'una karşı şimdiden bir bağışıklama yetisini haiz Leviathan devletini meşrulaştıran şey, kökensel topluluğa atfedilen bu olumsuzluktur. Operasyonun başarıya ulaşması için, yani kurban etmenin ve bunun gerektirdiği feragatin yüksek bedeline rağmen mantıksal ve rasyonel olabilmesi için sadece bu ortak *munus*'un, kusurlu olanın yararına aşırı armağan etme unsurundan mahrum bırakılması yetmez; aynı zamanda bu kusurun, Latince *delinquere*'nin nötr anlamında, eksikliğin hakiki ve asli "suç" [*delitto*] olarak daha doğrusu önüne geçilmesi mümkün olmayan muhtemel bir dizi suç olarak anlaşılması gerekir.

Ortak olandaki hiçlikten suç topluluğuna doğru bu radikal yorumlayıcı zorlama, bireylerle egemenler arasındaki dikey ilişki lehine her türlü dışsal ilişkinin hükümsüz kılınması ve dolayısıyla da çözülmesi üzerinde yükselen bir siyasal form adına *communitas*'ın lağvedilmesine yol açar. Şeyi, onu tehdit ediyormuş gibi görünen hiç(bir şey)den koruma talebiyle harekete geçen Hobbes, işi şeyin kendisini hiç(bir şey)le yok etmeye; sadece *esse*'nin *inter*'ini değil aynı zaman-

da *inter*'in *esse*'sini de bireysel çıkar uğruna kurban etmeye vardırır. "Hobbesçu düzen sorunu"na zaman içerisinde verilmiş bütün modern yanıtlar, ister karar ya da işlev isterse de sistem formunda olsun bir kısır döngüye yakalanma riskiyle karşı karşıyadır. Hayvan-insanın kökensel kusurluluğuna içkin tehlikeleri kontrol altına almanın tek yolu, kişiyi kendisi gibi olanlarla muhtemel yıkıcı karşılaşmalarında koruyabilecek yapay bir protezin –bariyer olarak kurumların– inşa edilmesiymiş gibi görünür. Ama bir protezi –yani olmayan ya da kaybedilmiş bir organı– toplumsal bir dolayım formu olarak varsaymak demek, boşluğun karşısına daha baştan tazmin etmesi gereken yokluk tarafından üretildiği ve genişletildiği için daha büyük bir boşlukla çıkmak demektir. Bir namevcudiyete mevcudiyet kazandırmaya yönelen formel mekanizma olarak düşünüldüğünde aynı temsil ilkesi bu boşluğu (türetilmiş değil) kökensel karakterini kavramsallaştıramayacağı bir noktaya kadar yeniden üretmekten ve güçlendirmekten başka bir şey yapmayacaktır. Çünkü telafi etmesi gereken hiçliğin, ister bir tözün, bir temelin isterse de bir değerin olsun, sahneye çıktığında geçmiş düzeni derhal sona erdirecek bir yitimi olmadığını anlamaya muktedir değildir. Bilakis, ortak-olmamızın vasfı hiçliktir. Modern nihilizm ilişkinin hiçliğinin daha derinlerine ne inmek ister ne de nasıl ineceğini bilir; kendisini mutlağın hiçliğine, mutlak hiçliğe emanet edilmiş halde bulur.

4. Modern topluluk felsefesinin ona hem benzeyen hem de karşıtı olan ama yine de en nihayetinde karşı koymak istediği nihilizmin içine geri çekilen bir seçenek aracılığıyla kaçmaya çalıştığı mutlak hiçlik budur. Mutlaklaştırılan şey bu kez hiçlik değil şeydir [*cosa*]. Peki, ama şeyin kendisini mutlaklaştırmak bizzat hiçin kendisini ortadan kaldırmak (ve böylece bir kez daha güçlendirmek) değilse nedir? Stra-

teji artık kökensel *munus*'un belirlediği daha doğrusu meydana getirdiği boşluğun içini boşaltmak değil, aksine onu işgal etmektir. Bununla beraber Rousseau'yla birlikte başlayan, keza çağdaş toplulukçulukları da içine alan hatta alternatif olarak görünen şey, Hobbesçu bağışıklama şemasının ayna imgesi olarak açığa çıkar (ortaklaştıkları öznelci jargon bu kez bireysel olana değil bütünlüğünde kolektif olana tatbik edilir). Her halükârda giderek ortadan kaybolan, –bireysel ve kolektif olanın üst üste binmesiyle sıkışıp kalan– varoluşun tekil ve çoğul kipliği olarak anlaşılan şey ilişkinin kendisidir: ilk durumda bireyleri ayıran mutlaklıkla ikinci durumdaysa bunların kaynaşmasıyla kendiyle özdeşliğe kapanmış tek bir öznede yürürlükten kaldırılmıştır. Sayısız kez yeniden üretilen bu tür bir özdeşleşme için Rousseaucu Clarens topluluğunun modelimiz olduğunu varsayacak olursak bu topluluğun bütün karakteristik özelliklerinin *in vitro* olduklarını fark ederiz: onun bir parçası olanların karşılıklı olarak birbirleri içinde özümsenmelerinden yol açtıkları bütünlüğün muazzam öz-yeterliliğine, dışarıda kalan her şeyle ilgisinde meydana gelen kaçınılmaz karşıtlığa kadar. Haddizatında dışarısı, üyeleri arasında hiçbir opaklığa mahal vermeksizin bir şeffaflığı (yanı sıra hiçbir dolayıma mahal vermeyen bir dolaysızlığı) tesis etmek adına kendi üzerine kıvrılan bir toplulukla, her üyeyi sürekli olarak bir başkasına, peşinen biriyle özdeşleştirildiği için artık başkası da olmayan bir başkasına indirgeyen bir toplulukla bağdaşmaz. Rousseau'nun, benzerler arasındaki gönül topluluğunun [*communauté de coeur*] herhangi bir siyasal demokrasi formuna tercüme edilebilirliğini öngörmemesi ve hatta açıkça inkâr etmesi yalnızca bütün bir Romantik geleneğin değil belirli bakımlardan Tönniesçi *Gemeinschaft*'ın ideal tipi üzerinde de uygulanan mitolojik önerinin gücünden bir şey eksiltmez; o da asli anlamda

bireysel yandaşlarına ikincil kılınan iradenin genelliği üzerinde yükselir.

Ama topluluk karşıtlığının, şuursuzca ve nihilistçe, modern toplumun nihilizmine bürünmesiyle çok daha ilgili bir başka şey daha var – ve bu, sadece ona bütünüyle bağlı kalan bir şey olarak değil de basitçe madalyonun diğer yüzü olması anlamında işlevsel bir şey olarak açığa çıkar. Kendi kolektif özü tarafından işgal edilen bir topluluğun aşırılığı, bireyci paradigmada üretilen anlam vakumuna her karşı çıkmak istediğinde sonuçlar yıkıcı olmuştur: önce topluluğun kendilerine karşı kurulduğu dahili ve harici düşmanlar bakımından sonra da bizzat topluluğun kendisi bakımından. Bildiğimiz gibi ilk durum, 20. yüzyılın ilk yarısını kana bulayan totaliter deneyimlerle ilgili; ama inanan, vatansever ve kardeş gruplarını kaçınılmaz olarak *koino*-merkezci bir model etrafında toplayan her türlü "vatan" [*patria*] "anayurt" [*matria*] ya da "kardeşlik" [*fratria*] formundan daha farklı bir tarzda ve elbette daha az tahripkâr. Böylesi trajik bir baskı rejiminin kendisini tekrar etmesinin (ve kendisini ne zaman tüketeceğine dair asla hiçbir ipucu vermemesinin) nedeni, bir şeyin kendisini kendi tözüyle tıka basa doldurduğunda kendi ağırlığı altında ya içe ya dışa patlama riskini doğurmasında yatar. Ortaklık bağı altında birleşen özneler, olanak koşullarına ancak ortak özlerini yeniden temellük ettiklerinde erişebileceklerini anladıklarında olacaktır bu. Diğer taraftan bu kayıp, kökenin doluluğu olarak yapılandırılmış ve tam da bu nedenle geçici olarak dışsallaştırılmış bir varoluşun içselleştirilmesiyle yeniden keşfedilebilirmiş gibi görünüyor. Olanaklı ve gerekli diye varsayılan şey, tam olarak *exsistentia*'nın *ex*'ini oluşturan özün boşluğunda bir ses düşmesi ve bu boşluğun yeniden işgal edilmesidir: onun karakteristiği asli [*proprio*] değildir, çünkü "ortak"tır. Yalnızca hiçliğinin ilga edilmesi üzerinden şeyin kendisi nihayet

tamamlanabilecektir. Gelgelelim şeyin zorunlulukla fantazmatik olan gerçekleşmesi, tam da totalitarizmin hedeflediği şeydir. Baskılamayla sonuçlanan mutlak ayrımlaşmamışlık, totalitarizmin sadece asli nesnesi değil ona işlerlik kazandıran öznesidir. Şey, yok edilmeksizin temellük edilebilir değildir. Yeniden keşfedilemez; çünkü hiç kaybedilmemiştir. Kaybolan, şeyin komünal boyutu içinde kurulduğu hiçlikten başka bir şey değildir.

5. Heidegger topluluğu şeyin hiçliğinde [*niente della cosa*] arayan ilk düşünürdü. Burada Heidegger'in bütün bir yapıtı boyunca "şey"e dair soruşturmanın karmaşık serüvenini peşine düşemeyeceğimiz için mesaimizi bilhassa 1950 tarihli, "Şey" [*Das Ding*] başlıklı konferansa ayırmamız gerekiyor. Sadece söz konusu serüven doruğuna burada ulaşıyormuş gibi göründüğü için değil daha da önemlisi başka yerlerde estetik, mantıksal ve tarihsel özellikleri bakımından irdelenen "şey"e burada tekrardan komünal özü üzerinden referansta bulunulduğu için. "Şey" ifadesi iki şekilde anlaşılır: ilk olarak Heidegger, el altındaki en sıradan, alışıldık şeylerden (mesela bu metinle ilgisinde bir sürahiden) bahsettiğinde ama bir yandan da hâlihazırda "Sanat Eserinin Kökeni"nde işaret edildiği gibi bu sıradanlığın, içinde şeyin daha az kestirilebilir bir anlamını keşfettiği boş noktanın bekçisi olması anlamında karşımıza çıkar: "Göze çarpmayan şey, yolların en çetininde düşünceden kendisini geri çeker. Yoksa aksine yalın şeyin kendi kendisini bu inkârı (...) tam da şeyin asli doğasına mı aittir?"[1] Heidegger'in "Şey"deki bütün söylemi bu öze, "şeyin şeyliği"ne tahsis edilmiştir. Şey, onu kendisinden hareketle temsil ettiğimiz nesnellikten ya da şeyin "kökenini" bulduğu –üretildiği– bir üründen ibaret değildir. Yani? Burada testi örneğinin –ama

1 Heidegger, "Origin of the Work of Art", s. 12.

tabii aynı yıllarda yazılan diğer yazılarda gönderme yapılan ağaç, köprü, kapı gibi başka şeylerin– bir yararı dokunabilir. Bütün bunların paylaştıkları unsur nedir? Aslında burada ilgimize mazhar olan şey boşluğun kendisi. Boşluk, her şeyin olduğu gibi bu şeylerin de özünü oluşturuyor. Son tahlilde boşluğun etrafında meydana getirilen testi, bu tarzda biçimlendirilmiş oluyor: "Testiyi doldurduğumuzda, onu dolduran sıvı, testinin içine akar. Kabın içindeki şey, boşluktur (*Die Leere, dieses Nichts am Krug*). Boş mekân, testinin hiçliği, bu hiçliği taşıyan kap olarak testidir."[2] Öyleyse şeyin özü sunduğu perspektifin sınırına kadar onun butlanıdır [*nulla*]; şey ortadan kayboluncaya ya da Heidegger'in ifade ettiği gibi yok edilinceye kadar en asli olarak kendisine ait olan şeyi yitirmiştir: burası şeyin özüne dair "hakikatin" unutulduğu yerdir, "bununla birlikte, şey olarak şey, ortadan kaldırılması anlamında lağvedilmiştir, bir hiçtir ve bu anlamda ortadan kaldırılmıştır (*In Wahrheit bleibt jedoch das Ding als Ding verwehrt, nichtig und in solchem Sinne vernichtet*)."[3]

Tüm bunlar fazlasıyla çelişkili gibi görünebilir: şey, kendisi için en asli olan şeyi derinlemesine yakalamamışsa yok olacaktır. Ama az önce gördüğümüz gibi özsel vasfı da boşluğundan başka bir yerde değildir. Bu butlanın –bu boşluğun– unutulması, şeyi yürürlükten kaldırıp bilimselci, üretkenlik yanlısı ve nihilist bir bakış açısına teslim eder. Burada da kendimizi butlanın [*nulla*] iki tipi arasında bir ayrıma giderken buluruz: bunlardan ilki temel gerçekliğindeki şeye bizi geri götürürken, bir diğeri bunun aksine ilk anlamı değil bu anlamın üzerinde yükseldiği şeyin kendisini boşa çıkararak [*annulla*] bizi ondan uzaklaştırır. İlerleyen satırlarda Heidegger, görünürdeki bu paradoksu çözecek anahta-

2 Martin Heidegger, "The Thing", *Poetry, Language, Thought* içinde, (New York: Harper & Row, 1971), s. 169.

3 *A.g.e.*, s. 170-171.

rı sunar: şeyi boşluktan koruyan butlan [*nulla*], bu boşluğu şeyin kendisi olarak kurduğu ölçüde *munus*'un boşluğudur; içeriyi dışarıya çeviren bir sunmadır: "Testiyi boşaltmak demek onu vermek demektir [*Schenken*]."[4] Bir araya toplanmada ve toplanmadaki şey olarak verildiği ölçüde ortak *munus*'tan bahsediyoruz: "Tutulan şeydeki boşluğun özü vermede toplanır."[5] Burada Heidegger, Yüksek Almancadan hareketle kökensel anlamlarında "yeniden birleşme" olan *şey* ve *dinc* sözcüklerini anımsatır. Testideki boşluğun ifade ettiği verme aynı zamanda ilkesel olarak bir yeniden bir araya gelmedir. Peki, ama nasıl? Şeyin boşluğunu sunma üzerinden yeniden bir araya getiren nedir? Heidegger bu noktada tartışmaya yeryüzü ve gökyüzü, ölümlüler ve tanrılar arasındaki ilişkiye dair "Dördün" [*Quadratura*] temasını ilave eder. Gelgelelim bizim dikkatimizi daha ziyade ortak olana yerleşen hiçlikle şeyin özü olarak hiçliğin topluluğu arasındaki ilişki üzerine yoğunlaştırmamız gerekiyor. Şimdiye kadar Heidegger'de bahsi geçen her şeydeki ortak unsuru tesis eden şey tam da bu saf ilişki değil midir? Ağaç yeryüzüyle gökyüzünü, köprü nehrin iki kıyısını, kapı içeriyle dışarıyı kavuşturmaz mı? Tıpkı *communitas* bahsinde olduğu gibi meselemiz fundamental anlamda mesafe*deki* birlik ve mesafe*nin*, birleştiren ve uzağı yakına getiren mesafenin birliği değil mi? Nihayet nihilizm mesafenin kaldırılması, her türlü yakına getirmeyi imkânsız kılan şeyin butlanının [*nulla della cosa*] feshedilmesi değilse nedir? "Tüm mesafelerin kaldırılmasına rağmen yakınlığın yokluğu, mesafesizliği hâkim kılar. Yakınlığın yokluğunda, söylenen anlamda şey olarak şey ortadan kaldırılmış olarak kalır."[6]

---

4 *A.g.e.*, s. 172.

5 *A.g.e.*

6 *A.g.e.*, s. 181.

6. Heidegger'in açık bıraktığı sorunu yani tam nihilizm çağında toplulukla hiçlik [*niente*] arasındaki ilişki sorununu ele alan tek yazar George Bataille olmuştur: "Dolu ve el değmemiş bir varlıkla bir diğeri arasında iletişimin olması mümkün değildir. İletişim, kendi varoluşlarını *riske eden*, ölümün ve hiçliğin sınırına yerleşen varlıkları talep eder."[7] Bu pasaj, butlanın [*nulla*] "bireysel varoluşun sınırı" olarak tanımlandığı "Hiçlik, Aşkınlık, İçkinlik" başlığına gönderme yapıyor: "[bu sınırın ötesinde] artık varoluş yoktur. Bizim için varlık-olmayan anlamla doludur: Yok olma ihtimalimin olduğunu bilirim [*Ce non-être est pour nous plein de sens: je sais qu'on peut m'anéantir*]."[8] Birinin yok olma ihtimali neden bu kadar anlam yüklü olsun ki? Daha doğrusu bütün anlamların güçten düşmüş gibi göründükleri bir safhada neden yegâne makul anlamı bu kursun? Bu soru bizi Bataillecı nihilizm yorumuna, nihilizmin aporetik bir şekilde topluluğun mesken tutmadığı bir alanı kat ettiği noktaya götürür. Bataille için nihilizm, anlamın firar etmesi ya da anlamdan firar etmek değil, anlamın varlığa dair homojen ve tam bir kavrayışla kuşatılmasıdır. Başka hiçbir yerde nihilizm şeyin içini boşaltmakla tehdit eden unsurla örtüşmemiştir. Aksine hiçbir fay hattı olmadan şeyi bir dolulukta soğuran şey budur. Başka bir deyişle nihilizm bir eksiklikte değil, bir geri çekilmede aranmalıdır. Nihilizm eksikliğin eksikliğidir; eksikliğin baskılanması ya da yeniden tanzimidir; bizi kendimize kapatarak, "biz"i, yüzünü kendi içselliklerine dönmüş, dolaysızca kendi üzerlerine çökmüş bir bireyler dizisi haline getirerek başkalığımızdan çekip çıkaran şeydir: "İç sıkıntısının açığa çıkardığı şey, kendi üzerine kapanan varlığın hiçliğidir. Ayrı varoluş iletişim kurmayı bıraktığında sararıp solar. *Artık varolmadığını* hissederken (bel-

7 Bataille, *On Nietzsche*, s. 19.

8 *A.g.e.*, s. 188.

li belirsiz bir şekilde) giderek tükenir. Ne bir çıkışı ne de bir cazibesi olan bu içsel hiçlik bizi iter: huzursuz bir iç sıkıntısının içine batar ve iç sıkıntısı huzursuzluğu içsel hiçlikten dışsal hiçliğe, bir eleme aktarır."[9] Burada butlanın [*nulla*] semantiğinin ikili kaydı da Bataille'ın birinciden ikinciye doğru, bireyin, asli olanın, içerinin butlanından [*nulla*] dışarıya, ortak olandaki butlana [*nulla-in-comune*] doğru hareketi de açık hale gelir. Bu sonuncusu aynı zamanda hiçtir [*niente*] ama işte bu hiç, mutlak hiçlikten, mutlağın hiçliğinden bizi uzak tutan hiçtir çünkü ilişkinin hiçliğidir [*niente*]. İnsan yapısal olarak öyle çelişkili bir durumdadır ki, ya yok olmaktan kaçmak için içe patlayacak; ya da dışa patlayarak mahvolma tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır: "Demek ki, baştan çıkmışlığı içinde varlık, hiçliğin ikili kıskacında ezilmiştir. İletişim kurmazsa yalıtılmış bir yaşamın boşluğunda mahvolup gider. İletişim kurduğundaysa bu kez yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır."[10]

Bataille'ın başka birçok yerde olduğu gibi burada da varoluşumuzu kastederken "varlık"tan bahsetmesi, basitçe onun mesleki, felsefi kimliğindeki bir eksiklikten kaynaklanan bir tür terminolojik hata olarak okunamaz. Daha ziyade bu, bir eksikliğin ya da daha kesin bir ifadeyle bir yırtılmanın (*déchirure*) ortak figürü içerisinde, antropolojiyle ontoloji arasındaki üst üste binmenin arzulanan bir etkisi olarak anlaşılmalıdır. Aslına bakılırsa varlığa kendi sınırlarımız ötesinden bakabileceğimiz doğrudur ancak sadece bu sınırları yıkarak ve kendimizi bu yıkımla özdeşleştirerek yapabiliriz bunu. Yapabiliriz çünkü varlık daha en baştan itibaren kendisiyle ilişkisinde aynı zamanda bir eksikliktir ve şeylerin temeli bir tözle değil daha ziyade kökensel bir açılmayla kurulur. Buna, bu boşluğa bizi kendimizden, kendi varoluşumuzun efendi-

9 *A.g.e.*, s. 23.

10 *A.g.e.*, s. 24.

si olmaktan uzaklaştıracak sınır deneyimlerde erişim sağlarız. Gelgelelim tıpkı daha geniş bir çukurun dönüşümlü bir şekilde onun içinde açılan birçok çukurdan oluşması gibi, bu deneyimler de kendilerini meydana getiren varlığın boşluğunun antropolojik etkisinden (ya da öznel boyutundan) başka bir şey değildirler. Tam da bu manada diyebiliriz ki insan zaten hep yaralı olan bir varlığın yarasıdır. Bu demektir ki, ortak-olmaktan ya da komünallikten her bir varoluşun bireysel limitlerinin çöküşü üzerinden ilerleyen bir süreklilik olarak bahsettiğimizde bu sürekliliği, tam da nihilist perspektifte olduğu gibi homojen bir bütünlük olarak anlamamalıyız. Asli anlamda bir varlık ya da varlığın Başkası olarak da değil, daha ziyade tıpkı var-olmayanla varlığın ilişkisi gibi sürekliliğin süreksiz olanla bir olduğu bir ortak *munus*, bir girdap olarak kavramalıyız. "En yüce" iletişim bu yüzden bir ilavenin ya da çoğaltmanın değil çekip çıkarmanın, eksiltmenin özelliklerini haizdir. Benden başkasına doğru değil, bendeki başkadan başkasındaki başkalığa doğru gider.

> Varlığımın ötesi her şeyden önce hiçliktir [*nulla*]. Yırtılma içinde, eksikliğin ıstırap verici duyguları içinde farkına vardığım şey bu yokluktur: başkasının mevcudiyetini açığa çıkaran budur. Ne var ki bu mevcudiyet yalnızca *başkası* da aynı şekilde hiçliğin sınırına kadar geldiğinde ya da içine düştüğünde (yani öldüğünde) açığa çıkar. "İletişim" sadece, hiçliğin en tepesinde konumlanmış, her biri yaralanmış, her biri sallantıda duran ve *kendilerini riske eden iki varlık arasında* gerçekleşir.[11]

11 *A.g.e.*, s. 20-21. Esposito, yapmış olduğu alıntıda "butlan" diye tercüme ettiğim İtalyanca *nulla* kavramını kullansa da ben Bataille bağlamında metnin aslına sadık kalarak "hiçliği" kullanmayı uygun gördüm. Zira bu metinde, *nulla* ve *niente* arasında Esposito'nun yapmış olduğu ayrım gözetilmiyor. Esposito'nun kendisi dahi bu iki kavram arasında nasıl bir ayrım olduğunu çok net ifadelerle tartışmıyor – ç.n.

7. Heidegger ve Bataille'la birlikte 20. yüzyıl topluluk düşüncesinin hem yoğunluğunun en üst noktasına hem de en uç sınırına vardığını kesinlikle söyleyebiliriz. Bunun nedeni söz konusu düşüncenin, onların felsefelerinde bir kırılmaya uğraması ve mitik, geriletici bir yöne doğru kayması değildir. Bu iki isim etrafında yürütülen ve onları takip eden çalışmalarda (Simone Weil, Dietrich Bonhoffer, Jan Patočka, Robert Antelme, Osip Mandel'stam ve Paul Celan'ın yaşamlarında ve yazılarında fazlasıyla gösterdikleri gibi her ne kadar farklı isimler ve farklı çalışmalar altında olsa da) *cum* sorunuyla ilgili daha derin, daha ileri tartışmaların ve yeni öngörülerin eksikliği de değildir. Daha ziyade bunun nedeni, bahsi geçen figürlerin, Heidegger ve Bataille'ın ortaya koydukları ama çözümsüz bıraktıkları sorundan hareket etmeksizin topluluğu düşünememiş olmalarıdır. Bizi onlardan, yani 20. yüzyılın ikinci yarısının felsefesinden, sosyolojisinden ve siyaset felsefesinden ayıran şey de yine bu durumun topluluk sorununda unutulmuş olarak kalması ya da daha da kötüsü yeni tikel kendiliklerin savunusu doğrultusunda bu sorunun deformasyonuna, indirgenmesine ve fakirleşmesine katkı sağlamasıdır. Şimdilerde bireycilik ve toplulukçulukla ilgisinde devam etmekte olan bütün tartışmalarda hem hissedilen hem de bizzat bu tartışmalarda üretilen anlamdaki söz konusu kayma hususunda sadece yakın zamanlarda, bilhassa da İtalya ve Fransa'da topluluk üzerine yeni bir felsefi refleksiyonun tam da geçtiğimiz yüzyılın ortalarında, önceki tartışmanın kesintiye uğratıldığı noktada tekrardan başlatılması yönünde bir girişimde bulunuldu. Bu tarz bir refleksiyonun ister istemez beraberinde getirdiği Heidegger ve Bataille referansına yine de kaçınılmaz olarak tüketilen ve dolayısıyla da hem maddi hem de tinsel bir koşula tabi olan ve derinliklerini de tam manasıyla bilemedikleri jargonlarına dair net bir bilgi eşlik eder.

Burada bir kez daha nihilizmden ve daha kesin olarak da geçtiğimiz yüzyılın son onyıllarında meydana gelen bir ivmelenmeden bahsediyorum. Muhtemeldir ki bu hızlanma, topluluğa dair düşüncemizi Heidegger ve Bataille'ın belli belirsiz sezebildikleri ama temalaştıramadıkları bir doğrultuya yeniden sokmaya imkân sağlayacaktır (ama aynı zamanda zorlayacaktır). Peki, bu istikamet ne olabilir? Çağımızın sorununu tesis eden şeyin ne olduğuna dair eksiksiz bir yanıt sunmaya kalkışmadan, bakışımızı ister istemez bir kez daha "hiç(bir şey)" [*niente*] figürüne çevireceğiz. "Sorun daha ziyade" diye yazar, topluluğa dair kapanmış bir düşünce içerisinde ileriye açılan bir yolu herkesten çok belirleme erdemine sahip olan isim, "hiçliğin kendisini" nasıl anlayacağımızdır: "Ya hakikatin boşluğudur ya da dünyadan ve dünyaya-yönelik-olmanın anlamından başka bir şey değildir."[12] Bu alternatifi nasıl anlamlandırabiliriz ve daha da önemlisi gerçekten de bir alternatifle mi karşı karşıyayız? Belirli bir bakış açısından bunun topluluğun yokluğu (ve hatta topluluğun çölü) olduğu gözlenebilir; bu da kendisinden eksik kaldığımız ve bizim eksik durumumuzun ta kendisi olarak, yeni ya da eski hiçbir mitle doldurulmak istemeyen bilakis kendi "gayri"liğinin [*non*] ışığında yeniden yorumlanmayı bekleyen bir boşluk olarak topluluk talebine işaret eder. Gelgelelim az önce Nancy'den alıntıladığımız cümle de bize bu tarzda özetleyebileceğimiz başka bir şeyi anlatır. Nihilizmin en uç gerçekleşmesinden (mutlak köksüzleşmesinden, baştan aşağıya her yeri sarmasından) çıkan sonucun, hem birbirlerini tesis eden ama hem de birbirlerinden tamamıyla ayrı iki boyutu var. Diyebiliriz ki topluluk, bunları birleştiren ve ayıran sınırdan başka bir şey değildir. Topluluğun anlamı bir yandan bir bölünme, bir yırtılma, bir çölleşmedir ve ga-

12 Jean-Luc Nancy, *The Sense of the World*, çev. Jeffrey S. Librett (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), s. 47.

yet iyi bildiğimiz gibi bu, topluluğun yıkıcı boyutu, yani anlama dair her türden genellemenin sonu, deneyimin karmaşık anlamı bağlamında hâkimiyetin kaybıdır. Diğer taraftan genel anlamın etkisizleştirilmesi ya da tahrip edilmesi, anlamın yokluğuyla örtüşen ve aynı zamanda onu kendi karşıtına dönüştüren tekil bir anlamın ortaya çıkışı bakımından eş zamanlı bir uzam açar. Daha baştan verilen, anlamlı bir referans çerçevesinde düzenlenen bütün anlamlar yitip gittiğinde haddizatında dünyanın anlamı, ters yüz olmuş bir şekilde, herhangi bir transendental anlama gönderme yapmanın keyfine varmaksızın görünür hale gelir. Topluluk, varoluşun kendisinde anlam ifade eden her parçası, her olayı, her tekilliğine dair zorunlulukla anlamdaki muazzam tahribat arasındaki aktarma noktası ve sınırından başka bir şey değildir. Topluluk, önceden varsayılan, ertelenen ya da dayatılan her türlü anlamdan azat olmuş bir varoluşun, yalnızca kendisine indirgenmiş ve sadece neyse o olabilen bir dünyanın, rotasız, yönsüz bir gezegen olarak dünyanın tekil ve çoğul vasfına gönderme yapar. Başka bir deyişle dünyadan-başka-hiçbir şeye [*niente-altro-che-mondo*] gönderme yapmaz. Anlamın en inatçı yokluğuna ve eş zamanlı olarak hâlâ düşünülmemiş olarak kalan bir anlamın açıklığına maruz kaldığımız bir durum içerisinde, dünyanın bizi dahil ettiği şey işte bu ortak olandaki hiçliktir.

KAYNAKÇA

Accarino, Bruno: *La ragione insufficiente.* Manifestolibri, Roma 1986.

Accarino, Bruno: *Mercanti ed eroi. La crisi del contrattualismo tra Weber e Luhmann'.* Liquori, Naples 1986.

Adorno, Theodor W.: *Notes to Literature*, çev. Shierry Weber Nicholsen. Columbia University Press, New York 1991-1992. [*Edebiyat Notları*, çev. Sabir Yücesoy ve Orhan Koçak, Metis, İstanbul 2015].

Adorno, Theodor: *The Jargon of Authenticity*, çev. Knut Tarnowski ve Frederic Will. Routledge, Londra 2002. [*Sahicilik Jargonu*, çev. Şeyda Öztürk, Metis, İstanbul 2015].

Agamben, Giorgio: *The Coming Community*, çev. Michael Hardt. University of Minnesota Press, Minneapolis 1993. [*Gelmekte Olan Ortaklık*, çev. Betül Parlak, Monokl, İstanbul 2012].

Althaus, Paul: *Communio Sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken.* Kaiser, Munich 1929.

Amadio, Carla: *Fichte e la dimensione estetica della politica.* Guerini, Milan 1994.

Amadio, Carla: *Morale e politica nella Sittenlehre di J. G. Fichte.* Giuffré, Milan 1991.

Apel, Karl-Otto: *Towards a Transformation of Philosophy*, çev. Glyn Adey ve David Frisby. Marquette University Press, Milwaukee 1998.

Arendt, Hannah: "Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought" *Essays in Understanding 1930–1954: Formation, Exile, and Totalitarianism* içinde. Schocken, New York 2005. [*Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*, çev. İbrahim Yıldız, Dipnot, Ankara 2014].

Arendt, Hannah: "What Is Existenz Philosophy?" *Partisan Review*, no.1, 1946.

Arendt, Hannah: *Augusto Illuminati, Del comune. Cronache del general intellect.* Manifestolibri, Roma 2003.

Arendt, Hannah: *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought.* Viking Press, New York 1954. [*Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim, İstanbul 1996].

Arendt, Hannah: *Lectures on Kant's Political Philosophy.* University of Chicago Press, Chicago 1982.

Arendt, Hannah: *Love and Saint Augustine.* ed. Joanna Vecchiarelli Scott ve Judith Chelius Stark. University of Chicago Press, Chicago 1996.

Arendt, Hannah: *On Revolution.* Viking Press, New York 1936. [*Devrim Üzerine*, çev. Onur Kara, İletişim, İstanbul 2012].

Arendt, Hannah: *The Human Condition.* University of Chicago Press, Chicago 1958. [*İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim, İstanbul 2003].

Arendt, Hannah: *The Life of the Mind.* Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978.

Augustinus: "Julian'a Cevap", *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century* içinde, cilt. 2. New City Press, New York 2001.

Augustinus: *The City of God Against the Pagans*, çev. R. W. Dyson. Cambridge University Press, Cambridge 1998.

Augustinus: *The Confessions of St. Augustine*, çev. Maria Boulding. Hodder & Stoughton, Londra 1997. [Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı, İstanbul 2010].

Baas, Bernard: "Le corps du délit," *Politique et modernité* içinde. Osiris, Paris 1992.

Baas, Bernard: "Le corps du délit"e, *Politique et modernité* içinde. Collège international de philosophie, Paris 1992.

Baczko, Bronislaw: *Rousseau, solitude et communauté.* La Haye, Paris 1974.

Balibar, Étienne ve Wallerstein, Immanuel: *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, çev. Chris Turner. Routledge, New York 1991. [*Irk Ulus Sınıf-Belirsiz Kimlikler*, çev. Nazlı Ökten, Metis, İstanbul 2013].

Barcellona, Pietro: *L'individualismo proprietario.* Bollati Boringhieri, Turin 1987.

Barth, Karl: *Protestant Theology in the Nineteenth Century: Its Background and History.* Judson Press, Valley Forge 1973.

Bataille, Georges: "Hegel, la morte e il sacrificio," *Sulla fine della storia* içinde, ed. M. Ciampa ve F. Di Stefano. Liguori, Naples 1985.

Bataille, Georges: "L'enseignement de la mort," *Oeuvres complètes* içinde, vol. 8.

Bataille, Georges: "La limite de l'utile," *Oeuvres complètes* içinde, vol. 7.

Bataille, Georges: "La practica della gioia dinanzi la morte," *La congiura sacra* içinde. Bollati Boringhieri, Turin 2008.

Bataille, Georges: "Le passage de l'animal à l'homme et la naissance de l'art," *Oeuvres complètes* içinde, vol. 12.

Bataille, Georges: "Nietzsche and the Fascists," *Visions of Excess: Selected Writings* içinde, 1927–1939. University of Minnesota Press, Minneapolis 1985.

Bataille, Georges: "The College of Sociology," *Visions of Excess: Selected Writings* içinde, 1927-1939, çev. Allan Stoekl. University of Minnesota Press, Minneapolis 1985.

Bataille, Georges: *Contre-attaques.* Edizione Associate, Roma 1995.

Bataille, Georges: *Eroticism*, çev. Mary Dalwood. John Calder, Londra 1962. [*Erotizm*, çev. Bora Akad, Kelebek, İstanbul 2006].

Bataille, Georges: *Il colpevole*, çev. A. Biancoforte. Dedalo, Bari 1989.

Bataille, Georges: *Inner Experience*, çev. Leslie Anne Boldt. State University of New York Press, Albany 1988. [*Iç Deney*, çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, Yapı Kredi, İstanbul 2006].

Bataille, Georges: *La parte maledetta.* Bollati Boringhieri, Turin 1992.

Bataille, Georges: *Literature and Evil*, çev. Alastair Hamilton. Calder & Boyars, Londra 1973. [*Edebiyat ve Kötülük*, çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı, İstanbul 1997].

Bataille, Georges: *Oeuvres complètes*, vol. 4. Gallimard, Paris 1971.

Bataille, Georges: *On Nietzsche*, çev. Bruce Boone. Paragon House, New York 1994. [*Nietzsche Üzerine*, çev. Mukadder Yakupoğlu, Kabalcı, İstanbul 2000].

Bataille, Georges: *The Accursed Share: An Essay on General Economy*, çev. Robert Hurley, vol. 2 ve 3. Zone Books, New York 1991.

Bataille, Georges: *Theory of Religion*, çev. Robert Hurley. Zone Books, New York 1989. [*Din Kuramı*, çev. Mukadder Yakupoğlu, Gökçebe, İstanbul 1997].

Bazzicalupo, Laura: *Hannah Arendt. La storia per la politica.* Edizioni scientifiche italiane, Naples 1996.

Beaufret, Jean: *De l'existentialisme à Heidegger* içinde. Vrin, Paris 1986.

Beck, Lewis White: "Das Faktum der Vernunft: Zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik". *Kant-Studien* 52 1960–1961.

Benjamin, Walter: "Experience and Poverty," *Walter Benjamin: Selected Writings* içinde, ed. Michael W. Jennings. Harvard University Press, Cambridge 1999.

Benjamin, Walter: "Two Poems by Friedrich Hölderlin-The Poet's Courage and Timidity," *Selected Writings* içinde, vol. 1 (1913-1926), ed. Michael W. Jennings. Harvard University Press, Cambridge 1996.

Benveniste, Émile: *Indo-European Language and Society*, çev. Elizabeth Palmer. University of Miami Press, Coral Gables 1973.

Benveniste, Émile: *Problems in General Linguistics*, çev. Mary Elizabeth Meek. University of Miami Press, Coral Gables 1971.

Berger, Peter L.: *The Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change.* Basic Books, New York 1974.

Besnier, Jean Michel: *La politique de l'impossible.* La Découverte, Paris 1988.

Biral, Alessandro: "Hobbes: la società senza governo," *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* içinde, ed. Giuseppe Duso. Franco Angeli, Milan 1993.

Blanchot, Maurice: *The Infinite Conversation*, çev. Susan Hanson. University of Minnesota Press, Minneapolis 1992.

Blanchot, Maurice: *The Unavowable Community*, çev. Pierre Joris. Station Hill Press, Barrytown 1988. [*İtiraf Edilemeyen Cemaaat*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, İstanbul 1997].

Blumenberg, Hans: *Shipwreck with Spectator: Paradigm of a Metaphor for Existence*, çev. Steven Rendall. MIT Press, Cambridge 1997.

Boella, Laura: "Amore, comunità impossibile in Hannah Arendt," *Il concetto di amore in Agostino* içinde. SE, Milan 1992.

Boétie, Étienne de La: *Discours sur la servitude volontaire*. Éditions Bossard, Paris 1922. [*Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, çev. Mehmet Ali Ağaoğulları, İmge Kitabevi, Ankara 2016].

Bonhoeffer, Dietrich: *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*. Chr. Kaiser, Munich 1960.

Borch-Jacobsen, Mikkel: "Le sujet freudien, du politique à l'éthique," *Après le sujet qui vient* içinde. Aubier-Montaigne, Paris 1989.

Bori, Pier Cesare: *Koinonia*. Paideia, Brescia 1972.

Broda, Martine: *Dans la main de personne*. Éd. du Cerf, Paris 1986.

Brumlik, Micha ve Brunkhors, Hauke (ed.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt 1993.

Burckhardt, Jacob: *Judgment on History and Historians*, ed. Alberto R. Coll. Liberty Fund, Indianapolis 1999.

Burgelin, Pierre: *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*. Presses Universitaires, Paris 1952.

Cacciar, Massimo: *Geofilosofia dell'Europa*. Adelphi, Milan 2003.

Cacciar, Massimo: *L'arcipelago*. Adelphi, Milan 1997.

Cacciari, Massimo: *Geo-filosofia dell'Europa*. Adelphi, Milan 2003.

Canetti, Elias: *Crowds and Power*, çev. Carol Stewart. Farrar, Straus & Giroux, New York 1960. [*Kitle ve İktidar*, çev. Gülşat Aygen, Ayrıntı, İstanbul 2014].

Canetti, Elias: *Macht und Überleben: drei Essays*. Literarisches Colloquium, Berlin 1972.

Canetti, Elias: *The Human Province*, çev. Joachim Neugroschel. Farrar, Straus & Giroux, New York 1978. [*İnsanın Taşrası*, çev. Ahme Cemal, Sel, İstanbul 2015].

Cassano, Franco: *Partita doppia*. Il Mulino, Bologna 1993.

Cassirer, Ernst: "Kant and the Problem of Metaphysics," *Kant: Disputed Questions* içinde, ed. Moltke S. Gram. Quadrangle Books, Chicago 1967.

Cassirer, Ernst: *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, çev. Peter Gay. Columbia University Press, New York 1954.

Cavarero, Adriana: "Nascita, orgasmo, politica," *Micromega, Almanacco di Filosofia* içinde 1996.

Cavarero, Adriana: *Stately Bodies: Literature, Philosophy, and the Question of Gender*, çev. Robert De Lucca ve Deanna Shemek. University of Michigan Press, Ann Arbor 2002.

Chignola, Sandro: "*Quidquid est in territorio est de territorio*. Nota sul rapporto tra comunità etnica e Stato-nazione," *Filosofia politica* 1 1993.

Constant, Benjamin: *The Political Writings of Benjamin Constant*, çev. Biancamaria Fontana. Cambridge University Press, New York 1988.

Conway, Rebecca: "Gifts Without Presents: Economies of 'Experience' in Bataille and Heidegger," *Yale French Studies*, no. 78, "On Bataille" 1990.

Courtine, Jean-François: "Donner/prendre: la main," *Heidegger et la phénoménologie* içinde. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1990.

Crocker, L. G.: *Rousseau's Social Contract: An Interpretative Essay*. Press of Case Western Reserve University, Cleveland 1968.

Dastur, François: *La Mort, essai sur la finitude*. Hatier, Paris 1994.

Declève, Henri: *Heidegger et Kant*. M. Nijhoff, The Hague 1970.

Derathé, Robert: *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Presses Universitaires de France, Paris 1950.

Derrida, Jacques: "Geschlect II: Heidegger's Hand", *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida* içinde, ed. John Sallis. University of Chicago Press, Chicago 1987.

Derrida, Jacques: *Given Time. I, Counterfeit Money*, çev. Peggy Kamuf. University of Chicago Press, Chicago 1992.

Derrida, Jacques: *L'Ethique du don: Jacques Derrida et la pensée du don*. Métailié-Transition: Diffusion Seuil, Paris 1992.

Derrida, Jacques: *Of Grammatology*, çev. Gayatri Chakravorty Spivak. Johns Hopkins University Press, Baltimore 1974. [*Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan, Bilge-Su, Ankara 2011].

Descartes, René: *The Passions of the Soul*, çev. Stephen Voss. Hackett Publishing, Indianapolis 1989. [*Ruhun Tutkuları*, çev. Murat Erşen, Say, İstanbul 2016].

Durkheim, Émile: "Le Contrat social de Rousseau," *Revue de Méthaphysique et de Morale* Mart-Nisan 1918.

Elert, Werner: *Koinonia*. Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1957.

Ernout, Alfred ve Meillet, Antoine: *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. C. Klincksieck, Paris 1967.

Esposito, Roberto: *Categorie dell'impolitico*. Il Mulino, Bologna 1988.

Esposito, Roberto: *L'origine della politica. Simone Weil o Hannah Arendt*. Donzelli, Roma 1997.

Esposito, Roberto: *Nove pensieri sulla politica*. Il Mulino, Bologna 1993.

Faye, Jean-Pierre: "Bataille et Heidegger. Rapport au temps cruel," *Georges Bataille et la pensée allemande* içinde. Acte de Colloque, Paris 1986.

Fédier, François: "Heidegger vu de France", *Regarder voir* içinde. Les Belles Lettres / Archimbaud, Paris 1995.

Ferraresi, Furio: "La comunità politica in Max Weber," *Filosofia politica* 2 1997.

Ferrero, Guglielmo: *The Principles of Power: The Great Political Crises of History*, çev. Theodore R. Jaeckel. G. P. Putnam's Sons, New York 1942.

Fimiani, Mariapaola: *Paradossi dell'indifferenza*. F. Angeli, Milan 1994.

Fistetti, Francesco: *Democrazia e diritti degli altri*. Palomar di Alternative, Bari 1992.

Fitzi, Gregor, "Un problema linguistico-concettuale nelle traduzioni di Weber: 'comunità,'" *Filosofia politica* 2 1994.

Forcellini, Egidio: *Lexicon totius latinitatis*, vol. 3. In Libraria Hahniana, Lipsiae 1835.

Forti, Simone: *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*. Franco Angeli, Milan 1994.

Foucault, Michel: "Interview with Michel Foucault," *Power* içinde, ed. James D. Faubion, çev. Robert Hurley. New Press, New York 1994.

Freud, Sigmund: "Dostoevsky and Parricide," *Dostoevsky: A Collection of Critical Essays* içinde, ed. René Wellek. Prentice Hall, Englewood Cliffs 1962.

Freud, Sigmund: *A Phylogenetic Fantasy: Overview of the Transference Neuroses*, çev. Axel Hoffer ve Peter T. Hoffer. Belknap Press, Cambridge 1987.

Freud, Sigmund: *Civilization and Its Discontents*, çev. James Strachey. W. W. Norton, New York 1961. [*Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, Metis, İstanbul 2014].

Freud, Sigmund: *Moses and Monotheism*, çev. Katherine Jones. Vintage Books, New York 1939. [*Musa ve Tektanrıcılık*, çev. Kamuran Şipal, Say, İstanbul 2015].

Freud, Sigmund: *The Future of an Illusion*, çev. James Strachey. W. W. Norton, New York 1961. [*Bir Yanılsamanın Geleceği*, çev. Hasan İlhan, Alter, İstanbul 2012].

Freud, Sigmund: *The Uncanny*, çev. David McLintock. Penguin Books, New York 2003.

Freud, Sigmund: *Totem and Taboo*, *The Basic Writings of Sigmund Freud* içinde. The Modern Library, New York 1938. [*Totem ve Tabu*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2015].

Gadamer, Hans-Georg: *Truth and Method*. Crossroad Publishing, New York 1985. [*Hakikat ve Yöntem I-II*, çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, Paradigma, İstanbul 2008-2009].

Galimberti, Umberto: "Nostro padre il buon selvaggio," *Repubblica* 13.08.1997.

Galimberti, Umberto: "Sapere tutto dell'amore e non saper nulla dell'altro," *Repubblica* 18. 11. 1997.

Galli, Carlo: "Ordine e contingenza. Linee di lettura del *Leviathan*", *Percorsi di libertà* içinde, Il Mulino, Bologna 1996.

Galli, Carlo: *Geneaologia della politica*. Il Mulino, Bologna 1996.

Gehlen, Arnold: *Man, His Nature and Place in the World*, çev. Clare McMillan ve Karl Pillemer. Columbia University Press, New York 1988.

Gethmann, Carl Friedrich: *Verstehen und Auslegung. Das Methoden-problem in der Philosphie Martin Heidegger*. Bouvier, Bonn 1974.

Girard, René: *Violence and the Sacred*, çev. Patrick Gregory. Johns Hopkins University Press, Baltimore 1977. [*Şiddet ve Kutsal*, çev. Necmiye Alpay, Kanat, İstanbul 2003].

Givone, Sergio: *Storia del nulla*. Laterza, Roma 1995.

Goldmann, Lucien: *La communauté humaine et l'univers chez Kant*. Presses Universitaires, Zurich 1948.

Grassi, Carlo: *Bataille sociologo della conoscenza*. Costa & Nolan, Roma 1998.

Gusdorf, Georges: *L'expérience humaine du sacrifice*. Presses Universitaires de France, Paris 1948.

Habermas, Jürgen: *Moral Consciousness and Communicative Action*, çev. Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholsen. MIT Press, Cambridge 1990.

Hegel, G. W. F.: *Elements of the Philosophy of Right*, çev. H. B. Nisbet. Cambridge University Press, Cambridge 1991. [*Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, Sümer, İstanbul 2016].

Hegel, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, *Werke* içinde, cilt VIII, Berlin 1830.

Hegel, G. W. F.: *Hegel interprete di Kant*, ed. Valerio Verra. Prismi, Naples 1981.

Hegel, G. W. F.: *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. 3. La Nuova Italia, Florence 1941-1963.

Hegel, G. W. F.: *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller. Oxford University Press, Oxford 1977. [*Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul 2016].

Hegel, G. W. F.: *The Philosophy of History*. Batoche Books, Kitchener Ontario 2001. [*Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul 2016].

Heidegger, Martin: "Letter on Humanism," *Basic Writings* içinde. HarperSanFrancisco, San Francisco 1977. [*Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, İstanbul 2013].

Heidegger, Martin: "Building, Dwelling, Thinking," *Poetry, Language, Thought* içinde çev. Albert Hofstadter. Harper & Row, New York 1975.

Heidegger, Martin: "The Origin of the Work of Art," *Off the Beaten Track* içinde, çev. Julian Young ve Kenneth Hayne. Cambridge University Press, Cambridge 2002. [*Sanat Eserinin Kökeni*, çev. Fatih Tepebaşılı, Deki, İstanbul 2014].

Heidegger, Martin: "The Thing", *Poetry, Language, Thought* içinde. Harper & Row, New York 1971.

Heidegger, Martin: *Being and Time*. [*Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora, İstanbul 2008].

Heidegger, Martin: *Contributions to Philosophy (Of the Event)*, çev. Richard Rojcewicz ve Daniela Vallega-Neu. Indiana University Press, Indiana 2012.

Heidegger, Martin: *Elucidations of Hölderlin's Poetry*, çev. Keith Hoeller. Humanity Books, New York 2000.

Heidegger, Martin: *Hölderlin's Hymn: The Ister*, çev. William McNeill ve Julia Davis. Indiana University Press, Bloomington 1996.

Heidegger, Martin: *Hölderlins Hymnen "Germanien und der Rhein"*. Vittorio Klostermann, Frankfurt 1980.

Heidegger, Martin: *Introduction to Metaphysics*, çev. Gregory Fried ve Richard Polt. Yale University Press, New Haven 2000. [*Metafiziğe Giriş*, çev. Mesut Keskin, Avesta, Istanbul 2014].

Heidegger, Martin: *Kant and the Problem of Metaphysics*, çev. Richard Taft. Indiana University Press, Bloomington 1997.

Heidegger, Martin: *Metaphysische Angangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. V. Klostermann, Frankfurt 1978.

Heidegger, Martin: *On the Way to Language*, çev. Peter D. Hertz. Harper & Row, New York 1959.

Heidegger, Martin: *On Time and Being*, çev. Joan Stambaugh. University of Chicago Press, Chicago 2002.

Heidegger, Martin: *Selbstbehauptung der deutschen Universität*. Klostermann, Frankfurt 1983.

Heidegger, Martin: *The Basic Problems of Phenomenology*, çev. Albert Hofstadter. Indiana University Press, Bloomington 1982.

Heidegger, Martin: *The Essence of Human Freedom: An Introduction to Philosophy*, çev. Ted Sadler. Continuum, New York 2002.

Heidegger, Martin: *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, çev. William McNeill ve Nicholas Walker. Indiana University Press, Bloomington 1995.

Heidegger, Martin: *The Metaphysical Foundations of Logic*, çev. Michael Heim.: Indiana University Press, Bloomington 1984.

Heidegger, Martin: *What is a Thing?*, çev. W. B. Barton Jr. Ve Vera Deutsch. H. Regnery, Chicago 1969.

Hobbes, Thomas: *Leviathan*, ed. J. C. A. Gaskin. Oxford University Press, Oxford 1998. [*Leviathan*, Yapı Kredi, Semih Lin, Istanbul 2016].

Hobbes, Thomas: *Man and Citizen*, ed. Bernard Gert. Hackett Publishing, Indianapolis 1998.

Hobbes, Thomas: *The Elements of Law, Natural and Politic*. Oxford University Press, Londra 1999.

Hölderlin, Friedrich: "An Böhhlendorff," "Briefe," içinde. 4 Aralık 1801.

Hölderlin, Friedrich: "Andenken," *Le liriche* içinde, ed. Enzo Mandruzzato. Adelphi, Milan 1993.

Hölderlin, Friedrich: "Briefe (an der Bruder)," *Sämtliche Werke* içinde 6, no. 1 (1954). J.G. Cottasche Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart 1943–1985.

Hölderlin, Friedrich: "Fondamento dell'Empedocle," *Scritti di estetica* içinde, ed. R. Ruschi. SE, Milan 1987.

Hölderlin, Friedrich: "Mnemosyne," *Hymns and Fragments* içinde, çev. Richard Sieburth. Princeton University Press, Princeton 1984.

Hölderlin, Friedrich: "Note all'Antigone," *Sul tragico* içinde, ed. Remo Bodei. Feltrinelli, Milan 1980.

Hölderlin, Friedrich: *Il communismo degli spiriti*, ed. D. Carosso. Donzelli, Roma 1995.

Hölderlin, Friedrich: *Sul tragico*, çev. Riccardo Ruschi. Feltrinelli, Milan 1996.

Jaspers, Karl: *Notizen zur Heidegger*. Piper, Zurich 1978.

Jay, Martin: "The Limits of Limit Experience: Bataille and Foucault," *Constellations* 2 içinde, no. 2, Nisan 1995.

Kant, Immanuel: "Bemerkungen in den *Beobachtungen über das Gefuhl das Schönen und Erhabenen*," *Kant-Forschungen* içinde, vol. 3. F. Meiner Verlag, Hamburg 1991.

Kant, Immanuel: "Eternal Peace," *The Philosophy of Kant: Immanuel Kant's Moral and Political Writings* içinde, ed. Carl J. Friedrich. [The Modern Library, New York 1949].

Kant, Immanuel: "What is Orientation in Thinking?", *Political Writings* içinde, ed. Hans Reiss, çev. H. B. Nisbet. Cambridge University Press, Cambridge 1991.

Kant, Immanuel: *Critique of Judgement*, çev. James Creed Meredith. Oxford University Press, 2007. [*Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul 2016]

Kant, Immanuel: *Critique of Practical Reason*, çev. Thomas Kingsmill Abbott. Courier Dover Publications, Mineola 2004. [*Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ülker Gökberk, İoanna Kuçuradi, Gertrude Durusoy, Füsun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, İstanbul 1999].

Kant, Immanuel: *Critique of Pure Reason*, çev. Wolfgang Schwarz. Scientia Verlag Aalen, Darmstadt 1982. [*Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul 2008].

Kant, Immanuel: *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, çev. Mary J. Gregor. Cambridge University Press, New York 1998. [*Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, İstanbul 2009].

Kant, Immanuel: *Lectures on Ethics*, çev. Louis Infield. Hackett Publishing, Indianapolis 1980.

Kant, Immanuel: *Religion within the Bounds of Bare Reason*. Hackett Publishing, Indianapolis 2009. [*Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, çev. Suat Başer Çağlan, Literatürk, İstanbul 2012].

Kelsen, Hans: "The Conception of the State and Social Psychology, with Special Reference to Freud's Group Theory," *International Journal of Psycho-Analysis* 5 1924.

Klauser, Theodor (ed.): "*Gemeinschaft*", *Reallexikon für Antike und Christentum, Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt* içinde, vol. 9. K. W. & A. Hiersemann, Stuttgart 1996.

Lacan, Jacques: *Écrits: The First Complete Edition in English*, çev. Bruce Fink. W. W. Norton, New York 2006.

Lacan, Jacques: *The Ethics of Psychoanalysis*, 1959–1960, çev. Dennis Porter. Norton, New York 1992.

Landucci, Sergio: *Sull'etica di Kant*. Guerini e Associati, Milan 1994.

Leroi-Gourhan, André: *Gesture and Speech*, çev. Anna Bostock Berger. MIT Press, Cambridge 1993.

Levinas, Emmanuel: "Mourir pour ," *Heidegger. Questions ouvertes* içinde, ed. Eliane Escoubas. Osiris, Paris 1988.

Levinas, Emmanuel: "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme". Payot & Rivages, Paris 1997.

Lewis, Charlton T. ve Short, Charles: *A Latin Dictionary Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary: Revised, Enlarged, and in Great Part Rewritten*. Clarendon Press, Oxford 1969.

Leyenberger, Georges: *Métaphores de la présence II. La philosophie de Hölderlin*. Osiris, Paris 1994.

Losurdo, Domenico: *Heidegger and the Ideology of War: Community, Death, and the West*, çev. Marella ve Jon Morris. Humanity Books, Amherst 2001.

Löwith, Karl: "Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme", *Sämtliche Schriften*, vol. 1.

Löwith, Karl: "Heidegger Denker in dürftiger Zeit," *Sämtliche Schriften* içinde, vol. 8. Metzler, Stuttgart 1981.

Lyotard, Jean-François: "Sensus Communis," *Judging Lyotard* içinde, ed. Andrew Benjamin. Routledge, New York 1992.

Lyotard, Jean-François: *Lectures d'enfance*. Galilée, Paris 1991.

Lyotard, Jean-François: *Postmodern Fables*, çev. Georges Van Den Abbeele. University of Minnesota Press, Minneapolis 1999.

Lyotard, Jean-François: *The Differend: Phrases in Dispute*, çev. Georges Van Den Abbeele. University of Minnesota Press, Minneapolis 1988.

Maria, Chiodi Giulio: "La paura e il simbolico. Spunti di piscoteoretica politica," *La paura e la città* içinde, cilt. 2, ed. Dino Pasini. Astra, Roma 1984.

Marion, Jean-Luc: *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*, çev. Jeffrey L. Kosky. Stanford University Press, Stanford 2002.

Marmande, Francis: *Georges Bataille politique*. Presses Universitaires de Lyon, Lyon 1985.

Marramao, Giacomo: "L'ossessione della sovranità: per una metacritica del concetto di potere in Michel Foucault," *Dopo il Leviatano* içinde. Bollati Boringhieri, Turin 1995.

Marramao, Giacomo: *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità nella filosofia politica*. Bollati Boringhieri, Turin 1995.

Marx, Werner: *Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*. W. Kohlhammer Verlag, Hamburg 1980.

Masullo, Aldo: *La comunità come fondamento. Fichte, Husserl, Sartre.* Libreria scientifica editrice, Naples 1965.

Masullo, Aldo: *La comunità come fondamento: Fichte, Husserl, Sartre.* Libreria scientifica editrice, Naples 1965.

Mauss, Marcel: *Gift-Gift, Mélanges offerts à Charles Andler par ses amis et élèves* içinde. Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg, Strasbourg 1924.

Mauss, Marcel: *The General Theory of Magic*, çev. Robert Brain. Routledge, Londra 1972.

Mazzarella, Eugenio: "Introduzione", *Antwort. Martin Heidegger im Gesprāch* as *Risposta a colloquio con Martin Heidegger* içinde. Guida, Naples 1992.

Michaud-Quantin, Pierre: *Universitas. Expression du mouvement communautaire dans le Moyen-Age latin.* J. Vrin, Paris 1970.

Money-Kryle, Roger: *The Meaning of Sacrifice.* L. & V. Woolf ve Psikanaliz Enstitüsü, Londra 1930.

Nancy, Jean-Luc: *A Finite Thinking.* Stanford University Press, Stanford 2003.

Nancy, Jean-Luc: *Being Singular Plural*, çev. Robert D. Richardson ve Anne E. O'Byrne. Stanford University Press, Stanford 2000.

Nancy, Jean-Luc: *L'impératif catégorique.* Flammarion, Paris 1983.

Nancy, Jean-Luc: *The Inoperative Community*, çev. Peter Connor ve diğerleri. University of Minnesota Press, Minneapolis 1991.

Nancy, Jean-Luc: *The Sense of the World*, çev. Jeffrey S. Librett.: University of Minnesota Press, Minneapolis 1997.

Neumann, Franz: *The Democratic and the Authoritarian State: Essays in Political and Legal Theory.* Free Press, Glencoe 1957.

Nietzsche, Friedrich: *Beyond Good and Evil*, ed. Peter Horstmann Cambridge University Press, West Nyack 2001. [*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası, İstanbul 2016].

Nietzsche, Friedrich: *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, ed. Maudemarie Clark ve Brian Leiter, çev. R. J. Hollingdale. Cambridge University Press, Cambridge 1997. [*Tan Kızıllığı*, çev. Hüseyin Salihoğlu ve Ümit Özdağ, İmge Kitabevi, Ankara 2014].

Nietzsche, Friedrich: *The Anti-Christ.* NuVision Publications, Londra 2007. [*Deccal*, çev. Firuzan Gürbüz, Alfa, İstanbul 2016].

Nietzsche, Friedrich: *The Gay Science: With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*, çev. Walter Kaufmann. Vintage, New York 1974). [*Şen Bilim*, çev. Levent Özşar, Asa, İstanbul 2003].

Nietzsche, Friedrich: *Thus Spoke Zarathustra*, ed. Robert Pippin. Cambridge University Press, West Nyack 2002. [*Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası, İstanbul 2011].

Papa, Franca: *Tre studi su Kant.* Lacaita, Roma 1984.

Pasini, Dino: *La paura e la città*. Astra, Roma 1983.

Pasqualucci, Paolo: *Rousseau e Kant*. Giuffrè, Milan 1974.

Paton, Herbert James: *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. Hutchinson, Londra 1965.

Pauly, August ve Wissowa, Georg: "*Munus*", *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft* içinde. vol. 31. J. B. Metzler, Stuttgart 1894.

Pezzella, Mario: *La concezione tragica di Hölderlin*. Il Mulino, Bologna 1993.

Philonenko, Alexis: *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en*. Vrin, Paris 1968.

Plessner, Helmuth: "Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus," *Gesammelte Schriften* içinde, cilt 5. Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1980-1985.

Polin, Raymond: *La politique de la solitude*. Sirey, Paris 1971.

Poulet, Georges: *The Metamorphosis of the Circle*, çev. Carley Dawson ve Elliott Coleman. Johns Hopkins University Press, Baltimore 1967.

Putino, Angela: *Vita biologica e vita soprannaturale. Comunità e politica in Simone Weil*. Città Nuova, Roma 1998.

Quintilianus, Marcus Fabius: *Quintillian's Institutes of Oratory: Education of an Orator*, çev. John Selby Watson. Henry G. Bohn, Londra 1856.

Rawls, John: "Kantian Constructivism in Moral Theory". *Journal of Philosophy* 72 1980.

Resta, Caterina: *Il luogo e le vie. Geografia del pensiero in Martin Heidegger*. Franco Angeli, Milan 1996.

Resta, Eligio: *Le stelle e le masserizie*. Laterza, Roma 1997.

Ricœur, Paul: *Oneself as Another*, çev. Kathleen Blamey. University of Chicago Press, Chicago 1992. [*Başkası Olarak Kendisi*, çev Hakkı Hünler, DoğuBatı, Ankara 2010].

Ricouer, Paul: *Finitude et culpabilité*. Aubier Montaigne, Paris 1960.

Riedel, Manfred: *Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 2. Klett-Cotta, Stuttgart 1972.

Risset, Jacqueline (ed.): *Bataille Georges: il politico e il sacro*. Liguori, Naples 1987.

Rogozinski, Jacob: *Kanten*. Kime, Paris, 1996.

Rogozinski, Jacob: *Kanten: Esquisses kantiennes*. Editions Kime, Paris 1996.

Romano, Claude: "Mourir à autrui," *Critique*, no. 582, Kasım 1995.

Ross, William David: *Kant's Ethical Theory: A Commentary on the Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Clarendon Press, Oxford 1954.

Rousseau, Jean-Jacques, *Social Contract and the First and Second Discourses*, ed. Susan Dunn. Yale University Press, New Haven 2002.

Rousseau, Jean-Jacques: "Fragment on the State of War," *History of Political Thought* 8, no. 2, 1987.

Rousseau, Jean-Jacques: "Geneva Manuscript," *Social Contract, Discourse on the Virtue Most Necessary for a Hero, Political Fragments, and Geneva Manuscript* içinde, ed. Roger D. Masters ve Christopher Kelly, çev. Judith R. Bush, Roger D. Masters ve Christopher Kelly. University Press of New England, Hanover 1992.

Rousseau, Jean-Jacques: "Letter to Mirabeau, 31 January 1767," *Correspondance générale* içinde, cilt. 16. Armand Colin, Paris 1924-1934.

Rousseau, Jean-Jacques: *A Discourse on Political Economy, The Social Contract and Discourses* içinde. J. M. Dent and Sons, Londra 1923. [*Ekonomi Politik*, çev. İsmet Birkan, İmge Kitabevi, Ankara 2016].

Rousseau, Jean-Jacques: *A Dissertation on Political Economy: To Which Is Added a Treatise on the Social Compact; or, The Principles of Politic Law*. Barber & Southwick, Albany 1797.

Rousseau, Jean-Jacques: *Discourse on the Origin of Inequality*, çev. Donald A. Cress. Hackett Publishing, Indianapolis 1992.

Rousseau, Jean-Jacques: *Discourse on the Sciences and Arts (First Discourse)*, ed. Roger D. Masters ve Christopher Kelly, çev. Judith R. Bush, Roger D. Masters ve Christopher Kelly. University Press of New England [for] Dartmouth College, Hanover 1992.

Rousseau, Jean-Jacques: *Emile: or, on Education*, çev. Allan Bloom. Basic Books, New York 1979. [*Emile ya da Eğitim Üzerine*, çev. Yaşar Avunç, İş Bankası, İstanbul 2016].

Rousseau, Jean-Jacques: *Essay on the Origin of Languages and Writings Related to Music*, çev. John T. Scott. University Press of New England, Hanover 1998.

Rousseau, Jean-Jacques: *Judge of Jean-Jacques*, ed. Roger D. Masters ve Christopher Kelly, çev. Judith R. Bush, Christopher Kelly ve Roger D. Masters. University Press of New England, Hanover 1990.

Rousseau, Jean-Jacques: *Julie; or, The New Heloise: Letters of Two Lovers Who Live in a Small Town at the Foot of the Alps*, çev. Philip Stewart and Jean Vaché. University Press of New England, Hanover 1997.

Rousseau, Jean-Jacques: *Profession of Faith of a Savoyard Vicar*, çev. Olive Schreiner. Peter Eckler, New York 1889.

Rousseau, Jean-Jacques: *Social Contract*. [*Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İş Bankası, İstanbul 2016].

Rousseau, Jean-Jacques: *The Reveries of the Solitary Walker*, çev. Charles E. Butterworth. New York University Press, New York 1979. [*Yalnız Gezerin Hayalleri*, çev. Hasan Fehmi Nemli, Pinhan, İstanbul 2011].

Sahlins, Marshall: *Stone Age Economics*. Aldine-Atherton, Chicago 1972.

Sanctis, Francesco De: "L'autorità della figura paterna," *Società moderna e democrazia* içinde. CEDAM, Padua 1988.

Sandel, Michael J: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge 1998.

Sartre, Jean-Paul: "Un nuovo mistico," *Che cos'è la letteratura* içinde. Il saggiatore, Milan 1963.

Sartre, Jean-Paul: *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology*, çev. Hazel E. Barnes. Citadel Press, New York 1956. [*Varlık ve Hiçlik-Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, Ithaki, İstanbul 2016].

Sartre, Jean-Paul: *Carnets de la drôle de guerre*, vol. 11. Gallimard, Paris 1995.

Sasso, Robert: *Le système du non-savoir*. Éditions de Minuit, Paris 1978.

Schmitt, Carl: "Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigliedrigen Unterscheidung," *Estudios Juridico-Sociales: Homenaje al Profesor Luis Legaz y Lacambra* içinde. Universidad de Santiago de Compostela, Saragossa, İspanya 1960.

Schmitt, Carl: *Land and Sea*, çev. Simona Draghici. Plutarch Press, Washington 1997.

Schmitt, Carl: *Le categorie del politico*. Il Mulino, Bologna 1972. [*Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, Metis, İstanbul 2014].

Schmitt, Carl: *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, çev. George Schwab ve Erna Hifstein. Greenwood Press, New York 1996.

Schmitt, Carl: *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europeaum*, çev. G. L. Ulmen. Telos Press, New York 2003.

Schnur, Roman: *Individualismus und Absolutismus: zur politischen Theorie vor Thomas Hobbes*. Duncker & Humblot, Berlin 1963.

Schuck, 1. E.: "Il rapporto inter-umano in *Essere e tempo* di Martin Heidegger," *Fenomenologia e società*, no. 1, 1988.

Schülter, Carsten (ed.): *Renaissance der Gemeinschaft? Stabile Theorie und neue Theoreme*. Duncker & Humblot, Berlin 1990.

Schürmann, Reiner: *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*. Indiana University Press, Bloomington 1986.

Secondat, Charles de: *The Spirit of Laws*. Batoche Books, Kitchener, Ontario, Kanada 2001.

Seesemann, Heinrich: *Der Begriff "Koinonia" im N.T.* A. Töpelmann, Glessen 1933.

Selznick, Philip: "Foundations of Communitarian Liberalism," *The Essential Communitarian Reader* içinde, ed. Amitai Etzioni. Rowman & Littlefield, Lanham 1998.

Simmel, George: *Sociology*, çev. Kurt H. Wolff. Free Press of Glencoe, New York 1964.

Sorgi, Giuseppe: *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*. Franco Angeli, Milan 1996.

Sorgi, Giuseppe: *Potere tra paura e legittimità*. Giuffrè, Milan 1983.

Spinoza, Benedict De: *Theological-Political Treatise*, çev. Michael Silverthorne ve Jonathan Israel. Cambridge University Press, Cambridge 2007. [*Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bali Akal ve Reyda Ergün, Dost Kitabevi, Ankara 2008].

Starobinski, Jean: *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*, çev. Arthur Goldhammer. University of Chicago Press, Chicago 1971.

Starobinski, Jean: *Largesse*. University of Chicago Press, Chicago 1997.

Stiegler, Bernard: *Technics and Time*, çev. Richard Beardsworth ve George Collins. Stanford University Press, Stanford 1998.

Strauss, Leo: *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis*. University of Chicago Press, Chicago 1936.

Szondi, Peter: *Poetik und Geschictsphilosophie*, vol. 2. Suhrkamp, Frankfurt 1974.

Tagliapietra, Andrea: *La verità e la menzogna. Dialogo sulla fondazione della morale e della politica*. Bruno Mondadori, Milan 1996.

Talmon, Jacob Leib: *The Origins of Totalitarian Democracy*. Westview Press, Boulder 1985.

Tassin, Étienne: "Sens commun et communauté: la lecture arendtienne de Kant," *Les Cahiers de Philosophie*, no. 4 1987.

Taylor, Charles: *Multiculturalism and the "Politics of Recognition"*. Princeton University Press, Princeton 1994. [*Çokkültürcülük-Tanınma Politikası*, Yapı Kredi, İstanbul 2014].

Taylor, Charles: *Sources of Self: The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press, Cambridge 1989. [*Benliğin Kaynakları-Modern Kimliğin İnşası*, çev. Selma Aygül Baş ve Bilal Baş, Kûre, İstanbul 2014].

Taylor, Charles: *The Ethics of Authenticity*. Harvard University Press, Cambridge 1992.

Tenenbaum, Katia: "Il pensiero politico di I. Kant e l'influsso di J.-J. Rousseau," *Giornale Critico della Filosofia Italiana* içinde no. 52, 1972.

Thesaurus linguae latinae, vol. 8, 1662.

Tommasi, Wanda: *Simone Weil*. Liguori, Naples 1977.

Towarnicki, Frederic de: *À la rencontre de Heidegger*. Gallimard, Paris 1993.

Tönnies, Ferdinand: *Tönnies: Community and Civil Society*, ed. Jose Harris, çev. Jose Harris ve Margaret Hollis. Cambridge University Press, Cambridge 2001.

Virgil: *Aeneid*, çev. Charles James Billson. Courier Dover Publications, New York 1995. [Vergilius, *Aeneas*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Payel, İstanbul 1995].

Volpi, Franco: "L'etica rimossa di Heidegger," *Micromega*, no. 2 1996.

Wahl, Jean: *Existence et transcendance*. Éditions de la Baconnière, Neuchâtel 1944.

Walde, Alois ve Hofmann, Johann Baptist: *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*. C. Winter, Heidelberg 1938–1956.

Weber, Max: *Basic Concepts in Sociology*, çev. H. P. Secher. Philosophical Library, New York 1962 [*Sosyolojinin Temel Kavramları*, çev. Medeni Beyaztaş, Yarın, İstanbul 2016].

Weil, Eric: "Jean-Jacques Rousseau et sa politique," *Critique*, no. 56, Ocak 1952.

Weil, Simone: *The Need for Roots: Prelude to a Declaration of Duties Towards Mankind*, çev. A. F. Wills. Routledge & Kegan Paul, Londra 1952.

Williams, Terence Charles: *The Concept of the Categorical Imperative: A Study of the Place of the Categorical Imperative in Kant's Ethical Theory*. Clarendon Press, Oxford 1968.

Zagagi, Netta: "A Note on *munus*, *munus fungi* in Early Latin," *Glotta* 60 1982.

Zarader, Marlène: *Heidegger et les paroles de l'origine*. J. Vrin, Paris 1986.

Zarka, Yves Charles: *La décision métaphysique de Hobbes: Conditions de la politique*. J. Vrin, Paris 1987.

Agamben, Giorgio 31
anayurt 163, 164, 168, 218
Arendt, Hannah 25, 116, 123-131, 150
armağan 7, 12, 13, 17, 19, 22-28, 32, 34-36, 51, 52, 105, 128, 146, 154, 172, 175, 196, 197, 215
asli 10, 12, 16-18, 21, 28, 32, 34, 35, 55, 56, 62, 67, 74, 82, 84, 87, 93, 94, 98, 102, 108, 113, 121, 126, 139, 145, 146, 148, 152-154, 157, 158, 161-164, 168-171, 177, 189, 190, 207, 215, 217-220, 223, 224
aşırılık 105

baba 56, 60, 63, 65, 66, 68, 71, 131, 175
baba şiddeti 62
babanın hatırası 64
babanın ölümü 67
bağışıklama 26, 28, 30, 33, 35, 82, 195, 198, 215, 217
başkalık 23, 33, 98, 108, 126, 139, 141, 149, 181, 184, 204, 211
başkası 15, 36, 47, 52, 54, 55, 73, 87, 93, 95, 97-99, 117, 148, 149, 154, 155, 188-190, 193-195, 197, 200, 206, 208, 212, 217, 224
başlangıç 11, 33, 88, 111, 157, 159-162, 167, 192
Bataille, George 30, 35, 36, 177-179, 180-193, 195-207, 209, 210, 222-226
beden 18, 46, 48, 50, 57, 66, 67, 82, 84, 97, 132, 213
Benjamin, Walter 185
bilgi olmayan 181-183, 186-189
birey 8, 18, 27, 29, 35, 36, 42, 46, 49, 51-53, 61, 65, 82-87, 90, 91, 101, 117, 127, 144, 147, 149, 192, 204, 207, 212, 215, 217, 222, 223
birlikte-olma 148, 151, 152, 206, 207
Blanchot, Maurice 36, 178
borç 15-17, 27, 85, 86, 88, 104, 106, 119, 124, 152
boşluk 17, 29, 31, 45, 168, 172, 181, 214-216, 220, 221, 226
butlan 215, 220-224

Canetti, Elias 27, 37, 38, 40, 43, 47, 67-69, 72
Cassirer, Ernst 103, 107, 137, 141
cinayet 20, 60, 63, 71
communis 12, 16, 24, 25, 32, 43, 129, 130

communitas 11, 12, 15-17, 19-22, 24-26, 28, 31, 33, 52, 215, 221
conservatio vitae 35, 128
cum 29, 32, 34, 35, 50, 52, 126, 144, 146, 148, 150, 161, 162, 169, 170, 192, 225

Dasein 139, 141, 142, 146-148, 150-152, 154, 155, 157, 159, 178, 186, 187, 202, 207
deneyim 19, 24, 30, 31, 85, 93, 96, 109, 116, 123, 134, 163, 164, 168, 178, 183-186, 188, 191-193, 199, 201, 203-205, 208, 213, 218, 224, 227
Derrida, Jacques 81
devlet 29, 41, 44-46, 49-52, 55, 56, 59, 60, 64, 65, 74-76, 85, 195, 212, 215
doğa durumu 33, 42, 45, 54, 63, 74-76, 84, 106
donum 12-14, 19
dovere 12

egemen 30, 50, 52-56, 60, 66, 84, 87, 119, 120, 135, 172, 178, 215
ekstaz 96, 97, 139, 147, 205
etik 9, 10, 33, 97, 104, 111, 114, 115, 124, 125, 130, 131, 140-143, 152, 154, 158

Freud, Sigmund 60-65, 67, 70, 75

gayriasli 17, 18, 32, 93, 152-154, 157, 158, 168, 169, 171
gayrisahici 152-154
Gemeinschaf 10, 12, 21, 61, 116, 166, 217
genel irade 86, 90, 104
Girard, René 199

Heidegger, Martin 30, 34, 35, 97, 137-166, 169, 170, 173-175, 177-183, 185-193, 197, 202-210, 219-222, 225, 226
hiç(bir şey) 20, 33, 123, 213-215, 226
hiçlik 7, 20, 25, 50, 115, 152, 182, 205, 208, 214-216, 219, 221-224, 227
Hobbes, Thomas 25, 27-30, 35, 37-57, 59-61, 63-65, 67, 69-71, 73-75, 82-84, 86, 89, 90, 106, 117, 122, 123, 147, 171, 195-198, 200-202, 214-217
Hölderlin, Friedrich 143, 146, 164-167, 169, 170, 172-175, 184

immunis 16
immunitas 16, 51, 195
iletişim 8-10, 17, 83, 87, 101, 117, 124, 130, 189-191, 193, 194, 197, 212, 222-224
ilişki 10, 13, 18, 21, 22, 24, 27-29, 31, 35, 36, 41, 46-50, 52, 54, 57, 59, 64, 68, 73, 75, 79, 83, 85, 87, 89, 92-94, 103-106, 109, 112, 115-117, 119, 124, 126, 128, 132, 139, 144, 147, 149, 152, 154, 155, 161, 166, 167, 169, 178, 179, 183, 184, 186, 189, 196, 203-205, 207-209, 211, 212, 214-217, 221-224
ilişkisizlik 29, 49, 50, 79, 106
imkân 20, 57, 71, 111, 114, 122, 131, 138, 142, 148, 151, 154, 160, 166, 173, 179, 180, 192, 193, 197, 208, 226
imkânsızlık 83, 107, 115, 122, 123, 151, 167, 173, 181, 184, 185, 192, 193
irade 33, 58, 60, 65, 86, 90, 95, 103, 104, 114, 147, 218
isteme 95, 102-105, 109-112, 125, 126, 138, 158

kader 24, 80, 106, 155
Kant, Immanuel 30, 33, 34, 101-119, 121-135, 137-142, 144, 146, 147, 163, 165, 166
karar 27, 29-31, 54, 58, 113, 154, 158, 170, 197, 205, 216
koinoia 15, 21-23
köken 8, 10, 13, 19, 20, 25, 28, 29, 32-34, 37-39, 41, 43, 45, 56, 58, 59, 63, 66, 71, 73, 75-81, 105, 107-113,

120, 122, 144, 145, 147, 153, 157, 158, 160-163, 167-170, 173, 175, 178, 180, 181, 202, 215, 218, 219
kökensel 9, 11, 15, 16, 19, 20, 22, 28-30, 32-34, 36, 39, 41, 45, 49, 51, 62, 68, 70, 75, 77, 91, 95, 107, 109-111, 113, 142, 146, 149, 151, 152, 156-159, 161, 163, 166-169, 172, 175, 186, 192, 199, 202, 204, 207, 210, 215-217, 221, 223
kökensel-olmayan 81
kötülük 33, 39, 42, 106, 108-111, 121, 134
kurban 26, 44, 53, 54, 68, 71, 72, 82, 86, 89, 132, 197
kurban etme 20, 23, 29, 30, 35, 36, 55-61, 64, 66, 67, 69, 70, 73, 74, 82, 94, 110, 131, 195, 198-202, 215, 216
kutsal 64, 65, 166, 198

Lacan, Jacques 134
Leviathan 29, 64, 65, 67, 73, 82, 84, 171, 215

mevcudiyet 19, 31, 78, 94, 95, 106, 110, 167, 216, 224
Mitsein 151, 157, 187, 204-207, 209
munus 7, 12-16, 18-21, 23, 26, 27, 29, 31, 35, 51, 52, 82, 123, 144, 172, 210, 215, 217, 221, 224
mutlak bilgi 182
mülkiyet 9, 11, 16, 17, 23, 35, 82, 93, 153

Nancy, Jean-Luc 7, 36, 120, 148, 152, 198, 201, 226
Nietzsche, Friedrich 43, 64, 121, 165, 172, 174, 175, 181, 184, 197, 198, 204
nihilizm 197, 211-216, 218, 221, 222, 226

ortaklık 82, 85, 123, 153, 218

öldürme 28, 46, 47, 62, 68
öldürme kapasitesi 46
ölüm 20, 23, 25, 26, 28, 35, 39, 44, 47, 48, 51, 55, 56, 59, 62, 63, 65-67, 69, 73, 78, 88, 92, 95, 96, 127, 134, 143, 145, 158, 159, 163, 172, 191-195, 197-202, 208, 210, 212, 221, 222
özgürlük 63, 80, 82, 89, 103, 104, 108-113, 141
öznellik 8, 22, 34, 67, 131, 138, 201

paylaşma 17, 38, 83, 97, 107, 147

Rousseau, Jean-Jacques 30, 32, 33, 69-94, 96-99, 101-108, 113, 117, 123, 125, 147, 184, 217

Sartre, Jean-Paul 202-209
sahici 32, 83, 152, 154, 157, 158, 180, 192, 205, 207
savaş 48, 65, 71, 76, 84, 131, 167, 171, 206
sorumluluk 16, 82, 107, 154, 178, 185
sözleşme 14, 28, 49, 51, 52, 56, 63, 75, 84, 113, 196
suç 20, 24, 25, 28-30, 47, 49, 55, 61, 67, 70, 71, 106, 107, 110, 119, 199, 215
suçluluk 70, 71, 76, 119, 152

şiddet 14, 22, 25, 28, 45, 47, 49, 57-59, 62, 74, 81, 90, 131, 132, 138, 158, 171, 192, 199

Tanrı 22-24, 42, 64-66, 88, 107, 108, 119, 162, 185, 204, 221
temellük etme 10, 11, 21, 23, 32, 153, 158, 159, 169, 173, 194, 199, 205
topluluk 8-11, 16-21, 24, 25, 28-35, 49-51, 57, 58, 73, 77, 81-83, 85-90, 92, 93, 96, 99, 101, 102, 105, 114-118, 122, 124-133, 137, 143, 144, 146, 147, 151, 153-159, 163, 164, 166, 169, 172, 186-188, 191-193, 196, 197, 200, 204, 205, 209, 211-214, 216-218, 222, 225-227

uçurum 40, 115, 138, 144, 146, 160, 173, 178, 184

varlık 43, 44, 74, 77, 79, 92, 113, 122, 139, 142, 148, 162, 190-193, 196, 222-224
varoluş 31, 34, 36, 82, 83, 85, 86, 90-99, 108, 109, 139, 148, 149, 151, 152, 154, 156, 157, 160, 166, 170, 172, 177, 183, 188-192, 198, 200-203, 208, 214, 217, 218, 222-224, 227
varoluşçuluk 127, 183, 204-206

yara 36, 188, 192, 195, 196, 224
yasa 27, 28, 30, 33, 34, 52, 60, 73, 74, 76, 85, 93, 103-106, 109, 111-115, 117, 119-123, 125, 131-135, 138, 141-147, 166, 196, 208
yurtsuzluk 166, 175
yükümlülük 12-17, 26, 35, 129, 135, 185

"Topluluğun özneleri, tıpkı 'bana borçlusun' değil de 'sana borçluyum' dediklerinde olduğu gibi 'bir yükümlülük' etrafında birleşirler. Bu onları kendi kendilerinin mutlak efendileri olmaktan çıkaran; ya da daha doğrusu en asli mülkiyetlerini, yani öznelliklerini (kısmi ya da bütünüyle) kamulaştıran şeydir. (...) Toplulukta özneler bir özdeşleşme ilkesi ya da içinde şeffaf bir iletişim kurabilecekleri veya hiç değilse bu iletişim için gerekli olan içeriği tesis edebilecekleri steril, çevrilmiş bir alan bulmazlar. Bulup bulacakları kendilerini, kendilerinden yoksun bırakacak bir boşluktan, bir mesafeden, bir yabancılıktan başka bir şey değildir."

Çağdaş siyaset felsefesinin özgün düşünürlerinden, "biyopolitikçi" Roberto Esposito, *topluluk* fikrini ve kavramını tartışıyor bu kitapta. Topluluğu, üzerine kurulduğu eksikliklerle ve bizzat *toplumsallığa* dair bir eksiklikle ilişkisi içinde tartışıyor. Topluluk fikrinin, ufuk açıcı bir yapısökümünü gerçekleştiriyor.

Esposito'nun bu sorgulaması, modern siyaset felsefesinde topluluk üzerine düşünmenin belli başlı kavramsal hatlarını yeniden katediyor. Bu hatların inşasına damga vurmuş büyük düşünürlere özellikle eğiliyor: Korku – ve Hobbes. Suçluluk – ve Rousseau. Yasa – ve Kant. Ekstaz – ve Heidegger. Deneyim – ve Bataille.

Topluluk fikri üzerinden, tümüyle siyaseti, dünyayı, insaniyeti yeniden düşünmeye açılan bir kapı, *Communitas*.

THG 049518 HZS

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-2356-4