HEIDEGGER PARİS'TE

Fransızların Heidegger Okuması

Derleyen:
Sadık Erol Er

M. HEIDEGGER
F. DASTUR
T. ROCKMORE
J. DERRIDA
I. THOMSON
C. V. BOUNDAS
L. LAWLOR – J. SHOLTZ
G. BATAILLE
H. DREYFUS
T. RAYNER
N. BAUER
G. HARMAN
S. MARTINOT
J. L. NANCY
R. LILLY
J. D. CAPUTO

otonom

HEIDEGGER PARİS'TE

FRANSIZLARIN HEIDEGGER OKUMASI

Sadık Erol ER, 1975 yılında Gaziantep'in İslâhiye ilçesinde doğdu. Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü mezunu. Kilis 7 Aralık Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi. *Doğu-Batı*, *Cogito*, *Kitaplık* ve *Özne* gibi dergilerde makaleleri ve çevirileri yayımlandı. Editörlüğünü Ahmet Cevizci'nin yaptığı *Felsefe Ansiklopedisi*'ne katkılarda bulundu, bu katkıları hâlâ devam etmekte. *Emil Cioran: Bir Alacakaranlık Düşünürü* Ara-Lık Yay. (Ank.-2006), *Hiçliğin Doruklarında Cioran* (Kenan Sarıalioğlu ile) Bilim Sanat Yay. (Ank.-2006) ve *Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi* [*Bergson, Nietzsche ve Spinoza Okuması*] Çizgi Kitapevi Yay., (Konya-2012), *Nietzsche Paris'te* [*Fransızların Nietzsche Okuması*] (der.), Otonom Yay., (İst.-2013) olmak üzere yayımlanmış dört kitabı bulunmaktadır.

Otonom 61

Felsefe Dizisi 18

Heidegger Paris'te
Fransızların Heidegger Okuması
Der. Sadık Erol Er

ISBN 978-975-6056-65-3
1. Basım Temmuz 2014, İstanbul (1000 adet)

© Sadık Erol Er, Mayıs 2014
© Türkçe yayım hakları Otonom Yayıncılık, Temmuz 2014

Yayıma Hazırlayan
Sinem Özer

Kapak ve İç Tasarım
Mert İnan

Baskı ve Cilt
Kayhan Matbaacılık Sanayi Tic. Ltd. Şti.
Tel (0212) 576 01 36

Yayınevi Sertifika no: 11821

Otonom Yayıncılık
Firuzağa Mah. Çukurcuma Cad. Yazıcı Çıkınazı No:2
Beyoğlu - İSTANBUL
Tel 0 212 244 87 09
Faks 0 212 244 87 88
iletisim@otonomyayincilik.com
www.otonomyayincilik.com

HEIDEGGER PARİS'TE

FRANSIZLARIN HEIDEGGER OKUMASI

Derleyen
Sadık Erol Er

otonom felsefe

İÇİNDEKİLER

7 **Sunuş**

11 Heidegger'in Fransa'da Alımlanışı ve Alımlanmayışı
Françoise DASTUR

47 Fransa'da Derrida ve Heidegger
Tom ROCKMORE

81 Heidegger'in Eli
Jacques DERRIDA

133 Ölebilir miyim?
Derrida'nın Heidegger'in Ölüm Düşüncesine Yaklaşımı
Iain Thomson

163 Gilles Deleuze ve Heidegger
Constantin V. BOUNDAS

187 Heidegger ve Deleuze
Leonard LAWLOR - Janae SHOLTZ

203 Heidegger Eleştirisi
Georges BATAILLE

215 Varlık ve İktidar
Hubert DREYFUS

249 Biyoiktidar ve Teknoloji: Foucault ve Heidegger'in Düşünme Yöntemi
Timothy RAYNER

273 Beauvoir'ın Heideggerci Ontolojisi
Nancy BAUER

309 *Theory of Subject*'te Badiou'nun Heidegger ile İlişkisi
Graham HARMAN

335 Sartre'ın Heidegger-için-varlığı; Heidegger'in Sartre-için-varlığı
Steve MARTINOT

353 Levinas'ın Heideggerci Fantazması
Reginard LILLY

387 Heidegger'in Kökensel Etiği
Jean Luc NANCY

Ek Okumalar

421 Niçin Taşrada Kalıyorum
Martin HEIDEGGER

427 Metafiziğin Üstesinden Gelmek
Martin HEIDEGGER

457 Heidegger ve Teoloji
John D. CAPUTO

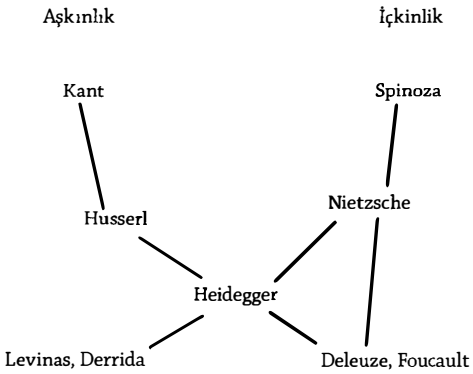
481 **Katkıda Bulunanlar**

Sunuş

Savaş sonrası dönemde, -yaklaşık olarak 1950'lerde yapısalcılığın doğuşundan 1987'de Victor Farias'ın *Heidegger and Nazism* kitabının yayımlanmasına kadar- Martin Heidegger'in Fransız entelektüel yaşamındaki yankısının oldukça etkili olduğu, öteden beri tartışılan bir konudur. Hatta Giorgio Agamben'in "Absolute Immanence"[1] adlı makalesinde "içkinlik-aşkınlık" güzergâhı üzerinden yaptığı okuma sonucunda çizmiş olduğu -bir nevi modern felsefenin haritası- diyagramda Heidegger'e ayrıcalıklı bir konum atfederek "merkez filozof" rolü yüklemesi çoğu kişi için hiç de şaşırtıcı değildir.

Ancak Deleuze, Foucault, Sartre ve diğer birçok düşünürün yanı sıra, sıkı bir Heidegger taraftarı olan Jean Beaufret'nin 1982'deki ölümünden sonra bu mirastan fazlasıyla hak iddia eden Derrida gibi filozofların talepkâr alımlamaları sonucu Heidegger'in "haksız ve meşru olmayan bir üne (Nasyonal Sosyalizm ile uyuşan politik ve felsefi fikirleri) kavuşması"

1 Giorgio Agamben, *Potentialities*: *Collected Essays in Philosophy*, Stanford Univ. Press, Stanford, 1999, s. 239.



bazı kesimleri de rahatsız etmekteydi. Nitekim erken döneminde Heidegger felsefesi karşısında büyülenen, ancak sonraları Heidegger'e doğrudan cephe alan Levinas bir keresinde "çoğu Alman'ı affedebiliriz, ama Heidegger'i zor" diyerek bu rahatsızlığı dile getirecekti.[2] Yine bu bağlamda Sartre, 1960'larda Heidegger'in Fransa'daki durumunun oldukça karmaşık olduğuna not düşerken, Farias'ın, bu durumu *Heidegger and Nazism* adlı kitabında iki noktaya indirgemesi, bir bakıma Levinas'ın Heidegger yorumunu selamlamaktaydı: "Evet, Heidegger, döneminin etkili bir filozofuydu ancak Nazi sempatizanıydı."[3]

Öte yandan, Fransa'da Heideggger felsefesinin alımlanışı elbette tekil bir Fransız anlayışından ziyade farklı "okumalar" veya stratejiler dizisinin hikâyesidir. Heidegger'i Antisemitizm ve Nazizm üzerinden ele alan felsefi ve politik sathın dışında, farklı politik-felsefi güzergâhların olduğu da bilinen ve tartışılan bir konudur. İlginçtir ki Heidegger'in Fransa'ya özgü serüveninin bu ülkeye özgü bir "sol-Heideggercilik" doğurduğunu dillendiren iddiaların sayısı

2 Simon Critchley-Robert Bernasconi (ed.), *The Cambridge Companion to LEVINAS*, Cambridge Univ. Press, 2004, s. xiii.

3 Victor Farias, *Heidegger and Nazism*, Temple Univ. Press, Philadelphia, 1989, s. 204.

pek de az değildir.[4] Bu bağlamda Ethan Kleinberg'in birçok farklı alımlamaya kılavuzluk edecek olan kışkırtıcı sorusu yerinde olacaktır: Heidegger, Fransız felsefesinin merkezinde bir "yabancı" mıdır yoksa "kendi evinde" (Fransa) midir?[5]

Paris Üçlemesi'nin (Nietzsche-Heidegger-Hegel) ikinci ayağını oluşturan *Heidegger Paris*'te "Fransız-Heideggerciliği" tartışmalarını tetikleyen kilit figürlerin felsefi ajandalarına odaklanırken, aynı zamanda öteden beri dillendirilen ancak diğer iki isme (Nietzsche ve Hegel) göre daha az tartışılan bir aktörü (Heidegger), Fransa'daki bağlantıları özelinde yeniden gündeme getirerek, ülkemizde var olduğuna inandığımız bir boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır. Bu kitabın oluşumunda katkılarını esirgemeyen hocalarım Ali Osman GÜNDOĞAN, Sebahattin ÇEVİKBAŞ ve Mukadder ERKAN'a teşekkür ederim. Ayrıca akademik hayatımın her aşamasında desteğini aldığım sevgili hocam Ali UTKU'ya ve işin mutfağında çalışan Onur VAROLUN, Birdal AKAR, Tuncay SAYGIN, Gülten SİLİNDİR, Özgül EKİNCİ ve Mustafa YILDIRIM'a teşekkür ederim. Ve elbette ki sevgili eşim Zeynep ER'e özverisi ve desteği için sonsuz minnettarım.

Sadık Erol ER

4 Thomas Sheehan, "Derrida and Heidegger", Hugh J. Silverman-Don Ihde (der.), *Hermeneutics and Deconstruction*, State of New York Univ. Press, 1985 içinde, s. 201 vd.

5 Ethan Kleinberg, *Generation Existential: Heidegger's Philosophy in France 1927-1961*, Cornell Univ. Press, Ithaca ve Londra, 2005, s.8

Heidegger'in Fransa'da Alımlanışı ve Alımlanmayışı*

Françoise DASTUR
Çev. Sebahattin ÇEVİKBAŞ

Büyük felsefeler tırmanılmamış ve tırmanılamaz yüce dağlardır. Fakat bu dağlar, en yüksek karaya sahiptir ve onun kadim ana kayasını oluşturur. Onlar nişan noktası gibi durur ve her zaman görüş alanını oluştururlar; saydam ve gizlenmiş haldedirler. Böyle dağlar, gerçekten ne zaman oldukları şey olurlar? Elbette varsayıldığı gibi, onlara tırmandığımız ve onları fethettiğimiz zaman değil. Daha çok, sadece bize ve karaya gerçekten direndikleri zaman. Fakat ne kadarı bunu yapabilir, bu en canlı yükselişin sıradağların dinginliğinde zuhur etmesine müsaade edebilir ve bu yükseliş alanında kalmayı başarabilir? Düşünmenin, hakiki bir şekilde bakış açısı-içine-almaya çaba göstermesi gereken şey sadece budur.

—Beiträge zur Philosophie, §93

---

* Metin, İngilizceden çevrilmiştir. İngilizce çevirisi için bkz., Françoise Dastur, "The Reception and Nonreception of Heidegger in France", çev., François Raffoul ve David Pettigrew; François Raffoul ve David Pettigrew (ed.), *French Interpretations of Heidegger: An Exceptional Reception*, State of Univ. of New York Press, 2008, içinde s. 265-289.

Batı tarihinin örülmüş olduğu farklı geleneklerin olağanüstü iç içe geçmişliğini düşünen hiç kimse -sadece Batı'nın tarihini düşünmek üzere- düşünce tarihinin, olası aktar(ıl)maları ve çevirileri ile eşanlamlı olduğundan şüphe duymayacaktır. Fakat bu kadar farklı düşünme biçimleri arasında böyle bir aktar(ıl)ma nasıl meydana geliyor? Heidegger, öyle görünüyor ki, Batılı geleneğin tam da kökünde yatan aktar(ıl)mayı, yani onun 1942'de "tarihin gerçek olayı" olarak nitelendirdiği, Grekçenin Latinceye meşhur çevirisini ciddi olarak sorgulayan ilk kişiydi.[1] Daha 1936'da, Heidegger, "Origin of the Work of Art"ta [Sanat Eserinin Kökeni], bu çevirinin, "Roma düşüncesi Grekçe sözcükleri, anlattıkları şeyle eşit ölçüde özgün bir deneyim olmaksızın, yani Grekçe sözcük olmaksızın devraldığı"[2] için, "Grek deneyiminin farklı bir düşünme biçimine çevirisi"nden [translation] ibaret olduğunda ısrar ederek onun özel karakterine vurgu yapar. Şunu ekler: "Batı düşüncesinin köksüzlüğü/yurtsuzluğu bu çeviriyle başlar." Roma felsefi terminolojisi, aslında bizatihi Latin dilinin kendisinden doğmaz, aksine Grekçe sözcüklerin Latince terimlere aktarılmasından kaynaklanır. Şimdi Grekçe ifadelerden *(Wortes)* ayrı olarak Grek dilinin sözcüklerini *(Wörter)* yeniden düşünmek, ki harfi harfine çeviriye özgü olan şey budur, bu ifadenin kökeninde bulunan gerçek deneyimin yanlış anlaşılmış bir biçimde kaldığını ima eder. Biz, bu yüzden, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da söylediği gibi, aktardığı şeyi ulaşılabilir kılmak şöyle dursun, aksine onu örtmeye yarayan ve felsefenin gelenek-

1 Martin Heidegger, *Parmenides*, çev. André Schuwer ve Richard Rojcewicz (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1988), §3b, s. 42 (Kış dönemi dersi 1942–43). Editöryal hazırlıktaki yardımları için Troy Mellon, John Castore ve James Ryan'a teşekkür ediyoruz; ayrıca bu bölümün çevirisindeki değerli yardımı için Arras Üniversitesi (Fransa) öğretim ve araştırma görevlisi Dr. Cathy Leblanc'a da teşekkür ediyoruz.

2 Martin Heidegger, "The Origin of the Work of Art," *Poetry, Language, Thought*, çev. Albert Hofstadter (New York: Harper & Row, 1975), s. 23.

sel kavramlarının içinden alındığı orijinal kaynaklara ulaşmayı engelleyen bir aktarma ile ilgileniyoruz.[3] Batı geleneğinin temel hareketini oluşturan yabancılaşma ve kapanmanın, kökeniyle ilişkisinde, kökenden uzaklaşma süreci *(Entwurzelung)* bu yüzden felsefi terminolojinin Grekçeden Latinceye çevrilmesi yoluyla başlar. Heidegger bu hususta hiç tereddüt etmemiştir; 1966'da *Spiegel*'deki mülakatta harfi harfine bir çevirinin imkânsızlığı fikriyle ilişkili olarak muhabirin dile getirdiği rahatsızlığa şu karşılığı verir: "Bu rahatsızlığı ciddi bir biçimde ve geniş ölçekte alırsak ve bir de Roma Latincesine çevrildiği zaman Grek düşüncesinin maruz kaldığı değişimin ağır sonuçlarını düşünürsek iyi etmiş oluruz. Gerçekten bu, bugün bile Grek düşüncesinin temel sözcükleri üzerine uygun bir düşünüme engel olur."[4]

Bu yüzden yabancı bir düşüncenin gerçek "alımlanışı" terimlerin saf terminolojik çevirisine indirgenemez; aksine içinden doğduğu kaynağın-tecrübenin anlaşılması gerekir, ki bu da onun dosdoğru bir şekilde yanlışlanmaya ya da aşılmaya çalışılmadığı anlamına gelir. Heidegger'in vurguladığı gibi, büyük bir felsefe, yüksek bir zirveye benzer –onu fethetmekten çok "kendi haline bırakmak" söz konusudur-, böylece bu temelde, felsefeyle hakiki bir "tartışma"ya girmek mümkün olur. Felsefeyi ona yabancı olan amaçlara doğru bükmek üzere aceleyle ele geçirmek yerine, burada söz konusu olan daha ziyade onunla karşılaşmak ve onu kendine özgü ve indirgenemez yabancılığı içinde kendi haline bırakmaktır. Almak, aslında kendini,

3 Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962), §6 s. 42. Bundan sonra *BT* olarak anılacak ve ilgili sayfa numarasıyla birlikte verilecektir.

4 Martin Heidegger, "'Only a God Can Save Us': *Der Spiegel*'s Interview with Martin Heidegger (1966) ["Bizi Sadece Bir Tanrı Koruyabilir": *Der Spiegel*'in Martin Heidegger ile mülakatı (1966)], *The Heidegger Controversy: a Critical Reader*, ed. Richard Wolin (New York: Columbia University Press, 1991), s. 113.

başkasından gelen armağanı memnuniyetle karşılamak üzere özgür bırakmayı gerektirir. Bu, başkası tarafından ortaya konulan varlığı, armağanı doğrudan kendi çıkarlarımıza tabi kılmayı amaçlamaksızın kabul etmek demektir.

Öyleyse tüm bunlar, Fransız düşünce dünyasında genel olarak Alman düşüncesinin ve özel olarak Heideggerci düşüncenin, alımlanışı hususunda da geçerli olmalıdır. 1937 tarihli *Wege zur Aussprache* başlıklı bir metinde Heidegger, Fransız-Alman felsefe diyalogunun, başından beri vurguladığı üzere, tam da "her ikisini de aşan bir zorunluluk temelinde, her seferinde ötekine özgü olan şeyi fark etmeyi mümkün kılacak farklı bir cesaret"[5] gerektiren müşterek bir anlayış bağlamında nasıl başarılabileceğini kesin olarak tasavvur eder. Metnin geri kalanında Heidegger, bir taraftan -Leibniz'in erken dönem modern Fransız felsefesinin, yani Kartezyenizmin başlangıcında girişti̇ği gibi- doğaya ilişkin temel sorunun bir tartışmayı gerektirdiğini, öte yandan da tarihin özünün metafizik bir bilgisinin, "kendilerini Kartezyen felsefenin bağlamından özgürleştirmeleri" gerektiğini fark eden çağdaş Fransız filozoflarının anlamaya çalıştıkları Alman idealizminin düşünürleri tarafından başlatılmış olduğunu açıklar. Heidegger şöyle devam eder: Bu, iki halk arasında "birbirlerini azimle dinleme iradesini ve her birinin kendi kararlılığını ısrarlı sürdürme cesareti"ni[6] gerektiren bir yakınlık alanının açılması ile ilgili bir meseledir. Ötekine açık olmakla birlikte kendi olarak kalmak: Hakiki bir "alımlama" için ve ne kadar farklı olursa olsun, bu iki düşünce geleneğinin birbiriyle diyaloga girmesini mümkün kılmak için gereken şey tam da budur. Bir tarafta ontik olana özel bir ayrıcalık tanıyan bir pozitivizme ve bilimciliğe bağlı olan, modern düşünceyi karakterize eden öznellik metafiziğini başlatan Kar-

5 Martin Heidegger, *Denkerfahrungen* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1983), s. 16.

6 *A.g.e.*, 21.

tezyen bir gelenek, diğer taraftan hem Husserlci aşkınsalcılığa hem de Heideggerci ontolojizme yol açan Alman idealizminin spekülatif doruğu vardır.

II. Dünya Savaşı sonrasında Fransız "egzistansiyalizmi", Fransız düşünürlerin sadece Alman idealizmine değil, aynı zamanda Husserlci ve Hegelci fenomenolojiye de açık olduklarını kanıtlamış oldu. Merleau-Ponty, 1944'te kurulan *Les Temps Modernes* dergisinin Sartre ile birlikte editörlüğünü yaptığı bir sırada, 1946'da yayımlanan bir mülakatta, Husserl ve Heidegger gibi Alman filozofların, kendi kuşağının düşünürlerine tam olarak aradıkları şeyi, yani "daha kapsamlı bir felsefe" ve "fenomenlerin, yani somut yaşamımızın geçmekte olduğu ortamın önkabulsüz bir çözümlemesi"ni sağladığını belirtir.[7] Merleau-Ponty, zamanın önde gelen Fransız filozofu ve yeni-Kantçılığın bir temsilcisi olan Léon Brunschvicg'i hatırlatarak, onun "bilimin dışında kalan somut algı dünyasını keşfetmeye çalışmadığını", oysa Heidegger ve Husserl'in bizi, aksine, "aslında düşünceyi önceleyen dünya ile olan bağı yeniden bulmaya çalışmaya" davet ettiklerini vurgular (P, 66). Doğrusunu söylemek gerekirse, hem Sartre hem de Merleau-Ponty için mesele, Husserl ve Heidegger yoluyla Almanya'dan gelen "varoluş felsefesi"[8] içinde, Kartezyen-esinli bir düşünümsel felsefeden kopuşun ve insan varlıklarının dünya ve tarih içindeki somut durumları üzerine düşünmenin araçlarını bulmak meselesiydi. Dahası, Merleau-Ponty, bu bakımdan, Sartre'ın 1934'te Berlin'den dönüşüyle birlikte, Fransa ile Almanya arasında bir aracı rolü oynadığını fark eder (PE, 257). Bildiğimiz gibi, Husserl'in *Kartezyen Meditasyonlar*'ının 1930'daki ilk basımının çevirmeni olan

7 Maurice Merleau-Ponty, *Parcours 1935–1951* (Paris: Verdier, 1997), s. 67. Bundan sonra *P* olarak anılacak ve ilgili sayfa numarası ile birlikte verilecektir.

8 Maurice Merleau-Ponty,"La philosophie de l'existence," 1959 tarihli konferans, *Parcours II* 1951–1961 (Paris: Verdier, 2000) içinde, s. 247. Bundan sonra *PE* olarak anılacak ve ilgili sayfa numarası ile birlikte verilecektir.

Emmanuel Levinas, fenomenolojiyi Fransa'ya tanıtan ilk kişi olarak sayılabilir, ama Varlık ve Hiçlik'in 1943'te yayımlanışıyla birlikte, kamuoyunu sadece Husserl'in değil aynı zamanda ve daha da önemlisi Heidegger'in çalışmalarından haberdar eden kişi, Sartre idi. Bu yüzden Heidegger düşüncesinin Fransa'da "alımlanışı"ndan bahsederken, ilk olarak Sartre'a başvurmak gerekir.

Sartre, Heideggerci problematiğe kendini tam olarak açabildi mi ve bu sayede içinde yetiştiği "Kartezyen felsefe bağlamından kendisini kurtarma"yı başarabildi mi? Soru budur. Descartes'tan beri modern felsefenin insan varlığını "bilinçli" olarak ya da "özne" olarak anladığını biliyoruz. Sartre kendini bu aynı perspektife yerleştirmişti, oysa Heidegger bu perspektiften kesin olarak kopmuştu. Dolayısıyla Heidegger düşüncesinin bu ilk "alımlanışı" açısından temel olan şey, Sartre'ın bilinç felsefesiyle Heideggerci Dasein analitiğinin karşı karşıya gelmesidir. Doğrusunu söylemek gerekirse, Sartre *Varlık ve Hiçlik*'te, Heidegger'in varoluş lehine bilinç kavramını terk etme görevini ortaya koymuş olduğunun farkında olarak, bir bilinç felsefesi geliştirir. Her şeye rağmen *Varlık ve Hiçlik*, terim seçimleri de dâhil olmak üzere, ciddi şekilde Heidegger'in etkisinin izlerini taşır, öyle ki kitabın, *Varlık ve Zaman* üzerine bir tartışma olduğu rahatlıkla düşünülebilir.

O halde Sartre, şeyin varlığını gösteren "kendinde"den farklı olarak "kendisi için"e, bilincin içsel yapısı adını verir. Benzer şekilde, Dasein terimiyle Heidegger, insanın özgüllüğünü oluşturan şeye işaret etmek ister. Heidegger için bu, basit bir terminolojik değişiklikle değil, insanların varlığı üzerine yeniden düşünme zorunluluğuyla, eski adlandırmaları kullanmaktan kaçınmayla ilgili bir meseledir (BT, §10, 72). Heidegger için önemli olan şey, tamamıyla ontolojik olan kendi problematiğini antropoloji, psikoloji ya da biyoloji gibi özel araştırma alanlarına her türlü göndermeden kurtarmaktadır. Sartre *Var-*

lık ve Hiçlik'te, "Fenomenolojik Ontoloji Üzerine Bir Deneme" alt başlığının da gösterdiği gibi, benzer bir ontolojik araştırmaya girişmiş görünür. Yine de onun asıl hedefi, insan varlığının izahıdır, oysa Heidegger için, açıktır ki, insan varlığının izahı sadece bizatihi Varlığı (Sein überhaupt) anlaşılır kılmanın yollarından biridir (BT, §2, 26-27). Dasein'ın varoluşsal analitiğinin "temel ontoloji" olarak adlandırılmasının nedeni, Varlık hakkında herhangi bir sorgulamanın Dasein'ın açıklanmasına dayanmasıdır. Gerçekten de Dasein esasen Varlığı anlayabilmesi itibariyle, öteki varlıklardan farkıyla tanımlanır: "Varlık anlayışı bizzat Dasein'ın Varlığının belirli bir karakteristiğidir" der Heidegger (BT, §4, 32). Bu yüzden Dasein, tam da kendi varlığında o varlıkla bir ilişkiye sahiptir ve Heidegger'in, terimin, öze karşıt olarak, bir şeyin orada-olmaklığına, var olduğu olgusuna ya da onun olgusallığına işaret eden sıradan anlamından kesin bir şekilde koparak *Existenz* adını verdiği şey, tam da kendi varlığıyla bu ayrılmaz ilişkidir. Sıradan anlamın tersine, Dasein'ın varoluşunu karakterize eden şey, onun bir şey gibi mevcut olmayıp kendi Varlığıyla ilişkiye sahip olmasıdır.

Şimdi Sartre'a göre, kendi varlığıyla ilişkilenebilen varlık, sadece bilinç olabilir. O, bilinci tanımlamak için, dönüştürmek üzere de olsa, Heidegger'in Dasein için yaptığı tanımlardan birini ödünç alır: "Bilinç öyle bir varlıktır ki kendi varlığı içinde mesele, kendi varlığıdır ve bu varlık kendinden başka bir varlığı kapsadığı ölçüde, mesele kendi varlığıdır."[9] Bu tanımın ilk kısmında Heidegger'in ifadesinin bir yankısı bulunur, buna göre Dasein için "kendi Varlığında, mesele tam da bu Varlıktır" (BT, §4, 32). İkinci kısımda ise, Sartre'ın Husserl'den aldığı, bilincin kendi dışındaki bir dünya ile ilişkisine işaret

9 Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, çev. Hazel Barnes (New York: Washington Square Press, 1992), s. 24. Bundan sonra *BN* olarak anılacak, ilgili sayfa numarası ile birlikte verilecektir. [Bu kitaptan alıntılarda Türkçe çeviriye başvuruldu: *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, 2009]

eden yönelimsel yapının bir işareti bulunur. Bu nedenle şeylerin kendinde varlığı, bilincinkinden kökten farklı olan bir varlık tarzına sahiptir. Bilinç, sadece kendisine dışsal bir şeyle ilişki içinde var olur ve bu yüzden kendisiyle basit bir örtüşme olarak var olamaz; kendi-için varlığın tarzını gösteren bir formülasyonla, o, olduğu şey değildir ve o, olmadığı şeydir. Bilincin kendisiyle bu örtüşmezliği, onun nasıl olup da hem bir nesnenin bilinci hem de kendinin bilinci olabildiğini anlamamıza imkân verir. "Kendilik" nosyonu, Sartre için, bilincin olduğu şeyi tanımlayan, bu kendiyle örtüşmeme halinin, bu "kendine mevcut olma"nın sembolüdür: "Varlığın kendine mevcut oluşu, varlıkta kendisinden bir kopukluk ima eder" der Sartre (BN,124). Bilinci kendisinden ayıran şey, yine de hiçtir: "Bilinç olmak bakımından bilincin varlığı, kendi kendine mevcut olarak kendine mesafeli var olmaktır ve varlığın, kendi varlığı içinde taşıdığı bu sıfır mesafe de Hiçliktir" (BN, 125). Herhangi bir bilincin temeli olan bu "Hiçliktir". Bu nedenle Sartre'a göre bilincin; varlığa gelen, var olan bir salt gerçek/olay olduğunu söylemekten başka bir açıklaması yoktur. Kendisi-için [olan/varlık], kendi varlığını kendisini bir hiçlik yoluyla kendisinden ayırarak hiçler, ve bu hiçleyici güç olmadan, o ancak kendinde/kendi-içinde olur. Kendisi-için bu durumda bizzat kendi temelidir: "Kendinde, hiçbir şeyi temellendiremez; kendi kendisini temellendirse bile, bunu ancak kendine kendi-için olma özelliğini katarak yapar. Kendinde ancak artık kendinde olmadığı ölçüde kendi kendisinin temelidir, ve burada her türlü temelin kökeniyle karşı karşıya geliriz" (BN, 130). Kendisi-için'in kendinde'nin bünyesinde ortaya çıkması bir "mutlak olay"dır; çünkü kendisi-için'in bizzat kendisi-için dışında sebebi olabilecek hiçbir şey yoktur: "bilinç kendi kendisinin temelidir, ama salt sonsuz bir kendinde yerine bir bilincin olup olmaması olumsal kalır" (a.g.e.). Bu olumsallık kendisi için'in "olgusallığı"dır.

Sartre'a göre bilincin nasıl merkezi ve vazgeçilmez bir kavram olduğu şöyle anlaşılabilir: Kendisi-için'den hareketle insan gerçekliğini düşünmek için tek yol onu basit bir şeyle tanımlamak değildir. Sartre'ın, bilinç kavramına başvurmaktan kaçındığı için Heidegger'i suçlamasının nedeni budur. Varlık ve Hiçlik'in ikinci bölümünün başında, Sartre Heidegger'in varoluşsal analitiğinde cogito'ya başvurmamasının, Dasein'ın "bu boyuta asla geri dönememesi" demek olduğunu açıklar, bu Heidegger'in Dasein'a atfettiği kendi kendini anlayabilen [ifadesinin] anlaşılmaz kaldığı anlamına geliyor: "ancak, kendi kendinde anlama olma(nın) bilinc(i) olmayacak bir anlama, nasıl bir şey olurdu? İnsan gerçekliğinin bu ekstazı, ekstaz bilincinden kaynaklanmazsa yeniden şeyci ve kör bir kendinde'nin içine düşer" (BN, p. 120, çeviri değiştirildi). Birkaç sayfa ileride, suçlamaya geri döner:

> Sonradan yeniden kurmak için bile olsa, önce "bilinç" boyutunu ortadan kaldırmak mümkün değildir. Anlama ancak anlama bilinciyse anlam taşır. İmkânım, ancak o imkâna doğru kendinden sıyrılan benim bilincimse, benim imkânım olarak var olabilir. Aksi takdirde varlığın ve imkânlarının tüm sistemi bilinçaltına, yani kendinde'ye yuvarlanacaktır (BN, 134)

Bir yanlış anlama varmış gibi görünüyor. Heidegger [de], Sartre gibi, insanların varlığını şeylerin varlığından, onun Vorhandenheit dediği, "saf" verili mevcudiyetten, kökten ayırmakla ilgileniyordu. Dasein'ı "meselesi kendi varlığı" olanın varlığı olarak belirleme olgusu, bilinci dışlama şöyle dursun, aksine onu gerektirir. Basitçe söylemek gerekirse, Heidegger uzak durulacak geleneksel bir kavram olan bilinçten başlamaz, çünkü o, insanı ayrı bir konu, otonom bir entite olarak düşünmek istemez. Heidegger'in insanı bir dünya-içinde-varlık (In-der-Welt-sein) olarak belirlemesinin nedeni budur. Bu ifade uzamsal ayrılmazlıkla ilgili saf bir ilişkiyi, ya da dünya-içinde-varlığın olumsal durumunu göstermez, aksine insanın temel

varlık modunu gösterir. Artık öyle görünüyor ki, Sartre'ın en başından beri bilinç ve ona görünen şey olan bu iki soyut uğrağın sentezi olarak anladığı dünya-içinde-varlık ile ilgili aynı tanımlama onun kendi eserinde bulunamaz: "Somut, örneğin, Heidegger'in "dünya-içinde-varlık" adını verdiği ve insanın dünya ile olan o özgül birleşmesini taşıyan, dünya üzerindeki insandır" (BN, 34). Ona göre, Heidegger dünya-içinde-varlığı asla bir sentezin sonucu olarak düşünmez, çünkü o hiçbir şekilde dünyayı önceliyor olarak soyut bir tarzda düşünülemeyecek olan Dasein'ın birincil var olma tarzıdır.

Sartre Heideggerci Erschlossenheit'ın [açımlanmışlık] gerçek anlamını kavramış gibi gözükmemektedir. Kendisi-için'in ortaya çıkışı, belirmesi, aslında varlığa neden olan kendisi-için'in bir "etkinliği"dir, oysa Heidegger için böyle bir etkinlik, dünyanın ve varlığın Erschlossenheit'ı temelinde düşünülebilir. Erschlossenheit aslında bir Angewiesenheit'ı [tabi-olmaklık], yani Dasein'ın, Dasein'ı Varlık'ın yaratıcısı değil, diaphanoust'u yapan Varlık ve Dünya'ya nazaran, bir teslimiyetini ima eder. Sartre'a göre dünya ile kendisi için arasında karşılıklı bir bağlantının var olduğunda şüphe yoktur, ama Sartre'ın çalışmasında Varlık'ın kendini insanlar üzerinden ifşa ettiği fikrine rastlanmaz. Aksine onun çalışmasında, kendinde'nin tam ortasında [gerçekleşen] mutlak kendisi-için olayının, aynı zamanda dünyanın ortaya çıkışı olduğu fikri bulunur. Böylece kendisi-için aracılığıyladır ki, bir dünya vardır. Sartre için bilinç, öncelikli olarak görünen şeyle ilgilidir; dünya-içinde'dir. Bu kendisi-için'in kendinde-varlığı yadsımasından ortaya çıktığı anlamına gelir. Sonuç olarak kendisi-için'i nesnenin kendisinden ayıran bir hiçlik vardır. Bunun için Sartre nesne ile bilinci ayrı olarak koymuştur. Heidegger için, aksine, varolanların varlığı kendine kapalı değildir: Tam olarak varlık, ona "ifşa olduğu" ya da ona "açıldığı" (*erschlossen*) için Dasein, varlığa ulaşabilir. Varolanların varlığına erişim, dünya-içinde-var-

lık olarak Dasein'ın kendini zaten hep varlığın ifşasında, varlığa yönelik herhangi bir tavrı önceleyen şeyi oluşturan ifşada bulduğu gerçeğiyle mümkün hale gelir.

Heidegger'in insan varlığını, Dasein olarak tanımlamanın felsefi düşünüşün tam bir yenilenmesi anlamına geldiğinde niçin çok güçlü bir biçimde ısrar ettiği şimdi anlaşılıyor. Bundan böyle, modern felsefenin Descartes'tan beri yapmış olduğu gibi, bilinçten başlamamak, bilincin varlığa herhangi bir erişim kaynağı teşkil etmediğini anlamak demektir. Bilincin gerçek temeli, Erschlossenheit'ın, varlığın açılımının gerçek yeri olarak Dasein'dır.

Heidegger'in Fransa'daki ikinci büyük yorumcusunun, yani Levinas'ın dışarıdan girdiği, içinde yetişmediği bir gelenek olan Kartezyen öznelci gelenek konusunda daha bağımsız olması, her ikisi de bu geleneğin akademik evi olan Ecole Normale Supérieure'de öğrenci olan Sartre ve Merleau-Ponty'den farklı olması beklenebilir. Ama tam da Sartre örneğindeki gibi, Levinas'ın Heidegger düşüncesine karşı koyduğu motifin, son tahlilde, nasıl da Kartezyen bir motif olduğunu göreceğiz.

1974'te, *Existence and Existents*'da Levinas, büyük ölçüde Heidegger'in felsefesinden mülhem düşüncelerini yönlendiren şeyin, "bu felsefenin iklimini terk etmek yönündeki derin bir ihtiyaç"[10] olduğunu belirtmişti. Heideggerci ontolojide "uzun bir gurur, kahramanlık, egemenlik ve gaddarlık geleneğinin,"[11] bir "güç" ve "adaletsizlik"[12] felsefesinin başarısını görmekten duyduğu hoşnutsuzlukla, Levinas Husserl'in fenomenolojisine

10 Emmanuel Levinas, *Existence and Existents*, çev. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2001), s. 4.

11 Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris: Vrin, 1967), s. 170. Bundan sonra EDHH olarak anılacaktır. Çeviri bize aittir.

12 Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, çev. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998), s. 46. Bundan sonra *TI* olarak anılacak, ilgili sayfa numarası ile birlikte verilecektir.

kadar tüm bir Batı felsefesini "Aynının emperyalizmi" (TI, 87) olarak tanımlayacak kadar ileri gidecekti. Levinas'ın, sadece Husserl değil, bilhassa Heidegger söz konusu olduğunda da, gösterdiği bu hermeneutik şiddet[13] nasıl açıklanabilir? Mesele, fenomenolojinin ontolojik kaynağından bunca beslendikten sonra, Levinas'ın düşüncesinin ondan çok kesin olarak nasıl ayrılabildiğini ve hem Heidegger hem de Husserl'in karşı çıktığı metafizik geleneğe kendini açıkça nasıl yeniden verebildiğini göstermektir.

Bu arada, bu görüş "değişikliği"[14] bizzat Levinas tarafından "Felsefe ve Sonsuzluk İdesi" üzerine bir metinde dile getirilir. Metin, en az "Aynı"nın "Başka"ya hükmettiği, Heidegger felsefesine kadar uzanan gelenek kadar eski bir geleneğe bir geri dönüş olan *Totality and Infinity*'nin yayımlanmasından biraz önce kaleme alınmıştır. Levinas bundan felsefi olan, ama dini olmayan Başka geleneğini anlar ve onu, Batı Felsefesi'nden aktardığı şu iki motife başvurarak niteler: Platon'da iyinin tanımı ve sonsuz idesinin Kartezyen analizi. Felsefi alanın tamamının bu şekilde Aynı ve Başkanın somut karşıtlığına indirgenmesi, aşırı derecede şematik görünebilse de, bu yine de Levinas'ın çalışmasındaki metafizik ve fenomenoloji arasındaki sınırı gösterir. Bu ayırıcı çizgi sadece farklı dönemleri -Husserl ve Heidegger'in fenomenolojisi üzerine muazzam yorumlar dönemi, (1930'un The *Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*'si, 1947'nin *Existence and Existents*'ı ve 1947'de *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*'in ilk baskısı) 1961 yılında yayımlanan *Totality and Infinity* ve 1974 tarihli

13 Derrida'nın "Violence and Metaphysics" makalesi, böylesi bir şiddet üzerine söylenmesi gereken her şeyi takdir edilesi bir şekilde söylemektedir. Jacques Derrida,"Violence and Metaphysics," *Writing and Difference*, çev. Alan Bass (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), s. 70–153.

14 Bu sözcük, "terimleri tersine çevirmek"ten, yani Aynı ve Başka arasındaki öncelik ilişkisinden bahseden Levinas'ın bizzat kendisine aittir. Bkz., *EDHH*, s. 171.

Otherwise than Being or Beyond Essence gibi özgün çalışmalar döneminden ayırt etmeye yaramakla kalmaz, aynı zamanda Heidegger'in ciddi olarak eleştirildiği 1948 tarihli *Zaman ve Başka* gibi kesinlikle eşzamanlı metinler ile Heidegger'in düşüncesinin tartışılıp takdir edildiği En *découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*'deki aynı dönemden metinler arasındaki yarılmayı da gösterir.

"De la description à l'existence" başlıklı bu gruptan metinlerin birinde Levinas için mesele, Husserl'in düşüncesinde bir varoluş felsefesinin öncüllerinin bulunabileceğini göstermekti. Levinas orada, fenomenolojik betimlemenin, sonlunun bizzat sonlu içinde anlamını araştırdığını ve buna hayat veren şeyin hiçbir şekilde mutlak bir bilgi özlemi olmadığını ileri sürer. Levinas'a göre bu, Husserl idealizminin paradoksal karakterini oluşturur.

Kartezyen idealizmini karakterize eden şey, öznenin mutlakla bağlantısını sağlayan, öznenin sonlu varlığı ile düşünceleri arasındaki radikal ayrımdır. Bu, insan varlığının tamamen düşünce olmadığını ama sadece bir "düşünen şey" olduğunu ima eder, oysa Husserl, bilincin yönelimselliğini olumlayarak, varlık ile düşünce arasında ayrım yapmaz ve düşünceye ontolojik bir koşul atfetmek bir yana, ontolojiyi düşünce içinde anlar. Bu, Husserl'in Descartes'taki cogito'dan düşünen şey fikrine kadar giden pasajlarla ilgili çekincesinin, sadece bilincin doğallaştırılmasından kaçınmak kaygısından kaynaklanmadığını, daha derin olarak, bilincin ontolojik yapısının ancak töz fikri üzerinden düşünülebileceği iddiasına karşı çıkmak istemesinden kaynaklandığını gösterir. Bu bizzat varlık mefhumunda bir değişiklikle sonuçlanır, öyle ki bu mefhum artık sırf bağ olarak rolüne atıf ilişkisine değil, fakat onun, düşünceninkine analoji yoluyla edindiği geçişli yapısına, bundan böyle bir yönelim olarak düşünülen var olan varlığın edimine gönderme yapar. Şimdi Levinas, varoluş felsefesinin yeniliğini, tam da var olmak fiilinin geçişli doğasının bu keşfinde görür.

Levinas'a göre, egzistansiyalist varoluş kavramı, sonsuz olma iddiasını reddederken, geçişkenliğini düşünceden ödünç almasından kaynaklanır, ve o, "kategoriler düzleminde devrimin" (EDHH, 102) metafizik önemini, gücü artık birinin kendisini sonsuz bir ufuk içine yerleştirmesi olarak değil, aksine bir son verme yetisi (pouvoir finir) olarak anlayan yeni bir güç kavrayışında bulur. Bu açıdan, Levinas'ta, sadece Kant and the Problem of Metaphysics'de Heidegger'in tanımlamış olduğu gibi değil, aynı zamanda Cassirer'de olduğu gibi, sonlunun otantik bir kavrayışı mevcuttur; Levinas, Cassirer'in de olduğu Davos'taki bir toplantıya katılmış ve bu toplantıyı, yayımlanmış son çalışmasında (uygun bir başlıkla "Frontal Exchanges") rapor eden Rosenzweig gibi, Cassirer'e karşı Heidegger'in tarafında yer almıştır.[15] Davos'ta gerçekleşen bu toplantıda, Kantçı etikte, bilen varlığın sonluluğunun üstesinden gelindiğini iddia eden Cassirer'e cevap veren Heidegger, fenomenler dünyasından bu çıkışın, sonlu varlıkla ilişkisini sürdürdüğünü ve böylece sonsuzun yalnızca sonlunun kurucu yerinde ortaya çıktığını ve bunun, teolojinin de yapacağı gibi, sonlu ile sonsuzu bir dışsallık ilişki içinde ortaya koymayı yasakladığını vurgular. O, sonlu varlığın, tam da sezdiği entiteyi kendisi yaratmadığı için, onun bu entiteyi buyur etmesinin koşullarını önerebilme yeterliliğinde olması gerektiğini ve dolayısıyla sadece entitenin önceden var olmasına ilişkin teslimiyetle belirlenmiş olduğu takdirde, ontolojik ufkun bir projeksiyonunun olabileceğini, çünkü "sadece sonlu bir varlığın" "ontolojiye ihtiyacı olduğunu" açıklar.[16]

15 Levinas, Nazi yıllarında, Davos'taki toplantılarda Heidegger'in tarafını tuttuğu için kendisine nasıl kızdığını anlatır, bkz. François Poirié, *Emmanuel Levinas, Essais et Entretiens* (Paris: Actes Sud, 1996), s. 78, Ayrıca bkz., Franz Rosenzweig, *Vertauschte Fronten, Gesammelte Schriften*, cilt III (Nijhoff, The Hague, 1984), s. 235–237.

16 Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, çev. Richard Taft (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1990), s. 175. Çeviri kısmen değiştirilmiştir.

Aslında Levinas, "varoluş felsefesine özgü olan şey, sonsuza göndermede bulunmadan sonluyu düşünmek değil, ki bu imkânsız olurdu, daha ziyade insan varlığını kesinlikle bir düşünce olmayan sonlu ile bir ilişkiye sokmaktır" (EDHH, 102) diye iddia etmiş olduğu anı hatırlamış görünmektedir. Teorik düşünceye özgü olan şey, kendi koşulundan kopmuş olması ve bir şekilde, Levinas'ın uygun ifadesiyle, "kendisinin arkasında" olması (EDHH, 101), yani ebediliği yönünden ancak geçmişin kisvesi altında görünebilen bir mutlaka yönelmiş olması gerçeğinin sonsuzuna erişimi olmasıdır. Teorik düşüncenin önceliği olarak kalan böyle bir perspektiften, varoluşun bütün gücü, kendini, düşüncenin bizzat kendisi olan bu mutlak geçmişe bir geri dönüş hareketi yoluyla, kendi arkasına yerleştirmesine dayanır. Fakat düşünce, artık teorik edim ile bir tutulmadığı ve varoluş edimi ile birleştiği andan itibaren, varoluşun gücü, yön değiştirir: Kendini mutlak olanın "hâlihazırına" yerleştirerek bir şekilde kendinden önce gelmek artık varoluşun gücü değildir, aksine o, onu ölümün ta kendisi olan mutlak geleceğe doğru taşıyan bir hareket içindeki sonlanışını önceden görmenin gücüdür. O zaman Levinas şunu meşru olarak ileri sürebilir: "bir düşünce olmayan güç -ölümdür/tükeniştir. Sonlu varlığın gücü -ölme gücüdür. Ölüme doğru geçişlilik olmadan varoluş felsefesi kaçınılmaz bir şekilde bir düşünce felsefesine geri düşecektir" (EDHH, 103).

Levinas buradan hareketle Heideggerci ölüme-doğru-varlık'ın Platoncu ölüm anlayışına kökten karşı olduğunu açıklar. Platon ölümde teorik düşünmenin ve "mutlak"a ulaşmanın koşulunu görür, oysa Heidegger, ölümde, varoluşu mümkün kılanı, onun geçişliliğiyle uyum göstereni ve onu şeyleştirmeden koruyanı fark eder. Ölümün insanın kapasitesini temin edebilmesi, artık sonluyu bir mükemmel-olmayan olarak düşünmeyen, çünkü onu gerçek bir sonsuzla karşıtlaştırmak yerine, onda saf bir edilginlik değil, Heidegger'in "Rektörlük

Konuşması"ndaki ifadesini izleyerek, bir "yaratıcı acizlik" gören bir düşünmenin paradoksu değildir.[17] Levinas'ın farkına vardığı şey budur; aslında o "sefaletimizden kaynaklanan ve zafersiz ve mükâfatsız kalan bir krallık" (EDHH, 89) yorumuyla ezeli-ebedi olana herhangi bir müracaattan vazgeçerek Heideggerci düşünme çabasını özetlemekte değil midir? Levinas'ın, ölümü imkânın imkânsızlığı olarak değil de imkânsızlığın imkânı olarak[18] tanımlayan Heideggerci formülasyonu "hayran bırakacak kadar kesin" olarak nitelendirmesinin ve çözümlemesine şu sözlerle son vermesinin nedeni budur: "Varoluşun gücü, kökene nazaran güçsüzlüğünü, bir hatırlama edimi yoluyla böyle bir kökenden önceye geriye dönerek aşmaya değil, bizzat sonluda, sona erebilmeye dayanır." (EDHH, 105).

Heideggerci düşünce ile Platonculuk arasındaki bu karşıtlık, 1940 tarihli "Ontology in the Temporal" adlı, aynı derlemedeki bir başka metinde de belirtilir. Bu metinde Levinas, Platonik ruhun dünyada sürgün olduğu anlayışı ile Heidegger'in "bütün felsefesinin özü" olan anlama nosyonu vasıtasıyla, insan varlığı ile gerçek arasında kurduğu yakınlık anlayışı arasındaki farkta ısrar eder (EDHH, 78). Zira bu kavrama verilen önem sayesinde, Heidegger temsil idealizmini, ontik bilgiyi ve nesneye erişimi ontolojik bir bilginin koşuluna, yani doğrusunu söylemek gerekirse şeyin içinde göründüğü ufkun bir projeksiyonu olan anlamaya tabi kılarak aşar. Bu hayati önemdedir: Bu anlama, sadece bir özne olma potansiyeli ile ilgili bir

17 Martin Heidegger, "The Self-Assertion of the German University," *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, ed. Richard Wolin (New York: Columbia University Press, 1991), s. 31. Heidegger, burada, *Prometheus Bound*'da bilginin (veya techne) gereksinimden çok daha az etkili olduğunu söyleyen Aeschylus üzerine yorumlarda bulunur.

18 EDHH, s. 104. Ayrıca bkz., *Time and the Other*, çev. Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987), s. 70'deki not. Levinas, burada, Heidegger için ölümün "imkânın imkânsızlığı" olmadığını, gerçekte "imkânsızlığın imkânı" olduğunu ve "oldukça Bizanslı görünen böyle bir ayrımın temel bir önemi olduğunu" söyler.

iddia değil, varlığın üstlenilmesi gereken serüvenini açıklama ilişkisidir. Bu yüzden insan ve gerçek arasındaki bir mesele olarak yakınlık, kesin bir anlam kazanır: O, anlama kapasitesi ile aynı şey demek olan varoluşun dinamizmine gönderme yapar. Levinas, varlığı var olma yoluyla anladığımıza ve ontolojinin gerçek varoluşumuz olduğuna vurgu yapar. Levinas daha sonra dolaylı olarak Heidegger'in ontolojik fark üzerine söylediklerine, yani onun Dasein'ın varlık tarzı olduğuna ve varoluşun, bir bakıma, Varlık ile varolanlar arasındaki farkı icra etme kapasitesiyle eşanlamlı olduğuna zımni olarak göndermede bulunur.[19] Bu yüzden Levinas, Husserlci yönelimsellikte keşfettiği aynı geçişliliğin Heidegger'in anladığı şekliyle, varoluşta da işlemekte olduğunu görür. Levinas şöyle bitirir: "Denilebilir ki" "Heidegger'in bütün felsefesi, var olmak fiilini geçişli bir fiil olarak dikkate almaya dayanır. Ve özetle onun bütün külliyatı bu geçişin -bu aşkınlığın- betimlenmesine adanmıştır" (EDHH, 80).

Levinas'ın, Husserl ve Heidegger'in düşüncesine ayırdığı hayranlık uyandıran bu yorumlarıyla karşılaştırıldığında, 1961'de, alt başlığı "Essay on Exteriority" [Dışsallık üzerine deneme] olan Totality and Infinity'de ileri sürdüğü düşünce, tam bir kopuşu temsil eder. Sanki bu aşkınlık düşüncesi yerine, daha klasik bir metafizik, bir aşma metafiziği tercih edilmiş gibidir; sanki geçişlilik düşüncesinin karşısına, bir dışsallık düşüncesi koymak zorunda kalmış gibidir. O halde sonsuzun önceliğini varsayan dışsal bir sonluluğa dönme adına, içsel bir sonluluk bakımından Heidegger'in düşüncesinden bir kopuş söz konusudur. Bu, Levinas'ın Descartes'ın, cogito'nun sonluluğunun, ölümlülük, "özne"nin ölme kapasitesi değil de ilahi varoluş temelinde düşünüldüğü Üçüncü Meditasyon'unda çok önceden keşfettiği şeydir. Bu yüzden Levinas 1961 tarihli kitabında

19 Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, çev. Albert Hofstadter (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1988), §22, s. 318–324.

[şu] notu düşer: "Kartezyen özneye, kendisini kavrayabileceği, kendisine dışsal bir bakış açısı verilir" (TI, 210). Kendisinde sonsuzun bu mevcudiyeti olmaksızın, sonlu düşünce, kendi sonluluğunu görmezden gelecektir. Sonsuz idesi bir nesne statüsüne sahip değildir ve hatta bir kavram statüsüne bile sahip değildir. O, bir anımsama da değildir; o, "içimize kon"ulmuştur ve terimin radikal anlamında, deneyimi karakterize eder: Aynı ile birleşemeyecek (olan) Başka ile, dışsallıkla bir ilişki (EDHH, 172). Sonsuz idesinin Kartezyen çözümlemesi bu yüzden bize bir ön deneyim şeması verir, Levinas'ın "ayrılma" adını verdiği şema. "Descartes" der, "bir idealist ya da realistten daha iyi bir şekilde, her şeye rağmen içselliğe şiddet uygulamayacak şekilde, içselliğe indirgenemeyen tümden bir başkalıkla ilişkiyi keşfeder" (TI, 211).

Daha sonra gelen kuşağa ait olan Derrida'nın düşüncesi, fenomenolojinin kurucularının düşüncesinden büyük ölçüde ayrılamaz; bu sık sık kendilerine "Derridacılar" diyen ve fenomenolojiyi sadece ikinci elden, dolaylı yoldan bilen herkes için onun metinlerinin kavranmasını zorlaştırır. Aynı zamanda Ecole Normale Supérieure'ün 1952 girişli bir öğrencisi olan Derrida, egzistansiyalizmin yayıldığı ve özellikle 1942'den 1946'ya kadar Jean Beaufret tarafından verilen dersler aracılığıyla, Heidegger düşüncesinin nüfuzunun[20] hâkim olduğu bir atmosferde eğitim görmüştür. Derrida, felsefi yol haritasının başından beri Husserl ve Heidegger düşüncesiyle ve genel olarak fenomenolojiyle tartışma içinde olmuştur. Ayrıca tanınması oldukça gecikmiş olan Levinas'ın bilinir hale gelmesine en etkili katkıyı yapan da, Levinas'a ayırdığı "Violence and Metaphysics" başlıklı 1964 tarihli çok önemli makalesiyle yine Derrida olmuştur. Heidegger'le ilgili olarak, Derrida başından

20 Bu konu hakkında, "1950'lerin iyileşmiş atmosferi"nden haklı olarak bahseden Dominique Janicaud'a bakınız: *Heidegger en France* (Paris: Albin Michel, 2001), s. 135–184.

itibaren belli bir kararsızlık göstermiştir. Bir taraftan kendini açık bir biçimde Heidegger'in sorularının izini takip edecek şekilde konumlandırır. 1967 yılındaki bir mülakatta, "yapmaya çalıştığım şey, Heidegger'in sorularının bir açılımı olmadan, imkânsız olurdu" diye belirtir.[21] Diğer taraftan Derrida'nın, Heidegger'in, ilk kez kendisinin eleştirmiş olduğu mevcudiyet metafiziğinden tamamen kurtulamadığı konusunda şüpheleri vardır. 1971'deki bir başka mülakatta [bu şüphesini şu sözlerle dile getirir]: "Bazen Heideggerci problematiklerin, mevcudiyet düşüncesi adı altında sorgulamaya çalıştığım şeyin en 'derin' ve en 'etkili' savunması olduğu hissine kapılıyorum" (Positions, s. 55). Derrida aslında Heidegger'de iki karşıt jest tespit eder: onu metafizik içinde bırakan bir jest ve varlığın mevcudiyet olarak belirlenimini sorunlaştırmasını ve böylece "bir geri çekiliş ve namevcudiyet olarak düşünen varlık" imkânını açmasını sağlayan diğer bir jest.

Derrida'nın Heidegger'e yönelttiği eleştiriler, fark sorunuyla ilgilidir. Heidegger'e göre ontolojik fark, Varlık ve varolanı ayırt edemeyen ve böylece ancak bir üstün Varlığa müracaatla varolanlara ilişkin bir açıklama getirmeye mahkûm olan ve Heidegger'in ontoteoloji adını verdiği biçime bürünen metafizikte düşünülmeden kalır. Heidegger'e göre, yalnızca bizim için mevcut olan bir varlık olabilir, çünkü biz Varlığı anlarız ve deneyimde görünen şeyin şu ya da bu varlık olarak anlaşılınasını sağlayan bir temel olarak bir anlaşılırlık ufkunu öngörebilmemiz anlamında varolanlarla karşılaşmayı mümkün kılan, tam da Varlığın bu anlaşılmasıdır. Ontolojik fark, bu yüzden, hem Varlık hakkında bir anlayış hem de varolanlara yönelik bir tavır olduğu ölçüde, insan varoluşunun gerçek köküdür. Şimdi Derrida'nın böyle bir fark anlayışında itiraz ettiği şey, onun varlığın mevcudiyetinin değerini pekiştirecek gibi görünmesi-

21 Jacques Derrida, *Positions*, çev. Alan Bass (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), s. 9.

dir. Bu yüzden o artık bir ontolojik fark olmayacak bir fark(ı) düşünmek için "Heideggerci olmaktan çok Nietzscheci bir jesti" (Positions, 10) gündeme getirir. Nietzsche, ona, yegâne gerçekliği güçler oyununda gördüğü için, aslında Heidegger'den daha iyi bir "fark düşünürü" olarak görünür. Nietzsche'ye göre bilinç sadece etkidir ve canlı güçlerin bir nedeni değildir ve bunlar mevcut gerçeklikler değildir, sadece saf farklardır. Derrida burada Deleuze'ün daha sonra Fransız Nietzscheciliği (Foucault, Deleuze, Derrida) denilen (hareket) için belirleyici bir metin olan, 1962'de yayımlanmış Nietzsche ve Felsefe adlı kitabında Nietzscheci güç anlayışına getirdiği yoruma dayanır. Nietzsche aslında varlıkta güçlerdeki ve etkilerindeki farkın sonucunu görür. O, bu yüzden, Derrida'nın nazarında, farkta varlığın bir etkisini gören ve dolayısıyla farktan çok varlığın düşünürü olarak kalan Heidegger'e karşıt olarak, etkin bir farklılaşma ve oluş düşünürüdür. Bu nedenle Derrida, Nietzsche ile birlikte ve Heidegger'e karşı, ontolojik farktan "daha eski" bir fark düşüncesine başvurur ve onun differance olarak yazmayı seçtiği fark budur.[22] *Of Grammatology*'de Derrida yine de varlık sorusunu araştırmanın gerekliliğinde ısrar eder ve differance'ın düşünülmesine bir erişimi sağlayacak şekilde, bu soruyu ortaya atmış olan ilk ve tek kişi Heidegger'dir.[23] Bu bakımdan Derrida, Heidegger'in varlığın artık bize dönük, bizimle yüz yüze bir nesne gibi düşünülemeyeceğini göstermek için varlık sözcüğünün üstünü çizdiği bir metin olan Contribution to the Ques-

22 Özellikle Ocak 1968'deki "Différance" konferansı, şu sözlerle başlar: "Bu yüzden bir harften bahsedeceğim. İlk harften bahsedeceğim, elbette alfabeye ve ona sızmış olan o spekülasyonların çoğuna inanacak olursak. Dolayısıyla alfabenin ilk harfi a'dan bahsetmek istiyorum, görünüşe göre, şurada burada *différance* kelimesinin yazımına katılması zorunlu hale gelmiş olan harften." *Margins of Philosophy* içinde, çev. Alan Bass (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), s. 3

23 Jacques Derrida, *Of Grammatology*, çev. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore, The John's Hopkins University Press, 1976), s. 23. Bundan sonra *G* olarak anılacak, ilgili sayfa numarası ile birlikte verilecektir.

tion of Being'e büyük önem verir. Derrida, Varlığın bu üzerinin çizilmesinde, Varlığın bir "aşkınsal gösterilen" olarak, yani göstergeler oyununun bütünlüğüne dışarıdan komuta edecek mutlak bir imleme olarak ortaya konulamayacağının bir kabulünü görür (G, 23). Derrida için Saussurecü dil teorisinde bulunan gösteren ile gösterilen arasındaki ayrım, gösterilen, şeyin kendisini temsil etmediği ve bir göndergenin pozitifliğine işaret etmediği için, sadece görece bir ayrımdır. Derrida, göstergе kavramından çok, Levinas'tan ödünç aldığı "iz" kavramını kullanır. İzler -form olup töz olmadığı ve göndergenin parantez içine alınmasını varsaydığı ölçüde Saussurcü dil modelinde de olduğu gibi- kendi içlerinde değil ancak bunları birbirinin karşısına koyan oyunda imleyen, pozitifliği olmayan farklardır. Derridacı iz kavramı, belirsiz bir differance'ı, yani sonraya bırakma, erteleme anlamında differance'ı öngerektirir. Derrida'ya göre, imleme (signification) sürecinin, başlangıcı ve sonu yoktur ve bu süreç, *Speech and Phenomena*'nın sonunda belirttiği gibi, sadece "şeyin kendisi her zaman yan çizdiği" için meydana gelir.[24] Biz şimdiye kadar her zaman, Husserl'in Ideas'da bahsettiği, gerçek şeylerin imgelerini değil ama yalnızca sonsuza doğru giden, imgelerin imgeleri olan imgeleri bulabildiğimiz labirent gibi bir dünyada sadece portrelerin portrelerinin mevcut olduğu bir Dresden Gallery içindeydik ve daima da olacağız.[25]

Derrida'ya göre Husserlci fenomenoloji, sezgi veya kökensel algı yoluyla verilmesi gereken bir canlı mevcudiyet, ete kemiğe bürünmüş mevcudiyet ilkesi tarafından yönetilir. Fenomenoloji bu

24 Jacques Derrida, *Speech and Phenomena: And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, çev. David B. Allison ve Newton Garver (Evanşton: Northwestern University Press, 1973), s. 104. Çeviri kısmen değiştirilmiştir.

25 Krş. Emmanuel Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book*, çev. F. Kersten (The Netherlands: Kluwer Academic Publishers), §100, s. 246. Bundan sonra *Ideas* olarak anılacak, ilgili sayfa numarası ile birlikte verilecektir.

yüzden, bütün Batı (düşünce) geleneği gibi, mevcudiyet düşüncesine tabi kılınmıştır. *Of Grammatology*'de, o, yine de "bir iz düşüncesinin, aşkınsal bir fenomenolojiye indirgenemeyeceği gibi ondan artık kopamayacağını da" belirtir (G, s. 62). Aşkınsal fenomenolojinin, yani tam mevcudiyet "rüya"sının içinden geçişin, kaçınılmaz olduğu kanıtlanmıştır, ama orda kalmak üzere değil, kendisini ondan uzaklaştırmak ve hatta, Derrida'nın 1970'lerin ikinci yarısındaki çalışmalarında ortaya çıkan bir terimle, onu "yapıbozuma" uğratmak üzere bir geçiştir bu. Derrida, *deconstruction* terimini, ona oldukça farklı bir anlam vermek üzere,[26] Heidegger'den ödünç almıştır[27] ve terim, Amerikan hayranları tarafından onun düşünme tarzını göstermek için kullanılmıştır: yapıbozumculuk. Derrida, (tam mevcudiyet düşüncesi olarak) fenomenolojinin bu zorunlu "yapıbozumu"nun bizzat Heidegger'in eserlerinde, özellikle de Alman düşünür varlık kavramının üstünü çizdiğinde, zaten

26 *Varlık ve Zaman*'da mesele bir Destrüksiyon (yapı-yıkım) meselesi iken, Husserl'de de mevcut olan ve "yapıbozum" anlamına gelen ve muhtemelen Derrida'nın bulup ortaya çıkardığı *abbau* terimi, Martin Heidegger'in "On the Question of Being," adlı eserinin 315. sayfasında görülmektedir. ["On the Question of Being," Pathmarks, ed. William McNeill (New York: Cambridge University Press, 1998)] Aynı zamanda, Martin Heidegger'in, *What is Philosophy*?, çev. William Kluback ve Jean T. Wilde (New York: Twayne Publishers, Inc., 1958) adlı eserin 71. ve 73. sayfalarında da terime rastlanır ve "söküm" (dismantling) olarak çevrilir. Ayrıca 1927 yılındaki derste, *The Basic Problems of Phenomenology*, §5, s. 23'te de görülmektedir.

27 Derridacı yapıbozum mevcudiyetin yapıbozumudur, oysa Destrüksiyon, Heidegger'in 1969 yılında Thor'daki üçüncü seminerinde [Martin Heidegger, s. 43, "Seminar in Le Thor 1969," Four Seminars: Le Thor 1966, 1968, 1969, Zähringen 1973, çev. Andrew Mitchell ve François Raffoul (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2003)] hatırlattığı üzere, aksine, *Anwesenheit*'ten başka bir anlama gelmeyen, Varlığın kökensel anlamını ifşa etmeyi amaç edinir. Ayrıca bkz., "On the Question of Being," s. 315. Burada Heidegger, "*Varlık ve Zaman*'da (1927) tartışılmış olan…'destrüksiyon'un [*Destruktion*] yüzeysel bir şekilde yanlış yorumlanması"nı eleştirir, "basmakalıp ve boş laf haline gelmiş temsillerin yapıbozumu [*Abbau*] yoluyla, metafiziğe ait olan varlığa ilişkin kökensel deneyimlere tekrar erişmekten başka bir amacı olmayan bir destrüksiyon.".

bulunduğunu keşfeder. Derrida, bu üstünü çizmede, tam da onun etkin bir anlamda iz dediği şeyi ve bu yönüyle Fransızcada normal olarak sahip olduğu anlamla, yani birisi tarafından bırakılan damga ya da işaretle karıştırılmaması gereken izi oluşturan, eşzamanlı bir izleme ve silme süreci görür. Varlık sözcüğünün üzerini çizme, aşkınsal gösterilenin silinmesini ima ettiği ölçüde, Derrida için, genel olarak yazı dediğimiz şeyle ortak hiçbir yanı olmayan ve onun "yazı" dediği şeyin ortaya çıkışıdır. Bu farka işaret etmek için, Derrida zaman zaman, hiçi temsil eden, hiçin bir imgesi olan izden önce hiçbir şeyin olmadığını ve yazıdan önce hiçbir şeyin olmadığını vurgulayarak, ilk-iz ya da ilk-yazıdan bahseder.[28] Ona göre, aslında, önce söz, sonra yazı yoktur ve yazı, ona dışsal olan bir anlama gönderme yapmaz.

Derrida'nın kendisinin "mevcudiyet metafiziği" dediği şeyin en uygun paradigmasını Husserlci fenomenolojide bulduğu açıktır. Aslında "kategorik sezgi" kavramıyla Husserl, görmede ve sezgide mükemmel bilgi tarzını bulan Batı geleneğini zirvesine taşır, öyle ki onun da sık sık söylediği gibi, görüş (*vision*), şeyleri "ete kemiğe (bürünmüş olarak)" (*Leibhaft*) sunar. Fakat Husserlci fenomenolojiyi kuran ilkeyi, sezgi verilmesi ilkesini[29] sorgulamak, zorunlu olarak, görünen ve algılanabilen hiçbir şeyin var olmadığını kabul etmeye ve böylece görünene ilişkin düşünceden, yani fenomenolojiden kopmaya mı götürmelidir? Ve burada da Kartezyenizme ve Descartes'ın *Felsefenin İlkeleri*'nde belirttiği gibi, "varlığın bizi etkilemediği" düşüncesine mi geri dönmeliyiz?[30] Derrida'nın jesti, burada, metafizik mevcudiyet rüyasının ters çevrimine, Platonculu-

28 Derrida'nın bu "yeni kavramı" "ilk-yazı" için bkz. *Of Grammatology* , s. 57.

29 Bkz., Husserl'in *Ideas*'ı, §24.

30 Rene Descartes, *Principles of Philosophy*, Bölüm I, parag. 52. 1905'teki derslerinde sunduğu yorumunda bu pasajı aktaran Gérard Granel, Latincedeki bu pasajın Abbé Picot tarafından Fransızcaya tam olarak çevrilmemiş olduğuna işaret eder (*Le Sens du Temps et de la Perception chez E. Husserl*, Gallimard, 1968, s. 73).

ğun Nietzscheci ters çevrimi imgesine ve hatta bundan da çok, Sartre'ın özcülüğü egzistansiyalizm biçiminde ters çevirmesine (ki Heidegger "Hümanizm Üzerine Mektup"ta, oldukça doğru bir şekilde, bunun "metafizik bir önerme" olarak kaldığını söyler)[31] dayanmıyor mu? Derrida'nın Sartre'a yakınlığı ve onun düşüncesinin düalistik üslubunu sorgulamak gerekmez mi? Derrida'nın 1983'teki bir mülakatta,[32] gençliğinde Sartre'ı okuduğunu ve onda hâlâ hayran olduğu bir model bulduğunu söylemesi bir tesadüf müdür? *Origin of Geometry*'ye[33] yazdığı girişin belli pasajlarının da gösterdiği gibi, Husserlci fenomenolojiye ilişkin yorumunu paylaşmadığı ve gerçek bir ilişkisinin olmadığı Merleau-Ponty'nin aksine, Sartre, Derrida'nın felsefi formasyonunda gerçekten önemli bir rol oynamıştır. Heidegger, kendi adına, her zaman, fenomenolojinin ilkesinin sezginin verilmesi ilkesinden çok, şeylerin kendisine dönüş ilkesi olduğunu düşünmüştür;[34] ki Husserlci sezgi mefhumunun *Varlık ve Zaman*'daki eleştirisine rağmen, (BT, not xxiii, 498) şeylerin kendisine dönüş ilkesi ona, kendi düşüncesini, sonuna kadar, fenomenolojiye ait bir düşünce olan tanımlamaya devam etme imkânı vermiştir, Heidegger'in kendi deyişiyle "görünmezin bir fenomenolojisi"[35] olarak. Heidegger daima, fenomenler "yaklaşık olarak ve çoğunlukla verili *olmadıkları* için, bir feno-

31 Martin Heidegger, "Letter on Humanism," Heidegger: Basic Writings, ed. David Farrell Krell (New York: Harper & Row, Publishers, Inc., 1977), s. 208.

32 Jacques Derrida, "An Interview with Derrida," 9 Eylül 1983 (*Le Nouvel Observateur*'den), *Derrida and Différance*, ed. David Wood ve Robert Bernasconi, çev. David Wood vd., (Evanston: Northwestern University Press, 1988), s. 71–82.

33 Krş. E. Husserl, "Origin of Geometry," *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction* içinde, Jacques Derrida, çev. J. P. Leavey, Jr. (Stony Brook: Nicolas Hays, Ltd., 1978), s. 111–114.

34 Bkz., Martin Heidegger,"The End of Philosophy and the Task of Thinking," *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell (New York: Harper & Row, Publishers, Inc. 1977), s. 373–392.

35 "Zähringen Seminar," *Four Seminars*, s.80.

menolojiye ihtiyaç olduğunda" ısrar etmiştir (BT, 60). Varlık bu yüzden tam mevcudiyet ile tanımlanamaz. Heidegger'in onu *Varlık ve Zaman*'ın girişinin sonunda "*das transcendens schlechthin*" olarak tanımlamasının nedeni budur ve bu, kesinlikle varlığın bir "aşkınsal gösterilen" olduğu, yani diğer bütün anlamların kendisine bağlandığı bir mevcudiyet olduğu anlamına gelmez, aksine o, tam ve dolaysız bir mevcudiyet değildir ve asla da olamaz. Böyle olsa bu, varlık ile varolan arasındaki saf ve basit farkın ortadan kaldırılması anlamına gelir. Bu yüzden, Derrida ile Heidegger arasındaki yanlış anlamanın zirveye ulaştığı yer, mevcudiyet mefhumu konusudur. Bir bakıma, Heidegger'in, *Kehre*'den sonra, varlığın geri çekilişini ve varlığı olay (*Ereignis*) olarak düşünmenin (öyle ki burada aynı anda hem entitenin açıklaşması, mevcudiyete gelişi hem de Varlığın gizlenmesi ve geri çekilişi söz konusudur) zorunluluğunu vurgulamasının nedeni, varlığın "aşkınlığını" daha açık bir biçimde olumlamaktır. Buna karşılık, metafizik düşünme, Varlığın geri çekilişini, yani bizzat açıklaşmanın içinde meydana gelen gizlenmeyi düşünmekten aciz olması anlamında, Varlığın unutuluşuna dayanır; bu yüzden bizzat Varlığı değil de sadece entiteleri düşünen, metafiziktir; bunun nedeni tam da, metafizik açısından, Varlığın, mevcudiyete geliş, mevcudiyetin olayı (aynı anda hem mevcudiyet hem namevcudiyet olan), entitenin görünüşü lehine meydana gelen Varlığın geri çekilişi değil de tam mevcudiyet anlamına gelmesidir. Derrida'nın ıskalamış gibi göründüğü şey, Varlığın bu *a-letheik* boyutudur ve bununla beraber, Heidegger'in düşüncesinde, Merleau-Ponty'nin çok haklı olarak "kendinde'nin ontolojisi"[36] dediği şeyden, Batı metafiziğini Descartes'tan beri ayırt etmiş olan ve Varlığın, entitenin yüceltilmesinden başka bir şey olmadığı o naif onto-

36 Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, çev. Alphonso Lingis (Evanston: Northwestern University Press, 1968), s. 226. Bundan sonra *VI* olarak anılacaktır.

lojiden radikal bir biçimde kaçınayı başaran ne varsa, Derrida tarafından ıskalanmış olarak kalır (VI, 187).

Aslında Heidegger'in düşüncesinin doğru bir "alımlanışını" bulmak istiyorsak, paradoksal bir biçimde Merleau-Ponty'ye dönmemiz gerekir. *Notes de cours*'un[37] 1996'da yapılan son basımına kadar, Merleau-Ponty'nin el yazmalarına erişimi olmayanların, onun Heidegger'in metinleri konusundaki bilgisi hakkında kesin bir fikre sahip olmaları zordu. Şunu hatırlamak gerekir ki, 1961 yılında vefat ettiğinde, bu metinlerin henüz çok azı Fransızcaya çevrilmişti ve çevrilmiş olanlar da –*Varlık ve Zaman*'ın ilk kısmi çevirisi bunlar arasında sayılmamalı, çünkü o ancak 1963'te yayımlanmıştı- esas itibariyle 1950'lerin sonuna doğru yayımlanmıştı. Aslında Merleau-Ponty'nin 1930'ların başlarında Husserl'in metinlerinden hangilerini okuduğu, 1939'daki Louvain ziyareti esnasında hangi el yazmalarına başvurduğu ve sonrasında eline geçen ve okuduğu metinler kesin olarak bilinse bile, yine de onun daha ziyade Husserl ile ilişkili olduğu 1930'lar ile 1940'larda Heidegger'in çalışmaları ile ilişkisi hakkında elimizde bir bilgi yok. Güçlük, sadece Merleau-Ponty'nin Husserl ve Heidegger fenomenolojilerini karşıtlaştırmayı reddetmesinden kaynaklanmaz (bu reddi *Phenomenology of Perception*'un önsözünde açıkça dile getirir). Bunun nedeni aynı zamanda ve her şeyden önce, tartışmasız bir biçimde Merleau-Ponty'nin Husserl'in geç dönem felsefesi üzerine yorumuna dayanan, Heidegger düşüncesinin bütün bu dönemdeki yaygın etkisidir; Husserl üzerine bu yorum bir ölçüde –ki ölçmesi oldukça zordur- Husserl'in 1929 kadar erken bir tarihte *Varlık ve Zaman* üzerine yaptığı kapsamlı okumanın ve onun bu esere, hiçbir zaman gün yüzüne çıkmayacak olan sistematik bir çalışmayla cevap verme isteğinin damgasını ta-

37 Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours* 1959–1961(Paris: Gallimard, 1996). Bundan sonra *NC* olarak anılacaktır.

şır. *Krisis*, sadece fenomenolojiye yeni ve son bir "giriş" oluşturacaktır.

The Visible and the Invisible'ın editörü Claude Lefort'un eklemiş olduğu çalışma notlarında, yayımlandığı tarih olan 1964'te metnin tamamlanmamış müsveddelerine düşülmüş bir dizi yorum bulunur; bu notlar Merleau-Ponty ve Heidegger'in düşünceleri arasındaki yakınlığın ciddi derecede artmış olduğunu gösterir. Merleau Ponty'nin "'bilinç'-'nesne' ayrımından hareket ettiğim için *Phenomenology of Perception*'ndaki problemler çözülemezdir" (VI, 200) diye belirttiği bu notların en bilineni, Temmuz 1959 tarihlidir. Bu not, Merleau-Ponty'yi *Phenomenology of Perception*'da yönelimselliğin varoluşçu bir yorumunu yapmaya götürmüş olan Husserlci aşkınsal idealizm eleştirisinin, sadece yeni bir öznellik anlayışına yol açmakla kalmadığını, aynı zamanda onun yapıbozumunu gerektirdiğini gösterir. Bu, Şubat 1959 tarihli bir notun anlamını yakalamamıza da olanak verir; bu notta yazmayı planladığı kitabın taslağını sunan Merleau-Ponty temel düşünceyi şöyle tanımlar: "'Psikoloji' (*Phenomenology of Perception*) olarak düşünülebilecek şeyin aslında ontoloji olduğunu gösterınem gerekir" (VI, 176). Merleau-Ponty, esas olarak modern dönemde varlık ve nesnenin özdeşleştirilmesini sorgulamadan ibaret olan bu ontolojik dönüşte, "geç dönem" Heidegger'in çalışmalarının bir model olarak hizmet ettiği konusunda hiçbir şüpheye yer bırakmaz. Merleau-Ponty'nin geç dönem felsefesinde geliştirdiği şey, ne erken ne de geç dönem Heidegger'in problematiğinin merkezine koymuş olduğu bir mefhum olarak, bir ten ontolojisidir. Ama bu yine de *Kehre*'den sonra Heidegger'in düşüncesini de ayırt eden aynı anti-antroposentrik dönüşle anlaşılabilir. Merleau-Ponty'nin "ten" mefhumu, fenomenal beden ile karıştırılmamalıdır. Çünkü "tözlerden, ruh ve bedenden başlanarak değil ... bunun yerine ... bir element olarak, varlığın genel tavrının somut simgesi olarak" (VI, 147) düşünülme-

si zorunlu olan şey tam da "nesne ve öznenin [bu] biçimlendirici ortamı"dır. Merleau-Ponty "dünyanın teni" ya da "şeylerin teni"nden bahsedebilmektedir; çünkü ona göre duygulu beden ve dünya arasında *tözsel* bir ayrılık yoktur. Çünkü beden "ayrışma yoluyla" dünyadan doğar ve görme gibi, ona açık kalır (VI, 136). Bu, Merleau-Ponty'nin kendisinin de vurguladığı gibi, görünür olanın teninden bahsederken onun bir antropoloji yapmayı amaçlamadığını açıklar. Aksine o, bedensel varlıkta " ... bedenimizin, bu duyulur duygulunun çok çarpıcı bir varyantını oluşturduğu, ama kurucu paradoksu hâlihazırda her görünürde yatmakta olan Varlığın bir prototipi"ni (*a.g.e.*) bulur. Görünür olandaki görmenin tersine çevrilebilirliğinden başka bir şey olmayan bu paradoks, aslında nihai açıklamasını hem duygulu hem de duyulur olan bedenin ikircikliğinde bulmaz, çünkü "... aslında burada uğraşmakta olduğumuz şey, insana ilişkin bir paradoks değil, Varlığa ilişkin bir paradokstur" (*a.g.e.*). Bu, düşünmek için, bizatihi bedenin bir fenomenolojisine girişmenin yeterli olmadığı, etkinliği edilginlik olarak ya da, Merleau-Ponty'nin söylediği gibi, "... şeylerin baktığı ..." (VI, 139) his olarak görmeye dayanan bakış açısının terse çevrilmesinin gerekli olduğu anlamına gelir. Benzer bir şeyi dile getiren diğer ifadeler, açıkça Heideggerci bir yankıya sahiptir. Örnek olarak, Merleau-Ponty'nin Mart 1959'da, Husserl'de *Umwelt*'in *Offenheit*'ı ile Heidegger'de Varlığın *Verborgenheit*'ını karşılaştırdığı bir nottan alınan şu pasaj verilebilir: "Algılayan biz değiliz, orada kendisini algılayan, şeydir -konuşan biz değiliz, konuşmanın derinlerinde kendini konuşmakta olan, hakikattir."[38] 20 Mart 1959 tarihli Bergson üzerine bir nottan alınan bir pasaj da örnek olarak verilebilir. Bu pasaja göre, söylenebilecek olan ve Bergson'un çalışmasında özne-nesne dilinde ifadesini bulan şey şudur: "... şeyler bize sahiptir, yoksa biz şeylere sahip değiliz. Dil bize sahiptir ve dile sahip olan,

38 *VI*, s. 185.

biz değilizdir. Bizim içimizde konuşan, varlıktır; yoksa varlık hakkında konuşan, biz değiliz" (VI, 194).

The Visible and the Invisible'da Heidegger'e kesinlikle daha doğrudan referanslar vardır. İlk olarak, Heidegerci *Wesen* kavramına zımni bir referans vardır. Merleau-Ponty'nin Şubat 1959'daki bir notuna göre, *Wesen* (fiil) "...ne varlık-nesne ne de varlık-özne, ne öz ne de varoluş olan varlığın ilk ifadesi"dir ve sonra şunu vurgular: "*dass* sorusunun yanı sıra *was* sorusunun cevabı, *west*'tir..."[39] 27 Ekim 1959 tarihli notta "Hümanizm Üzerine Mektup"un bilinen formülasyonuna yapılan göndermede olduğu gibi, başka zımni göndermeler de mevcuttur. Bunların birinde, Merleau-Ponty, algı ile dil ve dolayısıyla algılanan şeyler ile imlemeler arasındaki karşıtlığı tartışırken, algının eşleniği olan, kendi içinde dingin doğal varlığı, "evi dil olan" ve "sabitlenemeyen, bakılamayan," "sadece uzaktan, olduğu şey olan" Varlığın karşısına koyar (VI, 214). Ama en önemli göndermeler, Varlık kavramının kendisiyle ilgilidir. Etkinlik ve edilginliğin neliğini ve kıyasını yeniden ele alan; algıyı, "kimin konuştuğunun ve kimin dinlediğinin bilinmediği" "iki yüzü olan bir edim" olarak tanımlayan ve böylece "Varlık demek olan evrensel boyutluluğu" gündeme getiren Kasım 1960 tarihli bir notta, Merleau-Ponty, bir parantez içinde Heidegger'in adını ekler (VI, 264-265). Ocak 1960 tarihli eski bir notta, "Varlığın bizzat boyutluluk olduğu"nu, yani gerçekliğe ilişkin farklı görüşlerde "ortak olan içsel bir çerçeve" olduğunu açıklar ve üstelik aynı notta, bir *intraontoloji* ve *endoontoloji* projesinin bir taslağını sunar (VI, 227). Bu proje, sadece dünyanın dışından işleyen bir dünya görüşünü değil, aynı zamanda, Merleau-Ponty'nin şu notta açıkladığı gibi, "görünür ve görünmez arasındaki belli bir ilişki"ye (*a.g.e.*) göndermede bulunan Varlığın "dikeyliği" dediği şeyi de varsayar. Bu ilişki, Heidegger'in düşünülmüş olan ile düşünülmemiş olan arasında kurduğu ilişkiye benzer, öyle ki bu ilişkide,

39 *VI*, s. 174. Çeviri kısmen değiştirilmiştir.

görünmez, kendisini olumsuz bir biçimde görünür olanda veren o "başka boyutu", sadece *Verborgenheit* olarak anlaşılabilen bir boyutu, sayesinde varolanların var olduğu Varlığın gizliliğini oluşturur. Bu, Heidegger'in, *Être* (varlık) sözcüğünü sonraki bütün metinlerde büyük *Ê* harfi ile yazarak bizzat Merleau-Ponty'nin uyarlamış olduğu şeyi ifade etmek için, Seyn'in eski yazısına başvurduğu 1930'lardaki temel düşüncesidir. Ocak 1959 tarihli daha eski bir notta, Merleau-Ponty'nin " ... Bu algısal dünya aslında Heideggerci anlamıyla Varlıktır" (VI, 170) demekte neden tereddüt etmediği de daha iyi anlaşılır.

1959-60 tarihli çalışma notlarında Heidegger'e yapılan bütün üstü kapalı göndermeler, Merleau-Ponty'nin *Collége de France*'daki son derslerinde ve özellikle de 1958-59'daki "Philosophy Today"de daha açık hale gelir. Bu dersin büyük sürprizi orada bulunur. Husserl'e ayrılan kısım görece kısayken ve sadece Husserl'in son dönem felsefesini ve *Krisis*'de yaşam dünyasının yeni tarz bir bilimsellik yoluyla yeniden ele geçirilmesi olarak sunulan felsefenin yeni anlamını ayrıntılı olarak ele alırken, Heidegger ile ilgili kısım, onun *Varlık ve Zaman*'dan sonraki, henüz yeni yayımlanmış olan ve Merleau-Ponty'nin esaslı bir şekilde başvurduğu *Ders Satz vom Grund* (1957'de yayımlanan *Principle of Reason*) ve *Zur Seinsfrage* (1956'da yayımlanan *Contribution to the Question of Being*,) gibi belli metinlerin ayrıntılı bir analizini içerir. Burada, Heidegger'e ayrılmış elli yedi sayfalık notların tam bir analizini yapmak tabii ki mümkün değildir; ama genel olarak bu notların, Merleau-Ponty'nin bu derste çoğu kez hiçbir eleştirel mesafe koymadan ortaya koyduğu Heidegger'in projesinden edindiği derin kavrayışı nasıl da ortaya çıkardığını vurgulamamız gerekir.

Bu dersten çıkan temel fikir, Heidegger'in düşüncesinin *Varlık ve Zaman*'dan sonraki gelişiminin, basitçe, antropolojik bir bakış açısından varlığın "mistisizmi" ile ilgili bir bakış açısına doğru bir geçiş şeklinde değil, esasen aynı kalan

bir düşüncede basit bir vurgu[40] değişikliği olarak anlaşılması gerektiğidir (NC, 120). Yani Heidegger I'den Heidegger II'ye doğru (Heidegger'in 1963'te ünlü mektubuyla cevap verdiği Richardson'ın ayrımını ödünç alarak söylersek) bir değişimin gerçekleştiği söylenebilir, ama bu tanımlama, Heidegger'in 1927'deki projesinin başarısızlığa uğramasının nedenlerine ve 1930'lardan sonra, kendini yüz yüze bulduğu yeni bir dil kullanmak zorunluluğuna dair düşüncelerinin hakkını vermeyen, çalışmasının yalnızca "popüler" bir yorumu ve alımlanışını dikkate alır. Burada özellikle ilgi çekici olan, Merleau-Ponty'nin, 1929'da *Vom Wesen des Grundes*'deki temeli ve dolayısıyla temelsizi bahşetme özgürlüğü fikrinden, 1957'de *Ders Satz vom Grund*'daki bizzat Varlığın uçurumsal karakteri fikrine doğru ve 1929'da *Metafizik Nedir*'de hiçliğin yer kaplayanı (*Platzhalter des Nichts*) olarak insan tanımından, 1947'de "Hümanizm Üzerine Mektup"taki "varlığın çobanı" olarak insan tanımına doğru yol alan, dildeki değişimi açıklama tarzıdır. Merleau-Ponty, Heidegger'in eserlerindeki bu değişimi, doğrudan bir analizden dolaylı bir analize[41] geçiş olarak anlar ki bu, dersin sonunda "bizzat kendisinin de gösterdiği gibi, doğrudan ifade edilemez olan varlığın doğrudan bir ifadesini" (NC, 148) aradığı için Heidegger'e yönelttiği eleştiri dikkate alınırsa, özellikle önemlidir. Merleau-Ponty'nin "Doğrudan bir ontoloji yapılamaz. Benim 'dolaylı' yöntemim (varolanlardaki varlık) varlığa uyan tek yöntemdir -'olumsuz teoloji'deki 'olumsuz' gibi" diye belirttiği 1959 Şubat'ının ünlü çalışma notuna[42] dayanarak, Heidegger'in doğrudan ontolojisi ile Merleau-Ponty'nin dolaylı ontolojisi basitçe karşı karşıya getirilemez. Merleau-Ponty'nin "dolaylı" yöntemi ve "olumsuz" felsefesi, bizzat Heidegger tarafından öngörülmüştür, hatta bizzat Merleau-Ponty, Husserl'e

40 *NC*, s. 93.
41 *NC*, s. 94.
42 *VI*, s. 179. Çeviri kısmen değiştirilmiştir.

ayırdığı notların sonunda, Husserl'den sonra, olumsuz bir tarzda Dasein ontolojisi üzerine kurulu olduğunu göstermek yoluyla biyolojiye ontolojik bir kapsam bahşedenin ilk Heidegger olduğunu hatırlatır (NC, 89). Bu bağlamda, Merleau-Ponty'nin doğa üstüne verdiği dersin amacı olan hayat kavrayışı, kendi başına, Heidegger'in canlı varlıklarla ilişkimize, bu ziyadesiyle dolaylı ilişkiye dair anlayışının bir uzantısı ve bir yeniden düşünülmesi olarak görülebilir, çünkü Merleau-Ponty'nin dediği gibi "Bizi onlara bağlayan şey, onlara sadece kendi varoluşumuz yoluyla ulaşabilmemizdir" (NC, 90). Her durumda Heidegger üzerine notların sonunda ortaya çıkan şey budur; burada Merleau-Ponty, Heidegger'in "Hümanizm Üzerine Mektup"ta canlı varlığın, bizim en yakın ebeveynimiz ve aynı zamanda "bizden bir uçurumla ayrılmış" olduğunu – "bize, insanı Tanrıdan ayıran uzaklıktan bile daha yabancı ve onun kadar muazzam olan bir akrabalık (NC, 148)- söylediği pasajı yorumsuz bir şekilde aktarır. Heidegger'in eserlerine içsel olduğu oranda, doğrudan bir analizden dolaylı bir analize bu geçiş, Merleau-Ponty tarafından, *Dasein* ve *Sein*'ı pozitif ve negatif olarak karşı karşıya koyan devasa karşıtlığın aşılması olarak anlaşılır. Bu geçişte önemli olan şey, aynı zamanda varoluş ve öz arasındaki dogmatik karşıtlığın ortadan kaldırılması demek olan, olumsuzculuğun ortadan kaldırılmasıdır; nitekim Heidegger'in *Vom Wesen der Wahreit* adlı geçiş metninde yaptığı gibi, varoluş ve öz arasındaki bu dogmatik karşıtlığın yerine, artık varoluşa olumsuz anlamda karşıt olmayan, aksine ondan ayrılamaz olan fiili anlamda *Wesen* üzerine bir meditasyonu koyabiliriz. O halde mesele, Dasein'a olumsuz anlamda karşıt olmayan ve varoluş ile öz gibi Varlığın iki ayrı anlamına gönderme yapmayan, tersine "Dasein ve dünya şeklindeki bu iki eşleniği kuşatan" (NC, 95) "evrensel bir varlık" kavrayışına varmak meselesidir. Şimdi, görünmez olarak Varlığın, artık bir başka mümkün görünür olarak ya da bir başkası için mümkün bir görünür olarak değil

de,[43] aksine "gizli kalması, kendisini bir geri çekiliş olarak sunması olmazsa olmaz olan bir alan" [44] olarak görünmesini sağlayan olumsuzculuğun bu aşımı, Merleau-Ponty'nin görünmezin görünürle ilişkisinde bulduğu ve *The Visible and the Invisible*'da kesin bir şekilde "bu dünyanın görünmezi" olarak tanımladığı VI, 151), varolanlarla ilişkili olarak Varlığın bu aynı dışsal-olmamaklığını varsayar.

Böylece burada Heidegger'in *Seyn* motifi ve Merleau-Ponty'nin görünür ve görünür olmayan problemi arasında çok dikkat çekici bir benzerlik vardır. Bu benzerlik, bizi Sartrecı ontolojinin bir eleştirisine götürdüğü için, daha da çarpıcıdır. Merleau-Ponty orada sadece, kendi-için'de hiçliğin içselliği ile kendinde'de varlığın dışsallığı arasındaki karşıtlığı ima eden sahte bir aşkınlık düşüncesi görür. Bu kavramlar Merleau-Ponty'nin "esasen Kartezyen" ve "ön-fenomenolojik" (NC 104) olarak adlandırmakta tereddüt etmediği kavramlardır. Ona göre Sartre'da eksik olan şey yalnızca Dasein'ın aşkınlığı değil, ontolojik farkın kendisi, Varlık ve varolanlar arasındaki farktır, ki bu, dolayısıyla, Varlığın ve gerçekliğin, Varlığın ve tam mevcudiyetin özdeşliğini ima eder, oysa aksine, Heidegger için, *Der Satz vom Grund*'daki bir formülasyona göre, Varlık "mümkün bir şekilde ol-makta olan şeydir." Mümkün olanın, sadece bilinçle değil, Varlıkla bu birleşmesi yoluyla, Varlığın bizzat Hiçliğe ait olduğunu anlarız. Gerçek olanın ve mümkün olanın Varlığındaki bu birlik, tek başına şeyin ya da dünyanın varlığını açıklayabilecek olan, Varlığın *wesan* olarak düşünülmesine gönderme yapar. "Geç dönem" Heidegger, hem Dasein'ın insanlara yöneltildiğini (*zugeworfen*) ve dolayısıyla Varlığın insan varlıklarına bir çağrı ve onlardan bir talep olduğunu hem de Varlık kendinde olmadığı için ve *Zuwendung*'undan, bize dönmüş ve bizden talep eder olmasından ayrı bir şey olmadığı için,

43 *VI*, s. 229.
44 *NC*, s. 94.

bizle ilişkili olarak Varlığın dışsal-olmamaklığını düşünmeye çalışır. Bu, Merleau-Ponty'nin gayet yerinde bir şekilde vurguladığı gibi, kendisini sadece bir *a-letheia* olarak, "gizlilikten ortaya çıkış" olarak ve dolayısıyla yalnızca olumsuz bir şekilde verebilen Varlık olarak ifade edilebilecek olan "Heidegger'in temel düşüncesi"dir. Aslında dersin[45] tam da bu noktasında, Merleau-Ponty, Heidegger'in Varlığın yalnızca üstü çizilerek yazılabileceğini açıkladığı *Zur Seinsfrage*'deki çok önemli pasajı alıntılar; bu üstünü çizmenin, bizi varlığı "kendinde" biçiminde temsil etmeye götüren, neredeyse hiç kopamazmışız gibi gelen alışkanlıktan kurtarmak gibi iyi bir yanı vardır (NC, 232). Böylelikle yaratılan şey, kendinde'nin sonsuz(cu)luğudur ve Merleau-Ponty burada haklı olarak şöyle der: "*Dasein*'ı Varlığa açarak, onu *Da-sein* yaparak, Varlık tarafından atıldığı bir *Da* yaparak, Heidegger, bir kendinde Varlıktan, Dasein'ı fırlatılmışlık, *Geworfenheit*, X tarafından fırlatılmış olarak tanımladığı zamankinden bile, daha çok uzaklaşır" (NC, 118). Çünkü, diye ekler, "olumsuzculuk her zaman saf bir olumlunun düşünülmesini gizler." Olumsuzculuk [*negativism*] denebilir ki, esasen nostaljiktir, o *diametrik* bir tersine çevirme yasasıdır ve o sadece tersine çevirdiği ve olumsuzladığı şeye dayanarak kendisini sürdürür; Heidegger, "Hümanizm Üzerine Mektup"tan daha önce aktardığımız pasajda, Sartrecı "varoluş özden önce gelir" önermesi hakkında, metafiziksel bir önermenin tersine çevrilmişi, "metafiziksel bir önerme olarak kalır" der. Kendini metafizikten, *en gerçek varlık (ens realisimum)* olan bu saf olumludan ve *causa sui* olarak Tanrı'dan kurtarmak, bunların saf ve basit olumsuzlanması anlamına gelmez. Bu yüzden Merleau-Ponty şöyle diyecektir: "Tanrısal olanı gündeme getirerek (ona göre, Tanrı sorusunu kuşatan, Tanrı'ya felsefi anlamını veren bir soru), [Heidegger] kendinde Tanrı'dan, Dasein'ı hiçliğin yeri haline getirdiği zaman olduğundan bile, daha uzaktır"

45 *NC*, s. 118.

(*a.g.e.*).Başka bir deyişle, "erken dönem" Heidegger'in metodolojik ateizmi hâlâ *çok teolojiktir* ve Dasein'ı kökeni olmayan bir varlık haline getirerek, insan varlıklarında yalnızca Tanrı'nın olumsuzunu görebilen sonsuzculuk ve yaratılışçılıktan yana tavır alır. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki pozisyonu yalnızca öznelcilikten değil, aynı zamanda olumsuz bir biçimde nesnelcilik ve teolojizmden de etkilenmiştir. Merleau-Ponty'e göre, onun, bunların üstesinden gelmesini sağlayan şey, *Verborgenheit* ve *Unverborgenheit* ya da gizli olan ve olmayan diyalektiğidir ki bu bizim, "şeylerin ardında hiçbir şey yoktur" ifadesini, bu dünyadan başka bir dünya olmadığını ve Varlığın en sonunda evinde olacağı ve oradan çıkıp ara sıra bize görüneceği bir öte dünyanın olmadığını anlamamıza imkân verir. Gizli Varlık, Varlığın ikincil bir özelliği değildir ve gizlilikten tümden çıkma fikri aldatıcı olduğu için, herhangi bir doğru, aynı zamanda bizzat doğru olmayandır. Ancak bu aynı zamanda Varlığın gizilliğinin, onun geri çekilişinin, kendini ancak bizzat entitede verebileceğini ima eder. Heidegger'in *The Principle of Reason*'da öne sürdüğü ve 1957 tarihli *Identity and Difference*'ta (Merleau-Ponty'nin bildiği ve sıkça alıntıladığı bir metin) açıkça dile getirdiği gibi, Varlık kendisini bir entite yaparak, Varlık olarak gizler. Dolayısıyla burada içsel bir *uygunsuzluk* vardır, ve işte bu *Varlığa uygunsuzluk* ve dolayısıyla entitelerin olumlu-olmayışı (*nonpositivity*) fikri, Merleau-Ponty'e, "duyulur olanı" "varlığın, ortaya konulmuş olması gerekmeksizin içinde olabileceği ortam" olarak ve "Varlığın, olumluluk olmaksızın, ikircikli ve aşkın olmayı bırakmaksızın, kendisini açığa vurmasının biricik tarzı"[46] olarak tanımlama; görünmezi ise, virtüel bir merkez ve onun invajinasyonu olarak, görünürdeki bir oyuk –delik değil- olarak düşünme imkânı verir. Devamında Merleau-Ponty şu sonuca varmakta tereddüt etmeyecektir (ve hiçbir şey bizi onun kendisi adına da konuşmakta olduğunu düşünmekten

46 *VI*, s. 214.

alıkoyamaz, ki bu muhtemelen onun ten ontolojisinin[47] yersizce "Hıristiyanlaştırılması"na ve aceleci olduğu kadar hâlâ teolojik bir tarzda, aslında kendisi de *teolojik bir artık* olarak görünmekte olan Sartrecı ateizme karşıt olarak konulmasına engel olacaktır): "Olumlu olmayanın felsefesi, teolojiye, teolojinin zorunlu karşıtı olan nihilizm ya da hiçin felsefesine olduğundan bile daha uzaktır. Tanrının ölümünün felsefesi hâlâ teolojidir" (NC, 119). Teolojiye ve onun ima ettiği pozitivizme, herhangi türden bir nihiliste olduğundan, daha uzak olmak, *fenomenolojik olmak* demektir. Tam da bu nedenle Heidegger'in sözde mistik formülleri, fenomenolojinin ve ontolojinin özdeşliğini ifade eden ve Varlığın kendini görünen olarak konuşlandırdığını ve görünenin, varlık demek olduğunu öne süren fenomenolojik formüllerden başka bir şey değildir. Bunlar, Merleau-Ponty'nin *Introduction to Metaphysics*'te bulduğu, ama daha *Varlık ve Zaman* §7'de "başından beri fenomenoloji, ontoloji olarak anlaşılmıştır" (NC, 120) ifadesinde güçlü bir şekilde dile getirilmiş olan bir fikre atıfta bulunan ifadelerdir. Ancak Varlık gizli kalıyorsa, artık bir onto-loji, varlık üzerine bir söylem olamaz, ne de Tanrı üzerine bir söylem ya da teo-loji olabilir, çünkü Varlık-varolan ilişkisi kaçınılmaz olarak hareketli kalır ve bu hiçbir şekilde durdurulamaz; Merleau-Ponty, Heidegger'i, geleceğin görevi olarak düşünmeyi, temelin düşünülmesi olarak felsefenin ve pozitivizmin karşısına koymaya götüren şeyin, tam da bu harekete bağlı kalması olduğunu söylerken haklıdır.

47 Derrida bu şüpheyi, Jacques Derrida, *On Touching—Jean-Luc Nancy*, ed. Werner Hamacher, çev. Christine Irizarry (Stanford: Stanford University Press, 2005), s. 216–262'de dile getirir.

Fransa'da Derrida ve Heidegger*

Tom ROCKMORE
Çev. Sadık Erol ER-Mustafa YILDIRIM

Savaştan uzunca bir süre sonra, yaklaşık olarak yapısalcılığın yükselişinden Victor Farías'ın 1987 yılında yayımladığı *Heidegger and Nazism* adlı eserine kadar geçen süreçte, Martin Heidegger Fransız felsefesinin en önemli düşünürü olarak kritik bir rol oynamıştı.[1] Son yıllarda, bir bakıma özbeöz Fransız bir düşünür olan Jacques Derrida, Hans Georg Gadamer ile birlikte Heidegger'in en önemli iki yorumcusundan biri haline gelmiştir. Heidegger'in Fransız felsefesindeki ayrıcalıklı rolü, Heidegger'in konumunu diğer herkesten daha çok destekleyen ve onu eleştiriler, özellikle de Nazizme yönelmesinin neden olduğu eleştiriler karşısında en çok savunmuş olan Jean Beaufret'nin yılmaz avukatlığı da dâhil olmak üzere, birkaç duruma yorulabilir. Beaufret'nin 1982'de ölümünden sonra,

* Tom Rockmore, "Derrida and Heidegger in France", *Symposium,* cilt 8, sayı 2, Yaz 2004, s. 339-362.

1 Victor Farías, *Heidegger et Ie nazisme* (Paris: Verdier, 1987). Ayrıca bkz., benim *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being* adlı kitabım., (Londra: Routledge, 1995).

Derrida giderek Heidegger'in en önemli Fransız destekçisi olarak Beaufret'nin yerini doldurur olmuştur. Derrida'nın teorisi genel olarak Heideggerci bir atmosferde ortaya çıkmıştır. Eleştirel bir yaklaşımı asla tümüyle elden bırakmamakla birlikte, Derrida Heidegger'in bir Fransız okumasının oluşturulmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Heidegger'in Nazizmine ilginin yeniden ortaya çıkmasından ve sonrasında Heidegger'in Fransa'da hızlı düşüşünden itibaren Derrida, Heidegger'e ilişkin belli bir Fransız görüşün hem sadık bir savunucusu hem de eleştirmeni olarak çifte bir rol üstlenmiştir.

Bu çalışma, Fransa'da Derrida ve Heidegger arasındaki karmaşık etkileşim üzerine odaklanacaktır. Heidegger'in öğrencileri üzerindeki etkisi değişik biçimler alır. Pek çok öğrencisi kendisini üstadının düşüncelerinin şerhiyle sınırlandırırken, diğerleri Heidegger'in konumundan (*position*) sıklıkla etkilenen, hatta güçlü bir şekilde etkilenen fikirler geliştirmiştir. Heidegger'in derslerine bir öğrenci olarak katılan Gadamer, uzun yıllar hocasının etkisinden kurtulmayı başaramamıştır. Onun esas felsefi katkısı olan *Truth and Method*, Gadamer zaten 60 yaşındayken, yaşamının görece geç bir döneminde yayımlanmıştı.

Sartre, her zaman kendi yörüngesinde dönen, felsefi semadaki çok büyük gök cisimlerinin yerçekimi kuvvetinden nadiren etkilenen, bağımsız bir felsefi gezegen olmuştur. O, Husserl üzerine yaptığı ayrıntılı çalışma aracılığıyla çözmeyi başaramadığı problemleri çözüme kavuşturmak için Heidegger'le ilgilenmeye başlamıştır. *Varlık ve Hiçlik*, onun Heidegger'e ilgisinin güçlü izlerini taşır. Gadamer ya da Derrida'ya nazaran daha az akademik bir tarzla, Sartre Heidegger'den kendi çalışmaları için gerekli olan şeyleri almış, bununla birlikte savaş sonrasında Nazi politikasına yöneltilen eleştiriler karşısında savunduğu Heidegger'e karşı, daima belirgin bir biçimde yüce gönüllü bir tutum takınmıştır. Sartre, *magnum opus*'unda kendi amaç-

ları için Heideggerci öğretileri yeniden işlemiş olsa da, yalnızca Fransa'daki değil, diğer her yerdeki Heideggerciler, genellikle bu kitabı büyük ölçüde türetilmiş bir kitap olarak görme eğilimindedirler.

Derrida, kendisine özgü problemler kümesini geliştirmiş gibi göründüğü, henüz genç bir öğrenci olduğu sırada önemli bir felsefi çalışma gerçekleştirmişti. Heidegger'in düşüncesiyle karşılaşması bundan sonra olacaktır. Derrida, ivedilikle, sıradışı bir Heidegger uzmanlığı geliştirmesine rağmen, Heidegger, Derrida'yı rotasından saptırmış görünür ve Derrida'nın sonraki gelişimi pahasına, onu kendisinin (Heidegger'in) incelikli ve özgün bir okuyucusuna dönüştürmüş gibidir. Heidegger'in düşüncelerinden özgürce ödünç alan Sartre'ın ve üstadıyla (Heidegger) karşılaşması yüzünden bağımsız bir filozof olarak ortaya çıkması gecikmiş olan Gadamer'in aksine, Derrida Heidegger'le karşılaşmasıyla birlikte kendi bağımsız rotasından kalıcı bir biçimde sapmıştır. Benim tezim ise, bu karşılaşmanın sonucu olarak, Derrida'nın çok daha etkili bir düşünür olan Heidegger'in bir öğrencisi, ama nihayetinde yalnızca bir öğrencisi haline gelmiş olduğudur.

Derrida'nın sonradan rotasından sapışı, onun fantastik bir yorumcuya indirgenmesinde ve Heidegger'in Nazizme dönüşünün politik sonuçlarına karşı onu azimli bir şekilde savunmasında görülmektedir. Bu ikinci durum, Derrida'yı, Heidegger'in düşüncesinin zaman içinde bir süreğen aşamalar dizisi boyunca evrimleşmiş olduğu fikrini terk etmeye zorlamıştır; Derrida bu görüşü, "Les fins de l'homme"u[2] içeren bir dizi metinde savunmuş, ancak daha sonrasında *De l'esprit*[3] adlı eserinde terk etmiştir. Bu strateji, Derrida'ya, Heidegger'in önceki düşüncesini terk etmek pahasına sonraki düşüncelerini "kurtardığını"

2 "Les Fins de l'homme," Jacques Derrida, *Marges de fa philosophie* içinde (Paris: Minuit, 1972).

3 Derrida, *De l'esprit: Heidegger et la question* (Paris: Galilée, 1987).

düşünmesine izin vermesine rağmen, Heideggerci metinler tarafından çürütülmüştür.

Fransız felsefesi: üstat düşünür ve yabancı modeller

Derrida'nın teorisi, bu teorinin ortaya çıktığı ve katkıda bulunduğu bağlam tarafından belirlendiği için, önce Fransız felsefesinin yapısı, özellikle de üstat düşünür rolü hakkında ve yabancı, bilhassa da Alman kavramsal modellere tipik Fransız ilgi ve ardından da Fransız Heidegger olarak adlandırabileceğimiz şey hakkında birkaç şey söylemek faydalı olacaktır. Oldukça sıradışı bir biçimde, önde gelen sanayileşmiş uluslar arasında, Fransa hâlâ güçlü bir biçimde merkezileşmiş bir ülkedir. Bütün büyük politik kararlar rutin bir biçimde Paris'te alınmaktadır. Uzun süredir birkaç üstat düşünüre odaklanmış olan Fransız felsefe tartışmalarında bu politik merkeziyetçilikten izler bulmak mümkündür.

Üstat düşünürler, Fransız felsefesinde yüzyıllar boyunca, en azından modern felsefenin doğuşundan beri temel bir fenomen olmuştur. Descartes, büyük ölçüde, bir avuç büyük filozoftan biri olarak kabul edilir. Sıklıkla modern felsefenin kurucusu olarak görülür ve yalnızca ve temel olarak Descartes üzerine yazan çok az sayıda çağdaş düşünür olsa da, çalışmaları geniş ölçüde dikkat çekmeye devam etmektedir. Bu durum, Kartezyen felsefenin hâlâ tartışmaların merkezinde olduğu Fransa'da kökten farklıdır. Günümüzde, eskiden olduğu gibi, F. Alquié, G. Rodis-Lewis ve Jean-Luc Marion gibi önde gelen bir dizi Fransız figür, esasen Descartes üzerine yazdıklarıyla bilinmektedir.

En azından, 19. yüzyıldan beri, Descartes'ın Fransız felsefesinde öncü bir rol oynamayı sürdürmesini sağlayan üstat düşünür fenomeni, Alman kavramsal modellerine –yirminci yüzyılda Hegel, Husserl ve Heidegger'e- gösterilen ilgiyle birleşmiştir. Fransızların Hegel'e ilgisi, Hegel'in hayatta olduğu dönemde, Collége de France'da onun düşüncesi üzerine dersler

vermiş olan Victor Cousin'in çalışmaları aracılığıyla başlamıştı. 1930'larda, bu ilgi, Kojéve'in Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* üzerine verdiği ünlü dersler dizisi sayesinde iyice güçlenmişti. Hegelci etki öyle güçlüydü ki 1930'ların başlarından itibaren yaklaşık yarım yüzyıldan fazla bir süre boyunca devam eden Fransız felsefi tartışmaları, bazen Hegel'e ya da en azından Kojéve tarafından anlaşıldığı şekliyle Hegel'e bir tepkiler dizisi olarak görülmektedir.

Fransa'nın dışında, Hegel ve Husserl'den sıklıkla aynı anda bahsedilmez ve Husserlciler Hegel'in sıklıkla Husserlci fenomenolojinin kapsamı dışında kaldığını düşünürler. Hegel'le ilgilenen Fransız düşünürler, genellikle Hegel'le aynı fenomenolojik yöntemi benimsemiş gibi yorumlama eğiliminde oldukları Husserl'le de ilgilenirler. Bu düşünürler arasında Levinas, Kojéve, Jean Wahl, Alexandre Koyré vd. sayılabilir. Sartre, Maurice Merleau-Ponty ve Michel Henry'yi de içeren önemli Fransız düşünürlerin uzun bir listesi Husserl'den etkilenmiştir. Günümüzde, Heidegger'in etkisi hızlı bir biçimde azalırken, Husserl'e hiçbir zaman azalmamış olan ilgi, hâlâ güçlüdür ve aslında Heidegger'e duyulan ilginin keskin düşüşünün bir etkisi olarak artmaktadır da.

Fransızların Heidegger'e dönüşü; yazılarının apaçık önemi, en azından 19. yüzyıldan itibaren Alman felsefesine gösterilen geleneksel Fransız ilgisi, Fransızların Hegel ve Husserl gibi fenomenologlara duyduğu güçlü merak ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Fransa'da ortaya çıkan özel durum gibi bir dizi etkenin sonucudur. Oldukça karmaşık olan bu özel durum şu etkenlerle ilişkilidir: Fransız felsefesinde ve genel olarak entelektüel hayatta baskın bir rol oynamayı başarmış olan Sartre'a duyulan kızgınlık; Sartrecı "varoluşçuluk bir hümanizmdir" tezine gösterilen yaygın direnç; Sartre'ın ateizmine karşı tepki göstermek arzusu; Sartre'ın, İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda oldukça güçlü olan Fransız Komünist Partisi'yle uzun

süreli flörtüne karşı bir antipati ve Sartre'ın kendisi ile Heidegger arasında mühim bir ortak felsefi zemin bulma çabasını reddetmek için Jean Beaufret gibi, Heidegger'in öğrencileri tarafından başlatılan ve Heidegger'in kendisi tarafından da kışkırtılan saldırı.

Freiburg Üniversitesi'nde rektör olarak görev yaptığı dönemde, Nazizmde aktif bir entelektüel rol oynamış olan Heidegger, savaşın sonunda kendisini hesaba çekilir halde bulmuştu. Savaş sonrasında, yaşadığı ve çalıştığı yer olan Freiburg, Fransız işgali altındaydı. Muhtaç olduğu sıralarda, Heidegger, Sartre'a yazdığı pohpohlayıcı bir mektupla -ki Sartre bu mektubu yanıtlamamıştır- Fransızların kendi felsefesine ilgi göstermesini sağlamaya çalışmıştı. Heidegger, o dönemlerde neredeyse hiç bilinmeyen biri olan Jean Beaufret'nin –ki Sartre'a ilgisi aracılığıyla Heidegger'e yakınlaşmıştı- yönelttiği beklenmedik bir soruya yanıt olarak başka bir mektup göndermişti. Beaufret'ye yazılan ilk mektubu, kapsamlı başka bir mektup ve nihayetinde de onu 1947'deki "Hümanizm Üzerine Mektup" takip etmişti. Fransız felsefesinin geleneksel bir teması etrafında dönen bu metinde, Heidegger yeni ve daha derin bir hümanizm önerdiğini öne sürerken, bu vesileyle geleneksel hümanizmle arasına mesafe koymuştur. O, bir yandan asi öğrencisi Sartre'ı eleştirmeyi sürdürmüş, bir yandan da düşüncesindeki bir dönüşe (*Kerhe*) vurgu yaparak, bu sırada düşüncesinde onu Nazizme sürüklemiş olabilecek ne varsa bunlardan yüz çevirdiğini belirtmiştir.

Metindeki sıkı bir biçimde felsefi olan buyruklar bir yana, Heidegger'in "Hümanizm Üzerine Mektup"u yazmaktaki amacı, eski Nazilerin ve Nazi sempatizanlarının Alman üniversite sisteminden köklerinin kazınması gibi hassas bir görevi üstlenmiş olan Fransız komisyonu önünde kendi savunmasını güçlendirmek için Fransa'daki etkisini artırmak olabilir. Aslında, Heidegger kendisini istediği gibi savunmayı başara-

mamıştı. Büyük ölçüde, Karl Jaspers'ın Heidegger'i parlak bir filozof ama pişmanlık duymayan bir Nazi olarak tasvir eden raporu yüzünden, Heidegger üniversitedeki öğretim üyeliği görevinden uzaklaştırıldı ve 1951-1952 akademik yılına kadar da bu görevine geri dönemedi. Yine de Heidegger, hayal bile edemeyeceği bir şekilde, Fransız felsefe çevresinde tayin edici bir etki bırakmayı başardı. "Hümanizm Üzerine Mektup" ve sonradan edindiği önemli öğrenciler aracılığıyla, Heidegger, hâkim "Fransız" filozof olarak Sartre'ın yerini aldı. Fransa'da bu dönemin felsefi tarihi yazılırsa, Sartre savaş sonrası dönemde önemli bir etkiye sahip olsa da, 1950'lerden itibaren Heidegger'in Sartre'ın yerini aldığı görülecektir. Heidegger, savaş sonrası dönemde, yıllarca önde gelen "Fransız" (Fransa'da merkezi konuma gelmiş olan Alman bir düşünür, ç.n.) düşünür olacaktı.

Fransız Heidegger

Derrida felsefi olgunluğa ulaştığında, Heidegger'in Fransız okumasının ana hatları zaten oluşmuştu. Bu okumanın devam ettirilmesine ve Birleşik Devletler ile İngiltere başta olmak üzere, diğer ülkelere ihraç edilmesine katkıda bulunmasına rağmen, yine de bu okumayı yaratan Derrida olmamıştır.

Farklı teorilerin farklı yazın ve ulusal geleneklerde farklı bir biçimde okunduğu açıktır. Hepsi olmasa da pek çok Fransız filozofun Heidegger'e yaklaşırken genellikle takip ettikleri tipik yol, özel tarihsel koşullar kadar Fransızların geleneksel entelektüel ilgileri tarafından da belirlenmiştir. Değişik tat ve dokular altında ortaya çıkan hümanizm, Rönesans'ta öğrenmenin canlanması ve insan varoluşuna özel ilgi gibi farklı anlamlara gelmektedir. Kabaca, insanlığa ilişkin seküler ve dini kavrayışlar arasındaki çatışma, bütün formlarıyla birlikte Fransız kültürünü boydan boya kat eder. Montaigne ve Descartes'tan beri Fransız felsefesi, her zaman ya seküler ya

da dini perspektiften insan varoluşuna özel bir ilgi çevresinde dönmesi bakımından, genel olarak hümanist olmuştur. İnsan konusu, Montaigne'in bizzat kendisini tema olarak aldığı *Denemeler* adlı eserinin merkezinde yer alır. Montaigne'in insan varoluşuna gösterdiği erken modern ilgi, rutin olarak modern düşüncenin ilk temsilcisi gözüyle bakılan Descartes'ta büyük ölçüde genişletilmişti.

Geniş ölçüde hümanist bir ilgi, 1633'te basılan ve hızlı bir biçimde ortadan kaldırılan *İnsan Üzerine İnceleme* adlı eserinden, ya bir izleyici ya da bir aktör olarak özneyle ilgilendiği *Metot Üzerine Konuşma*'ya ve son eseri *Ruhun İhtirasları*'na kadar, Descartes'ın çalışmalarına nüfuz eder. Bu durum, günümüzde, geç dönem Sartre'ın felsefi antropoloji olarak Marksizme ilgisi, Althusser'in teorik anti-hümanizmi, Foucault'nun çeşitli insan pratikleri, özellikle insan cinselliği hakkındaki çalışmaları ve Mikel Dufrenne'in hümanizm savunusu da dâhil olmak üzere, pek çok Fransız düşünürün yazılarında devam etmektedir.

Fransızların Heidegger'e dönüşü, büyük ölçüde "Hümanizm Üzerine Mektup" sayesinde gerçekleşmiştir. Heidegger'in çalışmalarını ve özellikle *Varlık ve Zaman*'ı nasıl okumaları gerektiğiyle ilgili, Heidegger'in Fransızlara yazmış olduğu bir mektup olarak değerlendirilen bu kritik metin, Heidegger'in Fransız kavranışında uzun süre belirleyici olmuştur. 1927'de yayımlanan *Varlık ve Zaman*'ın Fransızca tam çevirisi, yakın zamana kadar mevcut değildi. Kabaca kitabın 1 ila 44 arasındaki bölümlerini içeren[4] ilk yarısının çevirisi, 1964'te gerçekleştirilmiş ve bir korsan[5] ve ardından telifli[6] tam çevirisi ancak 1980'lerin ortasında yapılmıştır. Bu yüzden, Fransızca çevirileri daha çabuk yapılmış olan Heidegger'in geç dönem çalış-

4 Martin Heidegger, *L'Être et Ie Temps,* çev. R. Boehm ve A. De Waelhens (Paris: Gallimard, 1964).

5 Heidegger, *Être et Temps,* çev. E. Martineau (Editions Authentica,1985).

6 Heidegger, *Être et Temps,* çev. F. Vezin (Paris: Presses Universitaires de France, 1987).

malarına odaklanma ve *Varlık ve Zaman*'ı, "Hümanizm Üzerine Mektup" aracılığıyla okuma yönünde göze çarpan bir eğilim vardı.

Fransızların Heidegger'e tipik yaklaşımları, bu nedenle, Heidegger'in erken dönem çalışmalarını, özellikle *Varlık ve Zaman*'ı, geç dönem çalışmaları aracılığıyla, bilhassa varlık anlayışının merkezi olarak öznenin ya da *Dasein*'ın rolünü vurgulamaktan uzak duran, teorinin hümanistik karakteri üzerinde paradoksal bir ısrarı içeren ve her türlü eleştiriye karşı kuvvetli bir dirençle ayırt edilen "Hümanizm Üzerine Mektup" aracılığıyla değerlendirmeyi içerir. *Varlık ve Zaman*'da, *Dasein* ya da insan varoluşunun, varlığın anlamı sorununa temel bir ipucu sağladığı düşünülmektedir. *Varlık ve Zaman*'dan sonra, gizemli dönüşün ardından yazdığı "Mektup"ta, Heidegger, *Dasein*'dan vazgeçer. Öznenin rolüne yapılan vurguyu kaldırarak, varlığın kendini kendiliğinden açığa vurduğu söylenir. Heidegger'in vazgeçtiği öznellik, (Lévi-Strauss, Piaget, Barthes ve diğer yazarların merkezsizleştirmek ya da en azından zayıflatmak istedikleri öznellik kavramı), adı geçen düşünürlerin oluşturduğu Fransız yapısalcılığının merkezi temasıdır. *Varlık ve Zaman*'da, Heidegger, yoruma bağlı olarak, hümanizmi olumlar gibi okunabilir -ya da yanlış okunabilir- çünkü Dasein onun teorisinin merkezinde yer alır. Aslında bu vurgu, onun düşüncesindeki sözde dönüşün bir sonucu olarak, daha açık hale gelir. Örneğin, "Hümanizm Üzerine Mektup"ta, Heidegger yeni ve daha derin bir hümanizm lehine hümanizmin öteki biçimlerini reddeder. Eleştirelliğe karşı tipik Fransız Heideggerci direnç, Fransız Heideggerci Ortodoksluğun esas mimarı olan ve üstadına yöneltilen en ufak eleştiriye tahammül etmeyi hiçbir zaman başaramamış olan Beaufret'de belirgindir. *Varlık ve Zaman*'da, Heidegger Dasein'ın kendi kahramanını seçtiğini öne sürmüştü.[7] Fransız Heideggerciler, bilhassa Beaufret, tipik bir biçimde

7 Heidegger, *Being and Time*, 437.

Heidegger'i eleştirilemez olarak ele alırlar, kendilerini onun teorisini açıklamayla, potansiyel eleştirilerden uzak durarak açıklamayla, teorinin kendi içinde düşünmeyle sınırlandırırlar ve teorinin sınırlarına meydan okumazlar, fikirleri sınama girişimine benzeyen herhangi bir şeyden azimle kaçınırlar.

Derrida ve Husserl

Derrida'nın konumu, Heidegger'in etkisinin hâlâ güçlü, hatta baskın olduğu zamanda, şekillenmiş olsa da, bu konum Heidegger'e bir tepki olarak değil, Husserl'e ve daha uzak bir şekilde de Hegel'e bir tepki olarak formüle edilmiştir. Derrida, 1950'lerden 1960'ların ortasına kadar bir öğrenciydi. Onun daha öğrenci olduğu dönemdeki çalışmalarında mevcut olan esas teması, kendisinin de dile getirdiği üzere, günümüzde de hemen hemen aynı kalmıştır. Bir düşünür olarak, Derrida dikkat çekici bir şekilde tutarlıdır. Fikirleri, genel anlamda okumaların, sıklıkla azap verici bir biçimde müphem okumaların, farklı felsefi ve edebi figürlerin, metinlerin maskesi altında ifade edilmiştir. Hem tam manasıyla felsefi hem de daha edebi olan çalışmalarının, farklı metinler üzerine çok çeşitli okumalarından da izlenebildiği üzere, ana hatları öğrencilik günlerinde zaten belli olan tek bir noktayı ortaya koymak yönündeki sürekli bir çabayı yansıttığını söylemek haksızlık olmayacaktır.

Pek çok diğer öncü Fransız entelektüel gibi, Derrida da prestijli École Normale Supérieure'de eğitim almıştı. Sıradışı olgunluğu zaten öğrenci olduğu dönemdeki çalışmalarında aşikârdır. Yazdığı ilk kitap olan, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*,[8] doktorasından önce henüz ikinci sınıf öğrencisiyken, bir derece (*le diplôme d'études supérieures*) kazanmak için hazırlanmış bir el yazmasıdır. Derrida Fransa'da öğrenciyken, yakın zamanda kaldırılan iki dereceli doktora

8 Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (Paris: Presses Universitaires de France, 1990).

sistemi hâlâ yürürlükteydi. Onun diğerlerine nazaran belki de en çok bilinen kitabı *Gramatoloji*,[9] esasında ilk doktora derecesi için (thèse de troisième cycle) hazırlamış olduğu metindir ve daha tezini savunmadan önce yayımlanmıştır.

Derrida'nın ilk kitabı, Husserl üzerine yazmış oldukları-nın ilki, şaşılacak derecede olgun bir eserdir. Derrida, neredeyse felsefe çalışmalarına başladığı veya yazmaya başladığı dönemde bile onu ilgilendiren noktanın farkında gibidir. Üstelik daha o zamanlarda Derrida'nın, Husserl'in bütün bir felsefi korpusunun ansiklopedik bir kavrayışına zaten sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Derrida'nın teması, Hegel ve Heidegger'e ilişkin tipik Fransız görüşle yakından ilişkiliydi. Hegel'in basitçe *Fenomenoloji* olarak sıklıkla atıfta bulunulan felsefi bir klasik yazdığını herkes bilir. Oysa Fransa'nın dışında, Hegel hakkında neredeyse hiçbir şey bilmeyen Husserl, 20. yüzyılın dönümünde fenomenolojiyi keşfetmiş olan kişi olarak görülür. Elbette, önemli bir fenomenolojik selef olarak Hegel'in rolüne çok az dikkat gösterilmektedir.[10] Fransa'da ise, çok sayıda Fransız yazar, her iki filozofun aynı fenomenolojik yöntemi kullandıkları iddiasına dayanarak, Hegel ve Husserl'in görüşleri arasında derin bir paralelliği keşfettiklerini öne sürerler.

Derrida'nın ana teması, önceden Husserl eleştirisinde geliştirdiği ve ancak sonrasında Hegel ve Heidegger'e kadar genişlettiği, baskın Fransız Hegelciliğine[11] bir tepki olarak ele alınabilir. Kabaca söyleyecek olursak, buradaki güçlük, Hegel'in ölümü kadar erken bir dönemde ortaya çıkmıştır. Hegel'in ardından, Hegel'in aslında felsefi geleneği doruğa ve bir sona ulaştırdığı, bundan dolayı yapılacak hiçbir şeyin kalmadığını öne süren yay-

9 Derrida, *De la Grammatologie* (Paris: Editions de Minuit, 1967).

10 Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1982).

11 Tom Rockmore, "Aspects of French Hegelianism," *The Owl of Minerva* c. 24, no. 2, Bahar 1993.

gın bir görüş vardı. Aynı fikir ya da felsefi tartışmanın bittiği biçimindeki görüş, doğru bir başlangıcın ancak sonda yapılabildiğini -sonrasında Husserl'in de ifade edeceği gibi- varsayan Kartezyen temelcilik (*foundationalism*) tartışmasında ve Hegel'in değil de, aslında Nietzsche'nin metafiziğin bitişindeki son filozof olduğunu savunan Heidegger'de de geniş ölçüde mevcuttur.

Derrida'nın teması, hangi biçim altında olursa olsun kapanışa bir itirazdır. O, bu temayı, Husserl hakkındaki ilk çalışmadan başlayarak çeşitli felsefi metinler üzerine okumasında sürdürür. Husserl hakkındaki çalışması, çok genç bir öğrencinin Husserl'in bütün korpusundaki temel bir problem üzerine müthiş bir tartışmasını ortaya koyar; hatta bu metin, Derrida'nın kendi kapsamlı çalışmaları boyunca sürdürdüğü bir ilginin ilk formülasyonudur.

Derrida'nın Husserl ve sonrasında pek çok diğer yazara yaklaşımı, daha önce Fransız bilim felsefecisi Jean Cavaillès tarafından ileri sürülen tamamen biçimsel bir noktanın Derrida tarafından yeniden ele alınmasına dayanır. Doktora tezi olan *Sur la logique et la théorie de la science*'da,[12] Cavaillès genetik fenomenolojinin temel bir düalizmi çözmeye muktedir olmadığını öne sürer. Salt mantık her zaman aynı ikileme denk gelir, çünkü "nihai ve salt bilimin kendisi, onu düzenleyecek [*régisse*] bir doktrine gereksinim duyar."[13] Bu argüman kesin bir başlangıç sağlayacak her çabanın başarısızlığa uğrayacağını öne sürer, dolayısıyla kapanış için gösterilen her çabanın da başarısızlığa uğrayacağını varsayar. Eğer onu takip eden her şeyi düzenleyen herhangi bir başlangıç noktası bizzat düzenlenmeye gereksinim duyuyorsa, bu durumda kesin bir başlangıç mümkün değildir ve böyle bir başlangıcı sağlama girişimi başarısızlığa uğrayacaktır.

12 Paris, 1947.

13 J. Cavaillès, *Sur la logique de la théorie de la science,* aktaran Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl,* 208.

Temelcilik, ana modern epistemolojik stratejidir. Etkileyici bir formülasyonu Descartes tarafından verilmiş olan bu strateji, doğru olarak bilinen ve teorinin geri kalanının kesin olarak mükemmel bir sistem şeklinde çıkarsanabileceği bir ilk ilkeye ihtiyaç duyar. Epistemolojik temelcilik kesin bir başlangıca bağlı olduğundan, Cavaillès'nin argümanı, temelciliğin Descartes'ın ortaya koyduğu en etkili formülasyonu da içeren bütün biçimlerinin reddi olarak alınabilir. Bazen, yanlış bir biçimde bir Kartezyenci olarak ele alınan Fichte, hiçbir şeye bağlı olmadığından dolayı, bir ilk ilkenin ispat edilemeyeceği yönündeki yorumunda benzer bir anti-Kartezyen argüman formüle etmişti. Derrida, Cavaillès'in argümanını benimseyişini, Descartesçılığı (Kartezyenizmi) Fransa'da verilen önemli bir konferans dizisinde açıkça detaylandırmış olan Husserl'le sınırlandırmıştı.[14] Ancak Kartezyen Husserl'i eleştirirken o, aynı zamanda açık bir biçimde yüzyıllardır Descartes'ın egemen olduğu Fransız felsefesini ve de modern felsefedeki daha geniş Kartezyen eğilimi de eleştiriyordu.

Derrida'nın Cavaillès'nin argümanına tepkisi iki boyutludur. Derrida, Cavaillès'nin biçimsel itirazını onaylar, çünkü yaratıcı öznelliğin temeli üzerinde aşkınsal bir *genesis* oluşturma yönündeki her çaba, kesin mantıksal hakikatler fikrinin altını oyar. Ancak o, Cavaillès'nin yolunun yalnızca bir bölümünde onu izler. O, Cavaillès'nin tercih ettiği salt mantığın yalnızca biçimsel değil, aynı zamanda tarihsel bir ürün olduğu, çünkü "ne sentezin ne de herhangi bir kanıtın o olmaksızın a priori olmasının mümkün olmadığını"[15] savunarak Cavaillès'ye karşı çıkar. Derrida'nın Husserlci *genesis* kavrayışını eleştirmesi, onun Cavaillès'nin daha önceki itirazına dair kavrayışının içerimlerini geliştirir.

14 Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Transcendental Phenomenology*, çev. Dorion Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff, 1960).
15 Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, 209.

Derrida, argümanını bir Husserl okuması aracılığıyla geliştirse de, bu argümanı Hegel'e de uygulamayı amaçlar. O, Hegel'i okumayı bitirmenin imkânsız olduğunu ve yaptığı her şeyin bir bakıma sadece ileri bir Hegel okuması olduğunu ifade etmiştir.[16] Derrida, konumları dolaylı olarak yeni bir başlangıç şeklinde değil de, daha ziyade özellikle de Hegelci fenomenolojinin diyalektik formunu da içeren, fenomenolojinin daha ileri bir gelişimi olarak görülen Husserl ile Hegel arasında derin bir yakınlık algılar.[17] Husserl'i irdelerken, Derrida, Platon'dan Hegel'e kadar felsefi geleneğin tamamını irdelemeyi amaçlar. Derrida'ya göre, "yalnızca Husserl temelinde, hatta açıkça onunla birlikte, Platonculuktan Hegelciliğe güçlü bir felsefe geleneğini motive eden ve ona hayat veren büyük diyalektik tema, muhtemelen yenilenebilir ya da en azından kurulabilir, onaylanabilir ve başarıya ulaştırılabilir."[18]

Derrida'ya göre, kesin bir başlangıç fikri Husserl'de her yerde mevcuttur, özellikle de felsefeyi, şimdi en iyi şekilde yaşam dünyası olarak bilinen "yaşanan zamansallık"[19] (*lived temporality*) denilen şeye bağlamaya gösterdiği ilgide mevcuttur. Derrida'nın hissettiği güçlük ve uzun yıllardır yazdığı çok sayıdaki metninde Husserl'in üstesinden gelmeye çabaladığı şey, felsefe ve felsefe tarihi arasındaki zorunlu ilişki gibi, ya da bilim ve yaşam arasındaki bağlantı ya da yine fenomenolojiyi ve psikolojiyi uzlaştırmak için tarih felsefesinin nasıl temellendirileceği sorunu gibi çok farklı yollarla formüle edilebilir.

Derrida'ya göre, Husserl'in tüm bir teorik çabası, düşüncesindeki bu gerilimin üstesinden gelmek için düşünülmüş olan aşkınsal bir *genesis* temasında doruk noktasına ulaşır. Derrida'nın *genesis* kavrayışını analizi, sonrasında Derrida'nın *genesis* görüşünü de etkileyecek olan Husserlci fenomenoloji-

16 Derrida, *Positions* (Paris: Editions de Minuit, 1972), 103.
17 Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl,* 12.
18 *A.g.e.*, 7.
19 *A.g.e.*, 3.

nin belli bir kavranışına götürür. Aşkınsal *genesis*, mutlak temelin, onun geçmişini de ima eden kendi ortaya çıkışı yoluyla anlaşılmasıyla ilgilidir.[20] Derrida'ya göre, bu problem, hem anlaşılır hem de zorunlu olan –yani, sezgisel içeriğe hiçbir göndermesi olmayan ve zamandışı (*atemporal*) olan- Kantçı sentetik a priori fikri içerisinde çözülemez kalır. Fenomenolojinin avantajı, yönelimselliğe (*intentionality*) başvurmak yoluyla, eleştirel tavrı, Derrida'nın "tarihsel oluşun kalbindeki a priori bir sentez" olarak tanımladığı şeye, yani "deneyimin kendisi içinde ve onun aracılığıyla önerilmiş olan bütün deneyimlerin kökensel temeli"[21] olan şeye dönüştürmesidir. Buradaki zorluk ise, bu salt temelin (*foundation*) bir *genesis* kavrayışıyla nasıl anlaşılacağıdır. Daha kitabın önsözünde Derrida'nın vardığı sonuç, Husserlci ve dolaylı olarak da Hegelci anlamda *genesis* kavrayışının mümkün olmadığıdır. Çünkü, "gerçek bir başlangıcın herhangi bir gerçek belirleniminin imkânsızlığı, *genesis* felsefesinin nihai anlamı olacaktır..."[22]

Hegel, Husserl ve Heidegger'in eleştirisi

Husserl hakkındaki ilk çalışmasının önsözünde, Derrida, bence doğru bir şekilde, kendi el yazmasını kırk yıldan fazla bir süre sonra ilk kez yeniden okuduğunda, aynı Husserl okumasının, literal formülasyonunda bile, yazılarında sabit bir tema olarak kaldığının ve kendi deyimiyle, şimdiye kadar göstermeye çalıştığı her şeyi yönlendirmiş olduğunun farkına vardığını belirtir. Derrida'nın söylediği gibi, onun teması her zaman, "hiçbir analizin üstesinden gelemediği, fenomenal olarak mevcut kılamadığı ya da bileşenin anlık, kendiyle-özdeş anındalığına (*punctionality*) indirgeyemediği, kökenin, bir başlangıç ayrımının kökensel karmaşıklığıdır."[23] Onun da dikkat çektiği gibi,

20 Bkz., *A.g.e.*, 14.
21 *A.g.e.*, 12.
22 *A.g.e.*, 6.
23 *A.g.e.*, vi-vii.

différance'ı, kökenin bütünleyenini (*supplement*) ve izi (*trace*)[24] içinde düşünmek zorunda olduğumuz terimler lehine, "diyalektik" teriminin gözden kayboluşu sadece terminolojik değişikliklerdir. Bu, onun temel eseri, yazı bilimi üstüne parlak ve aynı zamanda eksantrik bir çalışma olan *De la Grammatologie*'de[25] daha ayrıntılı olarak geliştirdiği temanın aynısıdır. Eğer bu doğruysa, onun Husserl hakkındaki sonraki çalışmaları ve onun sonrasında Hegel'e ve Heidegger'e dönüşü, sadece kendi tezinin ilk formülasyonunun sonraki gelişimini yansıtır.

Derrida, daha sonra bu tezi, Husserl'in makalesi "The Origin of the Geometry"nin Fransızca çevirisine yazdığı uzun girişte geliştirir. Derrida'nın buradaki tartışması, erken dönem Husserl kitabında yer verdiği, bu makale üzerine daha kısa incelemesinin genişletilmiş bir halidir. Burada, Husserl'in bu temaya yaklaşımının öneminin, insan bilincinin tarihsel bir üretiminin tarihsel kökenini kavrama çabasında yattığını söyler. Derrida, Husserlci aşkınsal *genesis* fikrini eleştirisi bağlamında, geometrinin analizinin, biçimsel bir a priori ve salt bir ampirizmin iki kutbu arasında salındığına karşı çıkar.[26] O, bu eleştiriyi, giriş yazısında farklı, daha karmaşık, daha az standart bir dille yeniden ifade eder. Çeşitli pasajlarda, örneğin yazdığı girişin son sayfasında aynı eleştiriyi yeniden öne sürer:

> Bütün ampirik sempatikliğe ve bütün olgusal bolluğa anlam vermenin ötesinde ya da altında, saf somut formunu a priori bir güvenlikle muhafaza ve beyan edebilen ve etmesi de gereken mutlak kökenin kökensel farkı, belki de, yerinden edilişlerinin tüm bir esrarengiz tarihi boyunca, "aşkınsal" kavramıyla isimlendirilmiş olan şeyden başka bir şey değildir.[27]

24 *A.g.e.*, vii

25 Derrida, *De la Grammatologie.* Ayrıca bkz., Derrida, "De la Grammatologie," I, *Critique* c. 21, no. 223, Aralık 1965, ve "De la Grammatologie," II, *Critique* c. 22, no. 224, Ocak 1966.

26 Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl,* 266.

27 Husserl, *L 'origine de la géometrié,* çev. Jacques Derrida (Paris: Presses Universitaires de France, 1974), 171.

Derrida, Hegel üzerine yürüttüğü çeşitli tartışmalarda, bu eleştirinin bir varyasyonunu önerir. O, Hegel'i, *Marges de la philosophie*'deki "Le puits et la pyramide" başlıklı önemli bir makalesi ve her şeyden önce *Glas*'nın uzun, sıkıcı ve neredeyse nüfuz edilemez iki cildi de dâhil olmak üzere, çok sayıdaki çalışmasında ele alır. Derrida, burada, mutlak bilgiden geriye kalan şey sorusuyla uğraşır. Ve Heidegger üzerine tartışmasında, bu eleştirinin ileri bir varyasyonunu geliştirir.

Derrida ve Fransız Heidegger

Derrida'nın teorisi en başında Husserl'e bir tepki olarak formüle edilmiş olsa da, Heidegger şüphe götürmez bir biçimde onun için önemli bir referans noktası olmuştur. Derrida'nın Heidegger'e ilgisi, başından beri değişmeden kalmıştır. Kendisinin girişmiş olduğu hiçbir şeyin, Heideggerci sorulardan kaynaklı "açılışlar" olmasaydı mümkün olamayacağını söylemiştir.[28] Son derece fanatik olan iki yorumcu, Ferry ve Renault'ya göre, Derrida'nın teorisi, Heidegger artı Derrida'nın tarzına indirgenebilir.[29] Bu açıkça haksızlıktır, çünkü Heidegger'le derinden ilgilenen Derrida, hiçbir şekilde tek başına herhangi bir teorinin, hatta Heidegger'in teorisinin bile taraftarı değildir, çünkü o, özgün bir düşünürdür. Aslında, sonraki bir çalışmalarında, aynı yazarlar, artık basitçe Derrida ile özdeşleştirmedikleri Fransız Heideggerciliğine ilişkin daha nüanslı bir bakış açısı geliştirirler ve Derrida'yı, benim de doğru bulduğum gibi, önde gelen bir Fransız Heideggerci olarak görürler.[30] Bennington'a göre, Heidegger'in özgünlüğü, Heidegger'e yakınlığı kısmen derin bir ötekilikle bağlantılı olan Derrida'dan kaynaklanır.[31]

28 Derrida, *Positions*, 18.

29 Luc Ferry-Alain Renaut, *La pensée* 68: *Essai sur l'antihumanisme contemporain* (Paris: Gallimard, 1988), 201.

30 Ferry ve Renaut, *Heidegger et les modernes* (Paris: Grasset, 1988).

31 Derrida ve Geoffrey Bennington, *Derrida* (Paris: Editions du Seuil, 1991), 254.

Derrida'nın Heidegger'le karmaşık ilişkisi, basitçe birkaç kelimeyle anlatılamaz. Heidegger'in diğer önemli çağdaş öğrencisi Gadamer gibi, Derrida'nın Heidegger'le ilişkisi asla eleştiriden yoksun değildir. Derrida, temel olarak ve hatta tamamen –Heidegger'in sempatizanı olarak kalmasına rağmen, sonradan kendisini ondan özgürleştiren Gadamer'den kesinlikle daha güçlü bir biçimde- Heidegger'in düşüncesinin çerçevesi içinde kalmaya devam etse de, bu ilişki her zaman eleştireldir. Aslında Derrida'nın Cavaillès'den uyarladığı kökenler (*origin*) eleştirisi bile, Heidegger'in Kantçı metafiziği eleştirisiyle ve buna dayanarak da düşünceye karşıt olarak Batı felsefesiyle uzlaştırılabilir.[32]

Tarihsel hermeneutik teorisinde, Gadamer, Heidegger'de yitik olan tarihsel boyutu geri kazanmak istemiştir. Heidegger, kendi derin felsefe tarihi kavrayışına rağmen, esasen baştaki Yunan varlık teorisini yeniden canlandırmak için tasarlanan yanlış varlık teorilerinin bir serisi olarak gördüğü ontoloji tarihinin ötesine geri dönme çabasının parçası olarak, tarihsel boyutu görmezden gelir. Derrida, Heidegger'in öneminin yanı sıra, kendi ilgileriyle Heidegger'inkiler arasındaki farkı da sürekli vurgular.[33] Derrida'ya göre, mevcudiyet düşüncesinde Heidegger, tam da Derrida'nın sorgulamak istediği şeyin en önemli ve güçlü savunusunu sunar.[34] Ancak, paradoksal bir biçimde, Heidegger, Derrida'nın temel ilgisinin merkezinde olmadığı için, Derrida Heidegger'e yöneldiğinde, Heidegger Derrida'nın çalışmasında sabit bir mevcudiyet (*presence*) olarak kalır, o kadar ki onun Derrida'nın kendi teorilerinin sonraki gelişimine ket vurduğu bile söylenebilir.

Heidegger'in, Derrida'nın korpusuna nüfuz eden etkisi özellikle Derrida'nın imzasını taşıyan bir kavram olarak yapı-

32 Heidegger, "The End of Philosophy and the Task of Thinking," *On Time and Being* içinde, çev. Joan Stambaugh (New York: Harper and Row, 1972).
33 Derrida, *Positions*, 73.
34 *A.g.e.*, 75.

bozumda görünür. Yapıbozum müphem bir kavramdır. Bazı yorumcular, Derrida'yı yalnızca, öncesinde Heideggerci olan bir kavramı devralıp geliştiren kişi olarak görür.[35] Diğer yorumcular ise, Derrida'nın "Abbau" teriminin "déconstruction" olarak çevrilmesine ilişkin iddialarındaki ve pratiğindeki tutarsızlıklara işaret ederler.[36] En azından bir yorumcu, yapıbozumu temel olarak Kantçı[37] bir terim olarak görür. Bir diğeri ise, yapıbozumun felsefe ve edebiyat arasındaki ayrımı yıkmasından etkilenir.[38]

Yapıbozum fikrinin, Kant'a olmasa da, en azından geç dönem Husserl'e ve Heidegger'in bütün bir çalışmalarına uzanan sağlam kökleri vardır. *Varlık ve Zaman*'da (1927), Heidegger, ontoloji tarihinin yıkılması (*destruction*) konusunda ısrarlıdır. Aynı yıl verilen bir seminer olan *The Basic Problems of Phenomenology*'de, Heidegger fenomenolojik yöntemi üç temel bileşenle tanımlar: indirgeme, yapı (*construction*), yapıbozum. Bu sonuncusu, "en başta zorunlu olarak kullanılması gereken geleneksel kavramların, içlerinden çekilip çıkartıldıkları kaynaklara doğru yapıbozuma uğratıldığı eleştirel bir süreç"tir.[39]

Derrida'nın kendi yapıbozum biçimi, Heidegger'in dile getirdiği ontoloji tarihini yapıbozuma uğratma önerisini, Heidegger'in metafiziğe tortu halindeki bağlılığından kaçacak bir şekilde gerçekleştirme çabası olarak tanımlanabilir. Eğer Derrida başarılı olmuş olsaydı, kendi kendini temellendiren ve kendi kendini gerekçelendiren bir felsefe biçimindeki Kartez-

35 Rainer Schurmann, "Que faire à la fin de la métaphysique?," *cahiers de l'Herne: Heidegger,* ed. Michel Haar (Paris: Editions de l'Herne, 1983), 473 n. 2.

36 Derrida, bu çeviride ısrar eder. Bkz., Derrida, *La carte postale* (Paris: Flammarion, 1980), 285-7. *De l'esprit* içinde, Derrida, tereddüt etmeden ya da daha fazla yorum eklemeden, bu yorumu kullanır. Bkz., *De l'esprit,* 3-9.

37 Christopher Norris, *Derrida* (Londra: Fontana, 1987), 94-5.

38 "Deconstruction and Circumvention," Richard Rorty, *Philosophical Paper* ~ c. 2 içinde.

39 Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology,* 22-3.

yen hayale yöneltilen Heideggerci eleştiriyi, onun sınırlarını onun ötesindeki bir yerden çizecek şekilde yürütmüş olacaktı.[40]

Heidegger'in yorumcusu olarak Derrida

Kendisini eleştirenlere karşı olarak, Derrida kendi Heidegger okumasının, teoriyi anlamamaya dayalı, basit bir gramatolojik yapıbozumdan, Heidegger'in basitçe salt bir ideolojiye indirgenmesinden daha fazla bir şey olduğunu ve bu okumanın, Heidegger'in Yahudi psikanalizi olarak gördüğü şeye karşı gösterdiği, antisemitik olduğu varsayılan bir dirence dayanan bir eleştiriyle de ilgisi olmadığını söyler.[41] Heidegger kesinlikle 20. yüzyılın en etkili filozoflarından birisidir. Çok sayıda filozof, çalışma hayatlarını onun metinlerine adamıştır. Ancak Heidegger'i anlamak için, kuşkusuz onun teorisini, çoğu zaman azap verici olsa da, dikkatli ve ayrıntılı bir şekilde yorumlayan Derrida'dan daha fazla çaba sarf etmiş hiç kimse yoktur. Bu özellikle de Derrida'nın, Heidegger'in Nazi dönüşüne ilginin yeniden şiddetlenmesinden sonra, sonradan ortaya çıktığı ve Derrida'nın kendisinin de düşündüğü gibi, Nazizm Heidegger'in düşüncesinin kalbinde yer alıyorsa, hâlâ kurtarılabilecek olan ne varsa kurtarmak için gösterdiği çabada görünür hale gelir.[42] Derrida'nın bariz niyeti, Heidegger'in Nazizminden kaçınmak değildir, daha ziyade tam da onun teorisinin dışsal ve içsel bir okumasını bir araya getirmekte yatan problemi çözmektir. Aynı nedenden ötürü, Derrida çoğunlukla, Heidegger'in, antropolojik yaklaşımı ısrarlı bir şekilde reddinin bir parçası olarak, kendi zamanının içinden okunması çabalarına ayak direr; bu yaklaşım, kendi deyimiyle, savaştan

40 R. Gasché, *The Tain of the Mirror,* 176.

41 Derrida, *Positions,* 75-6.

42 "Un entretien avec Jacques Derrida: Heidegger, l'enfer des philosophes," *Le Nouvel Observateur* içinde, 6-12 Kasım 1988. Derrida'nın önerilerinin analiz tipleri için bkz., benim *On Heidegger's Nazism and Philosophy* kitabım (Berkeley: University of California Press, 1992).

sonra Fransa'da Hegel, Husserl ve Heidegger açısından ve belki bir de savaştan önce Kojève'in Hegel okuması bakımından oldukça faydalı olmuştur.[43]

Doğrudan ya da dolaylı olarak Heidegger'den esinlenen kavramların ötesinde, Heidegger Derrida'nın yazılarında şunun gibi çok çeşitli biçimlerde hazır ve nazırdır: Derrida'nın açık bir biçimde Heidegger'le ilgilenmeye başlamasından hem önce hem de sonra dolaylı olarak Heidegger'den etkilenen yazılar; Heidegger'i savunmak için diğer yazarlara saldıran metinler; doğrudan Heidegger üzerine bir dizi yazı; Heidegger'in Nazizmiyle doğrudan ilişkili yazıları ve Heidegger'in Nazizminin daha ileri sonuçlarıyla ilgili metinler. Bu noktada bazı örnekler verelim.

Heidegger, Derrida'nın Husserl hakkındaki en erken eserinde açık bir biçimde mevcut değildir, yine de Husserl'in geometrinin kökenleri hakkındaki makalesine girişte hâlihazırda sessiz bir faktör olarak bulunduğu söylenebilir. Bu girişte yer alan bir not, fenomenolojik olgusallık işlevinden salt "çıplak olgusallığa" geçişte, fenomenoloji ile Husserlci olmayan ontoloji arasındaki farka gönderme yapar.[44] Bizzat Derrida, "La parole soufflée"de (1965),[45] tekrar tekrar döndüğü temel bir Heideggerci tema olan metafiziğin önkoşullarının erken bir analizine dikkat çeker. Derrida'nın detaylı Heidegger analizinin erken bir örneği, aslında bir dipnot üzerine genişletilmiş bir tartışma olan "Ousia et grammé, note sur une note de *Sein und Zeit*"da[46] sunulur.

Bu metnin Ortodoks, ancak tamamen eleştirilemez olan Fransız Heideggerciliğinin mimarı Jean Beaufret'nin şerefine yazılmış olmasının, bir tesadüften öte bir şey olduğu açıktır. Ayrıca, *Varlık ve Zaman*'ın son paragrafını, Heidegger'in ve Hegel'in zaman görüşleri arasındaki fark takip eder. Uzun bir

43 Derrida, *Marges*, 139.
44 Husserl, *L 'origine de la géométrie*, 171.
45 Derrida, *Positions*, 74.
46 Derrida, *Marges*.

dipnotta, Heidegger Hegel'in ve Aristoteles'in zaman kavrayışları arasındaki bağlantıya dikkat çeker. Derrida'nın metni, kendisine, bu vesileyle, Heidegger'de mevcudiyet temasının bir kritiğini geliştirme, böylece Heidegger'in ontoloji tarihini yapıbozuma uğratma çabasının sözde tortu halindeki metafizik dökümünü tanımlama olanağı tanır.

Bu fikir, neredeyse aynı zamanda, Derrida'nın yenilenmiş Husserl eleştirisi olan *La voix et la phénomène*'de, belirgin bir biçimde Heideggerci bir bakış açısından su yüzüne çıkar. Bu noktada, onun Husserl'in aşkınsal *genesis* kavrayışına baştaki itirazı, bir Heidegger eleştirisine dönüşmüştür. Derrida'nın Husserl ve Heidegger okumaları, şimdi mevcudiyet problemi etrafında birleşmiş görünür. *Varlık ve Zaman*'da, Heidegger "mevcudiyet" (*Anwesenheit*) olarak Varlık biçimindeki geleneksel yaklaşıma işaret eder.[47] Daha sonraki bir makalesinde bu noktayı, metafiziğin, varlıkları, mevcudiyet aracılığıyla temsili bir tarzda düşündüğü görüşü dile getirerek güçlendirir.[48] Daha erken dönemdeki *genesis* üzerine çalışmasında, Derrida, bu temanın Husserl'in her yerinde bulunabileceğini öne sürer. Husserl'in her sayfasında, aslında mevcudiyet belirsiz bir biçimde ertelenmesine rağmen,[49] indirgeme aracılığıyla mümkün hale gelen mevcudiyetin zorunluluğuyla karşılaştığımızı söyler.[50]

Derrida, aynı zamanda Heidegger'in koruyucusudur; onu, en ufak bir hatalı kadirşinaslık algısından korumak konusunda dikkatlidir. Bunun bir örneği, Derrida'nın Birleşik Devletler'de ün kazanmasını sağlayan önemli semineri "Les fins de l'homme"dur. Derrida, Heidegger hususunda hiç de eleştirel olmayan bir metinde, Sartre'a ve Sartrecılara, geç dönem Heidegger'in bakış açısından saldırır. Heidegger'in en eski

47 Heidegger, *Being and Time*, 47.

48 Heidegger, "The End of Philosophy and the Task of Thinking," 56.

49 Derrida, *La voix et le phénomène* (Paris: Presses Universitaires de France, 1967), 1.

50 *A.g.e.*, 111.

Fransız çevirmeni olan Henri Corbin, ilk olarak "Dasein"ı -sonrasında "Etre-là" olarak çevrilecektir- "réalité humaine" [insani gerçeklik] olarak çevirmişti. Bu terim, onu Kojève'de bulan Sartre'dan alınmıştı.

Derrida, "Dasein" için önerilmiş olan "réalité humaine" çevirisini "canavarca" diye tanımlar.[51] Derrida, Heidegger'in "Hümanizm Üzerine Mektup"unda izlediği yolu yakından takip ederek, metafiziksel olarak kalan Sartre'ın egzistansiyalizmi ile hem metafiziksel hümanizmin sona erdiği yeri işgal eden hem de felsefenin ötesine uzanan düşünce (*Denken*) ile metafiziksel hümanizmi aşan Heidegger'in post-metafiziksel teorisi arasında katı bir ayrım yapar. Derrida, Heideggerci bir ortodoksi sergileyerek, Varlık düşüncesinin insan varlığının bir düşüncesi olarak kaldığını öne sürer, çünkü, kendi ifadesiyle, insanın amacı, varlık düşüncesidir. Heidegger'in kendi iddiasını yeniden üreten bu koşulsuz olumlama, seminerin verildiği 1968'de, henüz çok az kişinin Heidegger ve Nasyonel Sosyalizm arasındaki bağlantı hakkında düşündüğü bir zamanda mümkün olabilmişti; oysa dikkatlerin ezcümle ama keskince bu bağıntıya odaklandığı 1980'lerin ortasından sonra pek de mümkün olamazdı.

Benzer bir biçimde Heidegger'e eleştirel olmayan bir yaklaşım, cinsiyet farklılığıyla ilgili bir çalışma olan "Geschlecht: Différence sexuelle, différence ontologique"te de açıkça görülür.[52] Derrida'nın, tartışmasını Dasein aracılığıyla ortaya koymasına rağmen, Heidegger'in erken döneminin en önemli sözcüğü, ne eril ne de dişildir. Şüphesiz, ne bu ne şu olan, yalnızca yaşam olan bir özne hakkındaki retorik soruda bir eleştirellik emaresi vardır.[53] Yine de, bu uyarı fazla utangaççadır. Heidegger ontolojik fark üzerine yoğunlaşmadığı için, Ortodoks bir

51 Derrida, *Marges*, 136.
52 *Cahiers de l'Herne. Heidegger*, 571-95.
53 *A.g.e.*, 591.

Heideggercinin, cinsiyet farkını daha iyi anlayabilmek için neden onun metinlerini irdelemeyi düşündüğü açık değildir.

Derrida ve Heidegger'in Nazizmi

Pek çok Fransız Heideggerci gibi, Derrida'nın Heidegger'le ilişkisi, Fransa'da Heidegger'in Nazi dönüşüne gösterilen yeni bir dikkatle derinden değişmiş, hatta sarsılmıştır.[54] Heidegger'in Hitler Almanya'sında, Freiburg Üniversitesi'nin rektörü olarak üstlendiği rol, olayın vuku bulduğu kadar erken bir dönemden beri felsefi camiada bilinmektedir. Bu durum, Fransa'da, Sartre'ın dergisi *Les Temps Modernes*'in sayfalarında, 1947-48'de, Heidegger'in hızla baskın hale gelmeye başladığı savaş sonrası dönemde tartışılmıştır. O zamanlarda, Heidegger'in ilk lisansüstü öğrencisi Karl Löwith, Heidegger'in felsefi teorisi ve onun Nazizme bağlılığı arasındaki bağlantılara vurgu yapmıştı. Alfred de Towarnicki, Alphonse De Waehlens ve Maurice de Gandillac'ında aralarında olduğu bazı yazarlar, Heidegger'in Nazizmle olan bağlantısının kısa ömürlü ve teorisinden bağımsız olduğunda ve bu durumun büyük oranda Heidegger'in politikaya ilişkin naif kavrayışından kaynaklandığı konusunda ısrarlıdırlar. Karakteristik bir diğerkâmlıkla, Sartre, hakikat anlaşıldığında, Heidegger'in Nazizm ile olan bağının, Hegel'in kendi zamanındaki Prusya'yla olan bağından daha az önemli olduğunu göreceğimizi iddia edecek kadar ileri gitmişti. Çok daha az önemli olan ikinci Fransız tartışma dalgası, 1950'ler ve 1960'lar boyunca düzensiz bir moda içerisinde ortaya çıkmıştır. Çok daha önemli üçüncü dalga ise, aslında bir gelgit dalgası, Victor Farías'ın 1987 tarihli *Heidegger and Nazism* eseriyle tetiklenmiştir. Felsefe genellikle yıllar, hatta yüzyıllar boyunca yavaşça şekil alır. Ancak bir yıldan daha az bir süre içinde, bu tema hakkında, Pierre Bourdieu, Jean-Fran-

54 "The French Reception of Heidegger's Nazism", Rockmore, *On Heidegger's Nazism and Philosophy* içinde.

çois Lyotard, François Fédier, Philippe Lacoue-Labarthe, Ferry ve Renault, Dominique Janicaud ve Derrida tarafından kaleme alınan bir dizi kitap ortaya çıkmıştır.

Berlin'de yaşayan ve neredeyse hiç bilinmeyen Şilili bir profesör tarafından yazılan bir kitabın, hemen hemen bütün bir Fransız felsefe kurumunda derin bir reaksiyonu harekete geçirmesi yalnızca bir rastlantı değildir. Fransız felsefesi uzunca bir süre Heidegger'le özdeşleşmiştir, o derece ki onun teorisinin eleştirilmesi yalnızca bir bütün olarak Fransız felsefesinin eleştirisi olarak değil, aynı zamanda Fransa'nın kendisinin eleştirilmesi olarak anlaşılmıştır. Heidegger'in Nazizmine yeniden gösterilen bu ilgi, onun "Hümanizm Üzerine Mektup"undan kaynaklanan, teorisinin geleneksel olmayan bir yoldan ama daha derin bir biçimde hümanist olduğu ve bunun sonucu olarak örtük bir biçimde, Fransız felsefesinin hümanist geleneğini sorguladığı yönündeki zımni iddiayı tehdit etmiştir. Aslına bakılırsa, bu durum, uzun yıllar devam eden Fransızların Heidegger takıntısının, onun teorisinin doğasının derinden yanlış anlaşılmasına dayandığını ima etmekteydi.

Fransız Heideggerci ortodoksi, Heidegger'in teorisinin onun Nazi politikasıyla ilişkili olduğuyla ilgili herhangi bir öneriye müsamaha göstermeye genel olarak isteksiz olmuştu. Beaufret karakteristik olarak, Heidegger'in hiçbir zaman bizzat harekete geçirmiş olduğu politik reaksiyonu haklı kılacak herhangi bir şey söylemediğini ya da yapmadığını savunur.[55] Derrida'nın kendisinin bu politik krize tepkisi, yalnızca Heidegger'e tipik Fransız yaklaşımı değil, aynı zamanda ona ait hâlâ kurtarılabilecek ne varsa "kurtarma"ya çabalarken, hem savunduğu hem de eleştirdiği Heidegger'e bağlılığını derinleştirmek olmuştur. Yeniden canlanan ihtilafın ardından, Derrida'yı açıkçası sıkıntı verici bir konumda buluruz: bilinen

55 Jean Beaufret, "En chemin avec Heidegger," *Cahiers de l'Herne. Heidegger* içinde.

bir Nazi ve en azından geçici bir süreliğine antisemitik olan Fransız Heidegger'i savunan, Fransız felsefesinin merkezindeki kısmen gözlemci bir Yahudi ve yabancı. Başka yazarlar da benzer durumdadır, ancak muhtemelen onlardan hiçbirinin konumu, Derrida'nınki kadar sıkıntılı değildir.

Derrida neredeyse anında, Heidegger'in Nazizmine dönük yeni ilgiye birkaç röportajında ve de pek çok kitapta karşı çıkmıştır. Bir bakıma, Heidegger'in Nazizminin doğrudan ele alınması tavrına, Fransız felsefi tartışmalarında artık rastlanmadığı günümüzde bile, Derrida, hâlâ, yazdığı her şeyde, neredeyse takıntılı bir tarzda, bu temaya karşı çıkmaktadır. Bunun bir örneği, Heidegger üzerine uzun bir tartışma özelliğine de sahip olan, yakın zamanlardaki dostluk üzerine ayrıntılı çalışması "L'oreille de Heidegger"dir. Burada, Derrida, Heidegger'i aklamak için açık bir girişimle, Heidegger'in dostluk (*philein*) ve *polemos* –Heidegger'in rektörlük konuşmasında *Kampf*'a ve hatta *Mein Kampf*'a göndermede bulunur gibi görünen sözcük- görüşlerinin tamamen tutarlı olduğunu onaylar.[56] Bu açıdan, Derrida, Heidegger'in bu talihsiz referansları örtbas etmek için, savaşın sonunda 1945'te kaleme aldığı bir makalede –halbuki bu makale Nasyonal Sosyalizmin iktidara gelişinin 50. yıldönümüne denk gelen 1983'te, Heidegger'in oğlu tarafından yayımlanmıştır- gösterdiği çabayı eleştirel olmayan bir tavırla takip etmekle yetinmektedir. Makalesinde Heidegger, "*polemos*" kelimesini kullanarak sadece Herakleitos'a göndermede bulunmayı amaçladığını ifade eder.[57]

Farías'ın kitabının yayımlanmasından hemen sonra, bir röportajda, Derrida, Farías'ın, (Derrida'nın) Fransa'da bütün detaylarının bilindiği konusunda ısrar ettiği bir problemin içyüzünü aydınlatabileceği yönlü her tür iddiaya şiddetle karşı çıkar. Derrida, Nazizm problemini ve daha derin düzeyde

56 "L'oreille de Heideger," Derrida, *De l'amitié* içinde, 398.

57 Heidegger, "The Rectorate: Facts and Thoughts," çev. Karsten Harries, *The Review of Metaphysics*, 38. (Mart 1985).

Heidegger'in düşüncesi ve politikası arasındaki bağlantıyı enine boyuna düşünme gerekliliğine vurgu yapar. Ayrıca Husserl ve Valéry gibi diğer yazarlarla ilgili olarak da benzer bir bağlantıyı derinlemesine düşünmek gerektiğinin altını çizer.[58]

Derrida, Heidegger'in Nazi dönüşü üzerine kendi bağımsız analizini, Farías'ın kitabıyla neredeyse eşzamanlı olarak yayımlanan bir kitapta geliştirir. Derrida'nın analizi, büyük ölçüde, diğer bir Ortodoks Fransız Heideggerci olan Lacoue-Labarthe'dan ve önemli Fransız Marksist filozof Louis Althusser'den ödünç alınmıştır. 1980'lerin başlarında[59], sırasıyla "La transcendance finie/t" (1981) ve "Poétique et politique" (1984) başlıklı iki makalede, Lacoue-Labarthe, Heidegger'in rektörlük konuşması ve onun teorisi arasındaki bağlantıyı inceler ve esasında Heidegger'in Nasyonal Sosyalizme bağlılığının güçlü olduğunu öne sürer. *De l'esprit: Heidegger et la question*'da, Derrida, Heidegger'in Nazi dönüşünün, hem kendi fenomenolojik ontolojisinden kaynaklandığı hem de Heideggerci "tin" bakımından tinsel olduğu biçimindeki Lacoue-Labarthe'ın çift yönlü iddiasını geliştirir. Derrida, sonrasında, Marx'ın erken dönem çalışmalarının gecikmiş basımları gerçekleştikten sonra meslektaşı Althusser'in Marx'ın Marksist okumasını savunmak için kullanmış olduğu, teorinin gelişimindeki kavramsal kırılma fikrinin başka bir versiyonunu gündeme getirir. Althusser'e göre, erken dönem Marx, teorisi, insan kavrayışına dayanmakta olan bir filozofken, son dönem Marx, insan kavramını bu sırada artık arkasında bırakmış olan, teorik olarak bir anti hümanisttir.

Heidegger savunusunda, Derrida, Heidegger'in evriminde, düşüncesindeki dönüşten önce ve sonra olarak ayırt edilebilen farklı evreler olduğu fikrinin önemsiz olduğu yönündeki açık iddiasını üstü kapalı bir biçimde terk eder.[60] Derrida'nın

58 Derrida, "L'enfer des philosophes."
59 Philippe Lacoue-Labarthe, *L'imitation des modernes*.
60 Derrida, *Marges*, 148.

daha önceki Heidegger okumasının temelinde yer alan bu fikir -örneğin önemli makalesi "Les fins de l'homme"da- yerini, Derrida'nın erken dönem ve geç dönem Heidegger'i ayırt etmeye yaradığını öne sürdüğü bir ayrıma bırakır.

Derrida, dikkatlerin Heidegger'in Nazizmine çevrilmesinden sonra, Heidegger'in teorisinden kurtarılabilecek ne varsa kurtarmak yönündeki bariz bir çabayla, Heidegger okumasını temelden değiştirir. Yine de onun kitabı, yalnızca Heidegger'i temize çıkarmak yönlü, örneğin Fédier'inki[61] gibi, bir çabaya indirgenemez. Heidegger savunusunda bile, hâlâ eleştirel bir mesafeyi korumak için uğraşan Derrida, Heidegger'in, kendi felsefi teorileri temelinde Nazizme yöneldiği fikrini ciddiyetle ele alır. Derrida'ya göre, erken dönem Heidegger'in metafizik eleştirisi, hâlâ, özellikle mevcudiyet olarak varlık görüşünde, eleştirdiği metafiziğin bizzat kendisine dayanır. Dönüşten sonra, Heidegger, varsayılmaktadır ki, "düşünce" lehine felsefe ve metafiziği aşmıştır. Bundan çıkan sonuç şu olur: Heidegger Nazizme yönelir, çünkü Nazizmin kendisi metafizikseldir; bununla birlikte sonrasında felsefenin ötesine geçmek üzere düşünceye yöneldiğinde, Heidegger metafiziğin ötesine, dolayısıyla da Nazizmin ötesine geçer.

Heidegger'in dönüşü birden fazla anlama sahiptir. "Hümanizm Üzerine Mektup"ta, bu kavramı ortaya attığında, Heidegger tabiri caizse, politikayı geride bırakıp her şeyden yüz çevirerek bu sayfayı kapatmış olduğunu dolaylı olarak öne sürer. Genç bir Fransız filozofa yazdığı mektupta yer alan bu iddia, savaş sonrasında başı Nazizmi yüzünden dertte olan Heidegger için bir destek oluşturmak üzere düşünülmüştür. Derrida'nın dâhiyane analizi, kendi yorumuna göre, Nazizme dönüşü sırf kendi düşüncesi temelinde açıklanamayan bir fi-

61 François Fédier, *Heidegger: Anatomie d'un scandale* (Paris: Robert Laffont, 1988). Ayrıca bkz., "Revenir à plus de décence," Heidegger, *Ecrits politiques* 1933-1966 içinde, (Paris: Gallimard, 1995).

gür olan Heidegger'in erken dönemini feda etmek pahasına, son dönem Heidegger'i korumayı amaç edinir. Ne olursa olsun Derrida, Fransa'da Aubenque,[62] Beaufret ve Fédier ve Sluga,[63] Safranski,[64] Grondin[65] ve Young[66] gibi pek çok kişi tarafından tercih edilen çok daha radikal açıklamaları hiçbir zaman tercih etmemiştir. Bu yazarlar, Heidegger'in Nazizminin onun teorisiyle hiçbir şekilde alakalı olmadığını, çünkü Heidegger'in felsefesi ve politikası arasında radikal bir süreksizliğin olduğunu savunurlar.

Bu stratejinin apaçık avantajı, bir bütün olarak onun felsefesini korurken Heidegger'in Nazizmini kabul etmeye olanak sağlamasıdır. Heidegger'in Nazizmine rağmen, ona karşı tutumumuzda hiçbir değişikliğe gerek yoktur ve onun teorilerini yorumlamak için herhangi bir düzeltme yapmak da gerekmez; bu tartışma her zaman nasıl sürdürülüyorsa, o şekilde sürdürülebilir, çünkü, eğer temel ontoloji ve Nasyonal Sosyalizm arasında hiçbir bağ yoksa, Heidegger'in teorilerine gölge düşürülemez. Buradaki güçlük, bu yaklaşımın, hiçbir çakışma olmaksızın, haftanın farklı günlerinde politika ve felsefeyle uğraşan bir Heidegger düşüncesinden yola çıkmasıdır ki bu, başından beri zaten her şeyi mazur göstermeyi amaçlamayan biri için elbette mantıkdışı ve kabul etmesi zor bir fikirdir.

Derrida'nın probleme yaklaşımı, Heidegger'in teorisi ve politikasının basitçe ilişkisiz olduğu biçimindeki kaba iddialardan daha inceliklidir. O, kabaca Heidegger'in düşüncesindeki gizemli dönüşün öncesi ve sonrasına denk gelecek şekilde,

62 Pierre Aubenque, "Encore Heidegger et Ie nazisme," *Le Débat*, içinde, no. 48 (Ocak-Şubat 1988).

63 Hans Sluga, *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany* (Cambridge: Harvard University Press, 1993).

64 Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit* (Münih: Hanser, 1994).

65 Jean Grondin, *Sources of Hermeneutics* (Albany: SUNY Press, 1995).

66 Julian Young, *Heidegger, Philosophy, Nazism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

onun görüşünün erken ve geç dönem evreleri arasında bir süreksizlik tespit eder. Bu argümanı öne sürebilmek adına, Derrida, Heidegger'in konumundaki asli süreklilik yönündeki önceki iddiasını terk eder, ki bu iddia, geriye dönüp bakıldığında, Heidegger'in gelişiminde radikal bir kopuş olduğu yönündeki sonraki iddiasından daha güçlü görünür. Derrida'nın daha yakın tarihli yazılarında, Heidegger'in erken dönemdeki konumu metafiziksel, dolayısıyla bir Nazi dönüşüne açık kalmaya devam ederken, sonraki anti-metafiziksel konumu basitçe, Nazizm de dâhil olmak üzere, politikayla bütün bağlarını koparır.

Derrida'nın Heidegger'in sonraki düşüncesini, daha önceki düşüncesiyle bir süreksizlik iddiasına dayanarak korumak için sarf ettiği dahiyâne çabayı ortaya koymak, bu çabayı kanıtlamaktan daha kolaydır. Bir yazarın evriminde radikal bir kırılma olduğu iddialarını savunmak genellikle zordur. Derrida'nın okuması, Heidegger'in düşünmeye ilişkin kendi görüşünü takip eder; Heidegger kendi konumu için bulduğu bu yeni ismi, dönüşten sonra metafiziği ve dolayısıyla her türden felsefeyi terk ettiğini açıkladığı "Hümanizm Üzerine Mektup"ta dile getirir. Ancak bu fikir Heidegger'in kendi yazılarıyla tutarsızdır. Derrida'nın analizinin temeli, Heidegger'in, büyük ölçüde 1936 ile 1938 arasında kaleme aldığı en uzun çalışması ve problematik bir metin olan, geç basılmış 1989 tarihli *Contributions to Philosophy* tarafından çürütülmüştür. Başka bir yerde olmasa bile burada, Derrida'nın daha önceden savunduğu gibi, Heidegger'in felsefi evriminde hiçbir kırılma olmadığı, yalnızca Varlığa ilişkin aynı takıntılı ilginin kesintisiz bir biçimde irdelenmesinin söz konusu olduğu açıktır. Aslında, Heidegger'in Nazizmi arkasında bıraktığı bile gösterilemez, çünkü 1940'daki Nietzsche derslerinde ve başka yerlerde tarihin taşıyıcıları[67] olarak ırk ve kan hakkındaki görüşlerinin

67 Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis),* ed. FriedrichWilhelm von Hermann (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1989), 493.

yer aldığı *Contributions*'ta bu harekete devam eden bir ilgisi ve bağlılığı olduğunu yansıtır görünen pasajlar vardır. Avrupa nihilizmi[68] üzerine Nietzsche derslerinde verilen örnekler arasında, "yaşam standartlarının yükseltilmesinin" bir amacı değil bir "aracı" olarak, "güvenli 'yaşama alanı' ['*Lebensraums*']" [69] fikrine gösterdiği ilgi ve ayrıca "Sarışın Kanka"nın [*Blonde Bestie*][70] yeni insanın modeli olduğu yönlü iddiası sayılabilir.[71] Heidegger'i, evrimindeki bir kopuşu gösterme yoluyla kurtarmak için sarf edilen çabalar, başarısız olmak zorundadır; çünkü metinlerin irdelemesi, argümanın işaret ettiği kırılmayı sergilemeyi başaramaz.

Sonuç: Derrida ve Fransız Heideggerciliği

Heidegger'in politik dönüşü ile ilgili anlaşmazlığın ardından, Derrida ve Fransız Heidegger arasındaki etkileşim ilginç, ama muhtemelen de Derrida'yı küçük düşürmüş gibi görünür. Derrida'nın, gelişimi açısından çok önemli olan Heidegger'le karşılaşması, bu son derece yetenekli insanın, bir öğrenci rolüne, olağanüstü yetenekte olsa da sonuçta bir öğrenciye indirgenmesi gibi talihsiz bir sonuca yol açmıştır. Bu karşılaşmanın sonucu olarak, Derrida, Heideggerci metinleri giderek daha dikkatli, sonunda ise eziyete dönüşecek ve bu yüzden artık kendisini güçten düşürecek kadar dikkatli okumak yönündeki kararlı çabaları yüzünden, aksi durumda yapabileceklerinden saptırılmış görünür.

Derrida zamanımızın en ünlü yazarlarından biridir. Onun her kitabı hızla ve yaygın bir biçimde bir düzine dile çevrilmektedir. Derrida, 1962'de yayımladığı Husserl'in *L'origine de*

68 Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus,* ed. Petra Jaeger (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1986).

69 *A.g.e.*, 141.

70 *A.g.e.*, 275.

71 Martha Zapata Galindo, *Triumph des Willens zur Macht: Zur Nietzsche-Rezeption im N5-Staat* (Hamburg: Argument, 1995), bölüm 6. 2 "Heideggers Metaphysik des Krieges."

la géometrie adlı eserinin çevirisine rağmen, aslında 1967'de yayımladığı şu kitap üçlemesiyle çıkışını yapmıştır: *De la grammatologie, L'écriture et la différence* ve *La voix et le phénomène: Introduction au probleme du signe dans la phénoménologie de Husserl.* O tarihten itibaren, Husserl, Heidegger ve Hegel'den, ölüm hücresindeki Amerikan hükümlü Caryl Chessman, James Joyce, Marx ve diğerlerine kadar uzanan çok geniş bir konu yelpazesinde, kırktan fazla kitap yayımlamıştır. Bu etkileyici ve hızla büyüyen liste,[72] Derrida'nın, zamanımızın en etkili entelektüellerinden biri olduğunu kanıtlar. Foucault'nun ölümünden sonra, Derrida en etkili Fransız entelektüel haline gelmiştir. Onun çalışmaları, düşüncesine adanmış adeta küçük ölçekli bir üretim sektöründe muazzam bir ilgi görür.

Fakat tüm bu etkinliklere ve bütün bu dikkate rağmen, nihayetinde geriye ne kaldığı sorulabilir. Onun ismine iliştirilebilecek olan kavram ya da fikir nedir? Bu fikir ya da kavram yalnızca yapıbozum kavramı olamaz; çünkü Derrida ve onun takipçileri tarafından ısrarla kullanılan stratejilerden biri, bu nosyonun açık bir tanımını vermeyi reddetmektir. Ama bu kavram ya da fikir yapıbozum değilse, o halde ne olabilir?

Burada Gadamer ve Sartre'la bir karşılaştırma faydalı olabilir. Her ikisinin kaderi de Heidegger'le bağlantılıdır. Ancak, bazen faydalandığı konumun puslu bir kavrayışının ötesine geçemese de - görüşlerinin izleri *Varlık ve Hiçlik*'in neredeyse her yerinde takip edilebilen Hegel örneğinde olduğu gibi-[73] öteki filozoflardan özgürce ödünç alan Sartre, Heidegger'le ilişkisini, kendi özgün teorisinin daha sonraki gelişimi için kullanabilmiştir. Heidegger'den ciddi şekilde etkilenen Gadamer ise, önemli kitaplarından birini yazmak üzere, kendisi ve kavramsal üstadı arasında yeterince mesafe koyabilmeyi yıllar sonra

72 Bibliyografya için bkz., Geoffrey Bennington, *Jacques Derrida* (Paris: Seuil, 1991).

73 Christopher M. Fry, *Sartre and Hegel: The Variations of an Enigma in "L'etre et Ie néant"* (Bonn: Bouvier, 1988).

başarabilmiştir. Oysa yine Heidegger'den etkilenmiş olan Derrida, bu etki yüzünden, bu görevden temelde sapmış görünür. Yazdıklarının muazzam hacmine rağmen, Derrida'nın, sahip olduğu yetenekler şüphesiz olsa da, dikkatleri kendi üzerine çekmek dışında neyi başarmış olduğunu söylemek gittikçe zorlaşmaktadır.

Bunun da ötesinde bir sonuçtan bahsedebiliriz. Heidegger'e ilgisi sayesinde, Derrida'nın talihi çok gerçek bir anlamda Heidegger'inkine bağlanmıştır, öyle ki, en azından Fransa'da Heidegger'in Nazi dönüşü hakkındaki tartışmanın yeniden canlanmasından itibaren, Derrida'nın talihi hızlı bir biçimde kötüye gitmektedir.[74] Her zaman kendi ülkesinde, yurtdışındakinden daha az popüler ve daha az etkili olmuş olan Derrida, dikkatlerin Heidegger'in Nazizmine yeniden yönelmesinin ardından, kendi statüsünden çok şey kaybetmiştir. Bizzat Derrida'nın ve Nancy, Dastur, Lacoue-Labarthe ve diğerleri gibi Fransız arkadaşlarının çabalarına rağmen, savaş sonrasında uzun yıllar boyu önde gelen "Fransız" filozof olmayı sürdürmüş olan Heidegger, daha Heidegger meselesi su yüzüne çıkmadan önce başlamış olan teolojik bir dönüş aracılığıyla, şaşırtıcı bir hızla bu rolünü yitirmiştir.[75] Yakın bir zamanda önemli Fransız fenomenolog Michel Henry'nin, Yeni Ahit'in salt fenomenoloji[76] olduğu yönündeki şaşırtıcı tezi geliştirdiği ürkütücü kitabı ve Jean-Luc Marion'un yazdığı başka bir incelemenin de gösterdiği üzere, bu teolojik dönüş, Heidegger tartışması yüzünden yalnızca ivmelenmiştir.[77] Sonuç olarak, Derrida'nın

74 Janicaud'nun son kitabı, bu eğilimi ters çevirmeye çalışan bir çaba olarak görülebilir. Bkz., Dominique Janicaud, *La Phénoménologie éclatée* (Paris: Editions de l'Eclat, 1998).

75 Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie Française* (Combas: Editions de l'Eclat, 1991).

76 Michel Henry, *C'est moi la vérité: Pour une philosophie du christianisme* (Paris: Seuil, 1996).

77 Jean-Luc Marion, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris: Presses Universitaires de France, 1997).

güçlü bir şekilde katkı yaptığı Heidegger'e ilişkin Fransız görüş, Fransız felsefesinin Heidegger'e uzun süre gösterdiği hayranlığı bir tarafa bırakması ve dine stratejik bir geri çekilişe yönelmesiyle, etkisini kaybetmiştir. Uzunca yıllar Fransa'daki tartışmaya bir yabancı olarak kalmış olan Derrida, Fransa'da oynadığı merkezi rolü görünüşe göre yitirmiştir.

Geschlecht II: Heidegger'in Eli*

Jacques DERRIDA
Çev. Birdal AKAR

İhtiyat kabilinden bazı şeylerle başlamak istiyorum. Bunların hepsi de, özellikle bu "ders"in, bu okumanın biçimi ve konumuna değinen şeyler, yani dikkate alınanızı rica ettiğim tüm varsayımlar konusunda affınızı ve hoşgörünüzü dilemeye geliyor. Aslına bakılırsa, "*Geschlecht*: Cinsel Fark, Ontolojik Fark" başlığıyla yayınlanmış kısa ve öz bir denemenin okunmuş olduğunu varsayıyorum. Bir yıldan uzun bir süre önce yayımlanmış ve çevrilmiş[1] olan bu deneme, yalnızca bu yıl için "Felsefi Milliyet ve Milliyetçilik" başlığıyla Paris'te verdiğim seminerdeki bazı çalışmaların da başlangıcı oldu. Zaman darlığı nedeniyle, ne (*Sein und Zeit* ile aşağı yukarı eşzamanlı bir dersin içeriğindeki cinsel fark motifini ele alan) "*Geschlecht*" başlıklı giriş metninden ne de bugün size sunacak olduğum,

* Jacques Derrida, "Geschlecht II: Heidegger's Hands", çev., John P. Leavy, Jr., John Sallis (ed.), *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida*, University of Chicago Press, içinde s. 161-196.

1 Jacques Derrida, "*Geschlecht*: sexual difference, ontoogical difference", *Research in Phenomenology* 13 (1983) s. 65-83.

"Felsefi Milliyet ve Milliyetçilik" konulu seminerdeki düşüncelerin bağlamsal arkaplanını meydana getiren gelişmelerden söz edebileceğim. Ama yine de, bir ön hazırlık niteliğinde de olsa, bu düşünceleri, olabildiğince anlaşılır ve bütün görünmez bağlamlardan olabildiğince bağımsız bir biçimde sunmaya çabalayacağım. İhtiyatla belirtmek istediğim, affınızı ve hoşgörünüzü rica ettiğim bir diğer nokta da şu: Zaman darlığı nedeniyle, size sadece, bu yıl, belli Heidegger metinlerinin, özellikle *Was Heisst Denken?* ve en çok da *Unterwegs zur Sprache*'deki Trakl üzerine dersin, mümkün olduğu kadar titiz ve dikkatli olmasını istediğim çetin bir okumasıyla birlikte, ağır bir seminer ritmiyle yürüttüğüm çalışmanın sadece bir kısmını ya da bazı fragmanlarını kesintili bir tarzda sunabileceğim.

Bu tamamlanmamış çalışmanın çevirisi ve sunumu için bana verdiği paha biçilmez ve kararlı desteğinden dolayı John Leavey'a içtenlikle teşekkür etmek isterim.

Demek ki, Heidegger üzerine konuşacağız.

Aynı zamanda canavarlık üzerine konuşacağız.

"*Geschlecht*" sözcüğü üzerine konuşacağız. Bu sözcüğün çevirisini şimdilik yapmayacağım. Doğrusu bu çeviriyi hiçbir zaman yapmayacağım. Ancak bu sözcüğü, onu belirleyecek bağlamlara uygun biçimde cinsiyet, ırk, tür, cins, toplumsal cinsiyet, kütük, familya, nesil ya da soykütük, topluluk olarak çevirmenin olanaklı olduğunu biliyorsunuz. "Felsefi Milliyet ve Milliyetçilik" seminerinde Marx, Quinet, Michelet, Toqueville, Wittgenstein, Adorno ve Hannah Arendt'in belli metinlerini okumaya başlamadan önce, yaptığımız hayli üstünkörü bir Fichte okumasında "*Geschlecht*" ile karşılaşmıştık: "*...was an Geistigkeit und Freiheit dieser Geistigkeit glaubt, und die ewige Fortbildung dieser Geistigkeit durch Freiheit will, das wo es auch geboren sei und in welcher Sprache es rede, ist unsers* Geschlechts, *es gehört uns an und es wird sich zu uns tun.*" (Alman Milletine

Söylevler [*Reden an die Deutsche Nation*] – 7. Söylev).[2] Fransızca çeviri *Geschlecht* sözcüğünü çevirmeyi atlar ve bana kalırsa bunun nedeni hiç kuşkusuz çevirinin S. Jankelevitch tarafından, savaş sırasında ya da savaşın hemen sonrasında, "ırk" sözcüğünü belli bakımlardan tehlikeli ve hatta Fichte çevirisi için uygunsuz kılan şartlar altında yapılmış olmasıdır. Ancak Fichte, sonradan kendi temel ilkesi (*Grundsatz*) olarak adlandıracağı, diğer bir deyişle tam da "*Geschlecht*'imize" aidiyeti oluşturan bir döngü (*Kreis*) ya da birlikteliğin (*Bund*), bir sözleşmenin (seminerin önceki oturumlarında bu sözleşme hakkında uzun uzun konuşmuştuk) temel ilkesi olarak adlandırdığı şeyi bu tarzda geliştirirken, sözünü ettiği şey tam olarak nedir? Tinselliğe ve bu tinin özgürlüğüne inanan herkes, bu tinselliğin özgürlük yoluyla ebedi ve ilerlemeci bir biçim almasını isteyen herkes (*die ewige Fortbildung*: ve eğer Fichte "milliyetçi" ise, burada hayli hızlıca sözünü edebileceğimiz kadar bilmecemsi bir anlamda, milliyetçi ise, bir *ilerlemeci*, cumhuriyetçi ve kozmopolitist olarak böyledir; seminerin hâlihazırda üzerinde çalışmakta olduğum temalarından biri tam da milliyetçiliğin bir tür kozmopolitanizm ve hümanizmle paradoksal ama düzenli bir biçimde ilişkilendirilmesiyle ilgilidir), nerede doğmuş olursa olsun ve hangi dili [*langue*] konuşursa konuşsun bizim *Geschlecht*'imizin parçasıdır, bize aittir ve bizimle ilgilidir. Öyleyse bu *Geschlecht* doğumla, vatan toprağıyla ya da ırkla belirlenmez; en azından terimin olağan anlamında doğal ve hatta lengüistik olanla hiçbir ilgisi yoktur, çünkü Fichte'de bir tür idyom iddiasını ayırt etme olanağına sahiptik, Alman

2 *Reden an die Deutsche Nation* (Leipzig: Philip Reclam, t.y.), s. 121 – buradan itibaren *RN*; *Addresses to the German Nation*, ed. George Armstrong Kelly (New York: Harper & Row, 1968), s. 108 – buradan itibaren *AN*: "tinselliğe ve bu tinin özgürlüğüne inanan herkes, tinselliğin özgürlük yoluyla ebedi ilerlemesini arzu eden herkes, nerede doğmuş ve hangi dili konuşmakta olursa olsun bizim kanımızdandır; bizden biridir ve bizim tarafımıza geçecektir."

idyomunun idyomu hakkında bir iddia. Doğuştan Alman olan bazı yurttaşlar bu idyom idyomuna yabancı kalırlar, bazı Alman olmayanlarsa onun farkına varırlar; çünkü kendilerini tinsel özgürlüğün bu döngüsüne ya da birlikteliğine ve ebedi sürecine dâhil etmekle "bizim *Geschlecht*'imiz"e ait olurlar. *Geschlecht*'in bu bağlamdaki tek analitik ve kuşku götürmez tanımı ise "biz"dir; şu anda konuşmakta olup da "biz"e ait olanlar; var olduğu düşünülen ancak hâlâ kurulmaya gereksinimi olan, Fichte'nin seslendiği bu topluluğun şu anında; *stricto sensu* ne politik, ne ırksal, ne lengüistik olan fakat kendisine verilen söylevi, hitabı ya da apostrofu (*Rede an...*) da alabilen, onunla düşünebilen, hangi vatandan olursa olsun bir dilde "biz" diyebilen bir topluluk. *Geschlecht*, tinin özgürlük yoluyla sonsuz ilerlemesine inanan bir birliktir, bir toplanmadır (buna *Versammlung* da denebilirdi), doğal değil tinsel anlamda organik bir topluluktur. O hâlde bu sonsuz bir "biz"dir, özgürlük ve tinselliğin bir *telos*'una ait sonsuzluğun içinden kendisini kendisine duyuran ve bu sonsuz istencin döngüsüne (*Kreis, Bund*) uygun biçimde vaatte bulunan, bağlanan, birlik olan bir "biz". Bu şartlar altında *Geschlecht*'in çevirisi nasıl yapılabilir? Fichte, kendi dili içinde *hâlihazırda* hayli büyük bir semantik belirlenim zenginliğine sahip olan bir sözcük kullanıyor ve *Almanca* konuşuyor. Her ne kadar şöyle diyorsa bile: Hangi dili konuşursa konuşsun erkek ya da kadın bütün herkes, "*ist unsers Geschlechts*"; o bunu Almanca söyler ve bu *Geschlecht* özsel bir *Deutschheit*'tır. Her ne kadar "*Geschlecht*" sözcüğü tam da bu hitap yoluyla yürürlüğe konulan "biz"in tamamen dışında ve tartışmasız bir içeriğe sahipse bile, konuşmanın minimal anlaşılırlığı için zorunlu olan çağrışımlar da içerir ve bu çağrışımlar azımsanamayacak derecede Almancaya aittir, bir Almanın gözünde bütün deneysel Almanlık fenomenlerinden çok daha özseldir, ancak Almanların bir kısmı için böyledir bu. Bütün bu çağrışan anlamlar "*Geschlecht*" sözcüğünün kullanımı için-

de hazır bulunur; bu kullanımla birlikte etkin olarak görünür ancak bu anlamlardan hiçbiri doyurucu değildir. Hangi birine nasıl çevirisi yapılmalı? Sözcük, tıpkı Fransız çevirmenin yaptığı gibi, risk göze alınamayıp es geçilebilir. Öte yandan, işaret ettiği kavram bakımından, yani kendi sürecinin sonsuzluğuna ilişik tinsellik olarak bir "biz" bakımından, hayli açık ve sınırlandırılmamış bir şekilde de karara vardırılabilir ki bu şekilde de söz konusu savsaklama pek giderilmiş olmayacaktır. "Biz" döner dolaşır, en sonunda insanın hümanitesine; hümanitenin *Deutschheit*'da *par excellence* olarak duyurulan teleolojik özüne dayanır. "*Menschengeschlecht*" sıklıkla "*genre humain*"in, "insanoğlu"nun, "insan türü"nün, "insan ırkı"nın karşılığı olarak söylenir. Heidegger'in birkaç dakikalığına üzerinde duracağımız metninde, Fransız mütercimler *genre humain*'den kimi zaman *Geschlecht* olarak, kimi zamansa genel anlamda tür olarak söz ediyorlar.

Dolayısıyla ben, buradaki soru'nun insan probleminden, insanın hümanitesinden ve hümanizmden kalır yanı olmadığını söylemeyi göze alıyorum. Ancak bu soru, dilin, kendisinin gizlenmesine artık müsaade etmediği yerde ikamet eder. Zaten Fichte için insanın "hümanite"si demekle *Menschlichkeit* demek aynı şey değildir. O "ist unser Geschlechts" derken Latin ataların *Humanität*'ını değil *Menschlichkeit*'ı düşünmektedir. Dördüncü *Söylev*... Latinliğe eğilim bakımından Heidegger'in metinleriyle bir hayli uyumludur. Fichte, ölü dille yaşayan dili, "yaşayan kökten koparılmış"[3] ve ruh üfleyen nefesle canlandırılmış olarak birbirinden ayırır. Bir dil, ilk fonemlerinden başlayarak, o dilin görüleriyle örtüşmeyi sürdürdüğü bir halkın ortak ve sürekli hayatından doğduğu sürece, yabancı bir halkın istilası hiçbir şeyi değiştirmez; davetsiz konuklar yalnızca bu kökensel dile karşı ayaklanabilirler, bir gün gelip de *Stammvolk*'un, kendileri için görülerin dilden koparılamaz olduğu halk kitlesinin

3 *RN* 65; *AN* 55.

söz konusu görülerini asimile edemedikleri sürece: "... und so bilden nicht sie die Sprache, sondern die Sprache bildet sie",[4] onlar dili değil, dil onları biçimlendirir. Diğer taraftan bir halk, üst-anlamlara dönük şeylerin belirlenimi içinde gelişmiş başka bir dili [*langue*] kendini bütünüyle bu yabancı dilin etkisine teslim etmeksizin benimsediğinde, bu olay nedeniyle anlam dili [*langage*] başkalaşacak değildir. Fichte, bütün halklardaki çocukların, duyulur şeylere imleri keyfiymiş (*willkürlich*) gibi yönelerek dilin bu kısmını öğrendiklerini not eder. Çocukların milli dilin geçmişteki gelişimini yeniden kurmaları gerekir. Fakat bu anlam katmanında (*in diesem sinnliche Umkreise*) her bir im (*Zeichen*), görüş sayesinde, ya da belirlenmiş veya imlenmiş olanla (*Bezeichneten*) dolaysız temas sayesinde bütünüyle açık hale gelebilir. Burada imin (*Zeichen*) altını çiziyorum, çünkü az sonra canavarlık olarak im konusuna geleceğiz. Bu pasajda Fichte, *Geschlecht* sözcüğünü neslin daraltılmış bir anlamı olarak kullanıyor: "Bunun sonucunda, dilini bu biçimde değiştiren bir halkın birinci nesli, yetişkinler/adamlar (*Männer*) olarak kendi çocukluk yıllarına dönmeye zorlanacaktır."[5]

Fichte burada, *Humanität* ve *Menschlichkeit*'ı birbirinden ayırmanın peşindedir. Çünkü Latin kökenli bu sözcükler (*Humanität*, *Popularität*, *Liberalität*) her ne kadar görkemli ve etimolojik ilgiyi kışkırtıcı [*rendent curieux d'étymologie*] görünse de, bir Alman'a anlamsız gelecektir. Bunun yanında, etimoloji hakkında hiçbir bilgisi olmayan ve bu sözcüklerin kendi anadillerine (*Muttersprache*) ait olduğuna inanan Latin ve Neo-Latin halklar için de durum böyledir. Ancak bir Alman'a *Menschlichkeit* dediğinizde, sözcüğün bütün tarihsel açıklamalarından uzak biçimde (*ohne weitere historische Erklärung*) anlaşılırsınız. Kaldı ki, bir insanın insan olduğunu bildirmek ve bir maymun ya da yabani bir hayvan olmadığı hayli iyi bilinen bir insanın

4 *RN* 63; *AN* 53.
5 *RN* 64; *AN* 54.

Menschlichkeit'ı üzerine konuşmak faydasızdır. Fichte'ye göre bir Romalı bu şekilde cevap vermezdi, çünkü eğer bir Alman için *Menscheit* veya *Menschlichkeit* daima anlamlı bir kavram (*ein sinnlicher Begriff*) olarak kalmışsa, bir Romalı için de *humanitas* duyu-üstü (*übersinnlichen*) bir idenin sembolü (*Sinnbilde*) haline gelmişti. Almanlar da, kökenlerinden ötürü, somut görüleri, daima animaliteye karşıt olan düşünsel bir hümanite kavramında bir araya toplamışlardır; ve kuşku yok ki Alınanların, sürdürmeye devam ettikleri *Menschheit*'la olan görüsel ilişkilerinde, Romalılara nazaran daha aşağı bir konumun göstergesini görmek yanlış olacaktır. Yine de yabancı kökenli, garip biçimde Roma kökenli sözcüklerin Alman diline girişi, onların kendi düşünme tarzlarının ahlak seviyesinde (*ihre sittliche Denkart ... herunterstimmen*) düşüş riskini de beraberinde getirir. Ama söz konusu olan dil [*langage*], imge ve sembol (*Sinnbild*) olduğunda, "*milli imgelem*"in (*Nationaleinbildungskraft*)[6] "kökü asla kazınamaz bir doğası"ndan bahsetmek gerekir.

Bu şematik hatırlatma bana iki nedenle zorunlu göründü. Bir taraftan bu duyulur, eleştirel ve hassas [*névralgique*] *Geschlecht* sözcüğünü çevirmedeki zorluğun altını çizmek için; diğer taraftansa onun, animaliteye karşı hümaniteyle ilgili soruyla ve adı, tıpkı adın "şey"le olan bağı gibi, deyim yerindeyse, en az içinde yazılmakta olduğu dilin adı kadar problematik kalan hümaniteye dair soruyla bağının altını çizmek için. Bir kimse *Menschheit*, *Humanitas*, *Humanität*, *insanoğlu* vs. derken aslında ne diyor; veya *Geschlecht* ya da *Menschengeschlecht* derken ne demiş oluyor? Bu arada, Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde sosyalist Grün'e yönelttiği eleştiriyi hatırlıyorum; Marx'ın ironik ifadelerine bakılırsa, Grün'ün milliyetçiliği, Almanların (sosyalist olanlarının) diğer (Fransız, Amerikan ya da Belçikalı) sosyalistlerden çok daha iyi temsil ettiği bir tür "insan milliyetçiliği"nden medet umuyordu.

6 *RN* 65-66; *AN* 55-56.

Kasım 1945'te Albert-Ludwig Üniversitesi Akademik Rektörlüğü'ne gönderdiği mektupta Heidegger, Nazi dönemi boyunca takındığı tavrı açıklar. Dediğine göre, o zamanlarda milli olanla milliyetçilik arasında, diğer bir deyişle milli olanla biyolojik ve ırkçı ideoloji arasında bir ayrım yapabileceğini düşünmüştür: "Hitler'in 1933'te bütün halkların sorumluluğunu üstlendikten sonra, kendisini Parti'den ve parti doktrininden ayırmayı göze alabileceğini ve herkesin, Batı'ya duyulan bir sorumluluğun bakış açısıyla, bir yenilenme ve birleşme toprağı üzerinde buluşacağını düşünüyordum. Bu kanaatimin hatalı olduğunu 30 Haziran 1934'teki olaylar sonucunda anladım. Elbette ben 1933'te, Parti doktrininin biyolojizminin hep temel aldığı düşünsel ve metafizik zeminlere değil (milliyetçiliğe de değil), milli ve sosyal olana evet demiştim; çünkü benim gördüğüm kadarıyla, sosyal ve milli olan, öz itibariyle biyolojist ve ırkçı bir ideolojiye bağlı değildi."[7] Biyolojizm ve ırkçılığın kınanması da, Rosenberg'in tüm bir ideolojik söylemi gibi, Heidegger'in çoğu metnini etkilemişti; bu metin ister Rektörlük Konuşması olsun ister Hölderlin ve Nietzsche üzerine bir ders, hatta isterse teknik sorusu üzerine olsun, bilginin teknik ve faydacı amaçlarla kullanılmasına ve Nazilerin uzmanlaşma ve üniversite bilgisini kazançlı hâle getirme çabalarına daima karşı bir perspektifteydi. Heidegger'in "politika" dosyasını bugün burada yeniden açacak değilim. Bunu diğer seminerlerde zaten yaptım ve bugün elimizde bu meselenin klasik ve bu nedenle de biraz akademik boyutlarını deşifre etmeye elverişli çok daha fazla sayıda metin var. Ancak birazdan girişeceğim her bir şey diğeriyle dolaylı bir ilişki içinde, belki daha az görünür olacak, aynı dramanın farklı boyutları gibi. Dolayısıyla bugün, sizlere birkaç dakika önce duyurmuş olduğum canavarlık üzerine konuşarak başlayacağım. Bu, insan (*Mensch* ya da

7 Heidegger'in Albert-Ludwig Üniversitesi Akademik Rektörlüğü'ne Mektubu.

homo) sorusundan ve bir *Geschlecht*'e bilmecemsi içeriğini kazandıran "biz" sorusundan geçen bir dolambaç olacak.

Neden "canavar"? Meseleyi acıklı bir hale getirmek amacıyla değil; ya da milliyetçi olan ve *Geschlecht* adı verilen şeyin etrafında dolaşırken daima canavarca bir *Unheimlichkeit*'in kıyısında olduğumuz için de değil. Nedir *un monstre*? Bu sözcüğün çok anlamlı skalasını ve kaç farklı biçimde kullanılabileceğini biliyorsunuz, sözgelişi norm ve biçimler, tür ve cins/toplumsal cinsiyet: dolayısıyla sözcük *Geschlecht*'le ilgilidir. Burada, bir başka seyre [*direction*] ayrıcalıktanıyarak başlayacağım. Fransızcada *la monstre* (toplumsal cinsiyet, cinsiyet ya da *Geschlecht*'in bir değişkesi olarak) poetiko-müzikal anlam taşıyan bir grafiğe sahiptir ve bu grafik bir müzik eserindeki dizelerin ve şiirin dizelerinde kullanılan hecelerin sayılarını *gösterir* [*montre*]. *Monstrer montrer*'dir (göstermek ya da kanıtlamak) ve *un monstre* da *un montre* (bir seyir). Ben hâlihazırda kendi dilimin çevirisi olanaksız idyomuna yerleşmiş bulunmaktayım, çünkü sizlere elbette çeviriden söz etmek niyetindeyim. O halde *la monstre*, bir melodide bulunan her bir dize çizgisinin bölümlerini ifade ediyor. *La monstre* ya da *la montre*, uyarmak ya da teyakkuzda tutmak için gösteren şey anlamına geliyor. Eskiden Fransızcada *la montre*, *la monstre* biçiminde yazılıyordu.

Tercihimi bu melo-poetik örnekten yana kullandım, çünkü sizlere sözünü edeceğim canavar, Hölderlin'in iyi bilinen "Mnemosyne" adlı şiirinden gelir ve Heidegger de sık sık bu şiir üzerine düşünür, onu sorgular ve yorumlar. Heidegger'in *Was heisst Denken?*'de alıntıladığı ve üç versiyondan ikincisi olan şiirde şu kıt'ayı okuruz:

Ein zeichen sind wir, deutunglos,
Schmerzlos sind wir, und haben fast
Die Sprache in der Fremde verloren.[8]

8 *Was Heisst Denken?* 3. Bsm. (Tübingen: Niemeyer, 1971), s. 52 – buradan itibaren *WD*.

Bu şiirin üç Fransızca çevirisinden biri, aynı zamanda *Was heisst Denken?*'i de çevirmiş olan Aloys Becker ve Gérard Granel'e ait. Heidegger'deki Hölderlin'i çevirirken, bu çeviride (*Zeichen*'a karşılık olarak) *monstre* sözcüğü kullanılıyor; bu ilk bakışta bana biraz zorlama ve Fransızlaştırıcı görünmüştü, ancak biraz derin düşününce, şu veya bu şekilde olaydaki düşüncenin verilmek istendiğini gördüm.

Nous sommes un monstre privé de sens
Nous sommes hors douleur
Et nous avons perdu
Presque la langue à l'étranger.[9]

Biz anlayıştan yoksun birer "canavar"
Her birimiz dertlenmekten uzak
Ve neredeyse kaybetmiş bulunuyoruz
Yabancı vatanlarda dilimizi.

Beni hızlı bir şekilde geriye, milliyetçilik konulu seminere götürebilecek olan yabancı vatanlarda kaybedilmiş dil dokundurmasını bir yana bırakarak, ilkin "biz, 'canavarlar'" deyişinin üstünde durmak istiyorum. Biz canavarlarız, ve tuhafız, gösteren ve ikaz eden birer im, ancak bu tuhaflık gitgide artıyor, çünkü gösteren, imleyen, belirleyen bu im, anlamdan yoksundur (*deutungslos*). Bu "biz" kendisine anlamdan yoksun, basitçe ve kuşku götürmez biçimde canavar diyor: biz birer imiz – gösteren, bilgilendiren, ikaz eden, bir şeyi ama aslında hiçbir şeyi imleyen, yolun dışına çıkmış [*à l'écart*], imle kopuk bir ilişki içinde [*en écart par rapport au signe*], canavarlığın gösterdiğinden kopmuş olduğunu gösteren [*montre*], hiçbir şey göstermeyen [*montre*] bir canavar. Bu kendini ve sözümona kendi normal işlevini göstermekteki kopukluk, zaten bir canavarlık ve bir monstrasite [*monstrasité*], bir monstrasyon canavarlığı

9 *Qu'apelle-t-on penser?* Çev. Aloys Becker ve Gérard Granel (Paris: Presses Universitaires de France, 1959), s. 92.

değil midir? Ve bu, dilimizi yabancı vatanlarda, belki de bir çeviride yitirdiğimiz için biz'dir. Ancak bu biz, bu canavar, bir insan mıdır?

Zeichen'ı *monstre* biçiminde çevirmenin üçlü bir avantajı var. Bu, *Sein und Zeit*'tan bu yana iş başında olan bir motifi anımsatıyor: *Zeichen* ile *zeigen* ya da *Aufzeigung*; imle canavarlık arasındaki bağlantı. 17. bölümde (*Verweisung und Zeichen*) *Zeigen eines Zeichens*, imin göstermesi incelenir ve bu arada fetiş sorusuna da inceden bir değinilir. *Zeichen* ve *Zeigen*, *Unterwegs zur Sprache*'de *Sagen* ile, daha açık biçimde, bir Yüksek Alman deyimi olan *Sagan* ile bağlantılandırılır: "'*Sagan' heistt: zeigen, erscheinen-, sehen- und hören-lassen.*"[10] Dahası var: "Söyleneni (*die Sage*) adlandırmak için eski, yeterince sağlam ancak artık kullanımda olmayan bir sözcük kullanırız: *die Zeige (la monstre)*"[11] (zaten Heidegger vurguladığı bu sözcüğü Trakl'dan alıntılıyor ve birkaç dakika sonra ona da değineceğiz). Sözcüğü Fransızcaya "*monstre*" diye çevirmenin ikinci avantajı ise yalnızca Latin idyomunda kendini belli eder; çünkü çeviri, bir kereliğine bile olması gereken şey olmayan, hiçbir şeyi, *pas de sens*'ı, anlam-olmayanı gösteren ya da imleyen ve dil kaybını bildiren imin normalliğiyle ilgili bu boşluğu vurgulamaktadır. Bu çevirinin üçüncü avantajı ise insana dair soruyu ortaya koymasıdır. Burada, belli bir hümanizmi, belli bir milliyetçiliği ve belli bir Avrupa-merkezli evrenselciliği birbirine bağlayan şey konusunda bana gerekli görünen uzun bir gelişmeyi es geçiyorum ve aceleyle Heidegger'in "Mnemosyne" yorumuna geliyorum. "*Ein Zeichen sind wir*"de geçen "biz", gerçekten de "biz insanlar" anlamında mıdır? Çok sayıda işaret, insanda, şiirin verdiği cevabın aslında muğlak kaldığı düşüncesini doğurabilir. Eğer "biz", "biz insanlar" anlamında olsaydı, bu hümanite haklı olarak daha çok canavarca ve normdan –özel-

10 *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen: Neske, 1959), s. 252 – buradan itibaren *US*.

11 A.g.e. s.253.

likle de hümanist normdan– uzak bir yolla belirleniyor olacaktı. Ancak Heidegger'in, bu Hölderlin alıntısını hazırlayan ve ona erişim sağlayan yorumu; insan hakkında ve sonra *Geschlecht*, bu *Geschlecht* hakkında ve *Unterweg zur Sprache*'de, Trakl üzerine metinde bizi hâlâ beklemekte olan *Geschlecht* sözcüğü hakkında bir şeyler söyler.

El, *Zeichen* anlamında, (canavarca bir) im [*le monstre*] ve (canavarca bir) im olarak insanın uygunluğu olacaktır. "El ulaşır ve açar, alır ve lütfeder – ancak bu kadar değil: el kendisini açar ve kendi lütfunu başkası eliyle alır. El korur. El taşır. Büyük ihtimalle insanın kendisi (canavarca bir) imza olduğundan, el tasarlar ve imza atar (*Die Hand zeichnet, vermutlich weil der Mensch ein Zeichnen ist*)."[12]

1951-52 yıllarına ait bu seminer, varlığa ilişkin soruyu klasik hümanizmin metafizik ya da onto-teolojik ufkundan hareketle yürürlükten kaldıran "Hümanizm Üzerine Mektup"tan daha geç bir dönemin ürünüdür: *Dasein*, bu *hümanizm*'in *homo*'su değildir. O halde, Heidegger'in bu metinde basit biçimde aynı hümanizmin içine yeniden düşmüş olduğundan kuşku duymayacağız. Diğer taraftan, bu pasajın tarihi ve tematiği, varlığın anlamı sorusunun önceki biçimlenişini tersine çevirmeksizin dolup taşan armağan, verme ve *es gibt* düşüncelerine onu uygun kılıyor.

(Burada el düşüncesinin nasıl adlandırılabileceğini daha kesin biçimde ama en az düşüncenin eli kadar, insan *Geschlecht*'ine dair bir düşünce kadar, metafizik olmadığını iddia eden bir düşünce kadar iyi belirleyebilmek adına, bunun seminerin bir yerinde [Özetler ve Birinci Saatten İkinci Saate Geçiş][13] kendisini belli edeceğini söyleyelim. Bu, özellikle de bilimlerin ve tekniklerin yuvası olan üniversitelerde düşüncenin öğretilmesi sorusu-

12 *WD* 51; *What Is Called Thinking?* Çev. Fred D. Wieck ve J. Glenn Gray (New York: Harper & Row, 1968), s. 16 – buradan itibaren *WT*.

13 *WD* 48 vd; *WT* 12 vd.

nu tekrarlar. Alıntıladığım pasaj, deyim yerindeyse elin formu ve pasajıdır: Heidegger'in eli. İçinde "*Geschlecht I*"i yayımladığım *L'Herne*'nin kapağında Heidegger'i her iki eliyle kalemini el yazmalarının üstünde tutar gösteren bir resim bulunuyordu ve bu üzerinde çalışılmış ve belirlenmiş bir tercihti. Her ne kadar hiç kullanmamış olsa da, fotoğrafından bildiğimiz üzere, Batı tarihinde daktilo sahibi olmuş ilk düşünür Nietzsche'ydi. Heidegger ise yalnızca kalemle, mekanik bir düzenekle değil bir zanaatkâr eliyle yazabiliyordu, tıpkı içindeki öğütlere kulak verecek olduğumuz şu metni yazdığı gibi. Sırf bu nedenle, Heidegger'in yayımlanmış bütün fotoğrafları üzerinde, özellikle de 1979 yılında Heidegger üzerine ders vermek üzere gittiğim Freiburg'da satın aldığım bir albümde bulunanlar üzerinde çalıştım. Ellerin bu albümde sergilediği oyun ve tiyatro, bütün bir seminerin konusu olmayı hak ediyor. Eğer vazgeçmiş olmasaydım, orada sergilenen el oyununun, canavarlığın ve gösterinin zanaatkârca sahnelenişinin aslında kalemin tutuluşuna [*maintenance*], destek olmaktan çok gösteriş yapmaya yarayan değnek tutma biçimine ya da çeşmenin kıyısındaki su kovasına dair bir mesele olup olmadığını detaylı bir şekilde tartışacaktım. Ellerin gösterisi söylem eşliğindeki sürükleyiciliğe benzer. Katalogun kapağında, pencerenin ve aynı zamanda kapağın da çerçevesinden taşan tek şey Heidegger'in eliydi.)

El, monstrosite'dir [*monstrosité*], insanın canavarlığın varolanı olarak kendine özgülüğüdür. Bu onu bütün öteki *Geschlecht*'lerden, hepsinden önce de maymundan ayırır.

Teknik üzerine konuşulmadan el konuşulamaz.

Heidegger yalnızca, üniversite öğretimi sorununun bilimlerin tekniğin özüne ait olmasından doğduğunu hatırlattı: tekniğe değil, tekniğin özüne ait olmasından. Teknik, ne bilimin ne bilim insanlarının ne de genel anlamıyla insanın, hiç kimsenin sorumlusu olmadığı bir sisin içinde gömülü kalır. Kısacası, düşünmeye (*das Bedenklichste*) en fazla olanak veren şey, *bi*zim he-

nüz düşünmemiş olduğumuz şeydir. Kimiz biz? Hepimiz, diye belirliyor bunu Heidegger, burada konuşanlar ve hatta ilk konuşanlar da dâhil olmak üzere (*der Sprecher mit einbegriffen, er sogar zuerst*) hepimiz. Henüz düşünmeyenler arasında ilk olmak – bu, düşünmeye en fazla olanak veren, diğer bir deyişle henüz düşünmemekte olduğumuz şeyin "henüz değil"ini az ya da çok düşünmek midir? Burada ilk olan, bu şekilde konuşarak kendisini anlatan ve gösteren, kendisini üçüncü şahısta yani *der Sprecher*'da belirten kişi, bizim henüz düşünmediğimizi zaten düşündüğü ve söylemekte olduğu için mi ilk olur? Ya da aslında o henüz düşünmeyen ilk kişi, dolayısıyla henüz düşünmemekte olduğumuzu düşünecek son kişi midir ki bu düşünce en azından bunu söyleyecek ilk kişi olmak adına konuşmaktan onu alıkoymaz? Öğretme üzerine konuşurken öğretmek ve öğrenmeyi, hepsinden önemlisi de düşünmeyi öğrenmeyi düşünme iddiasında olan bu konuşmanın öz-durumu üzerinde büyük gelişmelere olanak sağlayabilecek bu soruları bir kenara bırakıyorum. "Bu nedenledir ki," diye devam ediyor Heidegger, "burada düşünmeyi öğrenme teşebbüsündeyiz (*Darum versuchen wir hier, das Denken zu lernen*)."[14] Fakat öğrenmek, Fransızca *appendre*, nedir? Cevap, kendi yalınlığıyla çevrilmesi olanaksız biçimde, *entsprechen*, *Entsprechung*, *zusprechen*, *Zuspruch* sözcükleri arasında dönen hayli incelikli bir zanaat işçiliğinin, bir el ve kalem işçiliğinin içinden geçiyor. İzin verirseniz, çevirisini yapmak yerine kabaca özetleyeyim: Öğrenmek, *appendre*, yaptığımız şeyi ve içimizdeki özsel olanla örtüşmeyi ilişkilendirmektir. Özle olan bu örtüşmeyi resimlemesi için, işte felsefe öğretmenlerinin geleneksel örneği, doğramacı, çırak doğramacı örneği. Heidegger *Tischler* yerine *Schreiner* sözcüğünü tercih eder, çünkü dolap (*Schrein*) yapmaya çalışan bir doğramacı çırağı (*Schreinerlehrling*) hakkında konuşmaya niyetlidir. Sonradan şunu söyleyecektir: "Belki düşünme de sırf

14 *WD* 49; *WT* 14.

dolap yapmak gibi bir şeydir (*wie das Bauen an einem Schrein*)."[15] Acemi dolap işçisi aletleri kullanmayı, şeyleri yapmaya yarayan bu şeylerin kullanımına, yararına ve alet-olmaklığına [*outilité*] alışmayı öğrenmekle kalmaz. O eğer hakiki bir "dolap işçisi (*ein echter Schreiner*)" ise, ağacın farklı biçimlerine yatkınlık gösterir [*se porte*] ya da kendisini bunlarla ilişkilendirir, kendisini, insan evine girdiği haliyle (*in das Wohnen des Menchen*) ağacın içinde uyumakta olan biçimlere uygun kılar. Hakiki bir çırak kendisini alete ve kullanım değerine değil, ağacın özünde gizlenmiş çokluğa uygun kılar. Gizlenmiş çokluğa, ancak yerleşim yerine (burada *yer* ya da *konum*un değerini vurgulamamın nedenleri daha sonra ortaya çıkacak), *insan* tarafından tutulmuş yerleşim yerine girdiği ölçüde. Ağacın özüyle yerleşimci bir varolan olarak insanın özü arasındaki bu örtüşme olmaksızın, doğramacının zanaatından, *métier*'inden söz edilemez. Eğer bir manevra değilse, Almancada *métier* için *Handwerk*, el emeği, el işçiliği, elle kullanma karşılığı vardır. Fransızlar *Handwerk*'i *métier* biçiminde çeviriyorlarsa, bu belki meşru ve kaçınılmazdır ancak kötü bir manevra, zayıf bir çeviri zanaatıdır. Çünkü sözcüğün içindeki el yitirilmiştir. Ve bu tercümede yeniden gündeme getirilen şey, Heidegger'in kaçındığı şeydir, yani verilen hizmet, yarar, yerine getirilen görev, *ministerium*'dur ki *métier* sözcüğünün geldiği yerin bu olduğuna inanıyorum. *Handwerk*, soylu *métier*, herhangi başka bir meslek gibi halkın kullanım ya da çıkarına dönük, faydacı olmayan, buyrulmamış olan ve elle yapılan bir *métier*'dır. Bu soylu *métier*, bir *Handwerk* olarak, aynı zamanda düşünmeyi öğreten düşünürün ya da öğretmenin de (bu öğretmenin bir felsefe profesörü olması zorunlu değildir) *Handwerk*'i olacaktır. Kendisi de insan evine uyumlu olan bu ağacın özüyle uyumluluk olmaksızın, etkinliğin içi boş olurdu. Etkinlik bu şekilde sırf ticaretten (*Geschäft*), alım-satımdan ve kâr amacından hareket eden bir etkinlik (*Beschäftigung*) olurdu. İma edilen hi-

15 *WD* 50; *WT* 16.

yerarşikleştirme ve değer biçme bundan daha az belirgin değil: bir yandan ve aynı zamanda daha önemlisi, el işçiliği (*Handwerk*) kentlerin metali ya da camıyla değil, insan evinin özü ve kulübenin [*la hûte*] ahşabıyla en iyiye ulaşmıştır; diğer yandan ve aynı zamanda daha az önemlisi, elin özsel ve faydalı etkinlikle ilişkisini kesen faydacılığa kapitalizm yol açmıştır. Heidegger'in de kabul ettiği gibi, otantik olmayanın otantik olanı kirlettiği kuşkusuzdur; otantik bir dolap işçisi "büyük dükkânlar" (süpermarketler) için çalışan bir mobilya toptancısına, yerleşim ya da habitat zanaatkârı ise "Habitat" diye adlandırıldığını düşündüğüm o uluslararası tüzel kişiye dönüşebilir. El tehlike altındadır. Daima: "Bütün el işçilikleri (*Handwerk*), bütün insan işleri (*Handeln*) daima aynı tehlikeyle karşı karşıyadırlar. Artık şiir yazımı (*Das Dichten*) bu tehlikeden düşünme (*das Denken*) kadar muaf değildir."[16] Analoji iki katlıdır: bir taraftan *Dichten* ve *Denken* arasında, diğer taraftan da şiir ve düşünce ikilisiyle otantik el işçiliği (*Handwerk*) arasında. Heidegger açık biçimde, düşünmek bir el işçiliğidir, der. Bunu hiç geçiştirmeden ve hatta düşünme ile –"belki" düşünme gibi– dolap üretimi analojisini yumuşatmış olan "belki"ye (*vielleicht*) hiç başvurmadan söyler. Heidegger burada, analojisiz ve "belki"siz beyanda bulunur: "(düşünme, *das Denken*) her halükârda bir el işidir." (*Es ist jedenfalls ein Hand-Werk*, iki sözcükle ifade edilirse elin işi.)[17]

Bu, bir kimsenin konuşması akıcı jestler içerdiğinde İngilizce ve Fransızcada söylendiği gibi elleri ya da ayakları *ile* düşündüğü anlamına gelmez; ayaklarıyla, *avec ses pieds*, tıpkı, bir kimse konuşamayacak kadar aptal olduğunda Fransızların *bête comme ses pieds*, kalın kafalı demeleri gibi. O halde Heidegger neyi ima ediyor ve burada neden el'i seçiyor, üstelik başka yerlerde ve daima kasıtlı biçimde, düşünceyi ışığa ya da *Lichtung*'a, ya da denilebileceği gibi göze, işitmeye ve sese uygun görüyorken?

16 *WD* 50; *WT* 14-15.
17 *WD* 50-51; *WT* 16.

Burada cevabı hazırlayacak olan üç önemli nokta var:

(1) Bu metni, *Geschlecht*'in bir okumasına başlangıç olması için seçtim. Aslında Heidegger bu metinde yalnızca felsefeyi değil düşünmeyi de, beden (*Leib*), insana ve insanlığa (*Menschheit*) ait beden üzerine bir düşünce ya da bir duruma bağlıyor. Bu, el hakkında söylenmiş ya da söylenmemiş [*tu*] olana uygun biçimde, *Geschlecht*'in cinsiyet ya da cinsel fark boyutuna bir bakış atmamıza olanak sağlayacak. Düşünme beyinde olup biten ya da bedenin dışında bir şey değildir; varolanın özüyle kurulan ilişki, *Dasein as Leib*'ın belli bir *tarz*ıdır. (*Geschlecht* üzerine birinci yazıda bu konu üzerine söylediğim şeye gönderme yapmayı göze alıyorum.)

(2) Heidegger düşünce ile öğretme zanaatı arasındaki ilişkiler üzerine konuşurken ve hâlihazırdaki meslekle (faydalı hizmet [*service utile*] ve çıkar amacından, *Geschaft*'tan doğan etkinlik, *Beschäftigung*) otantik *Hand-Werk* arasında ayrım yaparken el'e ayrıcalık tanır. Şimdi, meslek olmayan *Hand-werk*'i tanımlamak isteyen kişinin, *Werk*, iş üzerine düşünmesi gerektiği gibi, aynı zamanda, "*uğraş*" veya "*agir*" biçiminde çevrilmesi olanaklı olmayan *Hand* ve *Handeln* üzerine de düşünmesi gerekir. El'in düşünülmesi zorunludur. Ancak el, bir şey gibi, bir varolan gibi, hatta bir nesne gibi düşünülemez. El düşünülmeden önce düşünür; o düşüncedir, düşünen bir düşünce [*la pensée*].

(3) Dikkat çekeceğim üçüncü nokta, daha dar bir şekilde, Heidegger'in nasyonal-sosyalist bağlamdaki "politikasına" ilişkin klasik tutumla ilgilidir. Savaştan sonraki bütün kendini aklama girişimlerinde, Heidegger, tekniğin özüne ilişkin söylemini, şimdi sayacaklarımıza *karşı* bir protesto ve pek az örtük olan bir *direniş* eylemi olarak sunar: (a) Naizlerin ve resmi ideologlarının kendilerini kaptırdıkları, üniversite araştırmalarının uzmanlaştırılması. Heidegger bunu, aslında, aynı zamanda araştırmanın teknikleştirilmesi de olan uzmanlaşmaya bir itiraz olan *Rektörlük Konuşması* üzerinden hatırlatır. (b) Nasyonal-sosyalist

felsefenin teknik üretimin hâkimiyetine ve buyruklarına boyun eğmesi. Otantik *Hand-Werk* üzerindeki dolayım aynı zamanda modern mekanizasyonun endüstriyel otomasyonunda elin yok oluşu ya da gerilemesine karşı zanaatkârca bir protesto anlamını da taşır. Bu stratejinin iki başlı etkileri olduğundan da kuşku duyulabilir: köylü zanaatkâr sınıfına karşı arkaistik bir tepkiyi kabullendiği gibi iktisadi etkinliği ve anaparayı da kınamaktadır. Bu iki nosyonun çağrıştırdığı şeyler hayli iyi biliniyor. Buna ek olarak, işbölümünün gelmesiyle birlikte, "entelektüel iş" olarak adlandırılan şey kendisini gözden düşmüş bir halde buldu.

Bu söylenenler ışığında, Heidegger'in bize el hakkında söylediklerinin idyomatikliğini bir kez daha vurgulamak istiyorum: "*Mit der Hand hat es eine eigene Bewandtnis*."[18] Bir kimse el kullanarak bir şeyle tamamen özel, kendine özgü, uygun ve tekil biçimde uğraşmaktadır. Tıpkı Descartes'ın el için bedenin bir parçası olduğunu söylemesi gibi, Fransızca çevirinin ayrılmış bir şeyi, ayrılmış bir tözü düşündürme riskini göze alarak söylediği biçimiyle *une chose à part* (ayrı bir şey), hiç kuşku yok ki, öyle bir bağımsızlıkla donatılmıştı ki, ayrı ve hemen hemen ayrılabilir bütünlüklü bir töz olarak da pekâla düşünülebiliyordu. Heidegger elin ayrı bir şey olduğunu söylerken bu anlamından söz etmez. Elin uygun ve tekil biçimde sahip olduğu kendine özgü (*eigene*) şey, genel tasarımın (*gewöhnliche Vorstellung*) iddia ettiği gibi ve Heidegger'in bizleri ona karşıt olarak düşünmeye davet ettiği gibi, organik bedene ait bir parça değildir.

El'in neliği (*das Wesen der Hand*), bedensel bir kavrama organı olarak (*als ein leibliches Greiforgan*) tanımlanmaya olanak vermez. O, kavrama, tutunma [*prendre*], aslında çiziktirme, hatta eklememiz mümkünse anlama [*prendre*], şayet *Greif*'ten *begreifen*'a ve *Begriff*'e geçilebilirse idrak etme, akıl erdirme amaçlarını güden organik bir beden parçası değildir. Heidegger, şeyin kendisinin söylemesine izin vermemezlik edemezdi ve benim

18 *WD* 51; *WT* 16.

de başka bir yerde yapmayı denediğim gibi, burada, özellikle de, *Begriff*'i, duyulur kavrama edimini, yani *begriefen*'i, ele geçirerek, el koyarak, hükmederek ve yönlendirerek kavrama edimini "onaran" zihinsel ve anlaşılır yapı olarak sunan Hegel'de olmak üzere, bütün bir felsefi "metafor" problematiği takip edilebilir. Eğer Heidegger'in bize düşünmeyi salık verdiği gibi bir el düşüncesi ya da düşüncenin bir eli varsa, bu, kavramsal kavramanın düzeni değildir. Aksine, bu el düşüncesi *armağan*ın, verecek olanın vermesinin, eğer mümkünse hiçbir şeyi elle tutmaksızın vermesinin özüne aittir. Eğer el, hiç kimsenin yadsıyamayacağı üzere, aynı zamanda bir kavrama organıysa (*Greiforgan*), bu onun, yani insandaki elin özü değildir. Organisizm ve biyolojizme yöneltilmiş bu eleştiri, aynı zamanda, biraz evvel sözünü ettiğim politik amacı da gütmektedir. Ancak bu durum, bu eleştiriyi bir noktaya vardırmak için yeterli olur mu?

Doğrusu, tam da burada bana göre Heidegger'in en dikkat çekici, en semptomatik ve en ciddi anlamda dogmatik olan cümlesi ortaya çıkıyor. Dogmatik aynı zamanda metafizik de demektir, o "ortak tasarımlar"dan biri olarak tam da burada konuşmanın bütün gücüne ve zorunluluğuna gölge düşürme tehlikesini taşır. Bu cümle özetle, bizim *Geschlecht*'imiz olan insan *Geschlecht*'i ile "hayvan" adı verilen hayvan *Geschlecht*'i arasında bir ayrım yapmaya dayanır. Şunu vurgulamak zorunda olduğumu düşünüyorum ve daima düşündüm: İster yanal ister merkezi olsun, bilim insanının ya da düşünürün, sözü edilen "hayvan olmaklık" [*animality*] üzerine konuşurken benimsediği tarz, yapılan konuşmanın özsel aksiyomatiğiyle ilgili belirleyici bir semptom oluşturur. Heidegger şu cümleyi yazarken, bana, klasik ya da modern hiç kimseden daha fazla bu kuraldan kaçıyormuş gibi gelmiyor: "*Sözgelişi* [bu vurgu bana ait, J.D.] maymunların kavrama organları vardır ancak elleri yoktur (*Greiforgane besitzt z. B. der Affe, aber er hat keine Hand*)."[19]

19 A.g.e.

Kendi formunda dogmatik olan bu geleneksel düşünce; başlıkları, kanıtları ve işaretleri hiçbir zaman gösterilmemiş [*montrés*] ampirik ya da pozitif bir bilgiyi öne sürmektedir. Filozoflar ya da aklıselim kişiler olarak animalite üzerine konuşanların birçoğu gibi, Heidegger de birikime dayalı, farklılık gösteren ve şu hayli genel ve karmaşık animalite sözü altında bir araya gelmiş şeylere ilişkin daha arınmış bilgiler içeren belli başlı hiçbir "zoolojik bilgi"yi hesaba katmaz. Onu eleştirmez, hatta barındırıyor olabileceği hiçbir varsayımı, metafizik olsun ya da başka türlü, hiçbir sınamaya tabi tutmaz. Dingin bir bilgi seviyesine yükselmiş olan bu bilmeme hali, bir maymunun kavrama organlarının özüne ilişkin özsel bir sav gibi ortaya koyulur, eli olmayan bir maymun, yalnızca bu da değil, kendi formunda yanlış yönlendirilmiş ya da yönlendiren, konuşmanın orta yerinde felsefe ve bilimin ötesindeki en talepkâr düşüncenin seviyesine yükselen bir çeşit ampiriko-dogmatik απαξ λεγΟμενΟν. Tam da kendiyle uyum içinde, bu sav metnin özsel sahnesini işaretler, elbette metafizik dışı olmak isteyen –Heidegger bir sonraki paragrafta bunun altını çizecektir– bir hümanizmle, ancak (az önce ortaya koyduğum sebeplerden ötürü) biyolojik belirlenimden uzak tutulmak istenen bir insan *Geschlecht*'i ile organiko-biyolojik programların içine kapatılmış bir animalite arasında, *belli* farkları değil ancak mutlak bir karşıtsal limiti kayıt altına alan bir hümanizmle Her karşıt duruşun yaptığı gibi, bu mutlak karşıtsal limitin de en dirençli metafizik-diyalektik geleneği takip ederek farkları ortadan kaldırdığını ve homojenliğe geri döndürdüğünü başka bir yerde göstermeye çalışmıştım. Heidegger'in elsiz –ve sonrasında, göreceğimiz üzere, düşünmesiz, dilsiz ve armağansız– maymun hakkında söylediği şey yalnızca kendi formu içinde dogmatik olmakla kalmaz, çünkü Heidegger bu konu hakkında bilgi sahibi değildir ve hiçbir şey de bilmek istemez, kuşku yok ki Kara Orman'da ne zoologlar ne de maymunlar üzerine çalışmıştır

(her ne kadar zoologları eleştirmeye girişmiş olsa bile).[20] Bu ciddi bir durumdur, çünkü onun söylediği şeyler bir limitler sistemini izler ve insanın eli üzerine söylediği her şey bu limitler içinde anlam ve değer kazanır. Böylesi bir sınır koyma işi problematik olduğundan, insanın adının ve *Geschlecht*'inin kendisi de problematik haline gelir. Çünkü eli olanı, düşünmesi, konuşması ya da dili ve armağana açıklığı olanı adlandıran da budur.

O halde insan eli ayrı bir organ olarak değil fakat bütün bütün kavrama organlarından (patiden, pençeden, tırnaktan) farklı ve benzersiz (*verschieden*) olduğu için uzak bir şey olacaktır; insanın eli varlığındaki uçurumdan dolayı (*durch einen Abg-*

20 Heidegger'in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*'te (1929-30) (*Gesamtausgabe*, 29-30. Ciltler [Frankfurt: Klostermann, 1983], 2. Kısım, 4. Bölüm]) animaliteye atfettiği ilerlemeleri, olabildiğince detaylı biçimde bir başka yerde incelemeye niyetliyim. Bana öyle geliyor ki bu ilerlemeler, özsel hiçbir kesintiye uğramadan, burada sorgulamakta olduğum şeylerin temelini meydana getiriyor; bu (1) genel olarak animalitenin özü gibi bir şeyi varsaymakla karşı karşıya kalan rejyonal bir bilim olarak zoolojiden hareket eden klasik jestlere ilişkin bir soru mudur – ki Heidegger tam da bu nedenle, gerekli açıklamayı bu bilimsel bilginin yardımına başvurmaksızın yapmayı önermektedir (bkz. §45); (2) kendisi uyarınca "*Das Tier ist weltarm*" önermesinin getirebildiği bir sava, diğer ikisinin ("*der Stein ist weltlos*" ve "*der Mensch ist weltbinded*") ortasında bulunan bir sava ilişkin bir soru mudur – bana kalırsa Heidegger'in, sefaleti, zavallı-olmayı (*Armsein*) ve eksikliği (*Entbehren*) derece farklarının ampirik belirlenimine yabancı olan özsel özellikler olarak belirlerken (s. 287) ve dünyaya sahip olan ve aynı zamanda olmayan ("*Das Haben und Nichthaben von Welt*" [§50]) hayvanın bu sahip-olmaksızın-sahip-oluşunun kökensel tarzını açıklarken ciddi güçlüklerle karşılaştığı oldukça karışık bir analiz; (3) yoksa bunlar değil de, *als*'ın fenomeno-ontolojik kipliğine, varolan *olarak* (*als*) varolana [*étant* comme *étant*] erişimi bulunmayan hayvana ilişkin bir soru mudur (s. 290 vd.). Bu son ayrım, bizi, insan ve hayvan arasındaki farkın, verme-olanağına-sahip olma ile alma-olanağına-sahip olma arasındaki fark ile, alma ya da vermenin *iki yolu* arasındaki farktan çok daha az örtüşme gösterdiğini belirtmeye sürükleyebilir: birinde insan, *olduğu gibi* varolanı ya da hazır bulunanı *olduğu gibi* vermekte ve almaktadır; diğerinde ise hayvan, *olduğu gibi* ne verir ne de alır.

rund des Wesens) bütün bu organlardan sonsuz biçimde uzaktır. Bu uçurum konuşma ve düşüncedir. "Yalnızca konuşabilen, yani düşünebilen bir varlığın el sahibi ve el işlerinde hünerli olması olanaklıdır. (*Nur ein Wesen, das spricht, d.h. denkt, kann die Hand haben und in der Handhabung Werke der Hand vollbringen.*)" İnsanın eli düşüncenin ortaya çıkışından bu yana düşünülmekteyken, düşüncenin kendisi konuşma ya da dilin ortaya çıkışından bu yana düşünülmektedir. Heidegger'in metafiziğin karşısına koyduğu düzen budur: "İnsan yalnızca konuştuğu zaman düşünür – metafiziğin hâlâ inandığı şekilde başka bir yolla değil (*Doch nur insofern der Mensch, denkt er; nicht umgekehrt, wie die Metaphysik es noch meint*).[21]

Bu meditasyonun özsel momenti, elin ikili *çağrısı* olarak adlandıracağım şeyin üzerine açılır. Çağrı sözcüğünü, kendi belirlenimi (*Bestimmung*) içinde, elin konuşmaya tutunduğu şeyi anlatmak için kullanıyorum. Bu çağrı ikilidir, fakat aynı elde bir araya gelmiş ya da çakışmış olarak: göstermek [*montrer*] ya da dikkatleri çekmek (*zeigen, Zeichen*) ve vermek ya da kendini vermek için; kısacası *armağanın ya da kendini verenin monstrositesi* [monstrosité].

> Ancak elin işi (*das Werk der Hand*) bizim yaygın biçimde hayal ettiğimizden [*meinen*: inandığımızdan, sandığımızdan] çok daha zengindir. El yalnızca kavramaz ve tutmaz (*greift und fängt nicht nur*), ya da çekmez ve itmez. El ulaşır ve uzanır, alır ve nezaketle kabul eder [*reicht und empfängt*: buradaki Almanca ses uyumlarını duymamız gerekir: *greift*, *fängt / reicht*, *empfängt*] – ve yalnızca bunları yapmakla da kalmaz: El kendini açar, diğer elden gelen kendi nezaketini de kabul eder. El tutar (*hält*). El taşır (*trägt*).[22]

Geçişli armağandan, deyim yerindeyse *kendisini* verenin, verebilen-varolan olarak kendisini verenin, armağanı verenin

21 *WD* 51; *WT* 16.
22 A.g.e.

arınağanına geçiş, bir şey veren elden *kendisini* veren ele bu geçiş, apaçık biçimde belirleyicidir. Aynı tip ya da yapıya sahip bir başka ifadeyi bir sonraki cümlede buluyoruz: insanın eli dikkatleri çekmek ve göstermekle kalmaz, insanın kendisi de bir imdir; canavarca [*un monstre*] bir imdir ve bu bir sonraki sayfadaki "Mnemosyne" alıntısını ve yorumunu başlatır.

> Olasılıkla insan da (canavarca) bir im olduğu (*ein Zeichnet ist*) için, el tasarlar ve imler (*zeichnet*). İki el bir olur [*falten sich*: aynı zamanda biraraya gelmek], insana büyük kolaylık sağlayan bir jest [*Einfalt*; *sich falten* ve *Einfalt* üzerinde oynayan bu cümlenin tam olarak kavrandığından emin değilim; bu ister bir dua meselesi ister daha yaygın bir jest olsun, bunların hepsinden önemli olan mesele ellerin birbirlerine bu şekilde dokunabiliyor olmasıdır; kendine düşkünlük içinde, hatta elin armağanında bir başkasının eline dokunurken bile, bundan kasıt, ellerin aynı zamanda *kendilerini gösterebilir* olduğudur.] El bunların hepsidir ve sahici el işi (*das eigentliche Hand-Werk*) budur. Her şey bu genellikle el zanaatı (*Handwerk*) olarak bilinen yerden kök salar ve çoğu zaman buradan ileriye gitmeyiz. Fakat elin jestleri [*Gebärden*: Heidegger'in başka metinlerinde de çokça üzerinde durduğu bir sözcük] el değmemiş saflığıyla, özellikle de insanın sessiz kalarak konuştuğu her yerde, dilin [yahut organ olarak dilin] içinden geçer. Ve insan yalnızca konuştuğu zaman düşünür – metafiziğin hâlâ inandığı şekilde başka bir yolla değil. Elin yaptığı her bir işteki her bir devinimi, kendisini düşünme öğesine taşır (*sich trägt*), bu öğe içindeki her hareketi ise kendisine yapılan (*gebärdet sich*) bir harekettir. Elin bütün işlerinin kökü düşünmededir. Dolayısıyla, düşünmenin (*das Denken*) kendisi insanın en yalın ve bu nedenle en zor *Hand-Werk*'idir, kendine özgü biçimde (*eigens*) yerine getirildiği sürece.[23]

Argümanın cüreti, *verme* ve *alma* arasındaki kuşku götürmez zıtlığa indirgenebilirmiş gibi görünüyor bana: insanın eli *verir ve kendini verir*, *verir* ve *verilir*, tıpkı düşünce gibi ya da kendisini düşünülmeye veren ve henüz düşünmeye başlamadığımız şey gibi; buna karşılık bir maymunun ya da basit bir

23 *WD* 51; *WT* 16-17.

hayvan olarak, aslında *animal rationale* olarak insanın sahip olduğu organ ise yalnızca *tutunabilir*, *kavrayabilir* ve *şeye el koyabilir*. Organ, her ne koşulda olursa olsun, şey ile *bizatihi* ilgilenmek zorunda olmadığı ve onun özünde ne ise o şey olmasına izin vermediği sürece, onu *yalnızca* tutabilir ve kullanabilir. Organın, *bizatihi* varolanın [*étant*] özüne bir erişimi söz konusu değildir (bkz. *Gesamtausgabe* 29/30, s. 290). Zamanımız dar olduğu için, verme ve alma, ya da *almanın* iki yolu yani insan ve hayvan arasındaki bu karşıtlığı sorunsallaştırma olanağı bulduğumuz, hâlihazırda eski denilebilecek bir seminere atıfta bulunmam gerekiyor; verme olanağının yalnızca insana bağışlanmış olması mümkündür. Hiçbir şey *verme* ve *alma* arasındaki ayrımdan daha az kesin değildir, ilk olarak, konuşmakta olduğumuz Hint-Avrupa dillerinde (burada Benveniste'in ünlü bir metnine göndermede bulunuyorum; "Hint-Avrupa Vokabülerinde Armağan ve Değiş-tokuş" *Genel Lengüistik Problemleri* içinde, çev. M. E. Meek [Coral Gables: Univ. of Miami Press, 1971]) ve bir ekonominin deneyimlenmesinde – ister sembolik ya da imgeleme dayalı, isterse bilinçli ya da bilinçsiz olsun, bütün bu değerler, armağan ile kavramanın, sunan armağan ile kavrayan, tutan ya da geri alan armağanın, iyi eyleyen armağan ile kötü eyleyen armağanın, sunu [*cadeau*] ile zehrin (*armağan/Armağan* ya da φάρμακΟν'un, vs.) karşıtlığı tehlikesinden ötürü, yeniden ele alınma gerekliliği daima kalıcıdır.

Zaman darlığı nedeniyle, elin ya da *El* sözcüğünün *Sein und Zeit*'dan sonraki Heideggerci kavramsallaştırmada, özellikle de hazır bulunurluğun *Vorhandenheit* veya *Zuhandenheit*'a göre belirlenmesinde neredeyse doğrudan oynadığı büyük rolün çözümlenmesine daha fazla giremeyeceğim. *Vorhandenheit* Fransızcada aşağı yukarı iyi bir çeviriyle *"étant subsistant"* biçiminde karşılanırken, İngilizceye çok daha iyi bir karşılık olan *"presence-at-hand"* (el-altında-bulunurluk) biçiminde çevrildi; *Zuhandenheit*'a gelince Fransızcada bir araç ya da alet-edevat

olarak "*étre disponible*" ile karşılanırken İngilizcede el sözcüğü korunduğu için daha iyi bir çeviri olarak "*ready-to-hand*" (elde-hazır), "*readiness-to-hand*" (elde-hazır-olmaklık) biçiminde karşılandı. *Dasein* ne *vorhanden* ne de *zuhanden*'dır. Onun bulunuş tarzı başka bir şeydir, ancak ne olursa olsun eli barındırmalıdır ki kendisini diğer bulunuş tarzlarıyla ilişkilendirsin.

Sein und Zeit'ta (§15) ortaya konulan soru kendi ekonomisinin en büyük gücünü Alman idyomunda, hatta Heideggerci idyomdaki Alman idyomunda derleyip toparlar: bu *Zuhandenheit* üzerinde kurulan (*fundiert*) *Vorhandenheit* mıdır, yoksa değil midir? Harfi harfine soracak olursak: *Dasein*'ın (*Vorhandenheit* ve *Zuhandenheit*) olmadığı şey olan "varolanların varlığı"yla ilişkisinde ötekiyi temellendiren (*found*), bu elle ilişki nedir? Hangi el ötekiyi temellendirir? Şey ile manevra yapabilen bir alet olarak ilişki kuran el mi, yoksa şey ile varlığını sürdüren ve bağımsız bir nesne olarak ilişki halindeki el mi? Burada ne bu sorunun, bütün bir *Sein und Zeit*'ın tüm bir stratejisi için tayin edici olan payını ne de Heidegger'in temele (*foundation*) ilişkin klasik düzeni yapısöküme uğratmak için izlediği kökensel yolu yeniden oluşturabilirim (§15'in sonu). Ama bu pasajın tamamı aynı zamanda *Handeln*'in, görüşle ilişkisi içinde elin bir jesti olarak eylem ya da yapma-etmenin bir çözümlemesi olduğuna göre ve bu nedenle de πρᾶξισ/θεωρία karşıtlığı olarak adlandırılan yeni bir perspektife konumlanma anlamına geldiğine göre, Heidegger için "'pratik' davranış"ın "a-teorik" olmadığını bir kez daha hatırlayalım.[24] Yol gösterici iki izleği çıkarmak üzere, yalnızca bazı satırları alıntılayacağım:

> Eski Yunanların, "şeyler"i karşılayan özgün bir terimleri vardı: πράγματα – bu, bir kişinin uğraştığı işlerde (*im bezorgenden Umgang*) (πρᾶξισ) yapmak (*zu tun*) zorunda olduğu şeyleri

24 *Sein und Zeit*, 9. Bsm. (Tübingen: Niemeyer, 1960), s. 69; çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, *Being and Time* (New York: Harper & Row, 1962), s. 99

> anlatıyordu. Ancak eski Yunanların ontolojik anlamda karanlıkta (*im Dunkeln*) bıraktığı şey, πράγματα'nın bilhassa "pragmatik" karakteriydi [kısacası eski Yunanlar, aletin *Zuhandenheit*'ını, varlığını sürdüren nesnenin *Vorhandenheit*'ı lehinde, karanlıkta bırakmaya başlıyorlardı: Onların bir eli karanlıkta bırakırken, ötekinin gölgesi olmaya terk ederken, bir eli diğerinin yerine koyarken, şiddetli bir hiyerarşi altında birini diğeri için çalıştırırken bütün bir klasik ontoloji tarihinin açılışını yaptıklarını söylemek mümkündür]; bunları "peşinen" "sıradan şeyler (*blosse Dinge*)" olarak düşünüyorlardı. İlgi halindeyken (*im Besorgen*) karşılaştığımız bu tek tek varolanları "araç-gereç (*Zeug*)" diye adlandırıyoruz. İşlerimizde (sıradan yaşamda, *im Umgang*, günlük ve toplumsal çevre içinde) araç-gereçle sözgelişi yazmak, dikiş dikmek, çalışmak, taşımak ve ölçmek için karşı karşıya geliriz [Alıntıladığım çeviri *Schreibzeug, Nähzeug, Werk-, Fahr-, Messzeug* ifadeleri için bir hayli yetersiz kalıyor]. Araç-gerecin (*Zeug*) sahip olduğu varolma türü açığa çıkarılmalıdır. Bunu yapmak için izlenecek ipucu, ilk tanımlamamızda [*Umgrenzung*: sınır koyma] yatar; bir şeyi araç-gereçler arasına sokan, yani ona araç-gereç olmaklığını (*Zeughaftigkeit*) veren şey.[25]

Bu varlık tarzının *Zuhandenheit* (*elde-hazır-olmaklık*) olduğu açıktır. Ve Heidegger de bir sonraki paragrafta bu konu hakkında konuşmaya, bir bakıma elinde olan şeyleri örnek vererek girişir: yazı masası (*Schreibzeug*), kalem (*Feder*), mürekkep (*Tinte*), kâğıt (*Papier*), ne mutlu ki Fransızcada *le sous-main* diye adlandırılan sümen (*Unterlage*), masa, lamba, mobilya, ve yazı yazan ellerinin üstünden yukarı bakan gözleri, pencereler, kapı, oda.

Şimdi, bizim için yol gösterici izlekler ya da ipucu olsunlar diye, ya da biraz da olsa benim yöntemimle dikilmek ve yazılmak üzere, bu metinde, taslağını elle çizmek istediğim iki izlek var.

(1) Bunların ilki, πρᾶξισ ve πράγματα ile ilgilidir. Tüm bunları, John Sallis dikkatimi Heidegger'in çok sonraki bir pasajına dikkat çekmeden önce yazmıştım ve bu katkısı için kendisine teşekkür etmek isterim. Bu pasaj, *düşünmenin* ve varlığın

25 *Sein und Zeit*, s. 68; *Being and Time*, s. 96-97.

anlamına dair sorunun *patikasını* el *hakkında/üzerine* uzun ve kesintisiz bir meditasyondan çıkaran bu uzun manevrayı, kavrayıcı bir tarzda vurguluyor. Heidegger daima, düşünmenin bir patika olduğunu, yolda (*Unterwegs*) olmak olduğunu söyler; ancak düşünür yolda, yürüyüş halinde, durmaksızın bir el düşüncesiyle uğraşmaktadır. *Vorhanden* - ve *Zuhandenheit*'ın çözümlemesini yaparken el hakkında *tematik* konuşmayan *Sein und Zeit*'dan uzunca bir süre sonra, ancak bu konuyu tematize eden *Was heisst Denken?*'den on yıl önce, 1942-43 yıllarında, πράγμα ve πᾶξισ üzerine meditasyonu yeniden ele alan Parmenides konulu bir seminer vardır. Almanca *Handlung* sözcüğü her ne kadar πράγμα'nın tam bir çevirisi değilse de, ona bir dokundurmada bulunur ve hakkıyla kavrandığı zaman, onun "πράγμα'nın başlangıçtan beri var olan özsel neliği"ni (*das ursprünglich wesentliche Wesen von* πράγμα) karşıladığı görülür; çünkü bu πράγματα, elin hâkimiyet alanında (*im Bereich der "Hand"*) kendilerini "*Vorhandenen*" ve "*Zuhandenen*" biçiminde sunarlar.[26] *Was heisst Denken?*'in bütün motifleri hâlihazırda yürürlüktedir. Ancak ve ancak konuşma (*Wort*, μῦθοσ, λόγοσ) yeteneğine "sahip" insan gibi bir varolan, dua etmesi gerekene eliyle dua edebilir, öte yandan cinayet de işleyebilir, selamlayabilir ya da el sallayabilir, teşekkür, yemin ve işmar edebilir (*Wink*), kısacası *Handwerk* yapabilir ve böyle olması da zorunludur. Daha sonra anlaşılacak bazı nedenlerden ötürü, Heidegger'in söylediğine göre birlikteliği, uyumu ve beraberliği (*Bund*) "temellendiren" [*ground*] *Handschlag* (el sıkma veya elle yapılan [*dans la main*] ve "bir konuda el sıkışma" adı verilen şey) göndermesinin altını çiziyorum. El, yalnızca hakikatin hareketinde, gizleyen ve kendi alanı dışına çıkmaya neden olan ikili bir harekette (*Verbergung/Entbergung*) kendi özüne (*west*) döner. Dahası, seminerin tamamı hakikatin (ἀλήθεια, λήθη,

26 *Gesamtausgabe*, 54. Cilt, *Parmenides* (Frankfurt: Klostermann, 1982), s.118.

λαθόν, λαθέσ) tarihine hasredilmiştir. Zaten buradaki aynı pasajda hayvanların ele sahip olmadığını ve elin hiçbir zaman pati ya da pençeden gelişemeyeceğini, ancak konuşma yeteneğinden gelişebileceğini söylerken, "insanın ele 'sahip' olmadığını" fakat "elin insanın özünü, ele geçirmek üzere işgal ettiğini" (*Der Mensch 'hat' nicht Hände, sondern di Hand hat das Wesen des Menschen inne*) belirler.[27]

(2) İkinci izlek bizi yeniden yazıya götürüyor. Eğer insanın eli konuşma ve sözün (*Wort*) varlığından bu yana varsa, bu kökenin en dolaysız, başlangıca en ait olan belirtisi, elin sözü açık kılmak için yaptığı jest, yani el yazısı, manüskriptür (*Handschrift*) olacaktır ve bu, sözü bakış için görünür kılar [*montre*], yazıya geçirir. "Kendisini bakış için görünür kılmak üzere (*und so dem Blick sich zeigende*) çizilmiş (ya da yazıya geçirilmiş: *eingezeichnete*) haliyle söz, yazılmış olan sözdür, yani yazıdır (*d.h. die Schrift*). Ancak yazı halindeki söz, el yazısıdır. (*Das Wort als die Schrift aber ist die Handschrift*)." İzin verirseniz buna el yazısı yerine manüskript diyeceğim, çünkü unutmayın ki, Heidegger'in acımasız bir karşı çıkışına maruz kalacak olan daktilo yazısı da bir el yazısıdır. Taslağını bir paragrafla çizdiği "yazı sanatının 'tarihi'"nde (*'Geshichte' der Art des Schreibens*) Heidegger, bir "sözün yıkımı"nın (*Zerstörung des Wortes*) ya da konuşmanın yıkımının temel motifini görür. Tipografik mekanikleştirme; sözün bu birliğini, bu integral özdeşliği, konuşulan sözün, insan sesine ve beden düzenine daha yakın göründüğü ve harfleri birbirine bağladığı, koruduğu ve bir araya getirdiği için, yazının el yazısına dökmüş olduğu [*manuscripts*] bu bütünlüğünü yok eder. Bu bir yere toplama motifini de, az sonra açıklığa kavuşacak nedenlerden ötürü vurguluyorum. Daktilo, sözü ortadan kaldırmaya eğilimlidir: Daktilo "yazıyı elin, yani sözün özsel hâkimiyet alanından yırtıp ayırır (*entreisst*)", yani konuşmanın alanından. "Daktilo edilmiş" söz yalnızca bir

27 A.g.e. s. 118-119.

kopyadır (*Abschrift*) ve Heidegger, daktilonun, kendisiyle yazılan harfin görgü kurallarını çiğnediği o ilk anını hatırlatır. Bugün el yazması harflerin kusurlu olduğu düşünülür: okumayı yavaşlatmaktadır ve demode görünmektedir. Gelgelelim, elle yazılan harf, Heidegger'in sözün makine tarafından esaslı bir aşağılanması olarak gördüğü şeyin önünü alır. Makine, sözü ya da konuşmayı, basit bir nakil aracına (*Verkehrsmittel*), bir alımsatım ve iletişim enstrümanına indirgeyerek "aşağılamaktadır (*degradiert*)". Bundan başka, makine birbirine benzemeyen yazı ve "karakter"in bu aşağılanışını arzulayan kimselerin çıkarına işler. Şöyle bitirir Heidegger: "Daktilo yazısında bütün insanlar birbirlerine benzerler."[28]

Daktilo suçlamasının kendisini yükseltme ve ortaya koyma yollarını yakından takip etmek gerekir (bunu burada yapma olanağım yok).[29] Son olarak, daktilo tam da yazma jestinin ve yazının neliğini başka türlü gösterecektir ("*Die Schreibmaschine verhüllt das Wesen des Schreibens und der Schrift*"). Bu başka türlü gösterme ya da örtme de bir çekilme ya da kesilme hareketidir (*entziehen* ve *Entzug* sözcükleri bu paragrafta sıklıkla tekrarlanıyor). Ve eğer bu geri çekilmede [*retrait*] daktilo "*zeichenlos*"a, imsiz olana, imlemeyene, imsizleştirene[30] dönüşüyorsa, bunun nedeni eli kaybetmesidir; her ne koşulda olursa olsun konuşmayı elinde emniyette tutan [*garde la parole*] ya da varlığın insanla ilişkisini ve insanın varolanlarla ilişkisini konuşma için emniyette tutan şeyi tehdit eder. "El ele alır": *Die Hand handelt*. Elin ve konuşmanın özsel birlikte-aidiyeti (*Wesenszusammengehörigkeit*), insanın bu özsel ayrımı, kendisini şunda açığa vurur, yani el, tam da, gizlenmiş olanı açığa vurur (*Die Hand Verborgenes entbirgt*). Ve el bunu apaçık biçimde, konuşmayla ilişkisi içinde, gösteren imleri göstere-

28 A.g.e. s. 119.
29 A.g.e. s. 124 vd.
30 A.g.e. s. 126.

rek [*montrant*], yazarak, işaret ederek, ya da daha doğrusu bu imlere ya da bu "*monstres*"lara yazı diye adlandırılan biçimleri vererek yapar. ("*sie zeigt und zeigend zeichnet und zeichnend die zeigenden Zeichen zu Gebilden bildet. Diese Gebilde heissen nach dem 'Verbum'* γράφειυ *die* πράγματα"). Bunun anlamı, Heidegger'in açıkça söylediği gibi, yazının kendi özsel kaynağında manüskriptür olduğudur. ("*Die Schrift ist in ihrer Wesensherkunft die Hand-schrift*"). Ve her ne kadar Heidegger söylemiyorsa bile bana çok daha kesin görünen şeylerden biri şu ki *Wort, zeigen* ve *Zeichen*'ı bir araya toplayan şey, daima ve zorunlu olarak sesin içinden geçmiyorsa ve burada Heidegger'in sözünü ettiği konuşma özsel olarak bütün θωνή'den ayrı değilse, manüskriptür konuşma ile, yani, daha büyük bir ihtimalle fonetik yazı sistemiyle *doğrudan* bağlantılıdır. Bu ayrım vurgulanması meşru olacak kadar tuhaf olurdu; Heidegger şimdilik bu konuda sır vermeye yanaşmaz. Aksine *Sein*, *Wort*, λέγειν, λόγOσ, *Lese* ve *Hand-schrift* olarak *Schrift*'in özsel ve başlangıçtan beri var olan birlikte-aidiyeti konusunda ısrarlıdır. Dahası, onları bir araya toplayan bu birlikte-aidiyet, tam da Heidegger'in burada olduğu gibi başka yerlerde de sürekli olarak okuduğu λέγειν ve *lesen*'deki ("*das 'Lesen', d.h. Sammeln* ...")[31] bir araya toplama hareketinden kaynaklanır. Bu bir araya toplama (*Versammlung*) motifi, birkaç dakikalığına kısaca hatırlatacak olduğum Trakl üzerine yazılmış metindeki *Geschlecht* meditasyonuna hâkimdir. Burada, daktiloya karşı protesto da –doğal bir durum olarak– bir teknik [*technique*] yorumuna, teknikten hareket eden bir politika yorumuna aittir. Tıpkı *Was heisst Denken?*'in eli işledikten birkaç sayfa sonra Marx'ı anması gibi, 1942-43 yıllarına ait bu seminer de Lenin'in ve (bu metafiziğe Stalin'in vermiş olduğu adla) Leninizmin konumunu belirler. Heidegger Lenin'in sözünü hatır-

31 A.g.e. s. 125.

latır: "Bolşevizm, Sovyet gücü + elektirifikasyon'a eşittir."[32] Tam da o bu cümleyi yazdığı sıralarda Almanya, Rusya ve Birleşik Devletler'le savaşa giriyordu (mesele bu seminerde de es geçilmiyor), ancak elektrikli daktilo henüz ortalarda yoktu.

El yazısının görünüşte olumlu olan bu değerlendirilmesi, tam da aksi gibi, genel anlamda yazının değerden düşmesini dışlamaz. Bu değerden düşme, anlamını, yazı sanatının genel olarak, söz veya konuşmanın gitgide yıkılışı biçiminde yorumlanışı bağlamında kazanır. Daktilo, kötülüğün modern bir şiddetlenmesinden başka hiçbir şey değildir. Bu kötülük yalnızca yazının değil, aynı zamanda edebiyatın da icabına bakar. *Was heisst Denken?*, "Mnemosyne"in hemen öncesinde, iki dokunaklı doğrulama ortaya koyar: (1) Sokrates "Batı'nın en saf düşünürüdür. Hiçbir şey yazmamış olması da bundandır. (*der reinste Denker des Abendlandes. Deshalb hat er nichts geschreiben*)."[33] O bu rüzgârın içinde, kendisini düşünülmeye veren şeyin geri çekilme hareketinin içinde kendisini nasıl tutacağını biliyordu (*in den Zugwind dieses Zuges*). Bu geri çekilmeden (*Zug des Entziehens*) de söz eden başka bir pasajda, Heidegger yeniden insanı hayvandan ayırır ve bu defa söz konusu hayvanlar, göçmen kuşlardır. Henüz "*Mnemosyne*" alıntısını yapmamışken, *Was heisst Denken?*'in daha ilk sayfalarında, şunları yazar: "Bu geri çekilmenin içine çekildiğimiz andan itibaren (*Zug des Entziehens*) –fakat göçmen kuşlardan bütünüyle farklı biçimde– artık bizi kendisine geri çekilmesiyle çekmekte olanın çekimi altındayızdır."[34] Burada bu örneğin seçilmesinin nedeni (bu örnek İngilizce çeviride ihmal edilmiştir) Almanca deyimde yatar: göçmen kuşların Almancadaki karşılığı *Zugvögel*'dir. Biz insanlar, bu geri çekilmenin [*retrait*] çekimindeyizdir [*trait, Zug*], *nur ganz anders als die Zugvögel*. (2) İkinci dokunaklı doğ-

32 A.g.e. s. 127.
33 *WD* 52; *WT* 17.
34 *WD* 5; *WT* 9.

rulama: Düşünce, düşünceden *ortaya çıkan* [au sortir de] *hakkında*; düşünceyi, ondan rüzgârdan korunur gibi korunmak için *kaçışta* [en sortant de] yazmaya başlanan anı reddeder. Bu, düşüncenin edebiyata girdiği andır (*Das denken ging in die Literatur ein*).[35] Yazıya ve (sözcüğün en geniş anlamıyla) edebiyata düşünceden korunmuş olarak yapılan bu giriş, en az Ortaçağın *qua doctrina*'sı (öğretme, disiplin, *Lehre*) ve Modern Zamanların *qua* bilimi kadar Batı biliminin yazgısını da belirleyecektir. Bu doğal olarak disiplinin, öğretmenin ve üniversitenin egemen düşüncesini inşa eden şeyle ilgili bir meseledir. Dolayısıyla, başka bir yerde, sürekli yinelenmelerini logosantrizm olarak adlandırdığım tüm o özelliklerin, el ve konuşma etrafında güçlü bir uyumla örgütlenmiş olduğu görülür. Eşzamanlı olarak logosantrizmi işleten (geliştiren) hangi yanal ya da marjinal motifler söz konusu olursa olsun, logosantrizmin Heidegger'in belli ve sürekli bir söylemine hâkim olduğunu ve bunun, Varlığın anlamı, klasik ontolojinin yıkımı ve *Dasein*, *Vorhandensein* ve *Zuhandensein* arasındaki (varoluşsal ve kategorik) ilişkinin varoluşsal analitik bir yeniden-dağıtımı sorusunun sürekli tekrar edilmesinden kaynaklandığını dile getirmek istiyorum.

Bu söylemle ilgili olarak bana kendisini dayatan ekonomi, beni, Heideggerci el yorumundaki bu ilk yer belirleme [*repérage*] referansının daha ötesine gitmekten alıkoyuyor. Heidegger üzerine burada söylediklerimle başta "*Ousia* ve *Grammê*" olmak üzere başka yerlerde söylediklerim arasında, ayrıntılı bir bütünlük içinde daha iyi bir bağlantı kurmak isteyenler, "*Ousia* ve *Grammê*"nin de açıklanabileceği bir bağlam sunan ve aynı zamanda "Mnemosyne" olarak da adlandırılan "Anaksimandros'un Fragmanı" metninin özellikle bir sayfasını yeniden okuyabilirler. Bu sayfa bize, çoğu zaman "zorunluluk" olarak çevrilen χρεών sözcüğünde konuşmakta olan ἡ χείρ'in, elin varlığını anımsatır: "χράω şu demeye gelir: 'Tutuyorum,

35 *WD* 52; *WT* 18.

bir şeye elimi uzatıyorum (*ich be-handle etwas*).'"[36] Alman idyomuna çok sıkı tutunduğu için, paragrafın gerisini çevirmek bir hayli güçtür (*in die Hand geben, einhändigen, aushändigen*: yeniden hakiki sahibine el uzatmak, dolayısıyla teslim etmek, vazgeçmek, *überlassen*) ve bu kısım χρεών partisipini baskı ve mecburiyet (*Zwang, Müssen*) içeriklerinden geri çeker; aynı zamanda da Heidegger'in χρεών'un çevirisi olarak önerdiği ve günlük Almancada "gereklilik" anlamına gelen *Brauch* sözcüğünün bütün bu içeriğinden de geri çekilmiş olur. O halde eli "gereklilik"ten başlayarak düşünmek zorunlu değildir. *Der Brauch* Fransızcaya *le maintien* biçiminde çevrilir ve doğrusunu söylemek gerekirse bu çeviri, birtakım çekince ve yanlış anlamları bir yana, ikili bir anıştırma avantajını da beraberinde getirmektedir: bu metnin spesifik konusunu meydana getiren ele ve şimdiye, *hâlihazırdaki an*a yapılan anıştırma. Eğer *Brauchen*, Heidegger'in söylediği gibi, hazır bulunanı (mevcudu) kendi hazır bulunurluğu (mevcudiyeti) içinde (*das Anwesende in seinem Anwesen*) düşünmeye olanak veren χρεών için yerinde bir çeviriyse, eğer varlık tarihinde, ki bu tarih kendisini Batı metafiziği olarak açtığı için, gözden kaybolmuş bir izi (*Spur*) adlandırıyorsa, eğer *der Brauch* gerçekten "bir araya gelme (*Versammlung*) yani ὁ λόγΟσ"[37] ise, o halde bütün el zanaatları, bütün müdahalelerden [*chirurgie*] önce elin bu işte bir parmağı yok denilemez, o, hâlihazırda içerimlenmiştir [*la main n'y est par pour rien*].

Belli bir insanın, yani *kendi başına* insanın *belli* bir eli: Kuşku yok ki, Heidegger'in, eli haklı olarak yalnızca insana ait tümüyle tekil bir şey biçiminde değil, aynı zamanda haddi zatında *tekil bir şey biçiminde* de düşündüğünün farkına varmışsınızdır; sanki insan, iki ele sahip değil de bu canavara, tek bir ele sahipmiş

36 *Holzwege* (Frankfurt: Klostermann, 1950), s. 337; çev. David Farrell Krell ve Frank A. Capuzzi, *Early Grek Thinking* (New York: Harper & Row, 1975, 1984), s. 51.

37 *Holzwege*, s. 340; *Early Grek Thinking*, s. 54-55.

gibi. Bu, Kyklops'un alnının ortasında tek bir göze sahip olması gibi, bedenin ortasında tek başına bir organ değildir, her ne kadar bir şeyleri arzulanır bırakan bu temsil aynı zamanda düşündürücü olsa bile. Hayır, insana ait *belli* bir el; bu artık kavrayıcı organlarla ya da *birtakım* elleri içeren araçsallaştırmaya elverişli öğelerle ilgilenmediğimiz anlamına geliyor. Maymunların insandaki ele benzeyen kavrayıcı organları var, daktilonun ve tekniğin insanı genellikle iki el kullanıyor. Fakat biri şunu söyleyebilir: eliyle konuşan ve eliyle yazan insan, yalnızca tek eliyle bir canavar değil midir? Bu nedenle, Heidegger "*Der Mensch 'hat' nicht Hände, sondern die Hand hat das Wesen des Menschen inne*": "İnsan ellere 'sahip' değildir, bunun yerine el insanın özünü, ele geçirebilmek için, işgal eder" dediği zaman, bu tamamlayıcı kesinlik, ilk anda gördüğümüz üzere, yalnızca, Heidegger'in tırnak içine koyduğu bir sözcük olan ve ilgisini tersine çevirmeyi önerdiği "sahip olma" yapısıyla ilgili değil, aynı zamanda çoğul ve tekil arasındaki farkla da ilgilidir: *nicht Hände, sondern die Hand*. İnsana λόγΟσ'tan ya da konuşmadan (*das Wort*) gelebilecek şey yalnızca bir tek eldir. Eller ise, çoktan beridir ya da hâlâ, organik ya da teknik bir saçılmadır [*dispersion*]. O halde bir kimse, sağ ve sol arasındaki farkın oyunuyla, aynaya ya da bir çift eldivene yapılan sözgelişi Kantçı tarzda bir anıştırmanın yokluğuyla yüz yüze gelince şaşkına dönmeyecektir. Bu fark *duyulur* olamaz. Kendi adıma, Heidegger'deki sol ayak ve sağ ayak meselesini kendi tarzımda ele aldıktan sonra, bu patikada bugünlük daha fazla yürümeyeceğimi söylemek istiyorum. İki noktayı vurgulamakla yetineceğim. Bir taraftan, kanaatimce, Heidegger'in insanın ellerini çoğul yapıda adlandırdığı o tek cümle, açık biçimde dua anıyla ya da her ne olursa olsun iki elin bir araya gelerek (*sich falten*) kendilerini samimiyet içinde (*Einfalt*) bir tek haline getirdikleri bir durumla ilgili görünüyor. Bir araya toplanmak (*Versammlung*) daima Heidegger'in ayrıcalık tanıdığı bir şeydir. Diğer taraftan, kucaklama veya arzu üzerine

hiçbir şey söylenmiş değildir. Birisi, bir insan, eliyle mi yoksa elleriyle mi aşk yapar? Ve bu bağlamda cinsel farklılıklar üzerine ne söylenebilir? Heidegger'in itirazı şu şekilde tasavvur edilebilir: Bu soru türetilmiştir; arzu ya da aşk olarak adlandırdığınız şey, konuşmadan itibaren [belirli] elin gelişini [*avénement*] önvarsayar; veren, kendini veren, söz veren, gitmesine izin veren, vazgeçen, teslim eden, birliktelik ya da ahit ile biraraya gelen eli anıştırdığım anda, genel olarak aşk yapmak, kucaklamak, hatta arzu etmek diye adlandırdığınız şeyleri düşünebilmek için ihtiyacınız olanların hepsi emrinizde hazır bulunmaktadır. Belki öyle, ama neden bunu söylemeyelim ki?

(Bu ikinci nokta, yeterli zamanım olsa şu "*Geschlecht*" sözcüğüne bir geçiş olarak işime yarayabilirdi, bu sözcüğün işaret ettiği noktanın izini şimdi [*maintenant*] başka bir metinde sürmemiz gerekiyor. Seminerimin [*conférence*] "Geschlecht III" diye adlandırılması gereken ve tartışılabilmesi için (daktilo edilmiş) elyazmaları foto*kopi* ile çoğaltılıp aranızda bazı kişilere dağıtılmış olan bu kısmından bahsetmeyeceğim. Bu nedenle, bana birkaç dakikanızı daha ayırırsanız, gelişigüzel bir taslakla yetineceğim.)

Tam da şimdi şu "'*Geschlecht*' sözcüğü"nü dile getirdim: Çünkü sözcüğün sınırlanabilir ve bütünleştirilebilir göndergesi olup olmadığından çok da emin değilim. *Geschlecht* üzerine –zorunlu olarak tırnak içinde alıntılanan ve kullanılmaktan ziyade dile getirilen- "*Geschlecht*" sözcüğünün ötesinde konuşulup konuşulamayacağından pek emin değilim. İkincisi, sözcüğü Almanca haliyle bırakıyorum. Daha önce söylediğim gibi, hiçbir sözcük, harfi harfine hiçbir sözcük bu sözcüğün kendi idyomatik değer alanındaki ırk, familya, tür, cins/toplumsal cinsiyet, nesil ve cinsiyet anlamları bütününü karşılamak için yeterli değildir. Bu nedenle, "*Geschlecht*" sözcüğünü söyledikten sonra değişiklik yaptım ya da kendimi düzelttim: "'*Geschlecht*' işareti" diye açıklığa kavuşturdum. Çünkü benim yaptığım çözümlemenin teması,

dönüp dolaşıp, bu sözcüğün bütünlüğünü açıktan açığa etkileyen bir tür birleştirme ya da ayrıştırmaya gelecektir. Belki de bu artık bir sözcük değildir. Belki de bu sözcüğün içine girmeye, onun disartikülasyonundan, ayrıştırılmışlığından, diğer bir deyişle formasyonundan, informasyonundan, deformasyonlarından ya da transformasyonlarından, çevirilerinden, onun cisminin soykütüğünden başlamalıdır; ki bu soykütük, sözcük parçalarının bölünmesinden ve parçalanmasından itibaren ya da bu bölünme ve parçalanmaya göre bütünlük kazanmaya başlar. O halde kendimizi *Geschlecht*'in *Geschlecht*'iyle, onun soykütüğüyle ya da jenerasyonuyla ilişkilendireceğiz. Ancak Heidegger'in şimdi [*maintenant*] didikleyeceğim metninde, "*Geschlecht*"in bu soykütüksel birleştirimi, insan *Geschlecht*'inin ayrıştırımıyla, insanın ayrıştırımıyla parçalanmaz bir bütünlük içindedir.

Was heisst Denken?'den bir yıl sonra 1953'te, Heidegger *Merkur*'da "Die Sprache im Gedicht" metnini "George Trakl" başlığıyla yayımladı, bu metin 1959'da *Unterwegs zur Sprache* içinde yeniden yayımlandığında şu aynı altbaşlıkla yayımlanacaktı: "Eine Erörterung seines Gedichtes". Zaten bütün bu başlıkların pratik anlamda çevrilmesi imkânsızdır. Ancak yine de Jean Beaufret ve Wolfgang Brokmeier tarafından *Nouvelle Revue Française*'de yayımlanıp bugün *Acheminement vers la parole*'de[38]

38 *Nouvelle Revue Française* 6, sayı 61 (1958): 52-75, 213-36; *Acheminement vers la parole* (Paris: Gallimard, 1976), s. 39-83 – buradan itibaren *AP*. Belki, İngilizce verilen bir seminerde Heidegger'in Fransızca çevirilerinden alıntılar yapınama şaşıracaksınız. Böyle yapıyor olmamın iki nedeni var. Bir taraftan, kendisiyle çalıştığım, öğrettiğim, okuduğum ya da yazdığım idyomdaki kısıtlılık ve olanakları elden kaçırmamak adına bunu yapıyorum. Şu anda duymakta olduğunuz şeyler ilkin Fransızcada yazmış olduğum bir metnin çevirisidir. Diğer taraftan, Heidegger'in metninin bize üçüncü bir kulaktan ulaşmak yoluyla hâlâ daha erişilebilir olabileceğini ve bize fazladan birtakım okunurluklar sunabileceğini düşündüm; fazladan bir tane dille açıklama (*Auseinandersetzung*), "orijinal" diye adlandırılan metin için yapacağımız çeviriyi (*Übersetzung*) rafine edebilir. Üçüncü bir kulak diye, sırf ötekinin kulağından söz ediyorum. Bu sadece, çift örneklerini (ayaklar, eller, kulaklar, gözler, göğüsler vs.) ve bunların

bir araya getirilmiş paha biçilmez çeviriye sıkça başvuracağım. Düşünce riski her bir adımımızda dille, idyomla ve çeviriyle yakından ilişkili kalır. Böyle bir çeviriyi büyük bir dikkat içinde ortaya çıkaran bu cesur girişimi saygıyla selamlıyorum. Buradaki borcumuz, Fransızca bir versiyondan çok daha fazlasını veren bir armağanadır. Bu versiyondan sapmak zorunda kalacağım her seferde, bu sapma kesinlikle bu versiyonu değerlendirmek, hele hele düzeltmek gibi bir niyeti asla taşımayacaktır. Daha ziyade tasarıları çoğaltmamız, Almanca sözcüğü rahatsız etmemiz ve onu çok sayıda dokunma, kucaklama ya da okşama dalgasına göre çözümlememiz gerekiyor. Bir çeviri, genellikle bu ad altında yayımlanan şeyler anlamında, atını istediği gibi oynatamaz. Buna karşılık biz, sözcüğe karşı sözcük, bir sözcük için başka bir sözcük hesabı, yani konvansiyonel çeviri idealine meydan okunduğu her seferde, bunu yapmak zorundayız. Dahası, Trakl üzerine bu metnin, çeviri diye adlandırdığımız şeyin bir durumu (*Erörterung*) olarak alınması; meşru, görünüşte değersiz, ama gerçekte esaslı bir iş olacaktır. Bu durumun, bu yer ya da konumun (*Ort*) kalbinde bir şey olarak, *Geschlecht*, söz ya da işaret. Çünkü bu işaretin birleştirimi ve ayrıştırımı, Heidegger'in kendi dilindeki çabası, eli ve zanaatkâr yazısı, *Hand-werk*'i, tüm bunlar var olan çevirilerin (Fransızca ve sanıyorum ki İngilizce çevirilerin) ölümcül biçimde unutturmaya meylettiği şeylerdir.

Beni ilgilendiren konumu ilk şimşek çakmasından yayılan bir ışık gibi aydınlatması için, başka herhangi bir girizgâhtan önce, doğrudan metnin ortasına atlıyorum. Heidegger birinci ve üçüncü kısımlarda olmak üzere iki defa, "*Geschlecht*" sözcüğünün Almancada, "bizim dilimizde" (bu daima "biz"e dair bir sorudur) bir imlemeler çokluğuna sahip olduğunu ifade eder.

Heidegger için çıkaracağı problemleri çoğaltmak için yapılmış bir şey değildir. Bu aynı zamanda, bir kimsenin daktiloda tıpkı benim yaptığım gibi üç dil arasında üç elle yazabileceğinin de vurgulanmasıdır. Almancada okuyup Fransızcada yazdığım metni İngilizcede konuşmak zorunda kalacağını biliyordum.

Ancak bu tekil çokluğun bir biçimde kendini bir araya toplaması gerekir. Heidegger *Was heisst Denken?*'de, elden söz eden pasajın az sonrasında, tek yönlü düşünmeye ya da tek yönlü izleğe birçok kez itiraz eder. Burada *Geschlecht*'in bir çeşit çokanlamlılığa açık olduğunu hatırlatırken, her şeyin öncesinde ve sonrasında, bu çokçeşitliliği toparlayan bir tür birliğe yönelmektedir. Bu birlik bir özdeşlik değildir, ancak katlanmış biçimindeyken bile aynının yalınlığını koruma altına alır. Heidegger, başlangıçtan beri var olan bu yalınlığın, bütün etimolojik türetmenin ötesinde, en azından etimolojinin tam olarak felsefi anlamına koşut biçimde, düşünmeye olanak vermesini ister.

(1) İlk pasaj[39] "Sonbaharın Ruhu (*Herbstseele*)" şiirinin sondan bir önceki kıtasını alıntılar. Bu kıtayı, daha sonrasında önümüze birtakım problemler koyacak olan Fransızca çevirisinden okuyorum:

> Bientôt fuient poisson et gibier.
> Ame bleue, obscur voyage
> Départ de l'Autre, de l'Aimé
> Le soir change sens et image [*Sinn und Bild*].
>
> Balık ve oyun çabucak savuştu.
> Mavi ruh, koyu göçebelik
> Bizi çabucak ayırdı sevgililerden, ötekilerden.
> Akşam değiştiriyor anlam ve imgeyi.

Heidegger şöyle bağlıyor: "Yabancının peşinden giden gezginler kendilerini bir anda onlar için 'Ötekiler' olan (*die für sie 'Andere' sind*) 'Sevgililer'den (*von Lieben*) ayrı düşmüş bulurlar. 'Ötekiler', insanın harap edilmiş soykütüğünü anlamamıza elverir."

Bu şekilde çevrilen cümle şudur: "*der Schlag der verwesten Gestalt des Menschen.*" "*Schlag*"ın Almancada pek çok anlamı vardır. Sözlüğün de söyleyeceği gibi, düz anlamda, ilişkilendi-

39 *US* s. 49-50; *AP* s. 53.

rilebilir bütün imlenimleriyle *darbe* [coup] demeye gelir; yine sözlüğe göre, mecazi anlamdaysa aynı zamanda ırk ya da tür, kütük [*la souche*] (Fransız çevirmenler tarafından tercih edilen sözcük) demektir. Heidegger'in meditasyonu kendisini *Schlag* (yer yer darbe ve yer yer kütük olarak) ve *Geschlecht* arasındaki bu ilişki tarafından yönlendirilmeye bırakır. *Der Schlag der verwesten Gestalt des Menschen*, bedensel çürümenin genel kuralına göre düz biçimde anlaşıldığında "ayrıştırılmış" olan şey anlamında bir *Verwesen*'i ima eder; ancak öte yandan Heidegger'in geri çekmekten ve geri getirmekten vazgeçmeyeceği diğer bir iması ise varolandaki ya da özdeki (*Wesen*) yozlaşmadır. Burada, "*Unsere Sprache*" diyerek başlayan bir paragraf açar: "Dilimiz, hümaniteyi (*Menschenwesen*) bir vuruşun damgasını (*das aus einem Schlag geprägte*) yemiş olarak ve bu vuruşta tür belirlenimiyle/tür belirlenimi biçiminde (*und in diesen Schlag verschlagene*: ve aslında *schlag*, genel olarak belirtmek, ayırmak, akıntıya bırakmak, kısımlara bölmek, ahşapla kaplamak, ayırt etmek, farklılaşmak anlamına gelir) damgalanmış olarak çağırır (*nennt*: adlandırır]; dilimiz hümaniteyi ... '*Geschlecht*' olarak çağırır)." Sözcük tırnak içindedir. Buradan paragrafın sonuna atlıyorum ve bu kısmın da bağlamını sonradan oluşturmak gerekecek: "Sözcük [haliyle, *Geschlecht*], kabile, kütük ve familya anlamında türü imlediği kadar, insanlık (*Menschheit*) anlamında insan türünü de imler ve bunların hepsi birlikte yeniden cinsiyetlerin kendine özgü düalitesinde (*in das Zweifache der Geschlechter*) sabitlenir [*dies alles wiederum geprägt*: damgayı, τύπΟσ'u, karakter işaretini alan şey anlamında sabitlenme]." *Dualité générique des sexes*, Fransızcaya yapılan riskli bir çeviridir. Heidegger, gerçekten de bu defa, ikinci bir vuruş ile (*wiederum geprägt*) yeniden gelen *cinsel* fark üzerine konuşmaktadır ve amacı az önce sıralanmış olan bütün anlamlarıyla *Geschlecht*'e darbe indirmektir (bu darbenin, aynı zamanda Fransızca ve İngilizcede söylenen para basma anlamı da geçer-

lidir). Sorularım, daha sonra bu ikinci darbe üzerinde yoğunlaşacak. Ne var ki Heidegger, "cinse özgü [*generic*] düalite"den söz etmiyor. *Das Zwiefache*, çift, düal, düal birlik sözcüğüne gelince, metnin bütün gizemini içinde taşımaktadır ve bu gizem kendisini bir yanda *das Zwiefache*, belli bir ikililik, cinsel fark ya da *Geschlecht*'in belli bir katlanmışlığı, diğer yanda *die Zwietracht der Geschlechter*, cinsiyetlerin uyuşmazlık, savaş, anlaşmazlık, karşıtlık olarak düalitesi, şiddet ve ilan edilmiş düşmanlıklar düellosu arasında meydana gelir.

(2) İkinci pasaj dördüncü kısımdan,[40] gerçekten de yerinden edilmiş şeyleri içeren bir paragraftan alıntıdır: "'*Bir* ırk' ifadesinde geçen [*im Wort* 'Ein *Geschlecht*': Trakl'ın bir dizesinden alıntı; Fransız çevirmenler bu defa gözle görülür ya da tatmin edici bir gerekçe göstermeden *Geschlecht*'i "ırk" diye çevirmeyi tercih ediyorlar] '*Bir*' [Almanca metinde tırnak içinde ve eğik yazılış biçimiyle: "*das* 'Ein'"] 'iki'nin yerine kullanılan 'bir' anlamına gelmez (*meint nicht 'eins' statt 'zwei'*). *Bir* yavan bir tekbiçimliliğin farksızlığını da imlemez [*das Einerlei einer faden Gleichheit*: bu noktada kendime, "*Geschlecht*" başlıklı yazımın ilk kısmına gönderme yapma özgürlüğünü tanıyorum]. '*Bir* ırk' sözleri [*das Wort* 'Ein *Geschlecht*'] burada şeylerin biyolojik olarak belirlenecek hiçbir durumunu vermediği gibi (*nennt hier keinen biologischen Tatbestand*), 'cinsiyetlerin farklılaşmamışlığı"nı [*undifferentiation of the sexes*] da vermiyor (*noch die 'Gleichgeschlechtlichkeit'*). [Trakl tarafından] vurgulanmış olan *Bir*'de [*in dem betonten* 'Ein *Geschlecht*'] birlik barınmaktadır, o birlik ki spiritüel gecenin uyumlu lacivertinden başlamak üzere yeniden birlenir (*einigt*). [Bu "uyumlu lacivert" ifadesi konuşmanın burada okumayacağım kısmında yapmayı denediğim şekilde, Trakl şiirlerindeki mavilerin ya da laciverte kesmiş mavilerin senfonik ya da senkromatik okuması olarak anlaşılmadıkça ya da Fransız çevirmenlerin *versammelnd*: özdeş olmayanın aynı-

40 *US* s. 78; *AP* s. 80.

lığında ya da "benzerinde (*pareil*)" toplamak sözcüğünü "*appareillant* (uyumlu)" diye çevirmekte olduklarının farkına varılmadıkça kavranılamaz.] Sözcük [dolayısıyla Ein *Geschlecht* ifadesindeki Ein sözcüğü] şarkıdan konuşur (*Das Wort spricht aus dem Lied*) ve bu şarkıda geri çevrilmişliğin ülkesi dillendirilir [veya günbatımının ya da Batı'nın: *worin das Land des Abends gesungen wird*]. Sonuç olarak '*Geschlecht*' sözcüğü burada imlenimin daha önce sözünü ettiğimiz çoklu doluluğunu (*mehrfältige Bedeutung*) korumaktadır. '*Geschlecht*' ilk önce tarihsel ırkın, insanın, hümanitenin (*das geschichtliche Geschlecht des Menschen, die Menschheit*) onun yaşayan diğer varlıklarla (bitkiler ve hayvanlarla) arasındaki farkta beliren (*im Unterschied zum übrigen Lebendigen* [*Planze und Tier*]) adıdır. '*Geschlecht*' sözcüğü aynı zamanda bu insan türünün jenerasyonlarının [*Geschlechter*, çoğul haliyle: *Geschlecht* sözcüğü *Geschlechter*'in adı oluyor!], kabilelerinin, kütüklerinin, familyalarının (*Stämme, Sippen, Familien dieses Menschengeschlechtes*) da adıdır. '*Geschlecht*' sözcüğü aynı zamanda, bütün bu ayrımları kat eder biçimde [*überall*: boyunca, Heidegger Fransızca çevirinin ilk tanımla analoji yaparak tanıttığı bu "bütün ayrımlar"ı özellikle belirtmiyor ancak hiç sorun değil] cinslere özgü ikiye ayrılmanın da adıdır [*die Zwiefalt der Geschlechter*: Fransızca çeviri burada cinsiyeti açık bir şekilde adlandırmıyor, halbuki yukarısında *Zweifache der Geschlechter*'ı "*dualité générique des sexes* (cinsiyetlerin cinsiyete özgü düalitesi) diye çevirmişti.]"

O halde Heidegger tam da *Geschlecht*'in bütün öteki anlamlarına ek olarak *aynı zamanda* (zugleich) cinsel farkın da adı, soyadı olduğunu vurguluyor. Ardından bir sonraki paragrafı Fransızca çevirinin iki dezavantaj sunan *frappe*, vuruş sözcüğüyle karşıladığı *Schlag* ile açıyor. Bir yandan, çeviri Trakl'ın dizesindeki anıştırmayı taşımıyor; bu dizedeki *Flügelschlag* sözcüğü isabetli olarak "kanat vuruşu" diye çevrilmektedir. Diğer yandan çeviri, *Schlag*'ı çevirmek için *coup* (darbe) ve *frappe* (vuruş) olmak

üzere iki farklı sözcük kullanmakla, Heidegger'e okuma sırasında iki dizedeki *Schlag* ve *Geschlecht* sözcükleri arasında yakınlık kurma haklılığı veren şeyi ortadan kaldırıyor. Böylesi bir yakınlık, bütün tanıtlamayı destekler niteliktedir. Bu dizeler "Batının Şarkısı" (*Abendländisches Lied*) adlı bir şiirden alınmıştır. Diğer bir şiirin adı "Batı"dır (*Abendland*) ve Batının Batı *olarak* reddedilişi bu meditasyonun merkezinde yer alır.

> O der Seele nachtlicher Flügelschlag:
> O de l'âme nocturne coup d'aile:
> Ey ruhun gececil kanat vuruşu:[41]

Bu iki dizenin sonrasında iki nokta üst üste ve sade, yalın iki sözcük: "Ein *Geschlecht*." "Ein": Heidegger'in belirttiğine göre, Trakl'ın, bütün yapıtlarında bu şekilde vurguladığı tek sözcüktür: Vurgulamak, *betonen*. O halde bu şekilde vurgulanmış olan sözcük (Ein) esasa ait olan tonu, esasa ait olan notu (*Grundton*) verecektir. Ancak bu *Dichtung*'un değil *Gedicht*'in *Grundton*'udur; çünkü Heidegger, konuşulmamış (*ungesprochene*) kalan sessiz *Gedicht*'i, *Gedicht* sürecinden kalkarak bizzat söyleyen ve konuşan şiirlerden (*Dichtungen*) daima ayrı tutar. *Gedicht* yazılan ve konuşulan şiirlerin (*Dichtungen*) sessiz kaynağıdır ve konumu (*Ort*), kaynağı, yani *Gedicht*'i konumlandırmak (*erörtern*) isteyen kişi bu şiirlerden başlamak zorundadır. Heidegger'in bu "Ein *Geschlecht*"in *Grundton*'u barındırdığını ve bu şair *Gedicht*'inin de sırrı (*Gehemnis*) onun karşısında susturduğunu (*schweigt*) söylemesinin nedeni budur. Öyleyse *Der Schlag* diye başlayan paragraf sırf filolojik bir ayrıştırım yoluyla değil, aynı zamanda Trakl'ın dizesinde, *Dichtung*'unda meydana gelenlerle de güvence altına alınabilir: "Damgasıyla, böylesine bir ikiye ayrılmayı yalınlık içinde *bir* ırkta bir araya getiren (*der sie in die Einfalt des* 'Einen *Geschlechts' prägt*) ve böylelikle türlerin kütüğünü (*die Sippen des Menschengeschlechtes*)

41 *US* s. 77; *AP* s. 79.

ve türün kendisini hayli duru bir çocukluk çağının nezaketiyle onaran vuruş (*Der Schlag*); ruhu 'mavi bahar mevsimi'ne giden bir yolun açılışıyla vurur [bu, tırnak işaretiyle vurgulanan ve Fransızca çeviride es geçilen bir Trakl alıntısıdır]."[42]

Dolayısıyla bu iki pasaj, hâlâ kendi bağlamlarından ayrı olmakla birlikte, Heidegger'in hiç duraksamadan "*Geschlecht*"in "dilimizdeki" çokanlamlılığını ve fokal yalınlığını tematize ettiği iki pasajdır. Bu dil, bizim olan bu dil, Almanca, aynı zamanda "bizim *Geschlecht*'imiz"in dilidir, eğer *Geschlecht* Fichte'nin söylediği gibi aynı zamanda familya, jenerasyon ve kütük anlamlarına geliyorsa. Şimdi bu sözcüğün yazımıyla yazılan ve tüketilen şey, *Geschlecht*, bizim *Geschlecht*'imizde ve bizim dilimizde (*unsere Sprache*) kendi olanakları içinde neredeyse çevrilmeden bırakılmak için yeterince idyomatiktir. *Schlag* ve *Geschlecht* arasındaki yakınlık vakidir ve ancak bu "*Sprache*"den itibaren düşünülebilirdir. Sadece, burada "milli" bir idyom olarak adlandırmaktan kaçındığım Alman idyomundan itibaren değil, aynı zamanda tekil bir *Gedicht* ve *Dichten*'in üstbelirlenmiş bir idyomundan itibaren, bir *Denken* idyomuyla, bütün bir Heidegger yapıtını baştan sona kat eden idyomla üstbelirlenmiş olmaktan daha öteye geçen şu Trakl idyomu ya da idyomlarından itibaren. Evet, *Dichten* ve *Denken*, şiir ve düşünce diyorum. Heidegger için *Dichten* ve *Denken*'ın, bir dolap işçisindeki el işçiliğiyle (*Hand-Werk*) aynı tehlikelere maruz kalan bir el işçiliği olduğunu hatırlıyorsunuz. Aynı zamanda, Heidegger'in felsefe ve bilimi hiçbir zaman düşünce ve şiirle aynı seviyede görmediğini de biliyorsunuz. Bu son ikisi, düşünce ve şiir, her ne kadar kökten farklı olsalar da ilişkili ve paraleldirler; birbirlerini kesen ve ihlâl eden, aynı zamanda bir çeşit imza (*Zeichnung*) ve karakter çatlaması (*Riss*) olan bir yerde birbirlerini kesen iki paralel.[43] Felsefe, bilim ve teknik, adeta bu paralelin dışında tutulmuşlardır.

42 *US* s. 78-79; *AP* s. 80.
43 *US* s. 196.

Bu metin üzerine ne düşünmeli? Bu metni nasıl okumalı?

Fakat bu yine, sözcüğün Fransızca ve İngilizcedeki anlamıyla, bir "okuma" meselesi mi olacak? Korkarım ve sizle birlikte umarım ki hiçbir surette öyle olmayacak. *Bir taraftan*, bunun için hayli geç oldu ve Trakl üzerine yazılan ve eksik ve taslak halindeki bir Fransızca çevirisi aralarınızdan bazılarına ulaştırılmış olan yüzden fazla sayfayı okumaya devam etmek yerine; bunların başlıca meselelerine, ertelenmiş ya da çekinceli bulunan bir sorular dizisine tercüme edilebildikleri kadarıyla, birkaç dakikalığına değinmekle yetineceğim. Bunları aşağı yukarı bir zorlamayla *beş* odak noktası etrafında topladım. *Diğer taraftansa*, bu odak noktalarından biri okuma [*lecture*] kavramıyla ilgili. Öyle görünüyor ki bu kavram, gerek Heidegger'in Trakl ile kendi *Gespräch*'ında ya da otantik *Gespräch* veya bir şairin diğer bir şairle veya bir düşünürün bir şairle *Zweisprach*'ı (ikili konuşma) olarak adlandırdığı şeyde yaptığı şeyi adlandırmak ya da Heidegger'in bu metni temelinde giriştiğim *bir şeyle açıklama*'da (*Auseinandersetzung*) yapmaya çalıştığım ya da bunu yaparken beni en çok ilgilendiren şeyi adlandırmak bakımından, upuygun değildir.

En ısrarlı biçimde ilgilendiğim şeyin "*Geschlecht*" "işareti" ve bu işarette işareti *yeniden-işaretleyen* vuruş, baskı, belli bir yazı olarak *Schlag*, *Prägung* vb. olduğu açıktır. Bana öyle geliyor ki bu *yeniden-işaretleme*, biraz keyfi biçimde, sorgulamanın beş odak noktası arasında ilk sıraya yerleştirdiğim şeyle özsel bir ilgi kurmaktır:

(1) İnsan ve animalite üzerine (Trakl hakkındaki metin de animalite ve hümanite arasındaki fark üzerine düşünmeye davet eder), iki cinsiyet farkı arasındaki fark üzerine, fark üzerine, 1 ve 2 arasındaki ilişki üzerine ve genel anlamda bölünebilirlik üzerine. Bu odağın odağında, kendi çokanlamlılığındaki (tür ya da cinsiyet) ve yayılımındaki *Geschlecht* işareti.

(2) Sorgulamanın bir diğer odağı, Heidegger'in çokanlamlılık üzerine söylediği ve benim de yayılımdan [*dissemination*]

ayırt etmek istediğim şeyle ilgilidir. Heidegger birçok yerde, "iyi" bir çokanlamlılık olarak adlandırılabilecek olan şeyi, şiir dilindeki ve "büyük şair"deki çokanlamlılığı kavramaya açık olduğunu gösterir. Bu çokanlamlılık, kendisini "daha yüksek" bir tekanlamlılıkta ve bir uyumun (*Einklang*) tekliğinde *biraraya getirilmeye* bırakmak zorundadır. Dolayısıyla Heidegger bir defalığına poetik dakikliğin "*Sicherheit*"ına değer biçmek durumunda kalır ve bunun bir sonucu olarak, bir araya getirmenin baskısıyla gerilir. Ve bu "güvence (*Sicherheit*)"yi, hem kendilerini kötü bir çokanlamlılığın ellerine bırakan bayağı şairlerin –bu bir *Gedicht*'te ya da biricik bir konumda (*Ort*) bir araya getirilmeye olanak vermeyen bir çokanlamlılıktır– düştüğü hatanın hem de tekno-bilimin kesinliğindeki (*Exaktheit*) tekanlamlılığının karşısına koyar. Bu motif, bana ilk bakışta geleneksel (özellikle Aristotelesçi), kendi formunda dogmatik ve diğer Heideggerci motiflere semptomatik olarak karşıt görünüyor. Çünkü ben Heidegger'i hiçbir zaman, bunun kendi metnindeki diğer noktalardan hareket ederek de yapılabileceğini hatırlatmaksızın "eleştirmem". Onun metni homojen olamazdı ve en az iki elle birden yazılmıştı.

(3) Şu halde *çokanlamlılık ve yayılım* olarak adlandıracağım soru, içinde birçok *yöntem sorusu*nun çakıştığı diğer bir odak noktasıyla iletişim içindedir. Heidegger ne yapıyor? Nasıl ve, henüz *metot* olmamış ya da artık *metot* olmayan hangi yollara, ὁδΟἰ'ye göre "iş görüyor"? Heidegger'in bu patikadaki adımı [*le pas*] nedir; onun, kendini açıktan açığa ῥυθμόσ'un özünde ifade eden bu metindeki ritmi nedir; ve aynı zamanda yazma *tarzı*, *Hand-Werk*'i nedir? Bu metot-ötesi-veya-kuşatıcı sorular [*outre-méthode*] aynı zamanda bu Heidegger metninin (ve nöbeti devralıp da benim yazmakta olduğum metnin) hermeneutik, yorum ya da şerh, edebiyat eleştirisi, retorik ya da poetik diye adlandırılan alanlarla ve aynı zamanda insani ve toplumsal bilimlerin (tarih, psikanaliz, sosyoloji, siyaset bi-

limi vs.) bütün bilgi nesneleriyle [*savoirs*] olan ilişkisine dair sorulardır. İki karşıtlık ya da ayrım, iki kavram çifti Heideggerci argümantasyonu desteklemektedir – ve ben nöbeti devralıp onları sorguluyorum. *Bir yandan*, *Gedicht* ve *Dichtung* arasındaki ayrım söz konusudur. *Gedicht* (yinelersek, çevirisi mümkün olmayan bir sözcük) kendi konumunda, bir şairin bütün *Dichtungen*'ini (şiirlerini) bir araya getiren şeydir. Bu bir araya getirme işi bütün korpusun, *œuvres complétes*'in bir araya getirilmesi değil, hiçbir şiirin hiçbir yerinde gösterilmemiş olan bir biricik kaynağın kendisidir. Bu bir araya getirme kökenin konumudur, şiirlerin kendisinden ve kendisine doğru, bir "ritim"e göre geldiği ve gittiği yerdir. *Gedicht*, şiirlerin bir şey söyledikleri (*sagen*) sürece kafa karışıklığına yol açmaması adına, başka hiçbir yerde, başka hiçbir şeyle birlikte "konuşulmaz (*ungesprochene*)". Heidegger'in göstermekten ziyade işaret etmek ve duyurmak istediği şey, işte bu *Gedicht*'in biricik Konum'udur (*Ort*). Heidegger'in kendi metnini bir *Erörterung*, diğer bir deyişle, sözcüğün yeniden depreştirilmiş kesinliğine uygun biçimde, Trakl'ın şiirlerinin içinde şakıdığı *Gedicht*'in biricik konumunu ya da aslına uygun yerini saptayan bir durum olarak sunmasının nedeni budur. *Diğer yandan*, tam da bu nedenle, *Gedicht*'in *Erörterung*'u ile şiirlerin (*Dichtungen*) kendilerine ait bir *Erläuterung* (açıklığa kavuşturma, aydınlatma, izah) arasındaki ikinci bir ayrım söz konusudur ve gerçekte başlanması gereken yer de budur. Dolayısıyla ben, bu ikili başlama noktasından ve Heidegger'in "*Wechselbezung*" diye adlandırdığı, durum (*Erörterung*) ve aydınlatma (*Erläuterung*)[44] arasındaki karşılıklılık ve değiş-tokuştan doğan bütün bu güçlükleri özellikle önemli buluyorum. Bu *Wechselbezung*, hermeneutik döngü adı verilen şeyle çakışmakta mıdır? Ve Heidegger bu *Wechselbezung*'u, *kendi tarzında* nasıl uygulamakta veya onunla nasıl oynamaktadır?

44 *US* s. 37-38.

(4) Daima Heidegger'in *tarzına* veya ayrıca başka bir konotasyonla Fransızca ve İngilizcede söylenebileceği gibi onun tarzlarına yönelmiş olan bu son formülasyon, tıpkı Heidegger'e göre elin durumunda olduğu gibi, artık kendisinin, dilin oyuna sokulmasından, kendi *mise en œuevre*'undan ayrılmasına olanak vermez. O halde, belirli bir yazma manevrasından ayrılmasına izin vermiyor. Bu yazma manevrası kendi karar verme anlarında daima, idyomatik olan, diğer bir deyişle yaygın çeviri kavramına inanıyorsanız çevirisi olanaksız olan bir kaynağa başvurmaktadır. Trakl ve Heidegger'in idyomuyla üstbelirlenmiş olan bu kaynak sırf Almancanın kaynağı değil, çoğu defa Eski Yüksek Almanca idyomunun idyomudur. Diğer idyomların ihtiyat ve ekonomilerinin izini sürmek anlamında benim tarzıma uygun olarak, Heidegger "bizim dilimizde" (*in unsere Sprache*); "bu sözcüğün kökensel olarak imlediği şudur" (*bedeutet ursprünglich*) diyerek söze her başladığında, onun Eski Almancaya yaptığı bütün bu geri dönüşlerin izini sürüyor ve bunları gündeme getiriyorum. Burada, bu hızlı gözden geçirmede, sizlere ancak kıyısında biraz daha uzun duraklayabildiğim sözcüklerin, sözcük ya da cümle parçalarının listesini verebilirim.

(a) İlk olarak, haliyle, "*Geschlecht*" sözcüğü ve meşru olsun ya da olmasın onun bütün bir *Geschlecht*'i, familyası, kökleri, şubeleri var. Heidegger bunların hepsini bir araya getirip her birine kendi rolünü biçer. *Schlag*, *einschlagen*, *verschlagen* (ayırmak, bölmek), *zerschlagen* (kırmak, parçalamak, sökmek), *auseinanderschlagen* (birbirine vurarak ayrılmak) ve bunun gibi başka sözcükler var. Burada bütün bir Heideggerci manevrayı ve onun bizi ilişkilendirdiği şeyi yeniden ortaya koymak yerine, minnettarlığımın bir göstergesi olarak, David Krell'in, İngilizce olarak yazdığı *Intimations of Mortality* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1986) adlı kitabının 11. bölümünde geçen bir paragrafı alıntılayacağım. Krell,

Geschlecht üzerine ilk yazım yayınlandıktan hemen sonra bu kitabın el yazmasını bana gönderme lütfunda bulunmuştu. Bölümün başlığı "Sevginin ve Ölümün Vuruşları"dır ve oradan şu kısmı alıntılıyorum:

> "Sevginin ve ölümün vuruşları": *Schlag der Liebe, Schlag des Todes*. Bu *Schlag* ve *schlagen* sözcükleri ne anlama geliyor? Hermann Paul'un *Deutsches Worterbuch*'ü *der Schlag* için altı temel anlam alanı sıralıyor; *schlagen* fiili için de altı "düz" anlam ve on "yan" anlam koyuyor. Eski Yüksek Almanca ve Gotik dilindeki *slahan*'dan türeyen (İngilizcedeki "slay" sözcüğü de bundan türemiştir) ve modern Almancadaki *schlachten*, "boğazlamak" ile ilişkilendirilen *schlagen*'ın anlamı darbe vurmak, çarpmak ya da dövmektir. Bir *Schlag* bir elin, gece-yarısının ya da zekânın vuruşu olabileceği gibi, kanat vuruşu ya da kalp vuruşu anlamına da gelir. *Schlagen* bir çekiçle ya da yumrukla yapılabilir. Tanrı bunu melekleri ve gazaplarıyla, bülbül ise şakımasıyla yapar. *Schlagen*'ın en yaygın anlamlarından biri de para basmak ya da damgalamaktır. Dolayısıyla *der Schlag* özel anlamda bir madeni para basımı, mühür ya da tipo anlamına gelebilir; bir at tüccarı ise *einem guten Schlag Pferde*'ye göndermede bulunabilir. *Schlag*'ın Trakl için hayli önemli bir sözcük olan *das Geschlecht*'in kökünü meydana getiriyor olması bu anlamından ileri gelir. Paul, *Geschlecht* (Eski Yüksek Almancada *gislahti*) için üç temel anlam sıralar. İlk olarak, *Gattung*'un muadili olan Latince *genus* sözcüğünün bir karşılığıdır; *das Geschlecht*, ortak ecdada sahip bir insan topluluğudur, özellikle de bunlar kalıtsal soyluluğun bir parçasını meydana getiriyorsa. Elbette, bu ecdat geriye doğru yeterince götürülebilirse *des Menschliche Geschlecht*, "insanoğlu" üzerine konuşmamız olanaklı hale gelir. İkinci olarak, *das Geschlecht*, kendinden sonra gelecek jenerasyona yol çizmek üzere ölen bir erkekler ve kadınlar jenerasyonu anlamına gelir. Üçüncü olarak, eril ve dişil *Geschlechter* söz konusudur, ve *Geschlecht* eril ve dişil bireylerin sahip olduğu pek çok şeyin adı için kaynaklık eder ve bunu ilk iki anlam üzerinden yapar: *Geschlecht-glied* veya *-teil* genital organlar; *-trieb* cinsel dürtü, *-verkehr* cinsel ilişki vs.

(*b*) Sırada *Ort* sözcüğü var. Heidegger daha ilk sayfadan itibaren bu sözcüğün "Kökensel olarak ... imlediği (*Ursprünglich*

bedeutet)" şeyin mızrak ucu (*die Spitze der Speer*) olduğunu hatırlatıyorsa, bu her şeyden önce (ve bu "her şeyden önce" üzerine de söylenecek pek çok şey var) bir araya toplama içeriği üzerinde ısrarlı olmak demektir. Her şey bir uca doğru aynı anda yönelir ve birbiriyle kesişir (*in ihr läuft alles zusammen*). Konum daima bir yerde toplanmanın konumudur, bir yerde toplanandır, *das Versammelnde*'dir. Konumun bu tanımı, belirlenmiş bir dil içinde bir "kökensel imlenim"e yapılan başvuruyu imlemesinin ötesinde, bütün bir *Erörterung* sürecine, *Gedicht*'i ve Heidegger'in "büyük şair" olarak adlandırdığı şeyi konumlandırmada teklik ve bölünmezliğe tanınan ayrıcalığa hükmeder. Bu şair, bir araya toplamanın tekliğiyle irtibatta olabildiği ve yayılımın ve yersizleştirmenin baskısına karşı durabildiği ölçüde büyüktür.[45] Doğal olarak, bu bir araya toplama içeriği etrafındaki soruları çoğaltmak mümkündür.

(*c*) Sırada, *geistig* ve *geistlich* arasında belirleyici bir rol oynayan idyomatik ve çevrilmesi olanaksız karşıtlık var. Bu karşıtlık, Trakl'ın *Gedicht*'inin ya da "konum"unun, hem Heidegger tarafından "Batı metafiziği" ve Platoncu gelenek başlığı altında bir araya toplanmış "duyulur" maddeyle "düşünülür" tin arasında ayrıma giden şeylerden hem de tinsel olanla geçici olan arasındaki Hıristiyan karşıtlıktan geri çekilmesine hükmeden bir yere sahiptir. Heidegger, bir kere daha, "Geist (*gheis*)" sözcüğünün "kökensel imlenim (*ursprüngliche Bedeutung*)"ine atıfta bulunur: bir şeyin kendi dışına refedilmesi, taşınması; bir alev gibi (*aufgebracht*, *entsetzt*, *ausser sich sein*).[46] Bu, aynı anda İyi ve Kötü olan ruhun ateşi ya da aleviyle ilgili duygusal ikileme dair bir meseledir.

(*d*) Yine, yabancı bir şeyi, Latince anlamıyla dışarıda olanı, ekstra olanı, *extraneus*'u imleyen, sahici olarak (*eigentlich*) *fremd*, Yüksek Almancaya göre *fram*: bir kişinin kendi patika-

45 *US* s. 37.
46 *US* s. 60.

sını oluşturna eyleminde ... buradan başka bir yere, ileriye, hazırda bulunan bir şeyle peşinen karşılaşmaya doğru olması ("*anderswohin vorwärts, unterwegs nach ..., dem Voraufbehaltenen entgegen*"). Bu, Yabancının boş gezinmediğini [*erre*], aksine bir menzili olduğunu ("*es irrt nicht, bar jeder Bestimmung, ratlos umher*"),[47] Yabancının menzilsiz olmadığını söylemeye olanak verir.

(*e*) Bunlara ek olarak, sanıldığının aksine kuruntuyu ya da çılgınlığı imlemeyen *Wahnsinn* sözcüğü var. *Wahn* bizi Eski Almancada *ohne*, *sans*, *olmadan*'ı imleyen *wana*'ya geri götürdüğü için, "*Wahnsinnige*", çılgın, Ötekiler'e ilişkin duyumu *olmadan* var olan kişidir. Diğer bir anlamı, *Sinnan "bedeutet ursprünglich"*, kökensel olarak imlediği şey, "*reisen, streben nach ..., eine Richtung einschlagen*", bir şeye doğru yola çıkmak, o şey için çabalamak, bir yönde darbe vurarak gedik açmaktır. Heidegger, *Weg*, patika anlamına gelen "Hint-Avrupa'daki kök *sent, set*"e başvurur.[48] Bunun, *anlam* sözcüğünün tam da çevrilmesi olanaksız, idyoma bağlı bir anlamı olması nedeniyle, işler daha da karmaşık bir hal alır. Ve ardından, her şeye rağmen çevirinin geleneksel kavramına hükmeden bu anlam değeri, kendisini birdenbire, dışında kalınca kökensel anlamını yitirdiği tek bir dilde, bir diller familyasında ya da *Geschlecht*'inde köklenmiş olarak bulur.

Gedicht'in "durumu (*Erörterung*)" bu biçimde, kendi karar verme anlarında *Geschlecht*'in idyomuna ya da idyomun *Geschlecht*'ine yapılacak başvuruya bağımlı bir halde bulunuyorsa, *Gedicht*'in konuşulmamışlığı ve onun aidiyeti arasındaki ilişki ve onun mutlak sessizliğinin tek dile ve tek *Geschlecht*'e uygunluğu üzerine nasıl düşünülecektir? Bu soru yalnızca Alman *Geschlecht*'ini ve Alman dilini değil, aynı zamanda Batı'da, Batı insanında olduğu düşünülen bütün *Geschlecht* ve dilleri de il-

47 *US* s. 41
48 *US* s. 53.

gilendirir. Çünkü "durum"un bütünü, İngilizce/Fransızca söyleyecek olursak yer, konum, patika ve Batı'nın menzili konusundaki kaygıyla kuşatılmıştır. Bu beni beşinci odak noktasına getiriyor. Biraz da olsa bir ortamı "bir yurt içinde [*paysante*]" belki de çok aşırı biçimde "yurtsuzlaştırmak [*dépayser*]" amacıyla, odak noktalarını çoğaltıyorum; ve her ne kadar Trakl için öyle olsa bile, yurtlulaştırılmış [*paysanne*] demiyorum.

(5) Kendi ayrıştırımı (*Verwesung*), yozlaşması olarak *Geschlecht*'e varan şey, cinsiyet farkını vurmak ve onu geçimsizliğe, kavgaya, vahşi bir zıtlaşmaya dönüştürmek üzere gelen *ikinci bir darbe*dir. Başlangıçtan beri var olan cinsiyet farkı hassas, nazik, barışçıldır; bu fark bir "lanet" (*Fluch*, Heidegger tarafından ele alınıp yorumlanmış bir Trakl sözcüğü) ile vurulduğu zaman, ikisi arasındaki düalite ya da iki yanlılık zincirlerinden boşanır, gerçek anlamda hayvanca bir zıtlığa dönüşür.[49] Burada en özet ifadesine indirgediğim bu şema, Heidegger'in bütün görüntülerin ve işaretlerin pekâlâ farkında olmasına rağmen iddia ettiğine göre, ne Platoncu ne de Hıristiyandır. Bu şema ne metafizik teolojinin ne de kilise teolojisinin başlığı altına girer. Ne var ki Heidegger'in bize hatırlattığı ve içine Trakl'ın gerçek konumunu yerleştirdiği başlangıçtan beri (Platon-öncesi, metafizik-öncesi ya da Hıristiyanlık-öncesi) varolmaklık, Platonculuk ve Hıristiyanlığınkinden başka *hiçbir içeriğe ve hatta hiçbir dile sahip değildir.* Bu başlangıçtan beri varolmaklık, yalın biçimde söylersek, metafizik ve Hıristiyanlık gibi konuların, kendisinden başlanınca olanaklı ve düşünülebilir olduğu şeydir. Ancak bunların ilk şafağı diyebileceğimiz kökeni ve aşırı Batılı ufku, terimin en güçlü ve en olağandışı anlamıyla, bir yinelemenin kofluğundan başka hiçbir şey değildir. Üstelik bu yinelemenin formunu ya da "mantığını" yalnızca Trakl'ın bu metninde değil, *Sein und Zeit*'dan bu yana *Dasein*'ın, *Verfall*'ın, *Ruf*'un, kaygının (*Sorge*) yapılarını çözümleyen ve "en başlan-

49 *US* s. 50.

gıçtan beri varolan"ın bu ilişkisini, daha az başlangıçtan beri varolana göre, özellikle Hıristiyanlığa göre düzenleyen her şeyde okumak olanaklıdır. Bu metinde, (özellikle de Trakl'ın Hıristiyan bir şair olmadığını kanıtlamak için kullanılan) argümantasyon kimi zaman yorucu, kimi zamansa basit biçimler almaktadır – ve ben bu formları söz konusu şema içinde kuramam. Heidegger nasıl ki Trakl'ın *Gedicht*'i için biricik ve toplayıcı bir konum talep ediyorsa, Metafizik ve Hıristiyanlık için de tek bir tane, biricik ve tekanlamlı bir konumun varlığını önkoşul olarak kabul etmelidir. Ancak bu toplanma gerçekleşmekte midir? Bir yere, bir yer birliğine sahip midir? *Chute*'ün hemen öncesinde, bu şekilde askıda bırakacağım soru budur. Fransızcada kimi zaman bir metnin son kısmına *chute* denir. Öte yandan *chute* yerine *envoi* de denmektedir.

Ölebilir Miyim? Derrida'nın Heidegger'in Ölüm Düşüncesine Yaklaşımı*

Iain THOMSON
Çev. Celal SABANCI

Hiç kimse kendi ölümüne inanamaz. Ya da, başka bir ifadeyle, bilinçaltımızda her birimiz kendimizi ölümsüzlüğümüze ikna ederiz.

Sigmund Freud, *Düşlerin Yorumu*

Ölümüm mümkün mü?

Jacques Derrida, *Aporias* (s. 21)[1]

Ölümün hakikatini savunmak- ölüm en çok/sadece birinin [kendi] ölümü*dür*- dünyayla ya da biçimsel nesnelerle karşılaşan varlıklara ilişkin her tür kesinlikten daha önce gelen, ondan başka bir kesinliği gösterir; çünkü o dünya-içinde-ol-

* Iain Thomson, "Can I Die? Derrida On Heidegger On Death" *Philosophy Today*, Bahar, 1999, s. 29-42.

1 Metin boyunca parantez içindeki numaralar Derrida'nın *Aporias: Dying – awaiting (one another at) the "limits of truth"* [*Apories: Mourir—s'attendre aux «limites de la vérité»* Paris: Éditions Galilée, 1996)], çev. Thomas Dutoit (Stanford: Stanford University Press, 1993) eserine göndermede bulunmaktadır.

maklığın kesinliğidir.[2] Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*

2 "Das Für-wahr-halten des Todes—Tod *ist* je nur eigener—zeigt eine Andere Art und ist ursprüngliche als jede Gewißheit bezüglich eines innerweltlich begegnenden Seienden oder das formalen Gegenstände; denn es ist des In-der-Welt-seins gewiß." Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962), s. 309; buradan itibaren B&T olarak göndermede bulunulacaktır, öncesinde, bundan sonra S&Z olarak anılacak olan *Sein und Zeit*'taki sayfa numarası verilecektir (Tübingen, Max Niemeyer Verlag: 1979); S&Z 265/B&T 309.

Heidegger, ölümün kesinliğinin dünya-içinde-olmaklığın kesinliği olduğu iddiasını tuhaf bir deyimle noktalar (*punctuate*) –bir Lacancı muhtemelen "deler" (*puncture*) derdi-: "*Tod* ist *je nur eigener*." "Tuhaf" dedim, çünkü burada ölüm (*der Tod*), yalın eril halde ve belirli artikel olmaksızın, doğrudan bir özneyi ima etmez. Stambaugh bu cümleyi "Ölüm her zaman yalnızca kişinin kendisine ait*tir*" [*death is always just one's own*] şeklinde (*Being and Time* [Albany: SUNNY Press, 1996], s. 244), ve Macquarrie ve Robinson (M&R) ise "ölüm yalnızca kişinin kendisine ait*tir*" şeklinde çevirmiştir (B&T 309; daha sonraki tüm B&T referansları bu çeviriye aittir). Burada "kişi" [*one*] sözcüğünün, onca yerin arasında, bu bir şekilde talihsiz kullanımı, *das Man*'ı Dasein'ın en çok kendisine ait olanın dışına çıkartmanın zorluğunun göstergesidir. Eğer *eigener* "kendisinin" [*own*] (*eigen* güçlü bir *–er* çekim eki ilavesiyle) olarak alınırsa, o zaman bu bir "kişiyi" gerektirir ("kişinin kendisine ait"te olduğu gibi). Fakat açıkçası, bu cümlenin, "kişi", ölümün öznesi gibi bir iması hiç yoktur. Bu, mümkün en cesur kesinlik iddiasının ortasında bir inkâr mıdır? Aksine; ölüm etkisini azaltan olağan bir artikel (*der*) bile bulunmaksızın, kesilmenin başında yalnız kalır. *Je*'nin zarf niteliğinde kullanıldığını varsayarsak, o pek çok ölüm durumunu imleyebilir (görünüşe göre her iki çeviri de bu okumaya dayanır) – fakat Heidegger, kulağa Stoacı gelen "kişi [biri] ölür" ifadesinin, bizim ölümü genel ve kültürel inkârımızın aldığı yaygın bir biçim olduğunu öne sürer. Peki o zaman ölümün bu görünüşte sözdizimsel ilgisizliğini nasıl yorumlamamız -her çevirinin temelinde yatan kökensel yorum bakımından (*über*setzung'un ü*ber*s*etz*ung'u)- gerekir?

Aporias'ta, Derrida ölümün "ilişkisel olmayan" karakterine işaret ederek, "kişinin ölümü" ifadesindeki üstü kapalı ironiyi gelecek vaat eden bir düşünce alanına doğru iter; ölümle sahih bir ilişkinin, Dasein'ı tam olarak onun "kişiyle" (*das Man*), ontolojik olarak kötü bir kalabalıklarastlaşmasının içinden "bireyselleştirmesi" beklenir. Bu elbette Heidegger'in aksi yönde dile getirdiği kötü bir üne sahip, samimi olmayan itirazı göz ardı eder – yani Heidegger'in örneğin, "vülger" ifadesini kullandığında, "kaba" veya "nezaketsiz" değil de sadece *yaygın* demek istediğini iddia etmesi gibi.

Bu noktada Heidegger'i anlamak için izlenebilecek ikna edici yollardan biri, ortama ilişkin ortak bir anlayış için gerekli olan temel bir uymacılık içindeki çizginin kolayca "tehlikeli bir konformizm"e akabileceğini gösteren Dreyfus tarafından önerilmiştir. (H. Dreyfus, *Being-in-the-World* [Cambridge: MIT Press, 1991], s. 154-62)

Derrida Heidegger'in savını yorumlarken ister istemez şöyle sorar: Ölümün sağlayacağı varsayılan ne tür bir *bireyselleştirme*dir? Dolayısıyla, Derrida, Heidegger'in ölüme-doğru-varlığın potansiyel olarak sahihleştirici işlevi hakkında iddiasını (göreceğimiz üzere) sorgular ve hatta terse çevirir: "Ölüm en özgün olmayan, en özgü-olmaktan-çıkartıcı (*ex-propriating*) ve en gayri sahih imkân haline gelir" (s. 77) (Burada Derrida'nın Heidegger'in "Tod *ist* je nur eigener"deki "*ist*"e yaptığı kendinden emin vurguyu sağlama alan meşruiyeti sorguladığını duyabiliriz.) Derrida, ölümün bana ait olmaklığının indirgenemezliği aracılığıyla "das Man"dan kaçışı, daha kapsamlı bir "Ben sorunsalı"na açılım olarak ele alır. Bu, Derrida'yı "Ben kavramı ya da özne olmaksızın *Jemeinigkeit*'taki *mein*'i nasıl düşünebiliriz?" türünden bazı çok önemli soruları ileri sürmeye sevk eder. Ve "Ben"in daha geniş bir alana yeniden kaydedilişinin "muazzam sonuçları" neler olabilir?" (örneğin, açıklık "alan"ı) (5/4/94; parantez içindeki tarihler Derrida'nın onuncusu 1996'da tamamlanan California Üniversitesi, Irvine seminerlerine gönderme yapmaktadır).

Derrida'nın vurgusu, post-Heideggerci düşünürlerin varolanları sürekli *açıklıklar* olarak düşünmenin – etik-politik, cinsel-bedensel, fiziksel-nörolojik olarak– ne anlama gelebileceğini sormaktan kaçınamamaları üzerinedir. Böylesi bir düşünce düşünülebilir mi? Tipik bir örnek: Derrida'nın "öz-duygulanım"ı – onun, "kendiyle-özdeş özneler"in ikamelerinin tarihinin doğasında var olan "etçil-fallus mantığı merkezciliği" için öngördüğü ilk "ikame"– tüm önceki "kendiliğin özgülüğü"nü düşünme girişimlerinin doğasında olan problemlerden kaçabilir mi (Aristoteles'in "Kendi kendini düşünen düşünce" olarak Tanrısının bir türünün kabulü yoluyla bir araya toplanan bir miras)? Ya da Derrida'nın refleksif ihtiyatına rağmen, dizi Derrida'ya doğru ilerler mi: Aristoteles'in Tanrısı; Descartes'ın ego *cogito*'su; idealizmin "çekirdek kendilikleri" –Kant'ın tamalgısal birliği, Fichte'nin "Ben=Ben"i, ... Derrida'nın öz-duygulanım'ı? Örneğin öz-duygulanım, "uygun anlamıyla bilincin" içinde meydana gelebileceği ek bir tamamlayıcıyı bizzat gerektiren "proprioseptif birlik" gibi bir nörobilimsel düşünceden nasıl ayırt edilir? (Örneğin, bkz. John Smytheis, *The Walls of Plato's Cave: The Science and Philosophy of Brain, Consciousness, and Perception* [Aldershot: Averbury Press, 1994].) Bunlar bu makalenin ufkunun çok ötesine uzanan, yine de üzerinde daha fazla düşünmeyi gerektiren konulardır.

Şimdi "Tod *ist* je nur eigener" in en iyi çevirisi problemine geri dönelim. Konuşma diline başvuracak olursak, muhtemelen: "ölüm yalnızca her zaman kendinize ait*tir*" ifadesi, hâlâ mazur görülemez ek bir zamir referansını (ki onun kulağa bir üçüncü kişi gibi gelmesinin nedeni budur; aynı sorun M&R'nin das Man'ı "the They" olarak çevirisinde de görülür) gerektirmesine rağmen, uygun görünmektedir. Eğer Derrida "kendine en çok ait"in *eigen* ve *eigentlich* arasındaki ilişkiyi tanımlamakta veya çevirmekte başarısız olduğunu düşünmekte haklıysa, bu ve benzeri çevirilerin yerindeliği sorgulanabilir. (4/27/94) ("kendinin," "kendine en çok ait," ve "en çok kendisinin" M&R'nin *eigen* çevirileridir). Eğer, bu nitelemenin yerinde olduğunu kabul ederek, Derrida'nın "saf ve özgü olanın galeyanı" dediği şeyi göz önüne alarak devam edersek –*eigen*'i özgü olan/uygun [*proper*], özellik [*property*] ve ("saflık" olmasa bile) özgülük/uygunluk [*propriety*] anlamında alırsak– o zaman muhtemelen en "uygun" çeviri, "ölüm her zaman kişiye özeldir [*proprietary*]" olacaktır – o, kendisine geleni her zaman alır (yorulmak bilmez tefeci olarak ölüm). Ya da belki de: "Ölüm her zaman (kendisine) ait*tir*," hatta: "ölüm her zaman yalnızca özgü*dür* [*proper*]." Tüm bu olasılıklar durup düşünülmeye değerdir, ama hiçbiri *les mots justes*, yani doğru sözcüklermiş gibi beni etkilemiyor.

Bu nedenlerden dolayı, benim "ölüm her zaman en çok/yalnızca [kişi'nin] kendisine ait*tir*" biçimindeki çevirimin, bu en belirsiz, çokanlamlı ve en uygunsuz çevirinin, tam da esasen yarıda kesilmiş, tatmin edici olmayan ve tamamlanmamış, birçok uygunsuzlukla [*improperiety*] imlenen *haliyle*, muhtemelen "en çok/yalnızca" çeviri olduğunu öne sürmek uygunsuzluğuna kapılmaktan kendimi alamıyorum. "En çok yalnızca," benim *les mots justes*'i (doğru sözcükleri ç. n) bulmaktaki acizliğim, *je nur*, "her zaman yalnızca"yı mı yoksa şu tuhaf *eigener*, "kendinin," "kendine-en çok ait,", "en çok [kişi'nin] kendisinin"i mi vurgulamayı tercih etmekteki acizliğim [ki bu acizlik kendisini dolambaçlı ifadede, tirelemede ve paranteze almada belli eder] düşünüldüğünde (bizzat bu acizlik, hermeneutik şiddete karşı bir antipatiden ve "eigen"in nasıl düşünüleceği ve çevrileceği sorusuna dikkatli yaklaşmaktan kaynaklanır), Heidegger'in en önemli "kendine özgü terimleri"nin (örneğin, *Eigentlichkeit*, *Ereignis*) bazılarında böylesine önemli bir rol oynayan bu anlambirim demeti, dolayısıyla, aslında *yapılmaması* gereken bir tercihi yapma konusundaki bir acizlik, "kulağı açık tutmak" zorunluluğundan kaynaklanan bir acizlik ve bu yüzden de nasıl duymamız gerektiğine dair basit bir yönerge vermeyi ilkeli bir şekilde reddediştir: "Ölüm her zaman en çok/yalnızca *eigener'dir* (kendine ait olan ç.n.)."

Kararsızlığımın arkasında yatan sezgi doğruysa, Heidegger'in, bize göre, *eigen*'in tüm tınlamalarını –"eigener"in çokanlamlı diziminin kökü-

Bu açılış provokasyonunda Freud ve Heidegger birbirine, *prima facie*, aşırı derecede karşı duran iddialar öne sürmektedir[3]

duymaya çalışması gerekir. Bir çevirmen, sözcüğü, derhal onun en hâkim anlamıyla sınırlayacak olursa –bir çevirmene düşen "[ona] özgü" [*proper*] görev hiç şüphesiz bize bunu yapmamızı söyler– onun tam kapsamı duyulmuş olmaz (bu, çeviri işinin sessizce etkilediği, hemen göze çarpmayan anlambilimsel yasaya işaret eder). Derrida, çoğu zaman çeşitli anlambilimsel kayıtları eşzamanlı olarak kullanan ve böylelikle çokanlamlılık ve türdeşlik için okurun "kulağına" güvenen Nietzsche ve Heidegger gibi düşünürler söz konusu olduğunda, "bu anlamlar arasında seçim *yapmamanın* çoğu kez önemli olduğunu" sık sık vurgular (5/4/94). Burada Derrida, Heidegger'in gerektirdiği genel (ama sonsuzca zahmetli) düşünceli çeviri şartına, *yani*, her "*übersetzung*"un onu önceleyen bir "über*setzung*"a dayandığı, (*Parmenides*, çev. Schuwer ve Rojcewicz [Bloomington: Indiana University, 1992]. s. 12; buradan sonra PAR olarak anılacaktır), diğer bir ifadeyle, anlamın yeni bir çeviriye taşınmasının, bundan önce çevirmenin anlamın "yerli" alanına aktarılmış olmasına bağlı olduğu (ki bu, çevirdiğimiz şeyin ne olduğunu hâlihazırda anlamış [*under-stand*/ altında durmak] olmamızdan daha fazlasını gerektirir) savlarına itibar gösterir.

3 Bu konuları Freud'un çalışmasında boy gösterdikleri şekliyle takip etmeyecek olmama rağmen, bu "zıtlığın" belirtildiğinden daha yüzeysel olduğunu belirtmem gerekir. Örneğin, bir Freudcu, Heidegger'in çağrıştırdığı başlangıçtan beri var olan kesinliğin, kişinin kendi ölümünün imkânsızlığına duyduğu bilinçdışı inançla uzlaştırılabileceğini öne sürebilir. Ancak böyle bir durum Heidegger'in *Zollikoner Semineri*'nde (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1987) Freud'un bilinçdışı kavramsallaştırmasına gösterdiği acımasız antipati dikkate alındığında, pek de akla yatkın görünmez. "Bilinç"in metafizik temellerine getirdiği alışıldık eleştirilere ek olarak, Heidegger, Freud'un, hem on dokuzuncu yüzyıl bilinç felsefesinde egemen olan soyutlanmış bir Kartezyen ben varsayımını hem de doğal bilimsel paradigmanın, açıklamanın, sonlu biçimde sınırlanmış bir neden ve etki zinciri biçimini alması gerektiği yönündeki örtük gereğini "naif bir biçimde kabul etmiş" olmasından dolayı, bir "bilinçdışı"nın var olduğunu kabul etmek zorunda kaldığını –pek de ikna edici olmayan bir şekilde- iddia eder. Böyle tasarımlanmış soyutlanmış ben, kendi eylem ve niyetlerinin nedensel olarak temellendirilmiş bir hesabını veremediğinden ve önceki iki varsayımın, bir arada ele alındığında, böyle bir tam açıklamayı gerektirmesi yüzünden, "bilinç" ve eylemlilik arasındaki boşluğu doldurmak için bir "bilinçdışı" varsayılır (s. 260).

- beklendiği üzere, Derrida *ara*-da bir yerde konumlanır.[4] Fakat neyin arasında? Bir kişinin kendi ölümüyle bilişsel ilişkisinin felsefi önemi nedir? (1) Heidegger'in ölüm hakikatine tutunmaya çalışmanın dünya-içinde-olmaklığın başlangıçtan beri var olan kesinliğini açığa çıkardığı yönündeki iddiası ile (2) Freud'un insan *psyche*'sinin ortak bir özelliği olarak teşhis ettiği *ölmeyeceğim* biçimindeki evrensel ama bilinçdışı inanış arasında, Derrida'nın sorusunun vurguladığı skeptisizm, başlangıçta çok tuhaf bir soru olarak dikkat çeker. Ama o *unheimlich* (tekin olmayan, ç.n) midir? O bizi evimizin aşinalığından dışarı sürme yetisine sahip midir? Bunu göreceğiz.

Ölümden emin olabilir miyiz? Ölümden sonra ne olabileceğinden değil[5], her birimizin kendi ölümüyle yüzleşeceği acı

Ancak Heidegger'in bilinçdışını böyle çabucak bir kenara atmasıyla ilgili olarak ne düşünülürse düşünülsün (geriye dönüp bakıldığında, burada naif olan kimdir?) Heidegger-Freud *Auseinandersetzung*'u (münakaşa, ç.n.) birçok Heideggercinin (bizzat Heidegger'in gösterdiği yoldan giderek) verdiğinden çok daha fazla ilgiyi hak etmektedir. (Örneğin, William Richardson tarafından "Heidegger among the Doctors"da yapılan ilk ilginç araştırmalar kadar (John Sallis, ed. *Reading Heidegger: Commemorations* içinde [Bloomington: Indiana University Press, 1993]), Charles Scott, Richardson ve diğerlerinin *Heidegger and Psychology*'deki araştırmalarına da bakılabilir [*Existential Psychology and Psychiatry* özel sayısı içinde, ed. Keith Hoeller, 1988]).

4 Derrida'nın aşina olduğu bir pasajda Heidegger'in yazdığı üzere: "Şair ... bu *ara*'nın, tanrılar ve insanların *Ara*'sının içine sürülendir. Ancak yalnızca ve ilk kez bu *Ara*'danın içinde, insanın kim olduğuna ve varoluşunu nereye yerleştirdiğine karar verilir." Martin Heidegger, "Hölderlin and the Essence of Poetry," çev, Douglas Scott, *Existence and Being* içinde, ed, Werner Brock (Washington: Gateway, 1949), s. 288-89. Heidegger'in Hölderlin'den şu alıntıyı, yeterince açıklanmamış olan bu bölümün tam da bu noktasında gündeme getirmesine dikkatinizi çekmek isterim: "Şiirsel bir biçimde, insan bu dünya üzerinde düşünür."

5 Belki ölümden sonra ne olacağını bilmediğimizi, bilgimizin Levinas'ın ölümün "bu-taraflılığı" olarak adlandırdığı şeyle sınırlı olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu beraberinde önemli bir noktayı getirir. Heidegger'in "imkân"a verdiği ayırt edici anlamı açıkladığımızda, onun "imkânsızlığın imkânı" olarak ölüm tanımlanmasının yukarıdaki kabulü açıkça dile

"gerçeğinden" [*Faktum*]? Freud'a göre, hiçbirimiz böyle bir kesinliğe sahip değiliz. Hepimiz " öleceğimi biliyorum" deriz, ancak hiç kimse, kalbinin derinliklerinde, bilinçdışının tek yönlü aynasının arkasında, bastırılmış arşivsel bellekte buna inanmaz. (Antony Flew'in *A Dictionary of Philosophy*'si, Freud'un iddiasına tanıklık edercesine[6], "ölüm" başlığı altında yalnızca şu girdiyi içerir: "Hayatta kalma ve ölümsüzlüğe bakınız.")[7] Öte

---

getirmediğini fark ederiz. Heidegger ölümün muhtemelen yalnızca deneyimin sonu olduğunu söylemez; Heidegger'e göre, o kesinlikle sondur (basitleştirecek olursak: Heidegger için, imkânlar cisimleşmiştir, fenomenolojik olarak yorumlanmıştır, "ölüm" cisimleşmiş imkânların sonunu gösterir ya da sınırlar). Ancak Hegel'in bize "sınır" hakkında öğrettiklerini hatırlayacak olursak, ölümün, bir sınır olarak, kendisinin sınırladığı topluluğa hem ait olduğunu hem de ait olmadığını anlamamız gerekir (ve bu yüzden "öte-taraflılığından" tamamen arındırılmış olamaz). Eğer Levinas Heidegger'in varoluşsal analitiğini ölümün "öte-yanlılığı"nın yerine "bu-taraflılığı"na öncelik verdiği için sık sık eleştirdiyse, Derrida'nın *Aporias*'ı da bu eleştiriyi daha da detaylandıran bir çalışma olarak görülebilir; çünkü Derrida'nın eleştirisine keskinliğini veren şey tam da yaşamın sınırı olarak ölümün tamamen yaşama ait olmadığı biçimindeki bu kökü kazınamaz (sıradan Heideggerci olmayan anlamda) "imkân"dır.

6 Aslına bakılırsa Derrida, bir belirtinin (*symptom*) tanıklık edemeyeceğini savunur. Yine de o, kişinin tavrının tanıklık edebileceğini kabul etmektedir. Bu onun "*Geschlect II*: Heidegger's Hand"de uzun uzadıya araştırdığı bir gerilimdir "*Geschlect II:* Heidegger's Hand", çev. John P. Leavey Jr., *Decontruction and philosophy: The Texts of Jacques Derrida* içinde, ed, John Sallis (Chicago: University of Chicago Press, 1987) s. 161-196.

7 Antony Flew, ed., *A Dictionary of Philosophy* (New York: St. Martin's Press, 1979, gözden geçirilmiş ikinci baskı, 1984), s. 84. Flew'in sözlüğü bu anlamda istisna değildir; diğer birçoğu da ölümü bir başlık altında bile listelememiştir. Ancak Flew'in, Paul Edward'ın Heidegger'in ölüme yaklaşımına getirdiği, gülünç olacak kadar cahilce suçlamasını coşkulu bir biçimde onayladığı dikkate alındığında (*Monist Paragraph* I, 1979'a bakınız), bu özellikle ironiktir. Flew'in monografinin arkasında uzunca alıntılanan yorumları, *hınç*-güdümlü iğneleyici sözlerin bir ayini gibidir: "Paul Edwards burada sabırlı, sempatik, bilimsel, kapsamlı, zaman zaman oldukça eğlenceli, ama sonuçta açıkça tahrip edici ideal bir ağır eleştiri ortaya koyar. Çünkü nihayetinde, Heidegger'in burada ve muhtemelen

yandan, Heidegger'e göre ölüm, epistemik kesinlikten (karşımda bir bilgisayarın durduğunu bilmek, dahası, Moore'un söylediğini yeniden ifade edecek olursak, "bu bir eldir") ya da bilişsel kesinlikten (örneğin, üçgenin iç açılarının toplamının yüz seksen dereceye eşit olduğu) bile çok daha kesin – ya da daha iyisi, daha orijinal [*ursprüngliche*] bir biçimde kesindir. Heidegger kuşkucu değildir, ona göre –kendi ölüm fenomenimizin açıklığında kendimizi sürdürmek anlamına geleceğini göreceğimiz– "ölümün hakikatine tutunmak" dünyevi anlaşılabilirliği sağlayan, yaşayan bağlamın bütünlüğüne tam bir temel teşkil eden bir kesinlik ortaya çıkarır. Dünya-içinde-varlık olarak Dasein, ölür; daha kesin bir şey yoktur: "*İçindeki Dasein'ın sonluluğu, İnsan'dan daha orijinaldir.*"[8]

Bu doğrultuda, Heidegger ve Freud, kişinin kendi ölümüyle bilişsel ilişkisinin iki aşırı belirlemesini vazedenler olarak alınacak olursa, o zaman Derrida'nın böylesine tuhaf – belki *unheimlich* – bir soruyu nasıl sormuş olabileceği daha kolay hayal edilebilir hale gelir, çünkü bu, uzlaştırılamaz bir karşıtlık, Derrida'nın yapıbozumları karşısında pek savunmasız olan bir ya/ya da tipinde bir karşıtlık olarak görünmektedir. Böylelikle Derrida, "ölümüm mümkün mü?" diye sorarken, o yalnızca ölümün geçerliliğinden emin olunup olunamayacağına dair spekülasyon yapmamaktadır; onunkisi çok daha radikal bir sorgulamadır: *Ölebilir miyim?* Ölmek benim için dahi mümkün mü? Ölümle karşılaşabilir miyim? Ölüm hangi anlamda benim başıma gelebilir – "o" "benim" "başıma da gelebilir" mi?

başka bir yerde de, neyin apaçık değil ama doğru, yanlış değil ama önemli olduğuna ilişkin kesinlikle söyleyecek hiçbir şeyinin olmaması –gösterişli birikime, derinliğinin laf kalabalığı görünümüne, sesi hiç kesilmeyen samimi aşırı övgüler korusuna rağmen- Edwards'ın bir hatası değil, bulgusudur." İdeal bir *ağır eleştiri*? (Anglo-Amerikan filozoflar endişelenmeyin, Heidegger'in *kesinlikle söyleyecek hiçbir şeyi yok*, onu okumak için zahmet etmenize gerek yok.)

8 Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, çev, Richard Taft (Bloomington: Indiana, 1990), s. 156

Yapıbozum: düğümü daha sıkı atmak[9]

Derrida'nın Heidegger düşüncesi üzerine yorumlarının uzun dizisine yakın zamanlı bir ek olan *Aporias*, bu silsilenin zengin mirası içinden en çok duyulmuş olanıdır.[10] Bu yüzden Derrida ve Heidegger arasındaki ilişkiye, benim en iyi *nesilsel* olarak nitelendirilebileceğini düşündüğüm farklarla imlenmiş bu ilişkiye dair bir çalışma sunarken Freud'u kullanmam yersiz değildir. Bu iddia, Heidegger'le kendi *Auseinandersetzung*'unu nesilsel[11] olarak

9 Son döneminde Heidegger "yalnızca ileriye doğru yolun bizi geriye döndüreceğini" iddia eder; Derrida, bir bağdan kurtulmanın tek yolunun düğümü daha sıkı atmak olduğunu söyler. Martin Heidegger, "Dialogue on Language Between a Japanese and Inquirer," *On the Way to Language* içinde, çev. Peter Hertz (San Francisco: Harper and Row, 1971), s.12; buradan itibaren OWL olarak anılacaktır. Derrida'nın bu yorumu, 1995 Irvine Semineri'nde, şu ifadesinden sonra dile getirilmiştir: "Filozofların anlamadığı şey şudur ki ..."

10 Birazdan öne süreceğim üzere, hem Heidegger hem de Derrida ölümün felsefi önemi sorusuna yanıtlar sunmuşlar ve bunu birbirinden radikal bir biçimde farklı ve temel olarak birbirine bağlı yollardan yapmışlardır (Derrida, Heidegger'in problematik ama kışkırtıcı bir yorumuna dayanarak ilerlemiştir). Bununla birlikte, onların bağlantılılıkları içinde farklı olduğu (özdeşlikleri ve farkları da diyebiliriz) savını öne sürebilmek için, yalnızca Derrida'nın Heidegger'in ölüm üzerine düşünceleri (ve dolayısıyla, sınırlar, tarif ve en nihayetinde argümantasyona dayalı gerekçelendirme) üzerine ne söylediğini değil, aynı zamanda Derrida'nın, zamansallık ve gelenek, ruh, dünya, sanat ve ev, el, öznellik ve animalite, işitme ve dostun sesi, adlandırma ve negatif teoloji ve belki de en önemlisi, sorgulamanın "sofuluğundan" bile daha temel olan (ya da Heidegger'in kendi deyimiyle, bununla hâlihazırda ima edilmiş olan) *Zusage*'nin ön-uyumlulaştırılması gibi meselelerde Heidegger üzerine yorumlarını da ele almak zorunludur (OWL, s. 72). Yine de Derrida'nın her dikkatli okuru, Derrida'nın kendi içkin eleştirileriyle vardığı üstü kapalı fakat önemli ayrımları kavramayı ummadan önce, Heidegger'in Derrida üzerinde bıraktığı derin etkiyi kabul etmelidir.

11 Derrida'yı mirasın ya da babayla, vatanla ve yasayla ilişkinin kuramcısı kılan şey budur. Eşi benzeri görülmemiş sibernetik yeniden üretim teknolojisi çağımız –önleyicilik ve gelişigüzellik arasında yoğun mücadelenin olduğu bir çağ– eğer her bir nesil atalarının azminin bir

ve dolayısıyla nesilsel *münakaşa*[12] (*alter-cation*) olarak tanımlayan Derrida'yı hiç şaşırtmayacaktır. O halde, Derrida "ölümüm"ün imkânını düşünmeye yöneldiğinde, kendisini Heidegger'in düşüncesiyle –Heidegger'in Geist'ının yanı sıra onun hayaletiyle– karşı karşıya gelmiş bulması da şaşırtıcı olmamalıdır. *Aporias*'ın İngilizce çevirisinin yayımlanmasından hemen sonra *The New*

---

kısmını yitirirse, aynı zamanda kendi indirgenemez özelliklerini de kazandığını bize öğretmektedir. Derrida "nesil"in –mümkün olan en geniş çokanlamlılığı içinde– onun Heidegger üzerine kaleme aldığı *Geschlecht* I, II, III (yayımlanmamış) ve IV yazıları dizisinin başlığı için en uygun çevirilerinden biri olduğunu belirtir (bakınız, "Heidegger's Hand"). Hiçbir tek kelime *Geschlecht*'in sahip olduğu tüm bir anlamlar gamını yakalayamaz (örneğin, üreme organları, cinsiyet, ırk, ulus, toplumsal cinsiyet, doğurma vs.)

Şu an Derrida çağdaş felsefi manzara içinde genel olarak, Heidegger sonrası düşünürlerin en önemlisi olarak görülüyorsa daha az farkına varılan şey şudur ki Derrida aynı zamanda Freudcu ve Heideggerci söylemleri derin bir *Auseinandersetzung*'a, her ikisinin de aşina olunanın tam ortasındaki bir *unheimlich* deneyimine verdiği önemin çok ötesine uzanan bir münakaşaya sokmak için en çok çabalamış (ve hâlâ da çabalamakta olan) filozoftur. Derrida'nın 1994 Irvine Semineri sırasında dile getirdiği üzere: "Çekişme ve anlaşmazlıklara rağmen, her ikisi de [hem Freud hem de Heidegger] vazgeçilmezdir. Bu, gelişim halindeki iki yapıbozumun; "gün"ün belirlenimini görmezden gelemememize rağmen, bugün içinde yaşadığımız ve öldüğümüz -etik, hukuk, tanıklık- alanını- dönüştürmenin iki yolunun vazgeçilmezliğidir; bu iki yorumun üzerinde çekiştiği şey tam da "burada, şimdi"nin fenomenolojisidir. Tartışma konusu edilen şey, *Zeitraum*'dur." (5/4/94)

12 *"Auseinandersetzung*'u" çevirmek için "Altercation"u –Latince *altercari*'den, "bir başkayla [*alter*] mücadele etmek, uğraşmak"tan gelir- tireli *"Auseinander-setzung"*u karşılamak için ise "alter-cation"u seçtim. Heideggerci bir *alter-cation*, "bir-başkasını-göstermek", karşılaştığı şeyi "değiştirmek" [*alter*] ya da [bir] başka yapmak" ve o "[bir] başka"yı "göstermek" ya da kurmak amacını taşıyan eleştirel bir karşılaşmadır. Almanca "einander" (hem "başka bir" [*another*] hem de "bir başka" [*an other*] anlamına gelen) sözcüğü gibi, Latince *alter* sözcüğü de içinde önemli bir "anlam belirsizliği" [*Zweideutigkeit*] barındırır; çünkü "benzerlik" açısından düşünüldüğünde, *alter* "başka bir" ya da "bir ikinci" anlamına gelir, ama "fark" açısından düşünüldüğünde, "başka" ya da "değişmiş" anlamına gelir.

York Times Magazine'e verdiği bir röportajda (23 Ocak, 1994), Derrida şöyle demiştir: "Benim tüm yazılarım ölümle ilgilidir. Ölümle uzlaşabileceğim yere ulaşmazsam, o zaman başarısızlığa uğramışım demektir. Bir amacım varsa, o da ölümü ve ölmeyi kabul etmektir."[13] *Aporias*'ta Heidegger düşüncesinin oynadığı merkezi rol düşünüldüğünde, Heidegger'in Derrida ile kendi ölümü arasına girmiş olduğu sonucuna varmaktan kaçınmak oldukça zordur.[14]

Böylelikle, *Aporias*'ın ilk sayfalarında, açıkça Heidegger'e başvurmadan önce, Derrida "ölüm eşiğiyle ilgili olarak, biz burada imkânsızın kesin bir imkânıyla meşgul olmaktayız" der (s. 11, krş. 4). Bu "imkânsızın imkânı" kuşkusuz, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın İkinci Bölümünde muhtelif hayati anlarda tekrar ettiği, ölümün fenomenolojik bir tanımı olan ünlü formülün bir yeniden yazımıdır. Heiddegger'e yakınlığının sıfırnoktası olarak alınabileceği bir noktada, Derrida "yapıbozumu...imkânsızın kesin aporetik bir deneyimi olarak" (yeniden)

13 Bu dikkate değer sözcükler hakkında söylenecek çok şey var. Derrida'nın bu sözcükleri –diğer şeylerin yanında, konuşmayı yazı üzerinde ayrıcalıklı kılan anlayışı altüst etmesiyle ünlü olan bir düşünür olarak– *dile getirmiş* olması, her dikkatli okurun durup düşünmesini sağlar. Tırnak işaretleri, çekim ekleri ve vurgular nereye konulabilir? (Bu aynı düşünceler Derrida'nın Irvine derslerinden yaptığım alıntılar için de geçerlidir.) Ve onun tüm yazılarının "ölüm üzerine" olması ne demektir? Bu, yazıların bir paradoks üzerine, *Aporias*'ın çok titizlikle çizdiği bir paradoks üzerine kurulduğu "belki de temelin zorunlu görünümü", (Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, çev, Ralph Manheim, [New Haven: Yale University Press, 1987], s.3) yani Derridacı *Ungrund* müdür? Onun niyetini tahmin etmeye çalışmak yerine, hiç de Derridacı olmayan hermeneutik bir strateji yerine, çok aleni bir biçimde dünyanın içine dökülen bu fonemlerin arasındaki bağların izini sürerek, çok anlamlı cümlemenin tüm içerimlerini başarılı bir biçimde açıklığa kavuşturmak için şüphesiz elden gelen her şey yapılacaktır.

14 Heidegger nasıl olup da Derrida ve onun ölümünün arasına girmiştir? Şayet bu çalışma Derrida'nın Heidegger okumasının etik-politik yönüne odaklanmış olsaydı, (şüphesiz daha az uygunsuz olacak bir biçimde) şu soruyu sorabilirdik: Ölüm nasıl olup da Derrida ve Heidegger'in arasına girmiştir?

tanımlar (s. 15).[15] Yapıbozumun bu tanımının, Heidegger'in ölüme ilişkin fenomenolojik tanımıyla ("imkânsızın imkânı" olarak), "imkân"ın yerine konulan "aporetik deneyim"le neredeyse özdeş olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır.[16] O halde, bu nesil *proksemi*si Derrida'nın aporetik bir deneyim olarak ölümün imkânı yorumu etrafında döner.

Aporetik bir imkân olarak ölüm

Derrida'nın *Aporias*'ı uzun ve karmaşık bir çalışmadır; bu çalışmaya 1992 Temmuz'unda hudut kapıları üzerine bir konferans vesile olmuştur.[17] Çalışmanın teması, yani aporia, Derrida'nın performatif yazı stratejilerinde refleksif bir biçimde vücut bulmuş olan düşüncenin son bir tematik sağaltımı olarak düşünülebilir. Onunkisi, kendi "aporetoloji ve aporetografi"sini dile getirmek üzere, açık bir teoriden ziyade bir içerim felsefesidir (s. 15). Derrida Heidegger'in varoluşsal analitiğinin kalbinde yer alan temel "aporia"ların, "imkânsız ancak zorunlu geçiş" yerlerinin peşine düşer. Derrida Heidegger'in fenomenolojik ölüm analizinin "aporiaları, paradoksları veya mantıksal

15 Derrida'nın son çalışmalarının pek çoğunda bu tanımlamanın çeşitlemeleri bulunabilir.

16 *Aporias*'ın çevirisi bu noktada merak uyandırıcı bir unsuru zerk eder, çünkü Derrida'nın "imkânsızlığın belli bir imkânı" ifadesindeki İngilizce "certain" [belli] sözcüğü zaten Derrida'nın Heidegger eleştirisinin püf noktasını öngörmektedir. Bir kez böyle söylediğimde çoktan kendimin önüne geçmeme rağmen, bu önden-gidişi (*vor-laufen*) yakalamayı deneyeceğim. Heidegger bizim her zaman kendimizin önünde gittiğimizi iddia eder; I. Dünya Savaşı'nda siperlerinden saldıran Alman askerleri gibi, ölüme doğru önden-gidişte (*vorlaufen*) belli olduğu gibi, bizi kuran şey, "her zaman zaten kendi önümüzde olmamız"dır. Derrida'nın yaptığı temel hatanın, onun Heidegger'in ölümü *yetişip geçmek*, bu nihai imkân ufkunu sollamak gibi bir düşünceye dayandığını düşünmüş olmasından kaynaklandığını öne süreceğim. Eğer durum gerçekten böyle olsaydı, bu, Derrida'nın ileri sürdüğü gibi, Heidegger'in, kendisini, "bizatihi imkânsız" düşüncesine ya da deneyimine savunulamayacak bir biçimde bağladığı anlamına gelirdi.

17 "*Le Passage des frontiérs*," *Cerisy-la-Salle*'de.

muammaları" *aracılığıyla*[18] düşünürken, o kendi düşünce projesini, metinsel yorum ve kendini detaylandırma arasında mekik dokuyarak, *Varlık ve Zaman*'ın "kenar boşlukları"nda [*margins*] geliştirmiştir.[19] Burada Derrida zaman zaman öyle görünür ki kendi açımlanışının mantığını felç edecek kadar eleştirel bir düşünümsellik titizliğiyle Heidegger'in düşünce-yolunu izler. Wittgenstein'ın bir zamanlar söylediği gibi, felsefe adeta, hedefin, düşmeden mümkün olan en yavaş hızda gitmek olduğu bir bisiklet yarışı gibidir. Derrida'nın biçimsel *adacyo*'su kesinlikle zariftir, ama onun "düşüp düşmediğini" daha göreceğiz.[20]

18 Derrida, burada açıkça bir çokanlamlılığa başvurur. 1994'te, tanık ve tanıklık üzerine verdiği Irvine Semineri'nde kendisine yönelttiğim bir soruya cevabında açıkladığı üzere: "Tanıklık aporetiktir, ki bu imkânsız anlamına gelmez. Aporia yolu kapatır, ama bu içinden geçmenin imkânsızlığı, yine de yürümenin koşuludur, o adımın [*pas*] kurucusudur. *Kararverilemezlik kararın koşuludur.* Kararverilemezliğin her kararı, her seçimi askıya aldığı düşünülebilir, oysa o, seçim imkânının koşuludur. Zaten hiçbir seçimin olmadığını biliyorsanız... Karar, bir kararverilemezliğin içinden geçmenizi gerektirir; aporia zorunlu bir adımdır" (4/12/94).

19 Bu açıdan, *Aporias*, Derrida'nın Heidegger'deki ölümün fenomenolojik analizini "aporia'nın ... diğer pek çoğu içinden bir örneği" olarak yorumlayarak, Heidegger'in varoluşsal sorunsalının başkalığını retorik bir biçimde altakoyan ve kendinin gayet farkında olarak şiddet içeren bir jestte doruğuna ulaşır (s. 72). Ne gariptir ki bu hermeneutik şiddet, tarzı bakımından, yadsınamayacak bir biçimde Heideggerci'dir ve onun 1940 *dolaylarındaki* çalışmalarını karakterize eden, Nietzsche'nin yorumlayıcı bir şekilde altakoyulmasını ve azledilmesini model alır (özellikle Heidegger'in *Nietzsche*'sinin dördüncü cildine bakınız, çev, Frank Capuzzi, [San Francisco: Harper & Row, 1982]).

20 Buna karşılık, metinsel dolaşıklığın bu labirenti boyunca Derrida'yı takip eden okur, tam da hesaplamaya meydan okumak için hesaplanmış olan, mahirane bir biçimde pradoksal retorik bir stratejiye tanıklık eder. Derrida'nın metafiziğe direnci, herhangi bir hesaba yakalanmanın, teorisyenin kusursuz sistematiklik hayalinin tuzağına düşmenin bu kararlı bir biçimde reddinde cisimleşir. Ancak böyle bir ret, yorumcu için derin problemler yaratır. *Aporias*'ta, Derrida'nın, *Varlık ve Zaman*'ın metafizik ön varsayımlarını sürekli yapıbozumu, onu bir kez daha, metafiziğin kuramsalcı yapıları ile bir anlamsızlık uçurumu arasındaki tehlikeli yol boyunca sürükler.

Heidegger'in ölüm yorumunun bir eleştirisi olarak *Aporias*, Derrida'nın sahici ve sıradan (ya da "vülger") zamansallık arasındaki ayrımı sorguladığı 1968'deki *"Ousia and Grammé"* den, aşina olunan bir stratejiyi genişletir, şimdi soru, şu şekilde tekrarlanıp genişletilmektedir:

> Ya Heidegger'in "vülger" olarak adlandırdığı zaman kavramından başka bir zaman kavramı yoksa? Ya, sonuç olarak, "vülger" kavramının karşısına başka bir kavram koymanın tam da kendisi kullanışsız, ömürsüz ve imkânsızsa? Ya aynı şey ölüm için, vülger bir ölüm kavramı için de geçerli ise? (s. 14)

Eğer "ölüm [*der Tod*] ya da kendine özgü bir biçimde ölmek [*eigentlich sterben*]" ve "can vermek" [*verenden*][21] arasındaki ayrım,

> açığa çıkarılmış, zayıflatılmış ya da tam da ayırdığı varsayılan şeyin her iki tarafına da parazit gibi bulaştırılmış olsaydı ... o zaman (ve böyle bir imkâna doğru yol aldığımı tahmin edebilirsiniz) tüm bir Dasein analizi projesine, kendi temel kavramsallığında, itibardan düşürülmese bile, kendisine genel olarak atfedilenden başka bir statü verilirdi. (s. 31-32)

Derrida'nın metninin amacı hakkındaki temel kararsızlığının hiçbir zaman çözülmediğine dikkat edilmelidir. "Ölümün aporetik deneyimi" –ölümün geçilemeyen yine de geçilmesi gereken bir sınır olarak deneyimi– varoluşsal analizi "itibardan düşürecek" mi ya da onu yeniden konumlandırıp, ona yeni bir statü mü verecektir?

Derrida'dan farklı olarak, ben *Aporias*'ın aslında yukarıda sayılan amaçlar içinde gerçekleştirebildiklerinin tarafında yer alacağım. Üstü kapalı semantik bir kayma ve biçimsel yanılgının çifte bir yanlış okuması üzerinde temellenen daha ciddi alternatif – Derrida'nın yapıbozumun "tüm bir Dasein analizi projesi"ni "itibar-

21 Can vermek, "yaşayanın sona ermesi" [*das Enden von Lebenden*] demektir. (S&Z 247/ B&T 291).

sızlaştırabileceği" iddiası– savunulamaz.[22] Öte yandan, sanıyorum, Derrida'nın "okumasının" varoluşsal analitiğe "kendisine genel olarak atfedilenden" başka bir statü sağladığı biçimindeki (daha az eleştirel ancak daha iddialı) alternatif– parlak bir başarı elde etmiş, *Varlık ve Zaman*'ın güçlü ve kışkırtıcı bir okumasını başlatmıştır.[23] Derrida'nın yapıbozumunun Heidegger'in analizinin arkitektonik yapısını bütünüyle içten çökertme "ve mahvına yol açma" amacında neden başarısızlığa uğradığını açıklarken, varoluşsal analitiğin bu *başka* okumasının birkaç ilmeğini oluşturacağım.[24]

Farklı imkânlar

Derrida'nın yapıbozumcu okuması, Heidegger'in "Ölüm, tam da (*very*) Dasein'ın imkânsızlığının imkânıdır"[25] iddiasında

22 Böylesi bir "itibarsızlaştırma"nın temeli, Derrida'nın "aporetoloji"sinin Heidegger'in ölüm fenomenolojisine yakınlığı ve Derrida'nın Heidegger'e olan borcu, çok daha büyük bir karşı-armağanı çağıran armağan yüzünden (Derrida'nın *Given Time*'da ayrıntılı olarak araştırdığı yapısalcı bir tema, *Given Time. I. Counterfeit Money*, çev., Peggy Kamuf [Chicago: The University of Chicago Press,1992]) felsefi olarak oyulmuş olmakla kalmaz – aynı zamanda psikanalitik olarak da güdümlenmiştir (çünkü o, sonuç olarak "nesilsel münakaşa"dır.)

23 Derrida şöyle der: "Dolayısıyla ben, nihayetinde bu büyük, tüketilemez kitabı [aşağıda açıklamaya başlayacağım bir tarzda – I. T.] okumaya giderek daha çok meylediyorum ..." (Ama "tüketilemez" bir metnin "nihai" bir okuması nasıl verilebilir? Hermeneutik şiddetin tanımı tam da bu değil midir?)

24 Derrida'nın burada da Heidegger'in iyi bilinen bir jestini tekrar ettiği dikkatlerden kaçmamalıdır; yapıbozumcu bir okumaya tabi tutulacak olan şey, metafizik gelenekten ziyade (ya da daha kesin bir biçimde söylemek gerekirse, bu geleneğin bir örneği olarak) *Varlık ve Zaman* metni olmasına rağmen, varılan son, benzerdir: (bir) başka başlangıç imkânını kolaylaştırmak. Heideggerci *alter*-cation, B&T'nin "ontolojik yıkım"ının tarihselleştirilmiş bir türü olarak, açıkça Derridacı yapıbozumun selefidir (mesela GA15'e bakınız [Frankfurt a. M.: Vittori Klostermann, 1986], s. 395).

25 *Der Tod ist ein möglichkeit der schlechtinnigen Daseins unmöglichkeit* (S&Z 250/ B&T 294). Heidegger'in *schlechtinnigen*'i sıfat olarak kullanımını anlamak için Heidegger'in "imkân" sözcüğünü nasıl kullandığını netleştirmemiz gerekir; ben onu "very" olarak karşıladım, M&R ve Stambaugh onu yanlış yönlendirici bir biçimde "absolute" olarak çevirmiştir ve Derrida da sanırım

vurguladığı şekliyle, ölümün fenomenolojik yorumundaki "pek çok aporiayı aydınlatmaya" çalışır. Derrida, *Varlık ve Zaman*'da:

> Bu nükleer önermenin birkaç kipleştirilmiş vakası mevcuttur [der]. Bu, sıklıkla alıntılanır. Ancak bunun merak uyandırıcı paradoksuna nadiren işaret edilir ve varoluşsal analizin yeraltında, yedekte tutulan art arda gelen bütün patlamaların önemi muhtemelen ölçülmez... İmkânsızlığın imkânı ne olabilir? Onu nasıl *düşünebiliriz*? Mantık ve anlama sadık kalarak onu nasıl *söyleyebiliriz*? Ona nasıl yaklaşabiliriz, onu nasıl yaşayabiliriz ya da onunla nasıl var olabiliriz? Ona nasıl tanıklık edilebilir? (s. 68)

Bu, gerçekten üzerinde odaklanılması gereken merak uyandırıcı bir iddiadır; çünkü Heidegger'in başka bir bağlamda ifade ettiği üzere: "Cümleyi okumak kolay ama düşünmek zordur."[26] İlk olarak, Heidegger'in "imkân"la [*Möglichkeit*] neyi kastettiği –"bir imkânsızlığın imkânı"nda– hiçbir şekilde açık değildir. Derrida "belli bir *mümkün* düşüncesinin, ölümün varoluşsal analizinin tam kalbinde yattığının" farkına varır (s. 62)[27] ve o, Heidegger'in ölüm anlayışının, onun ayırt edici (ve özgün) imkân düşüncesine bağlı olduğu konusunda haklıdır.[28] Yine de, Derrida'nın vardığı –varoluşsal analizin dolayısıyla

"bizatihi/kendi başına" (*as such*) demek istiyor. Hepsinin uzlaşabileceğini düşündüğüm nokta ise şudur: Bu belirli "imkânsızlık" bir şekilde Dasein için imkânsızlığı tanımlayıcı bir nitelik taşır; o, imkânsızın bir tür örneklendirici ve ayrıcalıklı bir durumunu oluşturur.

26 "Der satz ist leicht zu lesen und doch schwer zu denken." Martin Heidegger, *The Question of Being*, çev, Kluback and Wilde (Londra, Vision Press: 1956), s. 73.

27 Görünüşe bakılırsa Heidegger'in "Dasein'ın imkân olarak karakterinin, kendini en kusursuz biçimde ortaya koyduğu yerin" "ölümle ilişki"si olduğu iddiasına başvurarak (S&Z 249/ B&T 293), Derrida "ölüm mükemmel (*par excellence*) imkândır" diye yazar. Bu da biraz yanıltıcı olmaktan ötedir.

28 Bundan daha öte bir iddia çıkarabiliriz: Heidegger'in "imkân"la ne kastettiğini herhangi bir şekilde anlayamamak, ölümün fenomenolojik analizinin (bir imkânsızın imkânı olarak) her türden yorumunu umarsız bir biçimde karışık kılacaktır.

tam kalbinde yatan şeyin, "*Varlık ve Zaman*'ın tüm bir aygıtına, tam da varoluşsal analizin imkânına karşı döndürülebileceği" (s. 77) biçimindeki– sonuç, üstü kapalı ancak çok önemli bir yanlış okumaya dayanır.

Bu yanlış okumada, Derrida "bir varlık olarak *Dasein'ın* özünün ilkin, *imkân,* mümkün-olmaklık (*das Möglichsein*)" (s. 63) olduğuna dikkat çeker. O bundan şu anlamı çıkarır "mümkün-olmaklık tam da *Dasein*'a özgü varlık/olmaklık ise, o zaman *Dasein*'ın ölümünün varoluşsal analizi bu imkânı kendi konusu yapmak zorunda kalacaktır" (a.g.e.).[29] Bu iddiayı koşullu olarak öne sürmekle, Derrida, retorik bir biçimde, benim uğursuz bulduğum bir uyarıyı dile getirir; çünkü Heidegger'in "varoluşsal imkân"ının ayırt edici anlamını uygun bir biçimde nitelendirmekte başarısız olan Derrida, *Seinkönnen*'in yerine *Möglichsein*'ı geçirir, ve bu semantik kayma [*glissement*], sonrasında onun, Heidegger'in *kendi başına* ölümün imkânsız deneyimine savunması mümkün olmayan bir biçimde dayandığını iddia etmesine izin verir.[30] Bu, biraz açıklanmaya muhtaçtır.

Derrida "*die Möglichkeit*'ta imkânın iki anlamının birlikte var olduğunu" iddia eder (s. 62). Birincisi "virtüellik" veya "olmak üzere oluş", ikincisi ise *kabiliyet* anlamında, "kabili olduğum imkân; gücüne, yetisine ya da potansiyeline sahip olduğum imkân" anlamında "yetenek"tir (a.g.e.). Bu belirleme yetersizdir ve potansiyel olarak yanıltıcıdır. Heidegger imkânı kendi kullanımını, yani *varoluşsal imkânı*, imkânın felsefi gelenekte yaygın diğer iki anlamından, yani mantıksal ve kategorik imkândan ayırt eder; Dasein'ın *varoluşu* olarak, imkân, Dasein'ın varlığının *kurucusu*dur. Varoluşsal imkân, "*Dasein*'ı karakterize etmenin ilk ve nihai olarak en olumlu yolu"dur.[31]

29 İtalikler benim.

30 Derrida'nın Heidegger'i bu şekilde okumakta olduğu, onun "Dasein'ın varoluşsal analizi"ni "yani, ölümün 'bizatihi'liği" olarak yorumladığı, kendi kendine söylediği bir sözde oldukça açıktır. (s. 77-78)

31 "Dasein'ın her durumdaki hali olan mümkün-olmaklık [*Möglichsein*]

Heidegger yalnızca, imkân/olanaklılık karşısında edimselliğe metafizik öncelik veren bin yıllık eski Aristotelesçi ayrımı tersyüz etmekle kalmaz; Heidegger'in "varoluşsal imkân" düşüncesine göre, Dasein "yaşam-seçenekleri"nin, önemi olan seçimlerin sürekli olarak haritalanması aracılığıyla *var olur*. Varoluşsal imkânlar, Dasein'ın kendilerine doğru sağlam ve hızlı bir şekilde ilerlediği şeylerdir: bir "atılmış-lık- proje"si olarak Dasein'ın refleksif tavrını şekillendiren ve çevreleyen roller, kimlikler ve bağlılıklar. Heidegger'in varoluşsal imkâna verdiği ayırt edici anlam, kendisinin de daha sonra söylediği gibi, en iyi, mümkün kılan imkân olarak, olduğumuz şeyi olmamızı "mümkün kılan/sağlayan" şey olarak anlaşılabilir.[32]

Üstelik Heidegger, varoluşsal imkânın, Kantçı anlamda "kabiliyet"i, yani yapabileceğim ama yapmayı ya da yapmamayı tercih edebileceğim bir imkân anlamına gelmediğini belirtir.[33] O halde, varoluşsal imkân –sonradan türeyen "çöküş halleri" dışında– hangi mümkün sonucu "edimselleştireceğimiz" üzerine düşünebileceğimiz yalıtılmış bir teorik tavra çekilmemiz anlamına gelmediği oranda, Derrida'nın "kabiliyet"le varoluşsal imkânı eşitlemesi yanıltıcıdır.[34] Derrida'nın yanlış bir adım

---

hem boş mantıksal imkândan hem de el-altında-bulunur bir şeyin olumsallığından kesin bir şekilde ayırt edilmelidir... El-altında bulunurluk'un kipsel bir kategorisi olarak imkân, henüz edimsel olmayanı ve *hiçbir zaman* zorunlu olmayanı imler. O *sadece* mümkün olanı belirledi ... Öte yandan, *Existentiale* olarak imkân, Dasein'ın ontolojik olarak karakterize oluşunun en baştan beri var olan ve nihai olarak olumlu biçimidir. (S&Z 143-44/ B&T 183)

32 OWL, s. 93.

33 Bir *Existentiale* olarak, imkân, farksızlığın özgürlüğü (*libertas indifferentiae*) anlamında, Varlık-için dalgalı bir potansiyeli imlemez. Her durumda Dasein, esasen bir ruh haline sahip olduğundan, kendini belirli imkânların içine hâlihazırda sokmuştur (S&Z 144/ B&T 183)

34 Açık tematikleştirme, sıradan deneyimin bir paradigmatiği değildir, daha ziyade onunla, en temel olarak, Heidegger'in iddia ettiği üzere, dâhil olunan deneyimin akışında bir duraksama olarak, karşılaşılmalı ve o böyle düşünülmelidir (Heidegger, Descartes gibi kendi insan yaşamı

atmış olduğu, başka bir bağlamda, "ölümle her türlü ilişki, ölümün yorumlayıcı bir idraki ve ölüme temsili bir yaklaşımdır" diye iddia ettiğinde daha açık hale gelir.[35] Aksine, varoluşsal imkân, bizim sürekli bir şekilde, daima ve hâlihazırda içine batmış olduğumuz yaşam seçeneklerinin "yol haritasını" hesabi olmayan bir biçimde çizmemizi belirtir.[36] Derrida'nın çok güzel bir şekilde, ölümün fenomenolojisinin ortadan kaldırılamaz bir bileşeni olarak vurguladığı *olmak üzere oluş bile*, içinde imkânları cisimleştirdiğimiz belirsiz bir ufkun aşılmasından ziyade, olması yaklaşan bir olayın kuramsal kavranışı olarak düşünülürse, yanlış anlaşılmış olur. Dasein, imkânları kuramsal olarak kavramaktan ziyade onlar *yoluyla* yaşamak olduğundan o, "imkânlar olarak kendi imkânları*dır*."[37] Heidegger'in Dasein'ı bir "mümkün-olmaklık" [*Möglichsein*] olarak nitelendirmesinin nedeni budur.

Ölüm ve geleceklik

Heidegger Dasein'ın gelecekliğini (*futurity*), bu "mümkün-olmaklık" ile Dasein'ın "var-olabilirliği" [*Seinkönnen*] arasında

---

kavrayışlarını böyle "çöküş (*break-down*) durumları"na göre modelleyen filozofların hatasını eleştirir).

35 Jacques Derrida, *The Gifth of Death*, çev, David Wills (Chicago: University of Chicago Press, 1995), s. 45. Derrida bu metni 1992'de yayımladı, aynı yıl *Aporias*'ın temelini oluşturan dersini verdi.

36 Krş. Heidegger's *Heraclitus Seminar*, çev, Charles Siebert (University: Alabama University Press, 1979), s. 11-13; burada Heidegger, Fink'in "yönetme"nin mutlaka aklın hesabi kullanımını içerdiği iddiasına sürekli karşı çıkar.

37 "Olduğu müddetçe, Dasein kendisini her zaman imkânlar açısından anlamıştır ve her zaman da böyle anlayacaktır. Dahası... kavrayış, kendisini üzerine yansıttığı şeyi, yani imkânları tematik olarak kavramaz. Onu bu şekilde kavramak... onun bir imkân olarak karakterini alıp götürecektir ve onu zihnimizde bulunan verili içeriklere indirgeyecektir; oysa kendini yansıtma, fırlatırken, imkân olarak imkânı kendi önüne fırlatır, ve onun öyle *olma*sına izin verir. Dasein imkânlar olarak kendi imkanları*dır*. (S&Z 145/ B&T 185)

karşılaştırma yapmak adına işe koşar: "Mümkün-olmaklık [*Möglichsein*] olarak... Dasein, varoluşsal olarak, var olabilirliği [*Seinkönnen*] içinde, henüz var olmayan*dır*."[38] *Seinkeönnen ve Möglichsein* arasındaki bu fark, anlaşılması zor bir farktır, ancak Heidegger'in fenomenolojik ölüm anlayışının yeterli bir açıklaması için hayati öneme haizdir. Böyle bir açıklama bağlamında, Derrida'nın yoruma dayalı merkezi iddiası –"mümkün-olmaklık tam da Dasein'a özgü varlık/olmaklık ise, o zaman Dasein'ın ölümünün varoluşsal analizi bu imkânı kendi konusu yapmak zorunda kalacaktır" (s. 6)[39] – yanlış yöne sapmış bir iddiadır. Heidegger *Möglichsein*'a "içinde-olmaklığın en dolaysız [kipi]" olarak ayrıcalık tanır; aslında Kisiel'in yakın zamanlı tarihsel araştırması, *Möglichsein*'ın bu şekilde anlaşılmasının, Heidegger'i öncelikle onun daha genel olan *Seinkönnen*, yani "Dasein'ın genelleştirilmiş 'olabilme'si"[40] nosyonuna yönlendirmiştir. Ancak *Seinkönnen*'in tarihsel başlangıcından sonra (Heidegger'in 25 Temmuz 1924'te Marburg Teologlarına yaptığı konuşmada), "ölümün en uzak imkânıyla bağlantılı olarak" ayrıntılandırılan şey, Dasein'ın "mümkün-olmaklığı"ndan [*Möglichsein*] ziyade, bu "var-olabilme"dir [*Seinkönnen*].[41]

Dahası, ve Derrida'nın yaptığı, yakından ilişkili bir kipsel hata da budur, Heidegger ölümün imkânsız olduğunu iddia etmez, onun sadece muhtemel bir şekilde imkânsız olduğunu söyler.[42] Bu ayrım, Heidegger'in "mümkün-olmaklık [*Mög-*

38 S&Z 145/ B&T 185-86.

39 İtalikler benim. Derrida bu iddiayı, daha önce, "kendine özgü bir şekilde ölme"nin Dasein'ın özgün ve sahih ol-abilmesine ait olduğunu doğru bir şekilde belirtmiş olmasına rağmen, dile getirir.

40 Theodore Kisiel'in *The Genesis of Heidegger's Being and Time* isimli çalışmasına bakınız (Londra: University of California Press, 1993), s. 504.

41 A.g.e.

42 Derrida'nın yaptığı kipsel yanlışlığın kökeninde, üstü kapalı ve kendi içinde masum bir ikame yer alır. B&T'da, gördüğümüz üzere, Heidegger ölümle fenomenolojik ilişkimizi "bir imkânsızın imkânı" olarak tanımlar. Ancak OWL'de –Derrida'nın *Aporias*'ta araştırdığı bir analizde– "ölümlü"

lichsein] olarak... Dasein, varoluşsal olarak, var-olabilirliği [*Seinkönnen*] içinde, henüz var olmayan*dır*"[43] iddiasını anımsadığımızda, önemli hale gelir. "Ölümün en uzak imkânıyla bağlantılı olarak" ayrıntılandırılan şey, Dasein'ın "mümkün-olmaklığı"ndan [*Möglichsein*] ziyade, bu "var-olabilme" [*Seinkönnen*] olduğundan, Dasein, yalnızca *henüz olmadığı* bir şey olarak, bir imkânsızlığın imkânını cisimleştirir. "Kendine en yakın var-olabilirliğe [örneğin, ölüm] yönelmiş olmaklık, Dasein'ın hâlihazırda kendisinin önünde olduğu anlamına

("animal"le zıtlık içinde) "bizatihi ölüm"le ilişki aracılığıyla (muhtemelen dil aracılığıyla) tanımlanır. Burada "ölümlü" ve "Dasein"ı eşdeğer ifadeler olarak alarak (bunun savunulabilir bir hareket olduğu iddia edilebilir, ama bu aynı zamanda Reiner Schürmann gibi önde gelen Heideggerci bir düşünürün bile karşı çıktığı ve bu yüzden biraz daha savunma gerektiren bir harekettir), Derrida, şu sonucu vermek üzere, bu iki tanımı örtük bir biçimde bir araya koyar –OWL'nin "ölüm"ü yerine B&T'nin "bir imkânsızın imkânı"nı koyarak-: Dasein, bizatihi "bir imkânsızın imkânı" ile olan ilişkisiyle tanımlanır. Şu ana kadar hiçbir mantık hatası yok. Sorun, Derrida bu yeni tanımı gayri meşru bir biçimde tırnak işaretlerini kaydırarak dönüştürdüğünde, anlamın sınırındaki bu nöbetçileri sinsice yeniden düzenlediğinde ortaya çıkar. Sanki Derrida "bizatihi (bir imkânsızın imkânı)" ve "(bizatihi bir imkânsızın) imkânı"nı, mantıksal olarak eşdeğer ifadeler olarak düşünüyor gibidir; oysa öyle değildir. İlki, Heidegger'in yukarıdaki iki tanımlamasının ("ölüm"ün ve "ölümlü"nün) birleştirilmesiyle desteklenen bir konumdur; ikincisi ise, Heidegger'in, savunulması mümkün olmayan bir biçimde, basitçe "bizatihi 'imkânsızın imkânı'" yerine "'bizatihi imkânsızın' imkânı" olarak ölüme dayandığını öne sürerek, Derrida'nın kipsel yanlışının onu oturtmuş olduğu konuma işaret eder. Bu güç algılanan ancak savunması mümkün olmayan hareket, ne kipsel mantık ne de Heidegger'in metinleri tarafından desteklenmektedir ve ironik olan şu ki Derrida parantez, köşeli parantez, alt çizgi gibi uyarıcı işaretler konusunda genellikle çok dikkatli olmasına rağmen, böyle bir hata yapar. Örneğin, bakınız, Jacques Derrida, *Of Spirit: Heidegger and the Question*, çev, Geoffrey Bennington ve Rachel Bowlby (Chicago: The University of Chicago Press, 1989), s. 31. Krş. Emmanuel Levinas, *Time and the Other*, çev, Richard Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987), s. 70, n. 43.

43 S&Z s. 145/ B&T s. 185-86.

gelir."[44] Heidegger ölüme-doğru-varlık olarak ben, kendimin önündeyimdir, henüz-olmadığımı- olabilirimdir, diye öne sürer. Bu nasıl anlaşılmalıdır?

1928'de, Heidegger gayet anlaşılırdır, bu görünüşte tuhaf "kendimin önünde olmaklığım, henüz-olmadığımı-olabilirliğim" ifadesi, aslında basitçe bizim temel geleceklik deneyimimizin doğru bir fenomenolojik tanımlamasıdır:

> Bekleyiş [*Gewartigen*] . . . ekstatiktir [*ek-statis*, "dışarı çıkış"tan gelir]. Bekleme, kendinin-önünde-olmayı ima eder. O kendine-doğru-olmaklığın temel biçimidir. . . Bekleme, kendini, kendi *var-olabilirliğ*inin dışında anlamak demektir. . . . Bu kendine önceden, kendi imkânından yaklaşma, geleceğin başlıca ekstatik tasavvurudur. Tamamen mümkün olduğu ölçüde, bu yapıyı bu şeklide tasvir edebiliriz (soru işareti, açık kalan ufku gösterir):[45]

Heidegger'in geleceklik yapısı ve onun imkânla ilişkisi hakkındaki üstü kapalı iddiası şudur: Var-olabilirliği yoluyla Dasein, kendisini kendi önüne yansıtır, geleceğe ait bir "ekstasis"in ufkunu, geleceğe dönük bir biçimde davrandığımız ve kendimizi anladığımız fenomenal alanı açar. "İçine hızla ilerlediğimiz" veya "kendimizi üzerine yansıttığımız" varoluşsal imkânlar (ders anlatma, yemek yapma, vb.) bize, kim *olduğumuz* biçiminde (bir profesör, bir koca, vb.) geri döner. Dasein'ın "ifşa olmuşluğu" "zamansallığın ufuklarının bu *ekstematik* birliği"ne göre kurulur.

Bununla birlikte bu örtük bir biçimde üç bölümlü yapıda, Heidegger'in gelecekliğe öncelik vermiş olduğu, iyi bilinmekle birlikte çok az anlaşılmış bir gerçektir:[46]

---

44 S&Z s. 191/ B&T s. 236.

45 Martin Heidegger, *The Metaphysical Foundations of Logic*, çev, Michael Heim (Bloomington: Indiana University Press, 1984), s. 206 (vurgular benim); buradan itibaren MFL olarak anılacaktır.

46 Heidegger'in "varoluşsallığın' temel anlamı, gelecektir" (S&Z s. 327/ B&T s. 376) iddiasını yorumluyoruz. (S&Z 327/ B&T 376).

> *Ekstases*'in *ufuksal belirlenimiyle* ne demek istiyoruz? ... Böylesi bir kapılış ... böylesi bir gelecekliği ... sağlar, yani, saf ve basit imkân. Ekstatis [geleceklik] kendinden... genel olarak imkânın ufkunu üretir ... ufuk kendisini ekstasis'le ve ekstasis'in içinde açığa vurur; o onun *ekstema*'sıdır. ... Ve zamansallıklarında ekstases'in birliğine karşılık gelen ufukların birliği, başlangıçtan beri var olan bir birliktir. Zamansallığın ufkunun bu ekstematik birliği *dünya*nın imkânının zamansal koşulundan başka bir şey değildir.[47]

O, Dasein'ın "var olduğu" ("ek-sistere"den gelir) veya varlığın içine "atıldığı" ve böylece anlaşılır bir dünyaya "sahip" hale geldiği zamansallığın ufuklarının bu "ekstematik" birliğinin toplanması gibidir. Fakat Heidegger neden gelecek olan ekstemayı "böylesi bir geleceklik, yani saf ve basit imkân olarak" adlandırır? Bunun nedeni, muhtemelen ölüm olmadan (Heidegger'in diyagramındaki soru işaretinin yeterince uygun biçimde gösterdiği gibi) geleceklik diye bir şeyin olamayacak, içine zorlandığımız imkânların, bizi kurarak, "bize geri dönemeyecek" olmasıdır.[48]

Heidegger'in –Homeros'un *İlyada*'sında Sarpedon'un ünlü konuşmasını anımsatan[49]– temel sezgisi şöyle görünmektedir: Eğer tecessümümüz kendi zamansal sonluluğumuzun sınırlarının karşısına atılmamış olsaydı, geleceğe ait imkânlar bizim için önemli olmazdı. Diğer bir ifadeyle ölüm, geleceği önemli kılar ve dolayısıyla, sonrasında dönüp bizi kuracak olan

47 MFL, s. 208.

48 Bu aynı zamanda Heidegger'in neden "Dasein"ın uzamının "ömrüyetersiz" hayvanları içerdiğini düşünmediğini açıklamaya yardımcı olur; çünkü o –Derrida'nın haklı bir şekilde itiraz ettiği gibi, "aksini gösteren binlerce işarete rağmen"– hayvanların kendi ölümleriyle ilişkiden yoksun olduklarını savunur (Krş. *Aporias*, s. 35-42; OWL, s. 107-08).

49 "Ah, cousin, could we but survive this war/ to live forever deathless, without age,/ I would not ever go again to battle,/ nor would I send you there for honour's sake!/ But now a thousand shapes of death surround us,/ and no man can escape them, or be safe/ Let us attack – whether to give some fellow/ glory or to win it from him" (XII.288-95, Fitzgerald çevirisi.)

imkânları içinde "zorladığımız" ufku açar. O halde Heidegger'e göre, ölüm bizim cisimleştirdiğimiz bir şey değil, bizim tecessümümüzün ortadan kaldırılamaz sınırı, tüm cisimleşmiş imkânların içinde açıldığı belirsiz ama silinemez ufuktur.[50]

Ölümün aporetik eşiği

Derrida'nın itirazı, Heidegger'in varoluşsal analitiğindeki örtük bir aporia olduğunu iddia ettiği, "sınır-çizgi", "eşik" ya da yaşam ve ölümü ayıran sınır fikrine odaklanır ve bu fikri sorunsallaştırır. Derrida'ya göre, Dasein kendi imkânlarını varoluşsal olarak cisimleştirdiğinden, ölüm "bir imkânsızlığın imkânı" olduğundan, bir *imkânsızlığın* imkânını cisimleştirmek, bir imkânsızlığı cisimleştirmeyi gerektirir gibi görünecektir. Bu nedenle Derrida şöyle yazar: "eğer ölüm, Dasein'ın en özgün (*proper*) imkânı, onun imkânsızlığının imkânıysa, ölüm en özgün/uygun olmayan (*improper*), en özgün olmaktan-çıkartıcı (*ex-propriating*), en gayri sahih imkâna dönüşür" (s. 77). Bu itiraz karşısında ne yapmamız gerekir?

Derrida'nın okuması, dolaylı olarak Kafka'nın "Yasa Önünde" meseli (*Dava*'dan) ve Blanchot'nun "The Madness of the Day"ini anımsatarak,[51] "sezginin adım figüründen men edildiği, ... kişinin kendi özdeşliği gibi ve dolayısıyla anlaşılmaz bir eşiğin belirlenmesi gibi bir imkânın –çizgiyi geçmenin– bir *probleme* dönüştüğü" (s. 11) "bir deneyim"e (s. 14, 32) başvurur. Derrida'ya göre, Heidegger'in ölüm fenomenolojisi ("sahih" ölüm anlayışı veya "kendine özgü bir biçimde ölmek" [*eigentlich sterben*]) üstü kapalı bir biçimde bu eşiğin ("can verme"nin [*verenden*] "vülger" veya "sıradan" kavranışı) geçilmesine da-

50 "Kendi ölümüne doğru varlık olarak Dasein'da, onun kendi en uzak 'henüz-olmamışlığı' – tüm diğerlerinin önünde uzandığı henüz olmamışlığı-kapsanmıştır" (S&Z s. 259/ B&T s. 303)

51 Derrida, Blanchot'nun "hikaye"sinin –" hayır, bir daha asla hikaye yok"–, Derrida'nın dediği üzere, onun *imkânsız* hikayesinin, Kafka'nın *Dava*'sından meşhur "Yasa Önünde" meseline işaret ettiğinin farkındadır.

yanmaktadır ve böylelikle, ifşa edildiğinde *Varlık ve Zaman*'ın mantıksal ve performatif anlam bütünlüğünün parçalanması tehdidini ortaya çıkaran "aporetik bir yapı"yı gizler.[52]

Derrida'ya göre, inançlı biri bile –Heidegger'in mantıksal imkândan ziyade varoluşsal imkândan bahsettiğini unutmamamız gerekmesine rağmen– ölümün bir son, deneyimin durması olması yönündeki mantıksal imkânı kabul etmelidir. Fakat Derrida'nın mantığını takip edecek olursak, bu imkân sahiden gerçekleşmeliyse ve ölüm, deneyimin durmasını gerektirirse ve deneyimin bu durmasını deneyimleyemiyorsam, o zaman, doğrusunu söylemek gerekirse, ölümüm benim başıma gelmez. Derrida bu noktayı kışkırtıcı bir biçimde formüle eder: "burada ölüm, bir aporia, ölü olmanın imkânsızlığı, bir kimsenin kendi ölümünü yaşamasının ve onda 'var olmasının' imkânsızlığı olacaktır" (s.73). Basitçe söylemek gerekirse, ölümü deneyimleyememe imkânını yok edemeyiz.[53] Bu imkân açıkça Epiküros'un "Ölüm bizim için hiçbir şeydir, çünkü biz varken ölüm yoktur, ölüm varken biz yokuz"[54] maksimini hatırlatır. Ölüm deneyimin sonuysa ve deneyimin sonunu deneyimleyemiyorsam (çünkü Hegel bize, bir sınır koymanın bir anlamda şimdiden onun ötesinde olmak demek olduğunu öğretmiştir) o zaman kendi ölümümü deneyimleyemem. Dolayısıyla ben ölürken bile, ölümüm benim başıma gelmez. Asla kendi ölümümle *karşılaşmam.*

Blanchot'yu takip ederek, Derrida bu kabulü (ölümümün başıma gelmesinin imkânsızlığı) Epikürcü *ataraxia*'nın fe-

52 *Varlık ve Zaman*'da bu aporetik yapıya, ölüm bakımından yaklaşmamız gerekir." (s.32)

53 Derrida 1990 tarihli bir mülakatında soruyu tekrarlar: "İnsan Dasein'ının *bizatihi* gelen ölümü görebileceği kesin midir? Ölüm söz konusu olduğunda "bizatihi olan" nedir?" Jacques Derrida, "*Istrice 2: Ick bünn all hier*" çev, Peggy Kamuf, *Points* içinde, ed, Elisabeth Weber (Stanford: Stanford University Press, 1995), s. 312.

54 Epicurus' Letter to Menoeceus, Diogenes Laertius 10.125.

rahlığından ziyade, lanetlenmenin acı veren bir biçimi olarak okumak eğilimindedir. Ölümün bu trajik imkânsızlığı, kutsal Melek'ten (ölmeye ihtiyacı olmayan) ziyade, lanetli vampire (ölemeyen) benzeyen bir varoluşa yol açar. Bu "ölü olmanın imkânsızlığı" –bana "şimdinin ebedi bir anında" (Heidegger'in, *Zerdüşt*'ün *asla şimdi olmayan olmadığının* farkına varışı üzerine okumasında olduğu gibi) "ölümlü ölümsüzlüğün" bir türünü bahşetmekten ziyade- Derrida'nın "yıkım", "ölmenin nihai imkânsızlığı, ölemeyeceğim *felaket,* en kötü mutsuzluk" olarak adlandırdığı şeye neden olur.

Bu "ölümlü ölümsüzlük" neden felaket getiren bir yıkım gibi katlanılan veya en iyi ihtimalle "dayanılan" bir şeydir? Heideggerci açıklama şöyle bir şey olabilir. Benzersiz bir biçimde benim *kendime (eigen)* ait olan bir şeyi ararken, kendi ölümümle olan ilişkim, "bana ait olmaklığında" [*Jemeinigkeit*] ve "yerine geçilemezliğinde" (başka hiç kimsenin benim yerime ölemeyeceği gerçeği), bana son bir "sahihlik" [veya "kendime en çok ait olmaklık", *Eigenlichtkeit*] vaadinde bulunur görünür. Ama benzersiz bir biçimde kendime ait olanla karşılaşamayacağımı kabul etmek, sahihlik arayışını, ölümün trajik imkânsızlığını –"Blanchot'nun sık sık tekrar ettiği" üzere– "ölmenin imkânsızlığı" trajedisini gerçekleştirmeye sürükler (s. 77). Benim kendi ölümüm bile bana ait olamayacaktır. Bu okuma etkileyici ve kuvvetlidir, ama Heidegger'in metninin bir okuması olarak bir zorlama mıdır?

Bunun ikna edici bir eleştiri değil zorlama bir okuma olduğunu anlamak için, Derrida'nın açık kılmadığı bazı şeyleri açıklığa kavuşturmak önemlidir. Heidegger "ölümün bir olay olmadığı, varoluşsal olarak anlaşılabilecek bir fenomen olduğu"[55] yönünde ısrar eder. Heidegger ölüme başımıza gelen bir hadise olarak değil, fakat fenomenolojik olarak, onun kendini bir fenomen olarak göstermesi bakımından yaklaşır. Fenomenolojik

55 S&Z s. 240/ B&T s. 284.

olarak, ölüm bilinemezdir; bizatihi Varlık gibi, ölüm kendini doğrudan *göstermez*. Tam da bu nedenden dolayı Heidegger *Beiträge*'de şöyle yazar: "Ölüm, olmanın (*Beyng, Seyns*) en yüksek ve en uzaktaki tanığıdır [*das höchste und äußerste Zeugnis des Seyns*]."[56] Heidegger ölümün fenomenolojisini yaptığından, onun varoluşsal analitiği, yaşamın durması "anının" deneyimlenmesinin imkânına dayanmaz. Heidegger "Dasein öldüğü zaman," "hatta o sahih olarak öldüğünde bile - bunun, kendi fiili vefatının [*Ableben*] bir deneyimiyle hiçbir ilgisi yoktur"[57] der. Ancak eğer *Varlık ve Zaman* bizim ölüm "anını" deneyimlemeye muktedir olduğumuza dayanmıyorsa, o zaman varoluşsal analitik, bu "anı" deneyimleme imkânı tarafından "yıkıma uğratılamaz." Derrida'nın ölümün "doğrulanamayan," "kendinin kılınamayan," imkânsız deneyimi hakkındaki heyecan verici fikirleri, Heidegger'in metninde okunan Blanchotcu temalara döner.[58]

Yine de Derrida burada bizim için *Varlık ve Zaman*'ın kışkırtıcı bir yeni okumasının önünü başarılı bir biçimde açar; o, Heidegger'in varoluşsal analitiğinin altını oymamalarına rağmen, kuşkusuz kendi başlarına felsefi katkılar olarak bütün yönleriyle çok daha fazla detaylandırılmayı hak eden, dokunaklı ve tesirli sorular ileri sürmüştür. Ve beklendiği üzere, Derrida'nın *Aporias*'ta açıkça bunun farkına vardığı gibi göründüğü anlar vardır. Bu nedenle, yıkıcı bir eleştiri olarak gördüğü şeyi sunmasına rağmen, Derrida yine de Heidegger'in fenomenolojik ölüm yorumunda, korunmaya değer bir şeylerin bulunduğunu kabul eder. O en sonunda, Heidegger'in ölüme ilişkin varoluşsal analizinin "güçlü ve

56 Heidegger, *Beitrage Zur Philosophie: (Vom Ereignis)*, GA 65 (Frankfurt a.M.: Klostermann, 1989), s. 284.

57 S&Z s. 247/ B&T s. 291.

58 *Aporias*'ın sonuna yaklaşırken, Derrida'nın "şimdi [Blanchot'nun iki metnini] baştan sona yeniden-okuyup alıntılamak gerekli olacaktır" şeklindeki son dipnotu, bu teze bir onay sağlar (bakınız s. 87, n. 18)

evrensel bir sınırlandırma" oluşturduğunu anlar (s. 80). Heidegger'in savunulamaz bir biçimde ontolojik olana "ayrıcalık vermesi"ne karşılık olarak Derrida'nın sunduğu alternatif, Heidegger'in tarih dışı varoluşsal olduğu varsayılan ölüm analizinin, "[varoluşsal] analizin tanıklık ettiği, ölüme dair İbrahimi dinlerin deneyimi" içinde yeniden konumlandırılmasını gerektirir. Bu yolla Derrida, fenomenolojik tasdik veya tanıklığın [*Bezeugung*] (*Varlık ve Zaman*'ın metodolojisi) performatif statüsünü eritmeden, hatta bu fenomenolojik tanıklığı post-Heideggerci düşüncede mevcut olan akla uygun gerekçelendirmenin en savunulabilir metodolojik stratejisi için bir paradigma olarak alarak, tarihselleştirebilir.

Ölüme tanıklık etmek

Dolayısıyla Derrida, eski bir etiko-politik hüküm verme paradigmasının gelecek vaat eden bir yenilenmesi, kendisinin de basitçe "tanıklık" olarak adlandırdığı stratejik bir argümantasyon metodolojisi *vasıtasıyla*, en azından "meşrulaştırma"nın radikal bir yeniden kavramsallaştırmasını başlatmış olarak görülebilir. Derrida'nın ölümün imkânsızlığı üzerine okumasının Heidegger düşüncesine yeni ve açıklayıcı bir ışık tutması, tam da onun zengin çağrışımları olan "tanıklık" tematiklerine geri dönüşü yoluyla mümkün olmuştur. 1994 Irvine seminerinde açıklığa kavuşturduğu üzere, Derrida, ölümü, bir andalık ("ebedi bir şimdi anında" var olduğumuza dair hissimiz) yanılsamasını yıkan, "tanıklık yapısını" kendi iki bileşenine ya da "anına", *tanıklığa* ve *tanıklık ediş*'e ayıran an olarak düşünür. Ben burada Derrida'nın Heidegger'in *Ereignis, "en-ownment"*, insanın anlaşılabilirliğinin "meydana geldiği" Varlık ve insan varlığının bir araya gelişi nosyonunu yorumladığını düşünüyorum. Heidegger'in *Ereignis* düşüncesine göre, varolanlar, örtük bir biçimde bir

şey olarak yorumlandıklarında, anlaşılır hale gelirler: Varolanlar, kendilerini göstermelerini örtük bir biçimde filtreleyen Varlığın önceden var olan (ontolojik) bir anlayışına ("açığa çıkarma") göre kendilerini gösterirler.

Bu kökensel büküm (ya da "kıvrım") –buna göre, şeyler kendilerini, ancak önce Varlığa ilişkin hâkim bir tarihi-kültürel kavrayışa göre üstü kapalı bir biçimde yorumlandıktan sonra, gösterirler- Derrida tarafından "önlenemezlik" olarak yeniden isimlendirilmiştir. Heidegger'in "*enownment*" kavrayışı gibi (ki açıkça buna dayanarak şekillendirilmiştir),[59] Derrida önlenemezliği, tam da anlaşılabilirliğin imkânını koşullayan şey olarak düşünür. Ancak, ölüme gelince, bu kökensel büküm darmadağın olur ve "imkân koşulu bir imkânsızlık koşuluna dönüşür." Burada ölüm, belki tanık olunabilinen, ama sonradan tanıklık edilemeyen –böylece "tanıklık-yapısı"nı etkili bir biçimde kendi iki "anına" böler (*Grammatology*'de yazdığı üzere, "bir nefeslik kadar" "farklı" iki an)-[60] "son an" olarak düşünülür. Fakat bu *enownment* ya da önlenemezlik "yapı"sı, tam da ölümün imkânsız anı karşısında darmadağın olmuş *olarak* düşünüldüğünde, görünür hale gelir. Bu anlamda Derrida'nın *Varlık ve Zaman*'la giriştiği yapıbozumcu tartışma (*alter-cation*), sonraki döneminde Heidegger'in "*Ereignis*'in nazik yasası"[61] dediği fenomene, anlaşılabilir olanı tesis eden,

59 Bakınız Charles Spinosa, "Derrida and Heidegger: Ereignis and Iterability," Dreyfus ve Hall içinde, ed., *Heidegger: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell, 1992). Derrida'nın yeniden isimlendirmesinin retorik-teolojik etkisi daha derin araştırılmaya değerdir. Krş. John Caputo, *Demythologizing Heidegger* (Bloomington: Indiana University Press, 1993), Caputo'nun Derrida'nın yeniden isimlendirdiği Heideggerciliklere duyduğu yakınlık, onun Nazizmden arındırılmış bir Heidegger arzusu ile birleştiğinde, onu, Heidegger'in Derrida üzerindeki her yerde hissedebilen etkisini genel olarak azımsamaya götürse bile.

60 Bu durumda, *son* bir nefes. Bakınız Derrida, *Of Grammatology*, çev, Gayatri Spivak (Londra: John Hopkins University Press, 1976), s. 18.

61 OWL, s. 128.

örtük fakat daimi olan yorumlayıcı filtrelemenin fark edilmeyen ortaya çıkışına erişebilmemizi sağlar, ve bu gerçekten büyük bir hizmettir.[62]

62 Bu katkı, *Ereignis'in* anlaşılmasından Varlığın anlaşılmasına küçük bir adım olması nedeniyle daha da katlanır. Çünkü hem anlaşılır olanı, metafizik olarak önceden belirlenmiş ontolojik parametrelere göre üstü kapalı olarak yorumladığımızı hem de "olanı" önceden filtreleyici bu metafizik parametrelerin bir tarihe sahip olduğunu kabul etmek, son dönem Heidegger'e göre, anlaşılabilirliğin (nihilist olmayan bir geleceğe ait açıklık imkânının) bu tarihsel çağlarının her birini daima ve aşan ve böylece mümkün kılan şeyin, yani Varlığın, (Heidegger'in PAR'da belirttiği üzere) "her zaman-tamamlanmamış olanın," "asla-kendi içinden gelişmeyenin" tanınmasına yol açar

Derrida'nın Heidegger üzerine söylediklerini okumanın bizi buraya getirmesi özellikle uygun görünür; çünkü Varlığın tanınması, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki (Derrida üzerinde pek etkili olmuş olan) "ontolojik yıkım"ının, kendisine doğru *ilerlemekte* olduğu amaç değil miydi? (Örneğin, Heidegger'in şu ünlü iddiasını hatırlayacak olursak: "Biz bu görevden, *Varlık sorusunu anahtarımız olarak alarak*, eski ontolojinin geleneksel içeriğini, bize Varlığı belirlemenin ilk yollarını –o zamandan bize yol gösteren yolları- sağlayan o başlangıçtan beri var olan deneyimlere ulaşasıya ve bunları geri kazandırasıya kadar, yapıbozuma uğratmayı anlıyoruz." [S&Z s. 22/B&T s. 44.]) Geriye dönüp bakıldığında, Derrida'nın bu tanımayı – hem Varlığın (tarihsel anlaşılabilirliğin anlaşılmaz bir kaynağı olarak anlaşılan) hem de Varlığın üstü kapalı olarak yorumlanmasını ve böylece anlaşılır kılınmasını sağlayan"*enownment*" ve "önlenemezlik" fenomeninin tanınmasını- kolaylaştırması, Derrida'nın *Varlık ve Zaman*'ın "ontolojik bir yıkım" yönündeki çağrısına verdiği yanıt değil midir? Dolayısıyla, Derrida'nın Heidegger'i çeşitli kereler yapıbozumu, hiç şüphesiz bu çağrıya eleştirel bir şekilde yanıt vermiş olmakla birlikte, bu yapıbozumlar yine de, beklenmedik ve mühim bir şekilde yanıt verdikleri bu metinleri aydınlatacak şekilde yanıt vermeyi başarmıştır. (Ve Derrida'nın söylemekten hoşlandığı üzere, yanıt sorumluluğun başlangıcıdır.)

Martin Heidegger*

Constantin V. BOUNDAS
Çev. Ali UTKU-Mukadder ERKAN

Deleuze'ün yazılarında, Heidegger'in eski düşünce imgesini reddedişinin önemi ve onun yeni başlangıcının anlamı sıkça takdir edilir. "Heidegger sorusu" diye yazar Deleuze, "bana 'O biraz Nazi midir?' (besbelli, besbelli) gibi değil, 'Onun felsefe tarihinin bu yeni zerkindeki rolü ne idi?' gibi geliyordu" (D 12).[1] Erken

* Constantin V. Boundas, "Martin Heidegger", *Deleuze's Philosophical Lineage*, Graham Jones ve Jon Roffe, ed. Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009, ss. 321-338.

1 Deleuze'ün bu makalede gönderme yapılan eserlerinin kısaltmaları ve künyeleri:

AO *Anti-Oedipus* (*Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia.* Çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen Lane. New York: Viking Press, 1977)

D *Dialogues* (Çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam. Londra: Althone Press, 1987 [1977])

DR *Difference and Repetition* (Çev. Paul Patton. New York: Columbia University Press, 1994.

EPS *Expressionism in Philosophy: Spinoza* (Çev. Martin Joughin. New York: Zone Books, 1990)

F *Foucault* (Çev. Sean Hand Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988)

N *Negotiations* (Çev. Martin Joughin. New York: Columbia University Press, 1995.)

eserlerinde daha samimi takdirler, daha sonrakilerde daha çok nüans ve nitelendirmeler bulunsa da bunların cömertliği tartışılamaz. Deleuze'ün Heidegger'e başvuruları, iki filozof arasındaki ilgi çekici akrabalık noktalarını, ama aynı zamanda önemli ayrılık hatlarını da açığa çıkarır. Bu başvurular Heidegger'i eski düşünce imgesinin dönüşümündeki rolünden (DR xvi–xvii), yanıtlar ve çözümlere karşı sorulara ve sorunlara atfettiği üstünlükten (DR 200–1), düşünceyi insanlara bahşedilmiş doğal bir yetenek olarak gören eski felsefi hattı izlemeyi reddedişinden (DR 144, 275; F 116), Varlık'ın tekanlamlılığı konusunda Duns Scotus'un safında yer almasından (DR 35), unutmayı geri dönüşün olanaksızlığı kılan ve hafızada yenilenme zorunluluğunu keşfeden unutmanın unutulması ile hafızayı karşıtlaştırdığından (F 107–8), yönelimselliği kıvrımla yerinden ettiğinden (F 111–13; N 112), deliliğin sınırında olan bir etimolojik prosedürde dilin kekelemesine yol açtığından (N 107) ve farka, onu olumsuzdan, özdeşten ve eşitten ayrı kılan, onu temsil kipliklerinden çıkartan ve soru ve kıvrım ile ilişkili olarak düşünülmesine izin veren (DR 64–5) o önemli felsefi rolü tahsis ettiğinden dolayı Heidegger'i överler.

Öte yandan iki düşünür arasındaki ayrılık hatları eninde sonunda üstün gelir. Deleuze, Heidegger'i, felsefeyi kendi tarihinden ayırt edilemez kıldığından, onu Yunanlıların –Varlık'ın yurdunun *autochthon*'unun- toprağına diktiğinden (DR 94–5); Aynı'nın biçiminin özdeşlik ve eşdeğerliğe karşı kavgada yeterli geldiğini ve şok ve paradokstan ziyade *philia*'nın tekrar sürecini yönetmesi gerektiğini düşündüğünden (DR 66, 321 n. 11); temsilin gölgelerinin, bizzat savunduğu Varlık'ın te-

NP *Nietzsche and Philosophy* (Çev. Hugh Tomlinson. New York: Columbia University Press, 1983)

SPP *Spinoza's Practical Philosophy* (Çev. Robert Hurley. San Francisco: City Lights Books, 1988).

WP *What is Philosophy?* (Çev. Hugh Tomlinson ve Graham Burchell. New York: Columbia University Press, 1994)

kanlamlılığını zayıflatmasına izin verdiğinden (DR 66); kıvrımının gücünü, onu yönelimselliğin kuşatmasından asla gerçekten özgürleştiremeyerek ve onu aynı anda görülür ve söylenebilirin kökenine yerleştirerek sınırlandırdığından (F 59, 110–13, 119; N 107, 112); gezegene karşı dünyayı, stratejiye karşı "rasyonel"i ve yanılgıya düşmeye karşı varlığı ve hakikati seçtiğinden (DI 161); ve son olarak, politikasında "iğrenç yeniden yerliyurtlulaştırma"sı aracılığıyla "yanlış halk, yeryüzü ve kanı" tuttuğundan (WP 108–9) dolayı Heidegger'i eleştirir.

Başvuruları bir araya getirmek, uyuşumları derlemek için yararlı olabilir; ama bu, "devlerin fark konusundaki savaşı" (*gigantomachia peri t s diaforas*) ile ciddi biçimde yüzleşmenin yerine geçemez. Bu eksikliğe çözüm bulmak için, öncelikle, Deleuze ve Heidegger'in tematik seçimlerindeki benzerliklerin, düşüncelerindeki önemli farkları muhtemelen hem maskelediği hem de açığa çıkardığı yazılarındaki şu meselelere odaklanmak istiyorum: sonluluk/sonsuzluk, zamansallık/ *Chronos–Aion*, Aynı'nın ebedi tekerrürü/farkın ebedi dönüşü, *Ereignis*/olay, ölüm/ *metamorphosis* ve bir vicdan sahibi olmayı isteme etiği/olaya layık oluş etiği –aklımdaki meseleler, bunlardır. Ancak daha sonra Heidegger'e karşı Deleuze'ün "evet" ve "hayır"ını fark ontolojilerinin daha genel bir karakterizasyonu bağlamında ortaya koymaya girişeceğim.

Ölüm ve sonluluk

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ında (Kısım İki), ölüm ilkin, Dasein'ın *bir bütün olarak* sınırlanmasına izin veren bir görüş açısının aranışına yanıt olarak ortaya çıkar. Varlık'ın kendisi için bir soru olduğu varolanın Varlık'ının keşfedilmesi adına üstlenilen Dasein'ın varoluşsal analitiği, Dasein'ın özsel tamamlanmamışlığı karşısında muazzam bir utanç olmaya yazgılıdır: Dasein var olduğu müddetçe ölüm henüz var değildir ve bu "henüz değil" Dasein'ın kurucusudur ve böyle olması

itibariyle ortadan kaldırılamaz. Bu yüzden Dasein'ın bütün imkânlarının tablolaştırılmasına dayanan bir temel ontoloji projesi imzalanıp teslim edilemez. Ancak aynı zamanda Dasein'ın sonluluğu da Dasein'ın temel imkânıdır. Dasein'ın tamamlanmamışlığıyla ortaya konulan bulmacaya Heidegger'in çözümü, bir yandan "henüz-değil"in yerine "artık-değil"i koyan *ölüm olayı* ile, diğer yandan Dasein'ın ya avunma veya gayri sahihlik ile kendisinden kaçabileceği ya da suçlu olmayı isteyerek ve bunun sonucunda bir Ben olarak sahih biçimde ortaya çıkarak kararlı biçimde öngörmeyi öğrenebileceği *ölüm imkânı* –Dasein'ın en önemli imkânı– arasındaki ayrımdır. Dasein'ın çoktan olmuş olduğu imkâna doğru kendinin önünde gitmesi suretiyle –Heidegger'in *"şimdide gelecek olmuş olmak"* olarak karakterize ettiği bir durum– Heidegger zamansallığın yapısını keşfeder.[2]

Deleuze'e döner dönmez, ışığında şimdiki deneyimin anlamının belirlendiği ölümü bir son olarak kabul etmeyi reddedişi[3] dikkatimizi çeker. Deleuze'de ölüm –kişisel yaşamın sonu– insanın özsel imkânı değildir; bir kipin uzamsal parçalarının yapısının ayrışması, daima "kötü karşılaşmaların" sonucu –yani uyumlu olmadıkları öteki bedenlerle karşılaşan bedenlerin sonucu- yüzünden o her zaman bir ilinektir, dışsal bir şeydir. "Kötü dışsal karşılaşmalarında insanın içsel özünü aramak", diye yazar Deleuze, "utanç vericidir" (SPP 72). Kişisel ölüm veya organizmanın yok oluşuna gelince, Stoacılar onu doğru anlamışlardı. Yaşadığım müddetçe ölüm henüz gelmemiştir, ölüm geldiğinde ise artık orada değilimdir. Kişisel ölüm daima dışarıdan gelir ve ne olursa olsun onun hesabına o şaibeli dürtüyü üretmek için hiçbir neden yoktur. Ancak Deleuze'ün, önemini kabul etmeye hazır olduğu başka bir ölüm vardır: "Ben"in ve

2 Bruce Baugh, "Death and Temporality in Deleuze and Derrida", *Angelaki* 5:2 (Ağustos 2000), s. 75.

3 Deleuze'ün ölüm hakkındaki görüşleri için bkz., LS 145, 152, 153, 222; ayrıca bkz. AO 330–1; ve DR 111–15.

organiğin ölümü –kişisel-olmayanı, organik-olmayanı ve moleküleri serbest bırakan ölüm.[4] Buradan bakıldığında, kişi ölmeyi asla bırakmaz, o zaten her daim ölüyordur. Deleuze'ün ölüm hakkındaki görüşünün, Heidegger'in tutumunu tekrarladığı düşünülebilir: ölüm her zaman çifttir; ancak Deleuze'de onun çift oluşu Heideggerci olmayan bir anlam ve işlev edinir. Ölüm "kendi dışımda kaybolduğum" ve "ölümün kendisini kendisinde kaybettiği" andır, çünkü tekil bir yaşam benimkinin yerini alır.[5] Ölümün bu Deleuzecü anlamlarının hiçbiri (ilineksel ve algılanamaz-oluş) Heidegger'in ölüm "her daim benimdir" şeklindeki hükmünü haklılaştırmaz.

Heidegger'in ölüm kavramı Deleuze'ün zaman teorisinde de yer bulmaz. Yaşam –ve Deleuze'e göre yaşamın etkileşen kuvvetlerin niceliğine ve niteliğine göre yaşandığını hatırlamalıyız– anda maksimum yeğinlikte yaşanırsa eğer, sonsuzdur. Sonsuzluk ölümden daha çok sürmez ya da ölümden sonra gelmez. Yaşamla eşzamanlıdır ve "doğrudan deneyim nesnesi olabilir" (EPS 314). Bu yüzden Bruce Baugh şunu yazarken haklıdır, "süre zorunlu olarak bir başlangıcı gerektirir ama bir sonu değil, böylece doğumu ve ölümü asimetrik kılar ... Ölüm, zamanın ufku değildir."[6] Ve şunu yazarken de: "Gelecek," Deleuze'e göre, "şimdinin üzerine geri katlanan bir imkân değil, fakat şimdiyle birlikte var olan virtüel bir şeydir: aslında gelecek bizzat sonsuzluktur... farkın tekrarıdır."[7] Yaşam ve ölüm açısından bu tutum göze alındığında Heidegger'in tersine Deleuze, insan sonluluğuyla ve onun Varlık'la ilişkisiyle ilgilenmez. Foucault

4 Deleuze'ün ölüm hakkındaki görüşleri Xavier Bichat ve Maurice Blanchot'dan etkilenmiştir. Bu etkiler hakkında bkz., Leonard Lawlor, "Life: An Essay on the Overcoming of Metaphysics", http://www.pucp.edu.pe/eventos/congresos/filosofia/programa_general/viernes/plenariamatutina/
LawlorLeonard.pdf (erişim 1 Temmuz 2008)

5 Baugh, "Death and Temporality", s. 79.

6 Baugh, "Death and Temporality", s. 79.

7 Baugh, "Death and Temporality", s. 81.

hakkındaki kitaba Ek'inde "tarih sonrası" veya "insan sonrası" olanı başlatabilen güçlerin yeniden bir araya gelmesinden söz ederken, Deleuze okurlarını şu soruyla baş başa bırakır:

> İnsanın içindeki kuvvetlerin bir ilişkiye girebileceği etkin haldeki kuvvetler ne olabilir? Artık bu, sonsuzluğa veya sonluluğa bir yükselişi değil, bir *sınırsız sonluluğu* içerir, böylece sonlu sayıda bileşenin, pratik olarak sınırsız kombinasyon çeşitliliği ürettiği her bir kuvvet durumunu harekete geçirecektir. (F 131)

Bu "*sınırsız sonluluk*" virtüelin üretici ve yaratıcı eseridir, çünkü o kendisini edimselin [actual] içinde farklılaştırır [differenciate] – Heidegger'in Dasein'ının kasvetli düşüncesinden ayrı konumlanmış inorganik yaşamın zaferi.

Öte yandan, Heidegger'in anladığı şekliyle ölüm de Deleuze'ün etiğinde yer bulmaz; Deleuze'ün etiğinde ontolojik suçu kabullenmeyi istemenin yerine olaya layık olma daveti geçer. Yine de bu, Deleuze'ün metamorfoz ve algılanmaz-oluşu anlamında ölümün, etiğinde yer almadığı anlamına gelmez. *The Logic of Sense*'e ek olarak yeniden yayımlanan 1967 tarihli makalesi "A Theory of the Other"da Deleuze öteki-yapıyla ben-yapısının karşılıklı olarak birbirlerini ima ettiklerini öne sürmüştü. Böylece sonuç olarak ilk kez fenomenologun "öteki"yi parantezlemesi Ben'in de parantezlenmesine izin verir. Radikal fark düşünürünün *altruicide*'i [ötekini öldürme] bir *suicide* [kendini öldürme] biçimini hızlandırır ve temel olana ve *autrement qu'autre*'u müjdeler.[8] Ancak ve ancak o zaman temel olan ve "*autrement qu'autre*", algılanamaz-oluşun –kişisel-olmayan, kişi-öncesi ve larva halindeki kendilikler etolojisinde bütün diğer oluşları taçlandıran türden bir oluşun– kurucusu haline gelir.

Zamansallık

8 Constantin V. Boundas, "Foreclosure of the Other: From Sartre to Deleuze", *The Journal of the British Society for Phenomenology* 24:1 (1993), ss. 32–43.

Heidegger'in zamana atfettiği önem, onun içinde yaşamamız veya bütün sezgilerimizin bir *a priori* formu olmasından değil, zamanın bizim varlığımızın kurucusu olmasından kaynaklanır. Türemiş ve ikincil olan "vülger" zaman nosyonuna ait olduğu düşünülen "zamanda olma" tabiri ile beraber, ilksel veya ontolojik zaman, en iyi, Dasein'ın varoluşsal analitiğine ve Dasein'in şu *ekstazlarına* göre anlaşılır: *olmuş olan* (geçmiş), *gelecek olan* (gelecek) ve *şimdileştirme* (şimdi).[9] Bunların şu anla, artık olmayan şu anla ve türemiş nosyonun henüz var olmayan şu anı ile karıştırılmaması gerekir. *Varlık ve Zaman*'ın (BT IV, 68) ikinci kısmında Heidegger bu noktaları açıklamaya girişir. Varoluşsal analitiğin zamanı ile türemiş zaman nosyonu arasında, ilkini "zamansallık" şeklinde adlandırarak bir ayrım koymakla başlar. Sonra zamansallığın bir kendilik olmadığını öne sürerek bu noktayı "*zamansallık zamansallaşır*" ifadesi ile vurgular: Daha önceki bölümler Dasein'ın, kendi yapısını, anlamada, ruh durumunda (bir ruh durumunda oluş), tuzağa düşmede (dolanmışlık) ve söylemde açığa çıkardığını zaten göstermişti. Eğer Heidegger artık bu açığa çıkma ve açığa çıkarılma kiplerinin zamansallık aracılığıyla kurulduğunu gösterebiliyorsa, zamansallığın Dasein'ın varlığı için bir koşul olduğunu tespit edebilir. Bu da aslında yaptığı şeydir. Dasein'ın bütün yapısı zamansallıkla kurulur. Üstelik Dasein'ın zamansallaşması aracılığıyla zamansallık içinde bir Dünya ortaya çıkar. Zamansallaşan ve zamansallaşmış Dasein olmadan zamansal bir Dünya olamaz.

Anlama, Dasein'ın var olmasının müsebbibi olan varlık–potansiyeline doğru yansıtılmış-olma demek olduğu ölçüde, *yansıtılmış-olma* gelecek (*gelecek olan*) olmadan anlamsız olur. "Zamansallık zamansallaşır"ın anlamı üç zamansal ekstazın

9 Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. Joan Stambaugh (New York: State University of New York Press, 1996), ss. 308–21. Bundan sonra metinde BT olarak geçecek.

her birinin diğer ikisini (bütün zamansallığı) gerektirdiği olgusuna dayanır; zamandan farklı olarak zamansallık ardışıklıkla değil, zamansallaşmanın bütün bu kipliklerinin birlikte var oluşuyla karakterize olur. Örneğin gelecek, "*olmak*"ın anlaşılmasında temel olduğu ölçüde, *olmuş olmak* (*geçmiş*) ve *şimdileştirmek* (*şimdi*) şu şekilde birlikte içerilirler: anlamak beni bir varlık- potansiyeline doğru yansıtır. Yansıtılma halinde (beklenti ya da öngörü) istikbal fikri vazgeçilmezdir. Ancak aynı zamanda varlık potansiyelinde (benim sahih veya gayri sahih biçimde yaşanmış kendi sonluluğum) her zaman zaten benim olan bu potansiyellik fikri vazgeçilmezdir. Bu yansıtma beni başından beri olduğum şeye geri getirir. Yansıtma ve yansıtınayı gerçekleştiren Dasein "geleceğe dönük hatıralar"dır. Olmuş olageldiğim gibi olmaya devam edeceğim gerçeği, geçmişi gelecekle ko-ordinasyonu içinde gösterir. "Olmuş olma"ya gelince, o, öngörüde, geri alma kipinde sahih olarak yaşanabilir; ya da beklentide, hafızanın silinişi olarak değil, daha çok bir geri çekilme olarak anlaşılan unutma kipinde gayri sahih olarak yaşanabilir. Nihayetinde anlamanın zamansallığında şimdi önemsiz değildir. Dasein, geleceğe dönük hatıra olması hasebiyle, olduğu şey kendilik haline gelmeyi düşlüyor değildir yalnızca; daha ziyade Dasein yansıtmayı ve potansiyelliği şimdide bir araya getirmek ister. Ve bir kez daha bu iki şekilde gerçekleşebilir: tembel veya telaşlı "gündelik meşgul-iyet"in (gayri sahihlik) salt şimdileştirilmesi aracılığıyla veya sahihlik bağlamında kişinin kendi varlık- potansiyeli olması (buna sahip olması yerine) aracılığıyla. Heidegger ikinci seçeneğe "An" adını verir. Bütün bunda temel olan şey, anlamanın, geleceğin bakış açısından zamansallaştırmasıdır.

Uyumlanmanın (ruh durumu) benzer bir varoluşçu analitik incelemesi, mümkün kıldığı zamansallaşmanın anlamını ve yönünü açmaya yardım edecektir (BT 312–17). Heidegger korku, kaygı ve umudu örnek olarak kullanarak, ruh durumla-

rının, daha önceki bölümlerde öne sürdüğü üzere, Dasein'ı fırlatılmışlığının *O*'sunun karşısına getirdiği ve *her zaman çoktan olmuş olmanın* (fırlatılmış olma) bakış açısından zamansallaştırdığı sonucuna varır. Ancak bu zamansallaşmada üstünlük geçmişe verilse de ruh durumu kendi kipliğinde ya da üslubunda bütün üç *ekstazı* zamansallaştırır, yani koordine eder. Örneğin kaygı, fırlatılmış olmanın tekinsizliğinden ve yurtsuzluğundan yüz çevirirken, ayrıca fırlatılmışlığı (bir gelecek olan bağlamında) muhtemelen geri alınacak bir şey olarak açığa çıkarır. Aynı zamanda da kaygının şimdisi An'ı hazırda tutar.

Heidegger'in tuzağa düşmenin ve "onlar-kendiliği"nin gündelikliği ve gayri sahihliğine yakalanmanın zamansallığı üzerine tartışmasında, yine bu üç ekstazın hepsinin üst üste binişini görürüz (BT 317–20). Merakı örnek olarak ele alan Heidegger, tuzağa düşmenin, en yakında olanı yakında tuttuğunu veya en yakında olanı mevcut kılmaya çabaladığını gözler önüne sermeye çalışmaktadır. Bu zamansallaşmanın kipliği şimdidir; şimdi, bütün *ekstazları*, şimdi, geçmiş ve gelecek "şu anlar"ın sürekli bir ardışıklığı olarak gayri sahih bir şekilde uyarlar. Unutma bu zamansallaşmanın gayri sahih imkânıdır, ancak "unutma" basit bir amnezi durumu değil, daha çok bir tür geri çekilme olduğu ölçüde, "tuzağa düşme" ve "yakalanma"nın hem üstünü örtme hem de açığa çıkarma işlevi gördüğü Andır.

Deleuze'ün zaman üzerine görüşlerine gelince, bu görüşleri onun Bergson esinli zaman paradokslarında, (çıplak veya kılık değiştirmiş) tekrar teorisinde ve Nietzsche'nin ebedi dönüş bilmecesini kendi amaçlarına ustalıkla uyarlamasında sunulur. Deleuze'ün en önemli felsefi metni için "Fark ve Tekrar" (*Difference and Repetition*) başlığını seçmesinin Heidegger'in "Varlık ve Zaman"ına bir yanıt anlamına geldiğini sürekli vurguladım. "Fark"ın "Varlık"ta özdeşliğin son izlerini silmesi istenir ve Zaman, sonsuz fark(lan//lılaş)manın [*different/ciation*] ebedi dönüşünde *eventum tantum*'un Tekrar'ına dönüşür. Deleuze'ün

bütün eserlerinin onu savunmak üzere hareketlendiği Oluş, "hareketsiz kesitler"in bir birbirine bağlanması aracılığıyla kurulamaz. Bu tür bir birbirine bağlama daima Varlık'ın kısıtlayıcı ve statik dünyasının sorumlusu olmuştur. Aksine *in actu* zapt edilen güçler, oluşun şematik bir haritalandırılması için daha uygun adaylardır; ancak bu haritalandırmanın başarılı olması için akla yatkın bir zaman ve uzam teorisine gereksinim duyarız – bunu oluş sürecini yönlendiren (ya da onun tarafından yönlendirilen) özneler olmaksızın, hareketli "blokları" gösteren bağımsız isimler olmaksızın ve izin verilen yörüngeyi işaretleyen başlangıç ya da varış noktaları olmaksızın gerçekleştirebilen bir teoriye. Hiçbir uygun dönüşüm ve değişim teorisi, bu teori çoklu olgu durumlarının salt bir dizilişi olarak kavranılan bir sürece temellendirildiği müddetçe, temaşa edilemez. Deleuze'ün dönüşümün, (edimsel) durumlardan (virtüel) eğilimlere ilerlediği ve buradan yeniden (edimsel) durumlara geri gelir yönündeki iddiası, dönüşüm zamanını, ayrı zamansal blokların içine çökmekten ve süreçlerin süresinin uygun bir nitelendirmek için gerekli olan türden sürekliliği ve karşılıklı üst üste binişi yok etmekten alıkoyar.

Bana kalırsa, Deleuze, doğru zaman kuramı için gerekli bütün bloklara sahiptir; böylesi bir kuram, Bergson'un *durée*'sinin dahiyane bir yeniden okuması aracılığıyla, zaman yapısını süreçler ontolojisinin ihtiyaçları doğrultusunda eklemleyebilecek ve Deleuze'ün şu iddiaları geliştirmesine olanak tanıyacaktır: Edimsel şimdiler eşzamanlı biçimde hem şimdi hem geçmiş olarak kurulurlar; her şimdide bütün geçmiş kendi başına muhafaza edilir; ve asla şimdi olmayacak bir gelecek olduğu kadar, asla şimdi olmamış olan bir geçmiş vardır (DR 70–128). Eğer her bir şimdinin eşzamanlı biçimde şimdi ve geçmiş olarak kuruluşu fikri, fenomenolojinin her bir şimdi-yaşanmış ana o anda alıkonmayı dâhil etmesine benziyorsa, bütün geçmişin her bir şimdideki muhafazası da fenomenolojinin *sine qua non*'u olan "yaşanmış olanı"

ve bilinci reddetmeye ve zaman üzerine "öznel" ve "nesnel" gibi nitelemeler olmaksızın konuşma kararına işaret eder. Asla bir şimdiye dönüşmeyen bir gelecek ve asla şimdi olmamış olan bir geçmiş (hatırlanmayacak kadar eski geçmiş) fikirlerine gelince, bunların varsayılmasının nedeni şudur: geçmişin ya da geleceğin kaynaklarından yararlanmak için şimdinin edimselleşmemesini teşvik eden her felsefe, geçmişi (Platon'un hatırlamasında olduğu gibi) ve ayrıca geleceği (apokaliptik eskatolojiler örneğinde olduğu gibi) şeyleştirme riskine girer. Bu şeyleşmenin tam da radikal oluş fikriyle çelişecek bir yola yerleşmesini önlemek için, "hatırlanmayacak kadar eski geçmiş" ve "mesiyanik gelecek" nosyonları –Deleuze salt geçmişten ve farkın ebedi tekrarından söz etmeyi tercih eder– kendisini *a tergo* veya *ab ende* olarak belirleyen eğilimlerin ağır yükü olmaksızın kavranabilecek bir süreç fikrini korumak üzere öne sürülmüştür.

Olay

Heidegger üzerine okumam, beni onun *Ereignis*'ine ilişkin iki olası yorumla baş başa bırakır. "*Ereignis*" ya Varlık'ın yeni bir dünyasının ortaya çıkışına, yeni bir çığır açıcı açığa çıkışına[10] ve ayrıca bu açığa çıkışla "sahip olunan" [*enowned*] ya da temellük edilen varlığa işaret eder; ya da *Ereignis* açık olanın açılışının *a priori* olayıdır. Bu *a priori* olaydan söz ederken Thomas Sheehan şunu söyler: Bir "öte"den işleyen ve heteronom biçimde bizi bizden başka bir yere temellük eden "ne 'Büyük Varlık' ne de 'Léthé'dir. Aksine bizim sonluluğumuz, açık olanı açan yokluktur."[11] Olayın birinci yorumu, her zaman zaten geri çekildiği için Dasein'ı açığa çeken "bir şey" lehine, Heidegger'in erken eserinde mevcut olan antropolojizmin son izlerini yerinden etme avantajını beraberinde getirir. Bu yorumun sıkıntısı,

10 Slavoj Žižek'in "Notes on a Debate 'From Within the People'"da ortaya koyduğu üzere, *Criticism* 46:4 (Sonbahar 2004), s. 665.

11 Thomas Sheehan, "A Paradigm Shift in Heidegger Research", *Continental Philosophy Review* 34 (2001), ss. 198, 199.

Fransız fenomenolojisinde kısa süre önce ortaya çıkan, fenomenalite koşullarının araştırılmasının, melez bir verilmişlik ve lütuf söylemine, Tanrı ötesi Tanrı üzerine yenilenmiş spekülasyonlara, Mesihler olmaksızın Mesih inancına ve çokanlamlılık ve aşkınlığın daha da pekiştirilmesine yol açtığı bir dönüşü hazırlaması ve meşrulaştırmasıdır.[12] Deleuzecü bir bakış açısından, başlangıcını haber verdiği hermeneutik sofuluğun ağırlığı göz önüne alındığında, bu yorum için böylesi bir bedel aşırı derecede yüksektir. İkinci yorum –Sheehan'ınki– Heidegger'in Varlık üzerine söylemini gizemsizleştirme; bizzat Heidegger'in *Contributions to Philosophy*'sinde *(From Enowning)* sunduğu, Ereignis'in karmaşık etimolojisini dikkatli biçimde izleme; açık olana açıklığımızın *a priori* olayı olarak sonluluğu, Heidegger'in temel günahı Dasein'a tahsis etmesiyle ve insanın suçlu olmayı istemek zorunda olması şeklindeki etik buyruğuyla ikna edici biçimde ilişkilendirme avantajına sahiptir. Steven Watson da Sheehan'ın yorumunu öngörerek bunu uygun bir biçimde şöyle ortaya koyar:

> Basitçe "temellük"ü (*Ereignis*) bir Varlık türü olarak... düşünmek artık mümkün olmaz... Bunun yerine, temsili tam olarak muhafaza edebilecek bir garantinin yokluğunda, "dönüşüm geçirmiş bir yorum" ortaya çıkar, öyle ki bu yorumda, söz konusu hermeneutik, "hermeneutik" temellükün "açımladığı" "gönderme ve genişleme", eşit biçimde bir "kendini-saklama"yı ve "istimlâki" (*Enteignis*) içerir.[13]

12 Deleuzecü ve Derridacı zamansallık yapılarını özdeşleştirmeye meyleden uzlaştırmacı eğilimlere karşı dikkatli olunması gerektiğini başka bir yerde savunmuştum; bkz., Constantin V. Boundas, "Between Deleuze and Derrida: A Critical Notice", *Symposium* (Bahar 2005). Deleuze okumamda çok yararlı bulduğum (Paulcü) zamansallık üzerine yararlı bir düşünüm şudur: Giorgio Agamben, "The Time that is Left", *Epoché* 7:1 (Sonbahar 2002), ss. 1–14.

13 Stephen H. Watson, "Heidegger: The Hermeneutics of suspicion and the Dispersion of Dasein", yayımlanmamış el yazması, s. 43.

Bu istimlâkin Heideggerciliğin antropolojik temellerini yapıbozuma uğratmaya yeterli olacağından şüpheliyim.

Dikkatimizi Deleuze'ün olay teorisine çevirdiğimizde, manzara tümüyle değişir. Olay artık dünyadaki belirli bir durumdan ortaya çıkan bir duyu-olayıdır. Sözcükler ve şeyler (özneler ve nesneler) arasında olan olay asla şimdi olmayan (her zaman geçmiş ve her zaman henüz gelecek olan) bir zamanı vurgular. "O, zamanla ne değişir, ne dönüşür, ne mutasyona uğrar ne de zaman içinde aynı kalan statik bir yapıya sahiptir. O, tekrar eden, ancak farklı biçimde tekrar eden şeydir."[14] Virtüel olan olay kendisini farklılaştırarak [*differenciate*] farklı durumlarda kendisini edimselleştirir.

Olaya ilişkin bu nosyon göz önüne alınırsa, Deleuze Sheehan'ın Heidegger'in Ereignis yorumunu fark davasını geliştiren bir yorum olarak kabul edemez: Aksine bu yorum, olayı, daha eski bir antropomorfik kavrayıştan kurtaracağına Dasein sorunsalı içine kilitler ve Varlık açısından yetersiz olan bir sonluluğun olumsuzluğuna bağımlı kılar. Deleuze'ün ontolojisinde Sheehan'ın okumasının talep ettiği geri çekilmeye yer yoktur. Aksine, bütün geçmiş şimdiyle birlikte var olur –ve aşağıda göstereceğim üzere, Deleuze'ün "nakarat"ı Heidegger'in "geleceğe dönük hatıra"sını değil, aksine "unutmayı hatırlama"yı destekler. Sonuç olarak unuttuğumuz için tekrar etmeyiz, tekrar ettiğimiz için unuturuz. Çoğu zaman yanlış bir biçimde, geçmişi hatırlamazsak onu tekrar etmeye mahkûm olduğumuzu iddia ederiz. Ancak geleceği etkileyen, geçmiş zamanın hatırlanması değildir; Aynının kısır tekrarını önleyecek olan, yeninin yaratımıdır. Gerçekten de Deleuze'ün tavsiyesini önemsemek ve geleceğe ilişkin bir hafızayı yaratmaya çalışmak zorundayız, ancak onun tavsiyesi ile Heidegger'in "geleceğe dönük hatıra"sı arasında yalnızca sözel bir benzerlik vardır.

14 C. Colwell, "Deleuze and Foucault: Series, Event, Genealogy", *Theory and Event* 1:2 (1997), s. 3.

Öte yandan *Ereignis*'in Varlık'ın çığır açıcı açığa çıkışının ufku şeklindeki başat yorumuyla birlikte sunulduğunda Deleuze'ün, Heidegger ve Foucault'nun yazılarında mevcut olan ışık nosyonu hakkında söylediği şeyleri tekrarlamaktan başka seçeneği yoktur: "Foucault'nun ışık-varlığı" diye yazıyordu Deleuze, "belirli bir kipten ayrılamaz ve *a priori* olmakla birlikte yine de fenomenolojik değil tarihsel ve epistemolojiktir" (F 59). Olayın anlaşılması meselesine uyarlandığında bu deyiş şu şekilde okunur: Heidegger'in *Ereignis*'inin aksine olay, Deleuze'ün tasarladığı şekliyle, a priori olmakla birlikte, yine de temel ontolojinin arkasında beliren hafif kılık değiştirmiş bir fenomenolojiye değil, oluşa ve neşeli bilgeliğe aittir. Daha sonra öne süreceğim üzere, nihayetinde iki ontologun *Ereignis* ve olay üzerine anlaşmazlıklarını motive eden şey, Nietzsche'nin ebedi dönüş vizyonuna ilişkin radikal biçimde farklı değerlendirmeleridir.

Tartışmayı ilerletmek için şimdi Ereignis'in başat yorumundan ve Sheehan'ın kendi yorumundan ayrı olarak üçüncü bir alternatif olduğunu varsayalım: "Büyük Varlık"ı ve aynı zamanda da *Ereignis*'in Dasein'ın tamamlanmamışlığına ve *aletheia*'nın "gidip gelişleri"ne tutsaklığını ortadan kaldıran bir alternatif. Varsayalım ki *Ereignis* farktır ve fark(lan(lılaş) madır; ve Heidegger'in *Ereignis*i'i ve Deleuze'ün *eventum tantuma* ilişkin fark(lan(lılaş)ması bir ve aynı şeyi ifade eder. Argümanımız adına yine geç Heidegger'in bir antropomorfize edilmiş Dasein'ın temelci önvarsayımını yok etmede başarılı olduğunu da varsayalım (Deleuze'ün böyle bir uzlaşıya hazır olmadığını da söylememiz gerek). Bütün bu uzlaşılardan sonra bile, Heidegger ve Deleuze arasındaki farklar ortadan kalkmaz. Dasein yerinden edilse bile, sahne arkasında işleyen bir yönelimsellik; düşünme ve Varlık arasında bir anlaşma –philia– olduğunu varsaymak suretiyle, ampirik olanın imgesi ve benzeşimine göre kavranan ve dillendiri-

len sahte bir aşkınsal anlayışını sürdüren *sensus communis* türünü destekleyecektir.[15]

Ebedi dönüş

Deleuze ve Heidegger arasındaki uzaklık, en iyi, bu iki filozofun Nietzsche tartışmalarında takındıkları radikal biçimde farklı tutumlara ilişkin bir tartışma bağlamında anlaşılır.[16] Heidegger'e göre Nietzsche, felsefesinin güç istenci, nihilizm, aynının ebedi tekerrürü, üst insan, adalet vb. gibi anahtar kavramları göz önüne alındığında bir metafizikçidir –aslında son metafizikçi. Ve bu yargı belirli bir zorlamayla onun ebedi dönüş nosyonuna da uygulanır: *What is Metaphysics?*'de "Zamanın saklı özü"nü oluşturan "Aynının ebedi tekerrürü", "Varlık'ın son metafizik ismi"dir, diye yazar Heidegger. Nietzsche ebedi tekerrür öğretisiyle, istencin tek bir kahramanca edimi içinde "anı ebedileştirme"ye uğraşırken metafizik geleneğin içinde gömülü kalır.

Öte yandan Deleuze'ün Nietzsche'ye bağlılığına, Heidegger'in Nietzsche'nin güç istencini isteme istenci olarak deşifre etmesinden ve buna müteakip, Zerdüşt'ün şiirini nihilist Batı metafiziği davasına sevk etmesinden daha yabancı bir şey olamaz. Heidegger'in son metafizikçi olarak Niezsche'sinin karşısına, Deleuze bir "yeni düşünce imgesi"nin yaratıcısı, ya da daha da iyisi, imgesiz bir düşüncenin yaratıcısı olan Nietzsche'yi yerleştirir. Bu iki düşünürü bütün genişliğiyle ayıran bu yarığı belgelendirmek için burada yerim yok. Bunu zaten François Laruelle *Nietzsche contre Heidegger*'inde[17] yapmıştı ve

15 Deleuze, yakından bakıldığında ampirik alanın gereksiz bir biçimde çiftlenmesi gibi görünen aşkınsal bir zeminin varsayılmasına sık sık karşı çıkar. Ona göre, aşkınsal, açıklaması beklenen ampiriğin hayaletimsi yansıması asla olmamalıdır. Bkz., örneğin LS 105, 123; DR 143.

16 Heidegger'in Nietzsche üzerine düşünümleri için bkz., *Nietzsche* (dört cilt), çev. David Farrell Krell (San Francisco: Harper Collins, 1991). Deleuze'ün Nietzsche'yle karşılaşması için, bkz., *Nietzsche and Philosophy*.

17 François Laruelle, *Nietzsche contre Heidegger* (Paris: Payot, 1977).

ilgili okur bu metinden faydalanabilir. Burada, Heidegger'in ve Deleuze'ün Nietzsche'nin ebedi dönüşü üzerine keskin biçimde birbirinden ayrılan okumalarına ve bu ayrılmanın onların fark hakkındaki düşünceleri üzerindeki etkisine odaklanacağım.

Ne Heidegger ne Deleuze "dönüş" veya "tekrar" ile, olgusal biçimde tarihsel olanın tekerrürünü, bireyin ya da toplumun yaşamındaki hadiselerin bir yeniden sahnelenmesini kastetmezler. Heidegger'den söz eden Calvin Schrag bu hususu şu sözlerle ifade eder: "tekrar tekerrürden çok bir *geri isteme* meselesidir ve geri istenen şey olgusal tarihsel hadiselerden ziyade imkânlardır. Tekrar *devir* ve *temellük*'tür (*berlieferung*) – yani Dasein'ın zaten orada mevcut bulunan imkânlarına bir geri dönüştür."[18] Bu bir karşı iddiayı (*Wiederruf*) ima eder. Bu geri isteme ile Deleuze'ün tekrar'a ilişkin okuması arasında yüzeysel bir benzerlik vardır –ama bu benzerlik bizi yanıltmamalıdır. Deleuze'ün metninde tekrar, felsefesinin merkezi unsuru olan karşı-edimselleşmeyi yönetiyorsa bu, geri istenen imkânlar adına değildir. Aksine virtüel olanı salıverme adınadır. Muhtemelen Heidegger ve Deleuze arasındaki asıl fark, tam da ebedi dönüşün ontolojik statüsüne ilişkin değerlendirmelerinde, özellikle bunun etik ve seçici işlevine ilişkin değerlendirmelerinde bulunur. Heidegger asla ebedi dönüşün Varlık düşüncesi olmasına izin vermedi. Yazılarında ebedi dönüş deneyimi dünyayı tehdit etmez. Dikkatini ebedi dönüşe çevirir çevirmez onu düşünebilen bir bilinç öne sürer, ancak bu bilincin doğruluğunu sorgulamaz. Aslında Heidegger ebedi dönüşü karar anıyla (onun olumlanmasıyla ya da ona dikkat etmede başarısızlıkla) bağlantılandırır. Ancak sonra bu olumlama, Dasein'ın varlığının ontolojik belirlenimi şöyle dursun Dasein'ın gerçekliğini değil yalnızca Dasein'ın fenomenolojik deneyimini –Dasein'ın

18 Calvin Schrag, 'Heidegger on Repetition and Historical Understanding', *Philosophy East and West* 20:3 (Temmuz 1970), s. 289.

kendi imkânlarıyla ilişkisi– değiştirir.[19] Ebedi dönüş öğretisini bilinç efsanesine emanet etmesi, Heidegger'in "küçük insanların" (kendisi için) kaçınılmaz dönüşü hakkındaki kaygısını açıklar: her şeye rağmen küçük insanlar bilinçten yoksun değildirler; onlar da kendi dönüşlerini olumlarlar. Muhtemelen Heidegger'i yalnızca farkın dönüşünü garanti altına alan ve tepkisel güçleri ayıklayan seçici ilke olarak işlev gösteren ebedi dönüşün gücünü takdir etmekten bile alıkoyan, ebedi dönüşü bilinçle bağlantılandırmaktan ortaya çıkan bu kaygıdır.

Deleuze'e gelince, hatıra özdeşlik felsefesi için neyse, ebedi dönüş de fark felsefesi için odur. O, Nietzsche'nin ontolojisinin merkezi noktasıdır, aynının ebedi dönüşü anlamında değil, aksine farkın ebedi tekrarı anlamında alınması koşuluyla –ve Deleuze her zaman bu noktada ısrarcıdır– geleceğin sahici hafızasıdır. Kökenlerin bir tekrarı epistemolojik ve etik biçimde kökeni kopyadan ayırıp seçerken Varlık ontolojisini mühürler. Geleceğin bir tekrarı Oluş ontolojisini mühürler ve kendilerini modellerin ve kopyaların diyalektiğinden kurtaran simülakranın epistemolojik ve etik seçimini gerçekleştirir. (DR 297–301). Deleuze en başından Nietzsche'nin ebedi dönüşünün şeylerin ve öznelerin dünyası hakkında olmadığı –genişletilmiş büyüklükler ve bunların ilişkisini betimleyen doğa yasası hakkında olmadığı– konusunda son derece açıktır. Ebedi dönüş, ilk değerlendirmede, Heidegger tarzında dünyaları "dünya"laştırmayan, aksine bir kaos-kozmos-*kaosmoz* yanılgısını yönlendiren güçler ve güç-alanları hakkındadır. Ebedi dönüş, Daniel Conway'in dediği gibi, şans ve zorunluluğun evliliğidir, bu da o ikisini bir ikili karşıtlığa daha dönüştürmez.[20] Deleuze'e göre daima çoğul, hükmeden ve hükmedilen, etkin ve tepkisel olan kuvvetler, bilincin "Varlık'ın kalbinde

19 Alexander Cooke, "Eternal Return and the Problem of the Constitution of Identity", *Journal of Nietzsche Studies* (Haziran 2005), s. 23.

20 Daniel Conway, 'Tumbling Dice: Gilles Deleuze and the Economy of *Répétition*', *Symploke* 6:1 (1998), s. 9.

mat bir bıçak ağzı" olduğunu düşünen Deleuze için esasen bilinçdışıdır. Deleuze'ün daha teknik ontolojik sözdağarını kullanmak gerekirse, ebedi dönüş şeylerin edimsel durumları, bedenler ve bunların karışımları hakkında değil, aksine edimselde direnen ve onun olduğu şey olmasının zorunlu koşulunu oluşturan yeğinlikler ve virtüel olaylar hakkındadır. Eğer tekrar, hafızayla ilişkiliyse, hafızanın geleceğin hafızası olması gerekir –ebedi dönüşün arındırıcı ateşinde yaratılması gereken hafıza türü. Deleuze *mnemosyne*'i Platon'un *anamnesis*'ine dönüştürme ayartmasının farkındaydı (DR 109–10) –aslında bütün geçmişin muhafazası, ancak ebedi dönüş düşüncesinin başlatabileceği temelsizleştirme (*effondement*) yardımıyla henüz nitelendirilmediği sürece Deleuze bu ayartmadan kaçmanın zor olacağını düşünüyordu (DR 297).

İmdi, Deleuze ebedi dönüş "ne seninki ne de benimki [olan] seçme ilkesi"dir, seçme ebedi dönüşün kendisine aittir diye iddia eder: "Ebedi dönüş seçme ilkesidir, bu da özdeş olanı eler ve farklılaşmış manifoldun geri dönmesine izin verir. Ancak bu seçme ilkesi benimki ya da seninki değildir –ebedi dönüşün kendisi seçer" (NP 68–71). Tepkisel kuvvetler, kuvvetin lokal veya spesifik asamblajları (uyarınca) kuvvet çeşitliliğinin ortalama formları ve genellemelerini yaratarak, doğa yasası düzleminde çalışırlar.[21] Kendilerini seçerek ayırmak tepkisel kuvvetlerin doğasıdır, kendilerini Varlık olarak oluşturdukları sürece geri dönmezler.[22] Bu yüzden açıktır ki Deleuze'ün durumunda ebedi dönüş varlık üzerinde gerçek bir etkiye sahiptir –bilincin yönelimselliğini gerektirmeyen bir etki. Farkın olumsuz ve tepkisel asimilasyonu tekrar edilmez, yalnızca farkın olumlayıcı salıverilmesi kendisini tekrar eder.

Bu noktada bir itirazın geleceğini görebiliyorum. Heidegger eleştirisi, Heidegger'in ebedi dönüş öğretisinin gidebildiği

21 Conway, 'Tumbling Dice', ss. 28–9.
22 Conway, 'Tumbling Dice', s. 28.

yere kadar gitmesini engellemesine ve ebedi dönüşün Dasein'ın dağılmasından ve onun yerini yeğin bir kişi-öncesi ve birey-öncesi kuvvetlerin bir çokkatlılığına bırakmasından sorumlu olduğunu fark edememesine dayanıyorsa, Deleuze'e karşı *tu quoque* türünden bir argüman getirilebilir. "Varlık bir olumlamanın nesnesi olarak olumlamadır [;yani] ilk olumlama olarak o, oluştur, ancak ikinci bir olumlamanın nesnesi olarak o, Varlıktır [;yani] Oluş Varlık'ın gücüne yükselir" (NP 186–9) dediğinde şunu sormak mantıklıdır: Ebedi dönüşü bir çifte olumlamanın nesnesi kılmak ne anlama gelir? Olumlamayı yapan birisi olmaksızın olumlama olabilir mi?

Bu sorunun yanıtının Deleuze'ün karşı-edimselleşme hakkındaki görüşünün doğru anlaşılmasını gerektirdiğine inanıyorum.[23] Olaya layık oluş –Deleuze'ün etik buyruğu– şans eseri karşımıza çıkan her türlü duruma razı olma çağrısı değildir. Karşı-edimselleşme, edimsel durumlarda sebat eden virtüel eğilimlerin yeni bir yaratım adına kavranmasını sağlayan süreç olarak anlaşılmaldır. Deleuze ve Guattari'nin "*Mai '68 n'a pas eu lieu*"sünden bir sayfa karşı-edimselleşme hakkındaki yanlış anlaşılmaları ortadan kaldırmaya yeter. İşte şu:

> 1789 devrimi, Komün, 1917 devrimi gibi tarihsel fenomenlerde, olayın herhangi bir sosyal determinizme ya da nedensel zincirlere indirgenemeyen bir parçası daima vardır. Tarihçiler işin bu veçhesinden pek hoşlanmazlar: olgudan sonra nedenselliği yeniden tesis ederler. Yine de olayın kendisi nedensellikten bir ayrılma ya da kopmadır; yasalar açısından bir çatallanma, bir sapmadır, yeni bir imkân alanını açan istikrarsız bir koşuldur. ... Bu anlamda bir olay, geriye döndürülebilir, bastırılabilir, ona el konabilir ya da ihanet edilebilir; ancak orada hâlâ eskimeyen bir şey vardır. ... Mayıs '68 bütün normal veya normatif nedensellikten kurtulmuş, daha ziyade, saf olayın düzenine aittir. ... '68'de pek çok ajitasyon, jest, slogan, ahmaklık, yanılsama vardı, ancak önemli olan bunlar değildir. Önemli olan, görümsel bir fenomene tekabül eden şeydir,

23 Bkz. benim "The Ethics of Counteractualisation", *Concepts*, hors série 2 (2003), 170–99.

> sanki bir toplum birdenbire kendisinde tahammül edilemez olanın ne olduğunu ve ayrıca başka bir şeyin imkânını fark etmiş gibidir. ... İmkân, önceden var olmaz, o olay tarafından yaratılır. ... Olay yeni bir varoluş yaratır, yeni bir öznellik (bedenle, zamanla, cinsellikle, dolayımsız çevreyle, kültürle, çalışmayla... yeni ilişkiler) üretir. Bir toplumsal mutasyon ortaya çıktığında ekonomik ya da politik nedensellik hatlarına göre sonuçlar veya etkiler çıkarmak yeterli değildir. Toplum yeni öznelliğe uygun kolektif sözceleme failleri oluşturabilmelidir, öyle ki mutasyonu arzuladığını gösterebilsin. Olan şey budur, sahici bir yeniden konuşlanma.[24]

Deleuze'ün tarih ve oluş arasında yaptığı formel ayrımı gösteren bu sayfa, açıkça, karşı-edimselleşmeyi, virtüeli tekrar etme ve onu yeni silahların, yeni içgörülerin keşfi ve yenilenmiş çabaların teşviki için "yeniden potansiyelleştirme" amacını taşıyan bir yersizyurtsuzlaştırma çizgisi olarak tasarlamaktadır. Öngörü (*prediction*) yerine dıştalama (*vice-diction*) hâlâ yeni bir *phronesis*'i temellendirmeye ve olaya layık olma sürecine yön vermeye muktedirdir. Dıştalama/karşı-edimselleşme, ancak bir çifte olumlama içerdiği müddetçe, Deleuze'ün ona uygun gördüğü etik ve politik çıkarımların hakkını verebilir: Karşılaştığımız edimsel durumların nedensel olarak oluşturulmuş dizisinin "yazgı"sını (ondan kaçınmaktansa) olumlamakla başlarız ve sonra edimselin katınansızlaşma sürecinde, edimselin virtüel eğilimlerini ele geçiririz, yani onları memnuniyetle karşılayıp olumlarız –virtüeldeki şansı olumlarız– onunla rastlaşmayı öğreniriz, böylece yeninin üretiminde onun üreticilerinden oluruz. Heidegger'in Varlık Dasein'sız olamaz, Dasein da Varlık'sız olamaz biçimindeki sezgisine karşılık Deleuze kendininkini koyar: Radikal fark kesinlikle Dasein'sız yapabilir (bir anlamda, bunun böyle olması istenir), ancak kendi organizması ve organizasyonuyla Dasein kesinlikle yaratıcı güçleri körleştirmeye, kaçış çizgilerine, kara delikle-

24 Gilles Deleuze ve Félix Guattari, "Mai '68 n'a pas eu lieu", *Les nouvelles*, 9 Mayıs 1984, ss. 233–4.

re doğru yersizyurtsuzlaştırma ve dönüşüme sebebiyet verme ve dışlayıcı türden ayrımları çoğaltmaya muktedirdir. Karşı-edimselleşme; oluş, *Zukunftiges Erinnerung* ve tarihsel *anamnesis* değil virtüelin "anti-hafızası" ve "sebatı" olduğu için, insanı aşacaktır.[25]

Etik

Heidegger ve Deleuze arasındaki ilişkinin bu tanısal sondajına, onların metinlerinden çıkarılabilecek etik projeler hakkında birkaç hususla son vermek istiyorum. Heidegger'in etik projesi üzerine yorum yapan Miguel de Beistegui şöyle yazar:

> Heidegger'in bir keresinde öne sürdüğü üzere, bir anlamda etik, insanın yalnızca "kendine has haysiyet"ine geri dönme çabası anlamına gelebilir... İnsanda ve insana dair muazzam olan şey, ne üretebildiği ne de çevreleyebildiği, ne temellük edebildiği ne içerebildiği, yine de özgürlüğünün ve kudretinin yegâne koşulu olan kendisinden daha muazzam olan şeyle ilişkiye girmek zorunda oluşudur.[26]

Bir kez daha insanın ne üretebildiği ne de temellük edebildiği bir şeye dair bu ifadelerle, Deleuze'ün "etik, olaya nasıl layık olabileceğimizi ve içinde, insan olmanın haysiyetini nasıl bulabileceğimizi gösteren bir pedagojiye dönüşmelidir" önermesi arasında ilk bakışta bir benzerlik vardır. Ancak bu benzerlik daha ileri gitmez. Heidegger'in durumunda haysiyet etiği bir vicdana sahip olma kararlılığına ve isteğine bağlıdır. Heidegger ve Deleuze bizi iki farklı kararla yüzleştirir. Deleuze'ün durumunda insanın olaya layık oluşu buyruğu gizemsizleştirici bir natüralizm ve bir neşeli duygular etiğiyle –ikisi de Spinoza'ya geri götürür– hazırlanmıştır ve bunların içine gömülüdür (SPP

25 Véronique Bergen, *L' Ontologie de Gilles Deleuze* (Paris: L'Harmattan, 2001), s. 411.

26 Miguel de Beistegui, *Truth and Genesis: Philosophy as Differential Ontology* (Bloomington: Indiana University Press, 2004), ss. 339–40.

25–9). Öte yandan Heidegger'in yeni başlangıçta insan haysiyetine daveti çok eski ve nahoş bir şeyi –Dasein'ın kendi temeli olamamasından kaynaklanan öfkede temellenmiş olan radikal kötülük uğrağını– içerir (ve bunun üstesinden gelmeye çalışır) (BT 258–66). O halde bana kalırsa, insan haysiyeti adına Heidegger ve Deleuze arasında yakınlık olduğu iddiası, Deleuzecü kaçışı, ki Tanrı yargısından bir kaçış anlamına da gelir, mahkûm etme ve "hâlâ var olabilecek olan" Heideggerci Tanrı tarafından işgal edilen pürtüklü uzam üzerinde şiddetli bir yeniden yerliyurtlulaşmaya yol açma riski taşır.[27]

Mevzumuz etik olduğundan dolayı, ki hem Heidegger hem de Deleuze için bu ancak bir etoloji olabilir, Ereignis/olay'ın verilmişliğinin kipliği hakkında son bir hususa değinmek istiyorum. Her ne vakit hem Heidegger ve Deleuze'ün izini "es gibt Sein" ve Varlık'ın bağışı gibi güzel ifadelerde sürmeye meyletsek, düşünmek için daha da uzun bir süreliğine mola veriyoruz. Bana kalırsa, Heidegerci "es gibt"in sofuluğunun, Deleuzecü armağan ve hırsızlığın paganizminin üstünü kapatmamalıdır.[28] Heidegger'in terkin altında olan Varlığı, Deleuzecü Varlık-soru işareti (Varlık?) değildir. Heideggerci bağış, Deleuze için hâlâ fazlasıyla Kierkegaardcıdır –Nietzsche'nin dansının adımlarını hâlâ öğrenmemiştir. Tanrı'nın Sözü/Varlığın Çağrısının statüsüne ve otoritesine ilişkin Hıristiyan teolojisine ait soru karşısında (bize verili olan, Tanrı'ya dair insani sözler mi yoksa aksine Verbum Dei midir?), farklı yollardan olsa da Karl Barth[29]

27 Günümüzde "dinî olanın geri dönüşü"nden söz edenlerin aksine Heidegger'in temel ontoloji ile teoloji arasında bir ayrım yapmak istediğinin elbette farkındayım. (Bkz., onun "Phenomenology and Theology," *Pathmarks* içinde, der. ve çev. W. A. McNeill, [Cambridge: Cambridge University Press, 1998] ss. 39–62.) Ancak onun temel ontolojisinde bir "gizemsizleştirilmiş teoloji"nin buyurucu gölgesini görmekten kendimi alamıyorum.

28 Değiş tokuş ekonomisinin düşünülmeyeni olarak tartışılan armağan ve hırsızlık hakkında bkz., Deleuze ve Guattari'nin AO 185–7.

29 Heidegger'in Varlık'ın dilini hümanist zincirlerinden kurtarma girişimi

ve Martin Heidegger aynı yanıtı verir: Bu, kesinlikle Tanrı/Varlık tarafından neşredilmiş ve insan tarafından aktarılmış Söz'dür! Deleuze'ün nadiren kullandığı "es gibt Sein"a gelince bu, Spinoza'nın kendini sıfatlar ve bunların kipleri vasıtasıyla ifade etme edimi içindeki tözünden başka bir şey olmayan çokluklarının çokluğunda, neşretmenin ve aktarmanın örtüşmesine işaret eder. Beistegui'nin kitabından bir alıntı Heidegger ve Deleuze arasındaki mesafeyi hayranlık verici biçimde özetler: "Heidegger'in en problematik varsayımı şurada yatar: Aslında daha ziyade bir şoka benzediği halde, varlığı son kertede insana 'uyumlandırmak"ta, varlık olayını armağan terimleriyle yorumlamakta."[30] Heidegger'in temelci ontolojisinin farkı barındırabilmesinin, ama radikal farkı barındıramamasının nedeni budur.[31] Bir radikal fark ontologu olarak Deleuze'ün bu husta rakibi yoktur. Düşünce ve gerçeğin aslında belirli bir şiddetten doğduğu kanaatinde hiç tereddüt etmez. Ancak bu şiddet philia'nın gelişi için sırf bir başlangıç değildir. Oluşun yersiz-yurtsuzlaşmalarını ve yeniden yerliyurtlulaşmalarını olanaklı kılan yankılanma, Heidegger'in felsefesinin nihayetinde boyun eğdiğini düşündüğüm eski düşünce imgesinin (tanımaya dönük ve temsil-sever) yumuşak başlı philia'sından farklıdır.

Sonuç

Heidegger'in ontolojisine bazen sağlam bir fark ontolojisinin keşfi olması nedeniyle itibar edilir. Deleuze'ün Heidegger'e böyle bir itibar vermek konusunda şüphelerinin olmasının nedenlerini özetledim ve bu şüpheciliği ikna edici bulmamın gerekçelerini vermeye çalıştım. Heidegger'in Varlık'ı kendi sözel tarzında var olmaya bırakmasının, dikkatimizi (tözel isimlerle belirlenmiş) şeylerden uzaklaştırdığı ve özlerin ye-

ile Karl Barth'ın Tanrı'nın Sözü'nü antropomorfik bağlarından ayırma çabaları arasındaki yankı bende tekinsiz izlenimi bırakır.

30 De Beistegui, *Truth and Genesis*, s. 282.

31 Laruelle, *Nietzsche contre Heidegger*, s. 161.

rine "özleşme"yi ve "nasıl?" sorusuna bilgilendirici yanıtları koyduğu inkâr edilemez. Heidegger tekzip edici gizleme ve açığa çıkarma hareketi içinde, bizim çiçekten çiçeklenmeye, yeşil ağaçtan ağacın yeşillenmesine, dünyadan "dünyalaşmaya" ve hakikatten "hakikatleşmeye" doğru hareket etmemize olanak tanımıştır. Mastarların yardımıyla yazılan bu tür bir ontoloji tercihi Deleuze'ün eserlerinde de bulunacaktır. Ancak Heidegger bu hamleyi yapar yapmaz, mastarların, fark düşüncesinin aracı olmak isteyen bir süreç felsefesine sunduğu fırsatları yok eder: Bu fırsatları yok eder, çünkü Dasein'ı kendi düşünümlerinin merkezine dikmiştir. Ancak tanım gereği ayrıcalıklı anlara ve ilk ilkelere müsamaha edemeyen bir fark ontolojisinde ayrıcalıklı bir anın ya da konumun varlığı –Heidegger söz konusu olduğunda, diğer bir deyişle, insani konum– şu sonuca götürür: Heidegger'in ünlü orman patikaları, tekzip edici (Aynı'yı) açığa çıkarma ve (Aynı'yı) gizleme hareketini tekrarlamaya ve yersizyurtsuzlaştırıcı ve yaratıcı kaçış çizgilerinin, yeğinlikleri izin verdiği ölçüde, *doxa*'ya dayalı tabakalarımızı tortulaşmalarından arındırmasına tepkisel bir biçimde mani olmaya mahkûmdur.

Heidegger ve Deleuze*

Janae SHOLTZ-Leonard LAWLOR
Çev. Sadık Erol ER-Gülten SİLİNDİR

Heidegger üzerine kapsamlı bir metin yazmadığı için Deleuze'ün[1] Heidegger'in çalışmalarıyla olan ilişkisini belirlemek oldukça zordur.[2] Yine de Deleuze'ün Heidegger'e ilişkin gönder-

* "Heidegger and Deleuze", Janae Sholtz-Leonard Lawlor, *The Bloomsbury Companion to Heidegger*. Ed. François Raffoul & Eric S. Nelson. Continuum Press, Bahar 2013.

1 Deleuze'ün eserlerine ilişkin kısaltmalar şöyledir: DR: *Différence et répétition* (Paris: Presses Universitaires de France, 1968). İngilizcesi: *Difference and Repetition* (New York: Columbia University Press, 1994) çev. Paul Patton; NP: *Nietzsche et la philosophie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962). İngilizcesi: *Nietzsche and Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1983) çev. Hugh Tomlinson; F: *Foucault* (Paris: Éditions de Minuit, 1986). İngilizcesi: *Foucault* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988) çev Seán Hand; QPh: -- Félix Guattari ile birlikte: *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Éditions de Minuit, 1991). İngilizcesi: *What is Philosophy?* (New York: Columbia University Press, 1994) çev Hugh Tomlinson ve Graham Burchell.

2 Deleuze'ün kariyerinin erken dönemlerinde -1950'lerde- Heidegger okumalarına dair bazı kanıtlar bulunmaktadır. Bkz., Gilles Deleuze, "Qu'est-ce que fonder?", erişim tarihi 6 Aralık 2011, http://www.webDeleuze.com. Bu metin Deleuze'ün Lycée Louis le Grand'de 1956-1957

melerine ve değinilerine[3] dayanarak iki kavşak noktası[4] belirle-

yılındaki "cours hypokhâgne"inin transkripsiyonudur. Kant'taki temel üzerine bir tartışma bağlamında Deleuze birkaç kez Heidegger'in *Kant and the Problem of Metaphysics* çalışmasına atıfta bulunur. Ayrıca Deleuze,1953 te Régis Jolivet'nin *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre* ve K. E. Lögstrup'un *Kierkegaard und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung* eserleri üzerine incelemeler kaleme almıştır.

3 Heidegger atıfları için bkz.: NP (*Nietzsche and Philosophy*) 44-45/39, 123/108, 174/151, 194/169, 194n4/203n30, 174n/215n3, 211n1/220n31; DR (*Difference and Repetition*) xvi-xvii, 1/xix, 52/35, 89-91/64-66, 154/117, 169/129, 188/144, 252-3/195-6, 260/200-1, 353/275, 384/301 & 333n11, 188n1/321n.11, 391/334; DI 106/75, 110/77, 112/79, 219/157, 222/159, 225/161, 363/260, 156/301n14; D (*Dialogues*) 18-19/12-13; MP (*A Thousand Plateaus*) 156/125, 501-2n78/561n.85; C1 (*Cinema 1*) 20n1/219n15; C2 (*Cinema 2*) 204/156, 218/167, 218n23/310n23; F (*Foucault*) 57-58/50, 66/59, 95-99/89-93, 102/95, 115-121/107-113, 121-128/114-120, 107n16/146n16, 115n33/148n33, 118n36/148n36, 119n38/149n38, 121n41/149n41; TF (*The Fold. Leibniz and the Baroque*)16/10, 36/26, 42/30, 50-51/35-36, 71, 36n27/154n14; QPh (*What is Philosophy?*) 43/40, 55/55, 56/56, 89-100/93-104, 104-5/108-9, 88n5/223n5, 140n10/228n10, 169n17/231n17; N (*Negotiations*) 47/31, 130-133/95-97, 144-145/107, 152-153/112-13; TRM (*Two Regimes of Madness*) 129/141, 226/241, 239/256, 356/380; CDG (Université Paris VIII Vincennes and Vincennes St. Denis 1971-87 seminerleri, erişim tarihi 3 Şubat 2012, http://www.webDeleuze.com) IMAGE MOUVEMENT IMAGE TEMPS: Vincennes - St Denis - 00/00/1982, 01/00/1982; KANT: Vincennes - 21/03/1978, 28/03/1978, 04/04/1978; LEIBNIZ: Vincennes - 20/05/1980, 00/00/1987, Vincennes - St Denis - 20/01/1987.

4 Alain Badiou, Varlığın tekanlamlılığı konusundaki yakınlıklarının altını çizer (*The Clamor of Being*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000 (ilk basım 1997); Constantin Boundas Deleuze'ün *Difference and Repetition* adlı eserini Heidegger'in *Varlık ve Zaman* eserine bir yanıt olarak okur, fakat ikilinin ayrıldıkları noktaların yakın olduklarından daha çok olduğunu iddia eder ("Martin Heidegger". Graham Jones ve Jon Roffe (eds.) *Deleuze's Philosophical Lineage*. Edinburgh University Press, 2009. 321-338 – Bu kitap içinde bir önceki bölüm); Miguel de Beistegui, Heidegger ve Deleuze'ü Varlığın nihayetinde uzlaştırılamayacak olan iki farklı yönünün düşünürleri olarak sunar (*Truth and Genesis: Philosophy as Differential Ontology*. Indiana University Press, 2004). Claire Parnet düşünce içindeki düşünce-olmayanla meşguliyetleri açısından aralarında bir bağıntı olduğunu söyler, ancak Deleuze ile yaptığı bir mülakatta

yebiliriz. İlki ve en önemlisi, fark meselesidir ve hatta (belirli) farktır [*the* difference], yani varlık ve varolan arasındaki fark (Almancada *Sein* ve *Seiende*; Fransızcada *l'être* ve *l'étant* arasında), aynı zamanda da düşünme ve varlık, özne ve nesne, kelimeler ve şeyler, söylenen şeyler ve görülen şeyler, ifadeler ve görünürlükler arasındaki fark. İşte buradaki sorun, bu çiftlerde "ara"nın (*between*) nasıl anlaşılacağıdır. Hem Heidegger hem de Deleuze bu "ara"yı anlamakla ilgili temel bir gereksinimin farkındadır: Bu "ara" ayrım olarak düşünülmemelidir; düalizm olmamalıdır. Bu nedenle gerek Deleuze gerekse de Heidegger kıvrım imgesini kullanırlar. Bu imge, hiçbir ayrım ima etmez, çünkü bir kâğıdı kendi üzerine katlamak o kâğıdı ortadan ikiye yırtmak değildir. Buna karşın Deleuze'ün Heideggerci kıvrımda gördüğü şey, varlık ve varolan arasındaki ve hatta bütün çiftler arasındaki bir aynılıktır. Bu yüzden Deleuze'ü Heidegger'den ayıran şey "ara"nın anlaşılmasına ilişkin ikinci bir temel gereksinimdir: Bu "ara" orta olarak anlaşılmamalıdır; çünkü süreklilik olmamalıdır. Deleuze'e göre, bu "ara", kıvrımın düzgün bir şekilde hizalanmasından farklı bir imge aracılığıyla anlaşılmalıdır: O, bir mücadele, hatta, kıvrımı kıran, geren ve yerinden çıkaran bir kaos, bir zikzağın[5] asimetrisi olarak anlaşılmalıdır.

"Deleuze'ün Heideggerci olmadığını" kabul eder. (*Dialogues* 31/23); Janae Sholtz doktora tezinde Deleuze'ün, estetik ile gelecek-olan-halk arasındaki Heideggerci ilişkiyi radikalleştirdiğini iddia eder (*The Transformative Potential of Art: Creating a People in Heidegger and Deleuze*, University of Memphis. 2009). Ayrıca bkz: Dronsfield, Jonathan. "Between Deleuze and Heidegger There Never is Any Difference." David Pettigrew & François Raffoul (ed.), *French Interpretations of Heidegger: An Exceptional Reception.* Suny Series in Contemporary French Thought. State University of New York Press. 2008; Robinson, Keith. "Towards a Political Ontology of the Fold: Deleuze, Heidegger, Whitehead and the "Fourfold" Event." *Deleuze and the Fold: A Critical Reader.* Palgrave Macmillan, 2009.

5 Deleuze zikzağı tekrar tekrar şöyle tahayyül eder: temeli aşındıran bir bütünlük, çatlak, asimetrik (*A Thousand Plateaus* 263/216 ve 341/278); "aşırı derecede dolambaçlı bir kıvrım...yeri tayin edilemeyen asli bir bağ" (*The Fold* 162/120); "iki şey arasında, sanki potansiyel bir farkın altında,

Deleuze ve Heidegger'in buluştuğu kavşak noktasındaki bir başka mesele de düşünmektir. Bu ikinci mesele aslında birincisinden kaynaklanır, çünkü Deleuze ve Heidegger için problem, aslında bir kez daha "ara", düşünmek ile düşünülmesi gerekenin "ara"sı problemidir. Heidegger bu ilişkiyi *Philia* olarak bilinen felsefenin orijinal anlamının tekrarlanması temelinde anlıyor görünürken, Deleuze bu ilişkiyi –felsefeyi *misosophy*'ye (bilgelik nefreti) dönüştürerek- şiddet olarak anlar. Sadece bir karşılaşmanın şiddeti, düşünmeyi yaratıcı kılar. Daha şimdiden görebildiğimiz gibi, her iki meselede de problem, temel problemidir. Aynılık ve orijinal anlam temel olarak işlev görürken, mücadele ve şiddet temel-olmayandır.[6] Bu iki kavşak noktasını, en açık şekilde, Deleuze'ün, 1968 tarihli *Difference and Repetition*'ın birinci bölümündeki "Note on Heidegger's Philosophy of Difference" [Heidgger'in Fark Felsefesi Üzerine Not] başlıklı Heidegger üzerine en uzun tartışmasında görebiliriz (DR., 89-91/64-66).

Difference and Repetition'ın birinci bölümü bizi doğrudan fark meselesine (ve "ara"ya) götürür, çünkü "Difference in itself" [Kendinde Fark] adını taşır. Burada Deleuze, Batı metafizik geleneğinin, farkı "genel olarak kavramın" talepleriyle bağdaştırmasının çeşitli yollarına ışık tutar. Genel olarak kavram, farkın temsil edilmesini talep eder. Temsile dönüştürülmesiyle (insan öznesindeki zihinsel temsil) fark, iki belirlenebilir şey

geçen ya da meydana gelen bir şey" ve "aradan kayan...kırık bir çizgi" (*Dialogues* 13/6 ve 41/32); "*...c'est ptêt' le mouvement élémentaire, c'est ptêt' le mouvement qui a présidé à la création du monde...*" (*L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, filme alan Pierre-André Boutang, 1988-1989).

6 Deleueze'ün temel ve temel-olmayan arasındaki ayrımını basitleştirdik. Aslında, *Difference and Repetition*'da, söz konusu olan şey, temellendirme veya zemin sağlama (*fonder*) ve başlamaktır (*commencer*. Yine de Deleuze için hakiki bir temellendirme "metamorfoz" gerçekleştirmelidir; ama hakiki bir temellendirme için, temellendirilen şey "zeminsiz bir şeyle" (*sans-fond*) ilişkilendirilmiş olmalıdır (DR, 200/154). Bu yüzden Deleuze'de zemin sunma asla aynının tekrarı değildir.

arasındaki farka dönüşür. İkisi arasındaki "ara" olarak fark, benzerlik olarak tanımlanır hale gelir ve sonra benzerlik de soyut veya genel bir kavramın özdeşliğine dönüştürülebilir. Kavram, iki belirlenebilir nesnenin karşılaştırılması ve eşit kılınması, kısaca dolayımlanmasını sağlayan üçüncü ya da orta kavramdır. Temsil olarak fark, özdeşlik ve dolayıma, ister eski ister modern biçimiyle olsun diyalektiğe tabi kılınır (DR 44-45/29). Böylece fark, sadece, kendi temeli ya da zemini olarak hizmet eden bir şey için ve bu şeyle ilişkili olarak anlaşılır hale gelir. Aslında bu durumda fark, temelin olumsuzlanması; kendisi olumsuzlandığında, farkı, kendisinden türemiş oldu temele geri döndüren bir olumsuzlamaya dönüşmüştür (Bu "geri dönüş" fikrine az sonra geri geleceğiz, ama daha şimdiden temsili fark kavramında, farkın temelin sırf bir tekrarından başka bir şey olmadığını görebiliriz; diyalektik daima döngüseldir). Açıkça görüldüğü üzere, böyle kavrandığında -fark (veya farklar), kavramın soyut özdeşliği olan (dolayımın üçüncü terimi) bir temelle olumsuz bir biçimde geri ilişkilendirilir- fark artık kendisi açısından veya "kendinde" düşünülmemektedir. Deleuze, Aristoteles'i (eski diyalektik) ve Hegel'i (modern diyalektik) analiz etmesine rağmen, bütün bir bölümü, Batı metafiziğinde her şeyi kuşatan bir harekete ayırır: Platonculuk (DR 91/66). Pek çoklarında bilindiği üzere, bu bölümde Deleuze çağdaş felsefenin görevini "Platonculuğun terse çevrilmesi" olarak tanımlar (DR 82/59). Oysa onun, Heidegger'i yankılarcasına, Platonculuğun "yıkımı" için çağrıda bulunduğu pek de bilinmeyen bir şeydir (*DR* 91/66). Gerçekten de, "Heidegger's Philosophy of Difference"ın beş maddelik özeti tam da bu "yıkımın" merkezinde yer alır (DR 89-91/64-66).

Bu beş nokta şunlardır: Platonculuk, farkı, temelin olumsuzlanması olarak tanımladığı için, Deleuze Heidegger'deki "olmayan" [*not*] ile başlar.[7] Daha spesifik olarak söylemek gere-

7 Deleuze, Heidegger'in *Pathmarks*'ta yer alan "On the Essence of Ground"

kirse, buradan başlar, çünkü, bizim de belirtmiş olduğumuz ve Deleuze'un söz konusu bölümde daha önce gösterdiği üzere, Hegelci diyalektik, olumsuzlamayı önermeler yoluyla, varlığın içerisine var-olmayanı [*non-being*] koyarak açıklamaya çalışmıştır; varlığın içindeki bu var-olmayan, olumsuz olacaktır, ama Deleuze'e göre olumsuzun, bizatihi olumsuzlanmaktan başka bir işlevi olmayacaktır ve bu yüzden fark, Platonculukta olduğu gibi, özdeşliğe geri döndürülecektir (DR 64/45; DR 78/55; DR 88-89/63). Bu yüzden *ilk noktada* Deleuze, Heidegger'de "olmayan"ın, olumsuzu değil –Heidegger, Hegel değildir- daha ziyade varlık ve varolan arasındaki farkı ifade ettiğini söyler. *İkinci noktada* Deleuze, varlık ve varolan arasındaki farkın sıradan anlamıyla "ara" olmadığını belirtir.[8] Bunun yerine o, kıvrım, "Zwiefalt" olarak anlaşılmalıdır. Deleuze için kıvrım imgesi, varlığın (*being*), varlığı (*the being*), açığa çıkarma (veya "açıklaştırmak") ve gizleme şeklindeki çifte harekette kurduğu anlamına gelmektedir. Kıvrım olarak anlaşılan fark, varlığın kurucusudur. Diğer bir ifadeyle, Heidegger'de varlık, varlığı, karanlığın bir tür arkaplanından ayırarak farklılaştırır**.** Bu yolla Deleuze Heidegger'in "ontolojik fark" ifadesine yeni bir anlam verir: varlık, varolanların etkin bir "farklılaştırıcı"sıdır[9] [*differenciator*] (DR 90/65; ayrıca bkz., DR 154/117). İlk iki nokta gibi *üçüncüsü* de Heidegger düşüncesinin iyi bilinen bir yönünü ele alır: "varlık sorusu".[10] Deleuze, "ontolojik farkın bu soruya karşılık geldiğini" söyler. Başka bir ifadeyle, bu "karşılıklılık" yoluyla Deleuze, varlık ve sorgulama arasında bir eşdeğerlilik kurar. Bu eşdeğerliliği kurmasının nedeni, sadece bunun Hei-

[Zeminin Özü] ve "What is Metaphysics" [Metafizik Nedir] adlı eserlerine gönderme yapar.

8 Deleuze Heidegger'in *The End of Philosophy*'de yer alan "Overcoming Metaphysics'i [Metafiziğin Üstesinden Gelmek] alıntılar.

9 Ayrıca bkz., Deleuze kariyerinin geç dönemlerinde (1988), Heidegger'in *Zwiefalt*'ın dilini yeniden ele aldığı *The Fold*. TF 42/30).

10 Deleuze "On the Essence of Ground"dan tekrar alıntı yapar.

degger düşüncesine sadık kalan bir şey gibi görünmesi değil, aynı zamanda Deleuze'ün, Platon'un (Platonculuğun değil), kökenlere ilişkin mitolojik açıklamaları yoluyla, varlığın kendisini sorulara ve problemlere dönüştürmüş olduğunu hâlihazırda söylemiş olmasıdır. Örneğin, Delphi'deki kehanet Sokrates'in kökenini açıklar, ama bizzat bu kehanet Sokrates için problemler ve sorular doğurur (DR 88/63). Bu paradoksal köken aracılığıyla Deleuze, var-olmayanın varlığa sokulabileceğini, ama bunun var-olmayanın, yalnızca olumsuzlanmak üzere var olduğu ve böylece varlığın özdeşliğine geri götürüldüğü (yine bir döngü içinde) şekilde yapılamayacağını öne sürmektedir. Bir sorunun eşdeğeri olarak, varlık, etkin bir biçimde, varolanları farklar olarak kurar, sanki açık kalan ve sonuçta cevaplanamayan bir soruya verilebilecek pek çok farklı cevap varmış gibi. Var-olmayanın bir türü olarak fark (veya soru) –dördüncü nokta- Deleuze'ün dediği gibi, "temsilin bir nesnesi" "*değil*dir" [is *not*].[11] Deleuze'ün Heidegger yorumundaki "metafiziğin ötesine dönüş", metafiziğin "kendinde fark"ı düşünemediğini ısrarla vurgulamaya varır. Deleuze için Heideggerci "dönüş", farkı, varlık ve varolanlar "arasındaki" bir üçüncü terim olarak anlamaya karşı bir dirençtir, dolayıma karşı "inatçı" bir direnç. Son olarak *beşinci nokta*: "Fark, dolayısıyla, Özdeş veya Eşite tabi kılınamaz, onun Aynı olarak, Aynı'nın içinde düşünülmesi gerekir" (büyük harfler Deleuze'e aittir). Aynı aracılığıyla (Fransızcada "le Même", Almancada "die Selbe") Heidegger, boş farksız birliğe indirgenemez olan bir "toplanma"yı [*gathering*] düşünmeye çalışmaktadır.

Deleuze'ün bu beş noktadaki amacı, geç dönem Heidegger'in bazı okumalarının (muhtemelen aklında Sartre vardır) nasıl as-

11 Deleuze "Overcoming Metaphysics"den tekrar alıntı yapar. Fakat dördüncü noktada, Deleuze ayrıca Jean Beaufret'nin *Introduction to Poème de Parmenide* (Paris: Presses Universitaires de France, 1955), ve Beda Alleman'ın *Hölderlin et Heidegger* (Paris: Presses Universitaires de France, 1954) kitaplarına gönderme yapar.

lında yanlış anlamalar olduğunu göstermektedir. Özellikle bu beş nokta, Heideggerci "olmayan"ın daha doğru bir okumasının bir taslağını sunma amacını taşır: "Heideggerci OLMAYAN varlıktaki olumsuza değil fark olarak varlığa; olumsuzlamaya değil soruya işaret eder" ("olmayan"ın büyük harfle yazımı Deleuze'e aittir). Deleuze'ün buradaki Heidegger savunusu o kadar güçlüdür ki fark ve soru arasında, ontolojik fark ile sorunun varlığı arasındaki Heideggerci karşılıklılığı çok önemli bulduğunu söyler. Heidegger'in düşüncesine bu ilgisine rağmen, Deleuze, Heidegger'in geç dönem çalışmalarının yanlış anlaşılmasına sebebiyet veren şeyin tam da onun "olmayan" üzerine önermiş olduğu kendi formülleri olabileceğini öne sürer. Gerçekten de Deleuze, bir sorular dizisi yoluyla, kendisini Heidegger düşüncesinden uzaklaştırır. Özellikle Deleuze, Özdeşlikten ziyade Aynı'dan (toplanma) bahsetmenin orijinal farkı düşünmekte gerçekten yeterli olup olmadığından emin değildir (bkz. ayrıca DR 154/117).[12] "Aynılık, farkı bütün dolayımlardan koparmaya yeterli midir?" diye sorar. Bu soru, göreceğimiz üzere, şunu ima etmektedir: Deleuze için kıvrım, varlık ve varolanlar arasındaki bir "türdeşlik" olmamalıdır. Bununla birlikte, Deleuze'ün Heidegger düşüncesinden aldığı mesafe, varlığın değil (*Sein* ya da *l'être*) varolanın (*Seinde* ya da *l'étant*) statüsüyle ilgilidir. Deleuze için soru şudur: "Heidegger, varlığın [*l'être*] yalnızca fark için söylenmek zorunda olduğu ve bu yolla varlığın [*l'être*] varolanın [*l'étant*] etrafında döndüğü dönüşümü gerçekleştirir mi?" (çeviri değiştirildi). Başka bir deyişle "Heidegger va-

12 Aynı'ya (toplanma) odaklanması hasebiyle, Deleuze'ün Heidegger eleştirisi neredeyse Foucault ve Derrida'nınkiyle aynıdır. Bkz., Michel Foucault, *Les mots et les choses* (Paris: Tel Gallimard, 1966), s. 345; isimsiz İngilizce çevirisi için bkz., *The Order of Things* (New York: Vintage, 1970), s. 334. Bkz., Jacques Derrida, *Mémoires pour Paul de Man* (Paris: Galilée, 1988), s. 136; İngilizce çevirisi (Cecile Lindsay, Jonathan Culler, ve Eduardo Cadava, *Memoires for Paul de Man* (New York : Columbia University Press, 1986), s. 141-142.

rolanı [*l'étant*], varolanın temsilin özdeşliğiyle ilişkili olarak bütün tabiyetlerinden kurtarıldığı bir biçimde mi düşünmektedir? Deleuze şu sonuca varır: "[Heidegger'in] Nietzsche'nin ebedi dönüşü üzerine yorumu düşünüldüğünde, öyle görünmemektedir" (DR 91/66)[13]

Heidegger'in Nietzsche'nin ebedi dönüş öğretisi üzerine yorumları hakkında Deleuze'ün dile getirdiği iddiaları -*Difference and Repetition*'da (aynı zamanda 1962'de yayımlanan *Nietzsche ve Felsefe*'de [bkz., NP 211n1/220n31], Deleuze'ün Heidegger'in ebedi dönüş öğretisini anlamadığını düşündüğü açıktır- doğru olsun ya da olmasın, bu, Deleuze'ün kendi düşüncesini Heidegger'inkine göre nasıl değerlendirmekte olduğu konusunda çok şey söylemektedir. Heidegger ebedi dönüş öğretisini "metafizik" olduğu biçiminde yorumladığında, Deleuze, Heidegger'in ebedi dönüşün dönüşünün temellendirilmiş bir tekrar olduğunu iddia ettiğini düşünür. Yani, soruya verilen bütün cevapları önden belirleyen şey, tekrardır; sanki Nietzsche'ye göre tekrar, kalıcılığın bir tekrarıymış gibi, sanki Nietzsche'ye göre, tekrar bir yeni cevaplar çokluğu üretmiyormuş gibi ve dolayısıyla, Nietzsche'ye göre, gerçek bir oluş yokmuş gibi. Aksine Deleuze'ün ebedi dönüş öğretisinde gördüğü şey, çok spesifik bir tekrar türüdür, yani, Deleuze'ün deyişiyle, "fark yaratan" bir tekrardır (DR85/60). Deleuze'ün Nietzsche yorumunda ebedi dönüşün işaret ettiği tekrar, hiçbir özdeşliği tekrar etmeyen bir tekrardır. Temelsiz bir tekrardır. Varolanı (*l'étant*) tekrar ettiği oranda temelsizdir, fakat varlık –bireysel bir şey- orijinalin ya da modelin bir kopyası olarak anlaşılmaz. Varlık bir tekillik ya da bir olay olarak düşünülür. Deleuze'e göre, tekil bir olay gerçek bir "başlangıçtır" ve böylelikle ebedi dönüşün tekrarı bir "yeniden başlangıçtır". Bir olaya, bir başlangıca dayalı olması itibariyle, yeniden başlangıç belirlenmiş

13 Burada Deleuze, Heidegger'in *What is Called Thinking?*'deki Nietzsche yorumuna gönderme yapar.

değildir. Bu yüzden yeniden başlangıç –ebedi dönüşün dönüşü- daha çok fark, daha çok olay, daha çok yenilik, soruya daha çok cevap üretme potansiyeline sahiptir (DR 258-61/200-02). Tekrar yaratıcıdır. Tekrarlar tekrar ettiği ve bu yüzden yaratıcı olmadığı için, bu formül çelişkili görünür. Fakat sanat eseri düşünülürse bu formül anlaşılabilir. *Hamlet*'in yazılması gibi bir olay, belirli bir modele, tam bir temele ve kendiyle-özdeş kökene dayalı değildi; bu yüzden *Hamlet*'in sonraki tiyatrolarının hepsi, tekrar olmakla birlikte, farklı olabilmiştir. Şüphesiz, bu yeniden başlangıç tanımıyla (yaratıcı tekrar[14]), Deleuze, Heidegger'in sanat eseri, *Abgrund* (temelsiz), *Ereignis* (temellük olayı) ve başka bir başlangıç üzerine düşüncelerine çok yakın görünür. Aslında Fransızca "*recommencement*/yeniden başlangıç" İngilizcede "başka bir başlangıç" olarak çevrilebilir. Yine de Deleuze, Heidegger'in Nietzscheci ebedi dönüş öğretisini anlamadığını düşündüğü için, Heidegger ve kendi düşüncesi arasındaki gerçek problemin temel fikriyle alakalı olduğunu düşünür: temellendirilmiş tekrara karşı temelsiz tekrar. Deleuze'ün geç dönem eserlerinde de söyleyeceği gibi, bu aslında bir oluş ve yersizyurtsuzlaşma meselesidir.[15]

Temel sorusu, düşünmek meselesinde de karşımıza çıkar. Deleuze, *Difference and Repetition*'da Heidegger'in düşünmenin ne olduğuna yönelik ünlü sorusuna birçok kez atıfta bulunur (özellikle bkz., DR 188/144; aynı zamanda DR 252-253/195-196; DR 259/200; DR 353/275).[16] Elbette Deleuze, bu sorunun, insanların düşünmesinin mümkün olduğu anlamına geldiğinin

14 *Difference and Repetition*'da, Deleuze "yaratıcı tekrar" olarak isimlendirdiği şeyi "örtük" veya "maskelenmiş/gizlenmiş" tekrar olarak ifade eder. Bkz., DR 114/84.

15 Deleuze oluş ve yersizyurtsuzlaşma kavramını *A Thousand Plateaus*'ta geliştirir. Bkz., MP 305/249, oluş için bkz., MP 211/172.

16 Ayrıca bkz., F 124/116: "Foucault'nun aklından çıkmayan tek şey - düşüncedir. 'Düşünmek ne demektir? Neye düşünmek deriz?' sorusu ilk kez Heidegger tarafından atılmış bir oktur ... *par excellence* ok" (çeviri değiştirildi).

farkındadır. Ama o, aynı zamanda Heidegger'de bu imkânın, düşünmekte olduğumuz veya hatta düşünme kapasitemiz olduğu anlamına gelmediğinin de farkındadır. Kısacası Heidegger için –ve Deleuze tamamıyla Heidegger'le aynı fikirdedir- düşünce sadece düşünülecek şeyin mevcudiyetinde düşünür. Ve düşünülecek şey, sadece düşünceyi besleyen şey değildir, o aynı zamanda ve özellikle düşünülemez olan veya düşünce-olmayandır, yani, aslında "henüz düşünmediğimiz" gerçeğidir. (DR 188; burada Deleuze Heidegger'in *Düşünmek Nedir*? metninden alıntı yapıyor; bizim burada *Difference and Repetition* 188/144'den verdiğimiz pasaj, İngilizce çeviride çevrilmemiştir). Bununla birlikte Deleuze'ün meselesi, Heidegger'in düşünce ve düşünülecek olan arasındaki ilişkiyi nasıl anladığıdır. Deleuze ("Beş Nokta"da gördüğümüz şeyi güçlendiren bir dipnotta) geç dönem Heidegger'in (*Düşünmek Nedir?*'in Heidegger'i) "Aynı'nın önceliği"ne bağlı kaldığını iddia eder ("Aynı"daki [the Same", "le Méme"] büyük harf vurgusu Deleuze'e aittir). Deleuze'e göre, aynının önceliği, Heidegger'in düşünce ve düşünülecek olan arasındaki ilişkiyi "türdeş" olarak ele aldığı anlamına gelir (DR 188n1/321n11). Bu yüzden, düşünce ile düşünülecek olan arasındaki türdeşlik, Deleuze'e göre, Heideggerci kıvrımı bir tür iyiliksever bir arzuya dönüştürür; bu, güçlü bir biçimde Philo-sophy'nin *Philia*'sını andırmaktadır. Kısacası Heidegger kıvrımı, bir birbirine dolanımışlık [*interlacing*], hatta bir çapraz olarak algılar. Oysa Deleuze'e göre kıvrım, sanki varlık ve varolanlar, düşünce ve düşünce nesnesi, söylenen şeyler ve görünen şeyler, sanki bütün çiftler biçimselleştiriliyormuş gibi, iki biçim türü arasındaki bir kıvrım olarak anlaşılmalıdır. Bu iki biçim türdeş değil, heterojendir ve birbirinden farklıdır; kıvrım aslında bir "ilişki-olmayan"dır[17] (F117 /109). Fakat bunlar,

17 Deleuze'de kıvrım, "içkinlik planı" olarak adlandırdığı şeye tekabül eder. *What is Philosophy?*'deki içkinlik planının en önemli tanımı için bkz., Bkz., QPh 50/48-49.

birbirlerinden farklı olmalarına rağmen, çiftlerden herhangi birisinin biçimi olmayan bir unsur üzerinde birbirleriyle karşılaşırlar. Bu unsur biçimsiz ya da biçimsel-olmayan olarak anlaşılmalıdır. Bu olumsuzlama –biçimsel-olmayan- kıvrımdan önce bir açılmış-kıvrım olduğunu ima eder.[18] "Açılmış kıvrım" bir birbirine dolanımışlık değil, bir "sıkboğaz"dır (F 119/112). Bu yüzden, Deleuze için ve Heidegger'in tersine, varlık ve varolanlar, görülen ve konuşulan şeyler, kelimeler ve şeyler, özne ve nesne vb arasındaki kıvrım, bütün bu farkların "ara"sı, şiddet ya da mücadele olarak düşünülür. Aslında şiddet ilişkisi ve "karşılaşma" olmaksızın, insanların neden düşünmeye başlayacakları bile açık değildir. Deleuze'ün de söylediği gibi, "her şey *misosophy* ile başlar." (DR 182/139)

18 Deleuze açılmış-kıvrım'dan (*dépli*) *The Fold*'da bahseder (P 50-51/35-36). Ancak "Açılmış-kıvrım" sözcüğü gerçekte Foucault'dan gelir. Bkz., *Les mots et les choses*, s. 353; *The Order of Things*, s. 342. Deleuze'deki kıvrım üzerine tartışmamıza, Deleuze'ün *Foucault*'sundan gelen bazı yorumlarını ekledik. Bu kitabın sonlarında doğru Deleuze, Foucault'nun düşüncesini Heidegger'inkiyle (ve Merleau-Ponty'ninkiyle) karşılaştırır (F 115-120/108-113). Bu, önemli ve gerçekten aydınlatıcı bir karşılaştırmadır. Aslında, Deleuze'ün *Foucault* eserinin, Foucault düşüncesi üzerine yazılmış en iyi kitaplardan biri olduğuna şüphe yoktur. Buna karşın, bazılarının iddia ettiği gibi, Deleuze'ün *Foucault*'su, Foucault'dan daha çok kendi düşüncesi üzerine bir kitap gibi görünür. Bkz., Thomas Flynn, *Sartre, Foucault, and Historical Reason, Volume Two* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), s. 350n22: "... [Deleuze'ün] Foucault üzerine önemli kitabı ... kendi düşüncesi üzerine, Foucault'nun düşüncesi yoluyla düşünmek için yönündeki özgün bir girişimdir". Bundan dolayı Deleuze'ün "Foucault" özel ismi altında kendi düşüncesini sunuyor olması muhtemeldir. Fakat Deleuze "Foucault" ismini tırnak içine almaz ve kitabında bizatihi Foucault'nun düşüncesini sunuyor olduğunu iddia eder. Buna rağmen, "Foucault"nun aslında Deleuze olması ihtimali, Deleuze düşüncesi üzerine bir şerhe *Foucault'yu* dâhil etmek isteyen birisi için yorum açısından ciddi bir problem teşkil eder. *Foucault'yu* ihtiyatlı bir şekilde kullanmamızın açıklaması da bu problemdir. Ancak ne düşünürsek düşünelim, *Foucault* 20. yüzyılda yazılmış olan en önemli felsefe kitaplarından biridir. Örneğin, Deleuze'ün özel olarak Foucault'daki düalizm ve genel olarak düalizm üzerine söyledikleri olağanüstü aydınlatıcıdır (F 89/83).

Felsefe sorusu, Deleuze'ün Felix Guattari ile birlikte yazdığı *Felsefe Nedir?* adlı son kitabında sorduğu sorudur. Aslında, bu soru bizi Deleuze ve Heidegger arasındaki üçüncü bir kavşak noktasına getirir: felsefenin tarihsel olarak Yunanistan'da başladığı olgusu. Elbette Heidegger felsefesinin, felsefe adına orijinal Yunan esininin bir şekilde yeniden kazandırılması etrafında döndüğü iddiası tartışmalı değildir. Fakat Deleuze, Heidegger'in Yunanlıları geri kazandırma dürtüsünü özellikle modern (19. 20. yy.) bir çaba ve hatta özellikle Alman bir çaba olarak değerlendirir. (QPh 97/101) Genellikle, Deleuze'e göre Alman felsefesi (Kant, Hegel ve Heidgger'den bahseder) Yunan felsefi yeryurdunu (görünüşe göre barbarlara, göçebelere ve anarşiye teslim edilmiş olan bu yurdu) "yeniden fethetmek" amacındadır. [QPh 100/104]. Yunanlıların yeryurdunu yeniden fethedebilmek için, Alman felsefesi "sürekli olarak toprağı temizlemeli ve güçlendirmelidir, yani desteklemelidir [*fonder*]." (QPh 100/104).[19] Burada yine, temel [*foundation*] sorununun Deleuze'ün Heidegger düşüncesi üzerine düşünümlerinin tümünü nasıl örgütlemekte olduğunu görüyoruz. Ama daha da spesifik bir şekilde, Heidegger, Deleuze'e göre, Yunanlıları Yerli (*the Autochthon*) olarak görür: Felsefe, doğal bir şekilde Yunan topraklarından çıkmıştır. Felsefe herhangi bir yerden ithal edilmemiştir. O başka bir yeryurttan gelmemiştir. Bu yüzden, Deleuze'e göre, Yunanistan Heidegger için bir kökendir (QPh 91/95). "Yerli" sözcüğünden de anlaşılacağı gibi, köken, Yunanlılar ve felsefe arasında içsel bir zorunluluk gibi bir şey anlamına gelir (QPh 89/93); sanki felsefe başka bir yerde zaten ortaya çıkamazmış gibi, sanki Heidegger'in "varlığın tarihi" dediği felsefe tarihi, bu kökenden, bir çeşit "analitik ve zorunlu ilke"ye göre gelişmiş gibi (QPh 90/94). Yunanlılar köken olduğu için

19 Bu yorumunda Deleuze, Kant'ın barbarlara, göçebelere ve anarşiye teslim edilen metafiziğin topraklarından bahsettiği *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci baskısının önsözüne gönderme yapmaktadır.

ve Yunanlıların varlıkla ilişkilerini açıkça dile getirmemelerine rağmen, "Heidegger'de" der Deleuze, "Yunanlıların ötesine gitmek diye bir mesele yoktur; onların hareketini başlatıcı, yeniden başlatan bir tekrar içinde ele almak yeterlidir" (QPh 91/95, çeviri değiştirildi). Deleuze şunu öne sürer: Varlığın tarihi zorunlu olarak Yunan kökeninin tekrarına bağlı olduğu için, Heidegger'in "başka bir başlangıç" fikri –"başlatıcı, yeniden başlatan tekrar"- temellendirilmiş bir tekrardır. Heidegger'in tekrarı, sanki Yunanlıların yaptığı, "kesin ve son olarak geçerliymiş gibi", Yunan kökeninde ve onun etrafında donar. (QPh 92/96).

Yunanlıların dondurulmuş tekrarı, Deleuze'ü Heidegger'in "politik hatası" denilen, 1933'te Nazizmle ilişkilenmesi meselesine getirir. Aslında Deleuze'ün burada yaptığı şey, "hatanın" bir açıklamasını sunmaktır. Şöyle der: "Heidegger, tarihlerinin en kötü uğrağında Almanlar aracılığıyla Yunanlılara katılmayı istemiştir" (Qph 104/108). "Tarihlerinin en kötü uğrağında": Bu, Almanların kendilerini saf bir ırk olarak düşündükleri bir uğrakta vuku bulmuştur. Heidegger'in "hatası" Almanları, saf ırkı, Yunanlıların, felsefenin kökeni olarak almasıdır. Deleuze, Heidegger'in felsefi kavramlarının, bu yüzden, "doğası gereği lekelenmiş" olup olmadığını sorgulamasına rağmen, Heidegger'in sadece kafasının karışmış, yolunu kaybetmiş ve gözlerinin yorulmuş olabileceğini kabul eder. Ama yine de Deleuze için, Heidegger'in kafa karışıklığı, yerli bir köken olarak Yunanlılar kavramından kaynaklanır -gerçekten *saf* felsefenin gerçekten *saf* kökeni, ancak *saf* bir halkı ortaya çıkarabilir. Aksine, Deleuze için, Yunanlılar bir köken olmadığı gibi saf da değildi: Felsefe "[Yunanistan'a] göçmenler tarafından getirilmişti." (QPh 89/93). Heidegger felsefeyi bu göç olayı temelinde anlamış olsaydı, felsefenin (ve sanatın) ortaya çıkardığı halkın "saf değil, daha ziyade ezilmiş, soyu olmayan, alt sınıf, anarşik, göçebe ve umarsızca minör bir halk olma iddiasında olduğunu"

biliyor olurdu. (104/-105/ 109). Daha önce Deleuze için her şeyin *misosophy* ile başladığını söylemiştik. Şimdi ise Deleuze için her şeyin felsefe-olmayanla, filozof-olmayanlarla, sanatçılarla, barbarlarla, anarşistlerle, göçebelerle, bizi kirletenlerle, karşılaşmanın şiddetini doğuranlarla başladığını görebiliyoruz. Bizi düşündüren, düşünmeye sevk eden onlardır. Ancak Deleuze, Heidegger olmasaydı, düşünmeye sevk edenin ne olduğu gibi bir sorumuzun olmayacağını bilmektedir. Onun "Heidegger'i ciddiye almayı reddetmemeliyiz" demesinin nedeni budur (F 118/111).

Heidegger Eleştirisi*

Georges BATAILLE
Çev. Mukadder ERKAN-Ali UTKU**

---

(1)
Ek[3]
Heidegger Eleştirisi
(Bir faşizm felsefesinin eleştirisi)

---

(2)
~~Martin~~ Heidegger Eleştirisi
(Bir Faşizm Felsefesinin Eleştirisi)

--- Aşk. şans olgusu[4]
birinin ve ötekinin varlığı
Freud'dan aşkla yalıtılmış varlık nasıl yine de reddedilir,
bahsetme ~~yörünge~~ genel sistem içinde her bir anda

varlığın yırtılmaları [*déchirement*] (daha sonra,
varlığın farklı yırtılmalarının
nasıl birbirlerine tekrar bağlandıklarını açıklayacağız)

––– Homojenlik dünyası ve ~~çıkış~~ çıkışın [*sortie*] zorunluluğu.
Kötü istenç homojenlik tanımının önünde engel.[5]
Bunu sonraya ertele. Bütünüyle öteki olan bir şeye
özlem kaçma istencini haklılaştırma gereksiniminden daha
güçlüdür. Ancak homojenliği daha sonra açıklayacağız,
daha önce yönelim ve homojenlik arasında ayrım yapmıştık.[6]
––– Bozulma bilinci

––– Çıkışın gerçekleştirilmesi

Sezgi ve homojenlik arasında ayrım yap

Yaşam kendisini bozulmadan kurtarırsa ne olur.
Yalnızca kaygı değil, ayrıca kargaşa da, ve parçalanmış olmanın İzlenimi. Şu ben oradayım: varoluşun (varoluşçu anlamda) meydana geldiği Ben oradayım'ın alanı.[7] Bu alan bir belirlenimden veya bir yönelimden kurtarır. Yine de bu olgu

---

(3)

kendisini ~~şunun~~ yöneliminden kurtarır, çünkü kendisiyle çelişir [*elle se discord*] yönelimsel biçimi gerçekleştirdiğinde. Yine de yönelim olmaksızın var olamaz. Θ Ego bu yüzden yalnızca yönelimle açığa çıkarılır, fazlasıyla olsa da – ve onun gelişiminde egonun yönelimselliğinin eleştirisiyle, olanaksız olanın desteğiyle [*supportation*], bütün yönelimselliğin bir ihanetiyle daha fazla açığa çıkarılır.[8]

––– Toplum

kısaca yaz, toplumun otorite ve anarşi arasında parçalandığının gösterilebileceğini söyleyerek. Toplumların varlığının demokrasiyle yok oluşu....?....Çöküş. (faşizm ve Rusya hakkında söylenecek her şey bundan sonra söylenmeli.)

Dışarıda olmak: egonun var olma nedeni.

Kendisi için var olmanın olanaksızlığı ——— bu da şunu söylemeye gelir: ölmek (Heideggerci aşkın)

Toplum eleştirisi

Tanrı eleştirisi

Egonun yönelimsellik *için* var olma ilkesi

Bilim dünyasında yönelimsellik düzlemi

(bilimin yönelimi bastırdığı sınırın kayıtsızlığı)

Bilim ve onun doğal dağınıklığı pek önemli değil: *benim dışım* vardır, ki ego, ölüyor olma anlamında yaşamak için bunu talep eder.

---

(4)

Deyişler zayıf kuvvetleriyle kendilerini birbirlerine zincirlerler.

~~Ancak güç nedir~~

Dünyayı betimlerler, ölçerler, ancak dünya akıp gider, tıpkı ~~suyun~~ sıvının insanın parmaklarından akıp gitmesi gibi.

~~Yeni zincirler~~ bir kez daha, kendisinden kaçan ~~bu~~ bir dünya davet etmeye çalışmak neden?

~~Yine de~~ Bu, insanın bir şans eseri [*chance*] yanıt vereceği her soruda olduğu gibidir. Dünyanın benden kaçmasını istemekteyim, kaçmak istemekteyim

(5)

dünyadan. Yazdığım anda, bütün gücümle
nefes alıyorum ve özgürce nefes alıyorum.
~~Sevmekte özgür, boyun eğişin~~
dünya ~~sın~~da özgür, ~~ne talep ederse etsin özgür,~~
boyun eğişime yine de gerek duyulan o dünyada;
~~ama~~ burada özgür [olmak]
mutludan başka bir anlama nasıl sahip ~~olabilir~~ olabilirdi.
~~Mutluluk ya da mutsuzluk? Ben olamam~~
Benim özgürlüğüm, benim gücüm yalnızca şanstır, o ~~rezil şans mutluluk~~ talih ki benden kaçacak;
zevki biter bitmez, ben ondan korkacağım ölçüde,
onu haklılaştırmak zorunda olduğumu hissedeceğim ölçüde.

---

(6) 1.

I.

Nasıl, bir hapishane olarak göründüğünde, ~~paylaşılan~~ alışılmış yaşamdan başlamak –– ~~Başarısız olamayan şey~~ şu ya da bu noktada kaçınılmaz biçimde gerçekleşen şey, ve bunun nedenlerin, onun gerçekleşmesinin arkasındaki koşulların daha açık biçimde bilincinde olmaya henüz gereksinim duymayız ––nasıl ~~sınırlı ruh~~ insan yaşamı amansız ızdırap, çamur, soğuk ve açlık imparatorluğu altında
kendi ajitasyonunu sınırlandıran bağlılıklar ~~dizisinden~~
ağından kaçar: Bugün ifade etmek istediğim şey budur,
yalnızca öteki için değil ayrıca benim için,
böylece yalnızca açıklamak için değil ayrıca yakmak için.

Bana ilkin kazanılan, kazanılacak ya da ölçülebilir edimler oranında harcanmış para olarak ~~kendisini sunan~~ dayatılan doğrudan [*immédiate*] yaşamdan burada ~~yapabildiğim etkiden~~ biçimden fazlasını ~~elde tutamam~~ elde tutmam,

(7) 2.

Bu da şu anlama gelir, şeyler edimler, ürünler ve ~~çeşitli~~ şeylerin, edimlerin ve ~~çeşitli~~ ürünlerin göstergeleri arasında kurulmuş denklik[9]. Bu genel biçim ~~içinde~~
kendisini ~~hukuki, fizyolojik~~ zoolojik veya hukuki
~~ya da askeri~~ denklik olarak cinslerin ve türlerin ~~arasına~~ içine kazıyan Ben olan egonun yeridir. Ego, koşullara ve
hatta ~~yalnızca~~ geçici eğilimlere göre,
verili bir sistemde bir işlevden fazlası değildir artık, ancak ~~bu sürekli~~ sabit bir karakteri sürdürür ~~korumaz: onun önemi çok az önemi vardır~~ bu demektir ki,
sürekli ızdırap tehdidinden ortaya çıkan yaptırım olmadan sistemin kendisi bütün *önemden* mahrum kalacaktır.

~~Yine de, toplumsal varoluş ilgasının buna boyun eğmek anlamına geldiği durumda Böylece aslında bugün işgal ettiğim oturduğum bölgede meydana gelen gündelik, maddi yaşamın talepleri ve giysisi~~

~~Ancak olmadan bile onlar egonun daha az dayanıklı olmayan mevcudiyetiyle bir egonun inatçılığıyla çarpışırlar~~

(8) 3.

~~ki o yeniden alır belirsiz biçimde yeniden alır~~

Yine de ~~ilkece~~ toplumsal varoluş ilgasının ~~uygun olarak~~ (~~aslında~~ bilfiil, benim yaşadığım bölgede meydana geliyor olarak) önvarsayıldığı durumda ~~bir dosya gibi~~
denkliğe ait egoyu varsayan maddi yaşam zorunluluğu kendisini, ~~derin~~ biçimsiz, açıkça bu şekilde kendisini bilmeyen ~~ancak içinde~~ ancak açıklanamaz bir gecenin düzensizliğinde ~~içinde~~ belli belirsiz biçimde kendisinin ***var olduğunu*** —ve
ölüm tarafından tehdit edildiğini——hisseden egonun sinsi inatçılığına fırlatır.

Bu düzensizliğin dibinin den hareketle, kesin olmayan bir biçimde, doğa insan yaşamı, belirsiz biçimde bilince ulaşarak, kendisinin yanılsamaya ilişkin üzerine kurulan dar olarak bir zorunluluktan ortaya çıkan doğrudan etkinliğe bağlı bütün sistemlerin yanıltıcı bilinciyle yaşamın maddi etkinliğin zorunluluğuna yanıt verir.
Maalesef,
öyle görünüyor ki
Öz bilinç. Bir başvuruyu bütünüyle haklılaştırmadan önce bile tamamıyla ve açık biçimde halime

---

(9) 4.

İnsan varoluşunun dışarıya çıkışı Böylece, fabrikalar, atölyeler, odalar, bürolar,laboratuarlar, öğretim sınıflar,
bu tür her bir yerin her bir kişi için ima ettiği belirlenmiş sınırlı işlevlerle birbirine dolanmış
banal gerçeklikler doğrudan şeyler dairesinin dışında,
insan varoluşundan çıkış zorunlu biçimde
öz-bilinçli oluş düzeninde üzerinde fiilen yer alamaz alır.
Şu ölçüde ki Bunun nedeni Fersiz [*atone*] bir işçi,
öyle olsun ya da olmasın bazen yaşamının bilincinin açık
ancak çoğunlukla belirsiz bir bölgesinde,
kendisini ayırma gücü olmadan, işinin gidişatını ve işin keskin olgusu içinde süreci tarafından çevresinde düzenlenmiş gerçekliği artık takip etmez, ancak bunun yerine, dışarıdan bir şeyin karşılayamadığı bu olma ihtiyacı ona karşı çıkar onu ayırt eder

(10) 5.

Onu, suçlunun, kendisini suçlayan yasadan ~~hakimlerden, giyotinden, cellatların~~ kendisini ayırt edebilmesinden sadece birazcık daha belirsizce olacak şekilde, dünya olabilecek olan her şeyden ayırt eder

Yaşam pratiğinde, sayısız müdahalenin sıkıntıya soktuğu bu ~~iç karartıcı~~ tuhaf perspektifin ~~geçici bir andan daha uzun bir süre~~ varlığını sürdürmek ~~her ne~~ açık bir tutuma çevrilmek için çok az şansı vardır.

~~Sıkıntıya girer~~ Yine de ~~reaksiyon etkili olsun ya da olmasın bir işleve indirgenen insanların en ezilmişlerinin~~ bir işleve indirgenen insanların ~~var olan~~ en fersizleri [*atone*] tarafından gösterilen etkili ya da geçici reaksiyonuna göre, insan yazgısının kendisini bir çalışma sistemi içinde ~~kölelikten~~ birleştirilmekten kurtardığı kaçışın ~~kendisini yönlendirmesi~~ ayrıntılandırılması gerekir.

(11) 6.

II.

Kendisini dünyadan ~~kurtarmaya~~ özgürleştirmeye çalışan insanın davranışı – ~~işin, zorunluluğun~~ işinin ~~acı~~ hasta dünyasından– ~~dünyanın~~ mekân veya zaman koşullarının bir sonucu olarak, yani kendisini içinde bulduğu toplumdaki yapının bir sonucu olarak mutlaka farklılaşır. Bu yüzden bu yapının mevcut durumu bir bütün olarak ~~uygar~~ gelişmiş ülkelerde bütün olası çabaların verili ~~öncülü~~ temel ilkesi olarak ifade edilmelidir. ~~Buradan sonuç olarak şu çıkar ki, bu ifade, hiçbir dikkate değer güçlüğün karşıçıkmayacağı kısa ve öz bir biçimde bile~~

~~Şunun anlaşılması kolaydır, genellikle bütün~~ kendilerine bir anlam bahşetmiş ancak doğrudan yarar ilkesine yanıt vermemiş olan aristokrat ya da dini kuruluşlar yok olma yolundadırlar: giderek artan bir biçimde, örgütlenmiş güçler

(12) 7.

ki bunlar ~~her bir~~ insanı bir işleve dönüştürürler, kendilerini nihai gerçeklik olarak dayatırlar.

Sonuçta, eski değerler enkaz ve güçsüz oyun durumu dışında artık hoş görülemez. Onlar hâlâ nadiren öne sürülen ~~o~~ bir varoluşu engeller ve hatta bu varoluşa tahakküm ederler, ~~ancak~~ ancak onlar giderek artan bir biçimde özgür bireylerin belirsiz ve geçici oluşumlarına kendilerini ~~bağlarlar~~ yönlendirirler [se *bornet*].

~~Sayısız halkların tek sesiyle canlandırılmış olmaktan uzak Tanrı artık~~

Tanrı, sayısız halkların tek sesinden aniden yükselen bir şiddet olarak, ~~Tanrı~~ ölüdür ~~ve Onun~~;

~~egonun~~ egonun yanıltıcı oyunlarından ~~ve~~,

egodan fazlası olmayan solgun urlarından [*excroissances*] başka bir şey olmayacak şekilde yaşamını sürdürmektedir. ~~Otorite~~ Ve eğer ~~uluslar~~ ~~mevcudiyet~~ ulusların gerçekliği kendisini hâlâ kitlelere dayatıyorsa

---

(13) 8.

ki bunlar o ulusları oluştururlar, ulusların kendileri ~~geçmişte oldukları o parlak~~ ihtişam, gurur ya da patlayan canlılık göstergeleri olmaktan çıkmışlardır ve böylece ~~her şeyden önce~~ garip bir biçimde cebir, kolektif felaket ve mutsuzluk tehditleriyle zayıflamışlardır: endüstriyel ve finansal şirketlerden nadiren farklı bir biçimde ...yine üzerini örterler.

Bundan sonra, bir çare girişimi: bilim

---

(14) III.

Yeni bir tarihsel olgu olarak ifade edilir edilmez, egonun haksız müdahalesi insanın kendisini kestirim artıklarından uzaklaştırmasını gerektirir, öyle ki bir Kartezyen katılığı kabul etmeye çalışsın.

(15)

Yönelimde ego derece derece kendi egosunu bireysel karakterini kaybeder ve kendisini *egonun* keskin biçimde *ego* olan biçiminden kurtaran evrensel bir değere
taşınmış bulur. Yine de yalnızca yönelim aracılığıyladır ki biçimsiz ego özbilinç haline gelir. Böylece yalnızca onun şans eseri doğumunun ve yaklaşan ölümünün bir sonucu olarak değil aynı zamanda onu belirleyen sürecin onu tüketen bir süreç de olmasından dolayı ego gelip geçici bir olgudur. Belirlenim ve tükeniş arasında açık bir ayrıma ulaşmak bile imkânsızdır. Belirlenimin katı gerçeğiyle belirlenmiş ego, tükenmiş bir egodur.

(16)

Kesinlikle, bu yeni bir biçimdir bütünüyle öteki bir biçim varoluşa sunulan bütünüyle
öteki varlık tarzı, ve bu yüzden şaşılmamalıdır ki, başlangıçtan itibaren, dünyaya giren ve
dünyanın şimdiye kadar henüz hayal etmediği olanaklı kılmadığı
bu yeni mayalanmadan dolayı ilk aksanlar neredeyse en ekşi olan başa çıkılmaz bir ekşiliğe sahiptirler. Ve de en açık en mide bulandırıcı adi bayağılıklardan biriğa; kendilerini uzaklaştıran, uzak duran, çünkü eksikliğini çekerler hatta karşı koymak için yeterli fiziksel güçten mahrum olup kendilerini uzaklaştırmak zorunda olanların gözünde için gözünde bile fazlasıyla böyle.

Olan şey –bu, ister kurguda olsun isterse şeylerin gerçek gidişatında olsun pek önemli değildir–
olan şey, ki gösterişli büyüleyici olabilir
ancak hiçbir sonucu da olmayabilir,

(17)

~~bir toplam~~ kendisiyle birlikte, sırası geldiğinde bu tür bir isyanın gerçekleşmemesini ~~ile~~ talep eden bir yönelimler sistemine ~~ki buna göre~~ karşı bir isyandan fazlasını getirmez. Yine çok ilginçtir ki bu, bayağı pratik ~~daha az banal olmayan uygun~~ nedenler yüzünden, herhangi bir yeni yönelim hatta yıkıcı bir yönelim için çıkış noktası haline gelemez.

Birkaç yıl önce ~~Sade'ın Philosophy in the Bedroom'unu~~ Sade'ın bir eserinin başlığını[10] yorumlarken, ~~imgelenmiş tasarıyı biçimlendirdim~~, sıram geldiğinde, *Philosophy in the Shit* adını verdiğim (gösterişçiliğimin ve kötü zevkimin bütün sorumluluğunu üstlendim) uzun bir ahlaksız bir roman yazmaya ~~istedim~~ giriştim.

(18)

Eğer yönelimsellik yaşamın anlamını tutuyorsa bu, tam da yaşam fenomenini sürdürmek için sürdürülmek zorunda olduğu ölçüdedir ancak; çünkü bu yaşam fenomeni maddi biçimde kendisini yönelimselliğin hizmetine bağlamıştır. Üstelik bütün soru hizmet sözcüğünün anlamıyla ilgilidir: yönelim araç mıdır yoksa erek midir? Ki bu, yönelimin hâlâ somut olduğu ~~avantaj olması gerektiği olacağı~~ durumlarda,herhangi bir hizmete tahsis edilmesi gerektiğini söylemez, aslında o ~~spontan olacaktır~~ homojen oluşumların aracılığı dışında asla varlığın hizmetine tahsis edilmez –ve böylece yalnızca varlığın dekadanlığı söz konusudur.

(19)

~~Kendi değer duygusunu kendisinin... ile karıştıran her insan~~
Eğer bir insan kendi değerini ilişkin bir duyguya sahipse ki bunu bir diğer, kabul edilmiş değere bağlar, eğer ~~kendisini~~ acınası iktidar basamaklarından birinde işgal ettiği yere bağlanırsa, o zaman böyle yapmakla kendisini *varlığın dışına* reddeder ve hesapsızca tüketilmiş varoluş içinde, ~~aslında meydana getirilen ancak yalnızca~~ aslında üretilen ancak kendisini başka şeylerle ilişki içinde üretmeyi durduracağı biçime ulaşmamış olan varoluş kitlesi içinde, kendi varoluşunu ~~reddedenlerin arasına kendisini yerleştirir~~ reddeder.

(20)

Bir ereğin değerini ~~kavrayan~~ anlayan bir varlık ile yönelimsellik arasında nasıl ayrım yapılır.

* Bibliothèque Nationale de France'da (BNF), Georges Bataille Archive, 4.XXVI-bis'te yer alan Bataille'ın orijinal elyazmasından çevrilmiştir. Soldaki numaralandırma (eğik biçimde) BNF tarafından yapılan standart sayfalandırmadır. Sağ üstteki kısmi sayfalandırma ve üstü çizili ifadeler Bataille'ındır. Parantez içindeki sözcükler ya okunaksız olduğu ya da okunabilirliğini artırmak için çeviriye eklenmiştir. Soldaki küçük yazım karakteri Bataille'ın haşiyelerine ilişkin benim yorumlarımdır.

** Metin İngilizceden çevrilmiştir. İngilizce çevirisi için bkz., George Bataille, "Critique of Heidegger", çev. Stefanos Geroulanos, Ekim, 117, Yaz 2006, ss. 25-34. (ç.n.)

1 "Heidegger Eleştirisi"nin hangi metne bir ek olarak belirtildiği belli değildir.

2 Bataille şansı *Sur Nietzsche*'de ayrıntılarıyla ele alır (Paris: Gallimard, 1945); çev. *On Nietzsche* (New York: Paragon House, 1992), kitap orijinalinde "Volonté de chance" şeklinde alt başlıklandırılmıştır. *Chance* burada genellikle "şans" olarak karşılanır, çünkü Bataille "talih"i ele almıyor.

3 Bataille'ın 1930'lardaki homojenlik kavrayışı için bkz., "Dossier hétérologique"teki makaleleri, *Oeuvres complètes II: Ecrits posthumes 1922-1940* (Paris: Gallimard, 1970), ss. 165-202; "The Psychological Structure of Fascism," *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939* içinde, ed. Allan

Stoekl (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985); ve "Fascism in France," Rebecca Comay, ed., "Bataille: Writings from the 1930s," *Alphabet City* 4/5 içinde, ss. 50-54. Ayrıca bkz., Rodolphe Gasché, "The Heterological Almanac," Leslie Anne Boldt-Irons, ed., *On Bataille: Critical Essays* içinde (Buffalo: State University of New York Press, 1995), ss. 157-208.

4 Bataille yönelime gönderme yaptığında, muhtemelen Husserl'in yönelimselliğini düşünüyor olmasına rağmen, yürüttüğü tartışma, bunun belirli veya yakın bir temellük olduğunu varsaymamıza pek izin vermemektedir. Bkz., Edmund Husserl, *Ideen I* (*Husserliana III*) (The Hague: M. Nijhoff, 1976); çev. *Ideas I* (The Hague: M. Nijhoff, 1982), §§84, 146; ve Husserl'in *Cartesianische Meditationen*'ın ikincisi (*Husserliana I*) (The Hague: M. Nijhoff, 1973); çev. *Cartesian Meditations* (The Hague: M. Nijhoff, 1960), §§12-22.

5 "existentiel"'ın existence'ın felsefi olmayan bir sıfatı için uygun bir yazılım olduğu göz önüne alındığında, Bataille muhtemelen Heidegger'in *existenziell* [İngilizcesi: existentiell] ve *existenzial* [İngilizcesi: existential] ayrımına göndermede bulunuyor, burada birincisi Varlık'ın yaşanmış bir deneyimi olarak varoluşa ve ikincisi varoluşun felsefi bir anlatımına işaret eder. Bkz., Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927; Tubingen: Niemeyer, 1993), §4, s. 12; çev. *Being and Time* (New York: Harper and Row, 1962), s. 33.

6 Başka yerlerdeki Bataille metinleri (özellikle *Inner Experience*) için de geçerli olduğu üzere, *le moi* İngilizceye tam olarak "the ego," veya "the self" şeklinde çevrilemez. Bu terimin biçimsiz olduğu kadar bireyselleştirilmiş bir "I"a (ben) göndermede bulunduğunu –ve bunun her bir birey için eşsiz olduğunu– anlamak önemlidir. Bu yüzden bu tanıma, resmi radikal biçimde değiştirecek olan Freudcu şemayı karıştırmadan bunu (bu çevirinin taşıdığı bütün sorunlarla birlikte) *the ego* olarak çevirdim. *le moi*'nın Husserl'in indirgemeden etkilenmeyen "saf ego"suna tekabül ettiğini kaydetmeye değer, ki Husserl "saf ego"yu daha sonraki eserlerine kadar inceleme nesnesine dönüştürmekte isteksizdi. Bkz., "Fourth Meditation," *Cartesian Meditations* içinde, §§30-41. Bataille indirgemeden önce gelen bir ipsenin önemini kabul eder, ancak bunun bir saf ego ya da saf ve yalın bir aşkın bilinç olduğunu kabul etmeye isteksizdir. Ayrıca bkz., Jean-Paul Sartre'ın "La Transcendance, de l'ego"da "the me"yi kullanımı *Recherches philosophiques* 6 (1936-37) içinde , ss. 85-123; kitap olarak yeniden basım (Paris: Vrin, 1965), ve çev. *The Transcendence of the Ego* (New York: Hill and Wang, 1991).

7 Bkz., Bataille'ın "La notion de dépense"ı, *Oeuvres complètes* I: *Premiers écrits 1922-1940* içinde (Paris: Gallimard, 1968), ss. 302-20; ilk basım *La Critique sociale 7*'de (1933) ve çeviri, "The Notion of Expenditure" *Visions of Excess* içinde, ss. 116-29.

8 D.A.F. de Sade, *Philosophy in the Bedroom*, Marquis de Sade, *Justine, Philosophy in the Bedroom, and Other Writings* içinde (New York: Grove Weidenfeld, 1990).

"Varlık ve İktidar"*

Hubert L. DREYFUS
Çev. Hüseyin Subhi ERDEM

Heidegger düşüncesinin kalbinde varlık nosyonu bulunur ve aynısı Foucault'nun eserlerinde iktidar için söylenebilir. Varlığın tarihi, Heidegger'e, modern dünyamızda şeylerin nasıl olup da nesnelere dönüşmüş olduğunu anlamak için bir perspektif verir.[1] Foucault Heidegger'in şeyler üzerine odaklanmasını, kendilikler ve kendiliklerin özneler haline nasıl geldikleri üzerine bir odaklanmaya dönüştürür. Ve tıpkı Heidegger'in, *şeyleri* nesneler ve araçlar/kaynaklar olarak ele almamızın mevcut yollarını anlamamız ve aşmamız için bize yardımcı olmak maksadıyla, varlığın teknolojik anlayışında doruk noktasına ulaşan bir varlık tarihi sunması gibi, Foucault da, *kendimizi* arzulayan özneler ve

* Hubert L. DREYFUS, "Being and Power" Revisited, *The Southern Journal of Philosophy* (1989), c. XXVIII, ek, s. 83-96.

1 "Heidegger'e göre, Batı'nın Varlık ile temasını yitirmesine nende olan şey, nesnelerin bir kavrayışına varmanın tek yolu olarak techné'ye duyulan giderek şiddetlenen saplantıydı. Soruyu tersten düşünelim ve Batılı özne kavramını, hangi tekniklerin ve pratiklerin oluşturduğunu soralım." Ed. Jeremy R. Carrette, *Religion and Culture Michel Foucault* , (NewYork: Routledge, 1999), s. 161.

disipline edilmiş bedenler olarak anlamaktan kurtulmamız için bize yardımcı olmak maksadıyla, biyo-iktidarda doruk noktasına ulaşan çeşitli iktidar rejimlerini analiz eder.

Bu kabataslak paralellikler, Heidegger'in "Varlık" kavramı ile Foucault'nun "İktidar" kavramı arasındaki bir kıyasın ne kadar ileriye götürülebileceğini anlamanın aydınlatıcı olabileceğine işaret etmektedir. Peki, bu terimler eşdeğer fonksiyonları mı belirtmektedir? Heidegger'in Varlığın tarihinde öngördüğü devirler, Foucault'nun iktidarın soybiliminde ortaya koyduğu rejimlerle örtüşür mü? Bu iki düşünürün, tarihimiz üzerine yorumları, günümüzün kültürel durumunu benzer şekillerde eleştirmelerinde ne ölçüde etkilidir? Bu düşünürlerden her biri tehlike olarak neyi görmektedir? Her biri direnişi nasıl tasavvur etmektedir? Ve elbette, kendimize bu düşünürlerin ciddi derecede farklılaşıp farklılaşmadıklarını da sormalıyız.

Nihayetinde, Heidegger'in Nasyonal Sosyalizme ilk zamanlardaki desteği ve sonrasında politik pasifizm önerisi ile Foucault'nun toplumsal özgürlük vurgusu ve politik eylemciliği birbirine tamamen karşıt görünür. Açıktır ki Heidegger bir şekilde muhafazakârdır ve Foucault ise solda yer almaktadır. Ama Heidegger ve Foucault'nun politik tutumları arasındaki keskin farkın, buradaki projemin umarsız bir yanılgı gibi görünmesine neden olmasını engellemek için, Foucault'nun son röportajında Heidegger hakkındaki yorumunu hatırlamakta fayda var diye düşünüyorum:

> Benim için Heidegger her zaman vazgeçilmez bir düşünür olmuştur... Bütün felsefi gelişimimde, Heidegger'i okumam belirleyici olmuştur. Ama gelin görün ki, Nietzsche'nin ona baskın geldiğini fark ediyorum.[2]

---

2 Michel Foucault, "Final Interview", Raritan (Yaz 1985):8. 'Le Retour de la morale', Gilles Barbadette tarafından yapılan röportaj, *Les Nouvelles*, (Haziran 28, 1984). Alıntının tamamı şöyledir:

> Heidegger benim için daima vazgeçilmez bir filozof olmuştur. Okumaya önce Hegel'le başladım, sonra Marx'ı okudum ve 1951

Foucault'nun, yaklaşmakta olan ölümü Paris'te bile hakikati söylemesi için onu özgürleştirdiğinde dile getirdiği bu sözler, bizi, Foucault'nun radikal bir biçimde farklı bir politik

---

veya 1952'de Heidegger okumaya başladım. Daha sonra 1952 veya 1953'te, -artık hatırlayamıyorum- Nietzsche okudum. Heidegger okurken aldığım yığınla not var, hâlâ duruyorlar. Bu notlar Hegel ve Marx okurken aldıklarımdan çok daha önemliler. Tüm bir felsefi gelişimimi, Heidegger okumalarım belirlemiştir. Fakat fark ediyorum ki Nietzsche ona baskın çıkmıştı. Heidegger'i yeterince iyi bilmiyorum: *Varlık ve Zaman*'ı da son zamanlarda yayınlananları da pek biliyor sayılmam. Nietzsche hakkındaki bilgim çok daha fazladır. Yine de, bu ikisi benim temel tecrübelerim oldu. Eğer Heidegger'i okumasaydım, muhtemelen Nietzsche'yi okumuş olmazdım. Nietzsche'yi 50'li yıllarda okumaya çalıştım, fakat tek başına Nietzsche bana bir şey anlatmıyordu. Öte yandan Nietzsche ve Heidegger birlikte, benim için tam bir felsefi şok oldu! Ama Heidegger üzerine hiçbir şey yazmadım, Nietzsche üzerine ise sadece kısa bir makale. Bence, birlikte düşündüğünüz, birlikte çalıştığınız ama haklarında yazmadığınız birkaç yazarınızın olması önemli bir şey. Belki bir gün onlar hakkında yazarım, fakat o zaman artık benim için düşünce araçları olmayacaklardır.

Herhangi bir sebeple bu röportaj güvenilmez görülürse, Foucault'nun söyleşi ve seminerlerinde aynı noktayı dile getiren, Heidegger'e başka referansların da mevcut olduğunu söyleyelim. Örneğin, Luther H. Martin, Huck Gutman ve Patrick H. Hutton'ın editörlüğünü yaptığı *Technologies of the Self*'teki (Amherst: The University of Massachusetts Press, 1988, s. 12) "Truth, Power, Self: An Interview" röportajında, düşüncesi üzerindeki entelektüel etkiler sorulduğunda Foucault şöyle yanıt verir: "Berkeley'deki iki arkadaşım hakkımda yazarken Heidegger'in üzerimde etkili olduğunu söylediklerinde şaşırmıştım. Şüphesiz bu hayli doğruydu, fakat Fransa'da hiç kimse bunun farkına varmamıştı." Foucault'nun Heidegger hakkında "düşünceye yeni alanlar açan türden bir düşünür" şeklinde bir değerlendirmesi vardır. (Carrette, *Religion And Culture Michel Foucault*, s. 86).

Orijinal "Being and Power" makalem üzerindeki birçok revizyonum, bu iki düşünürün düşüncelerindeki yapısal paralellikler üzerine çalışarak haklarında çok şey öğrenebileceğimize dair tezime Paul Rabinow'un getirdiği dolaylı itirazlara zımni bir cevap niteliğindedir. (Bkz: Paul Rabinow, "Modern and countermodern: Ethos and epoch in Heidegger And Foucault," *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. Garry Gutting, (Cambridge University Press, 1994).

ethosa sahip olmasına rağmen, bir zamanlar ciddi anlamda bir Heideggerci olduğunu nasıl öne sürebildiğini sormaya zorluyor.[3] Bunun yanında, sonunda Nietzsche'nin hangi açıdan baskın geldiğini de sormamız gerekiyor.

I. Varlık ve iktidarın işleyişi

En başta, Heidegger için varlığın bir töz veya süreç olmadığını fark etmek önemlidir. Erken dönem Heidegger'de Varlık, "var-olanların kendisi temelinde anlaşıldığı şeydir."[4] Bir kültürün varlık anlayışının, bu kültürün günlük pratiklerinin koordine edilme şeklinde kendini gösteren hayat tarzı olduğu söylenebilir. Bir kültürün varlık anlayışı, insanların ve şeylerin bir şey olarak kendilerini göstermesine imkân verir--Homeros Yunanistan'ında insanlar, kahramanlar veya köleler olarak; şeyler ise, hayranlık duyulacak şeyler olarak kendilerini göstermişlerdir. Oysa, örneğin, ortaçağda insanlar, azizler veya günahkârlar olarak; şeyler ise, yönetilecek ya da yorumlanacak mahluklar olarak anlaşılmıştır.

Genel olarak söylemek gerekirse, içinde toplumsallaştığımız ortak pratikler; eylemlerimizi belli şeylere ve insanlara doğru yönlendiren bir temel olarak, neyin şey, neyin insan sayıldığı ve neyi yapmanın anlamlı olduğuna dair arkaplanda yatan bir kavrayış sağlar. Bu nedenle Varlığın kavranışı, Heidegger'in varlığın açıklığı (*clearing*/Lichtung) olarak ifade ettiği, içinde şeyler ve insanlarla karşılaşıldığı şeyi yaratır. Ayrıca Heidegger bu açıklığın, neyin görüneceğini ve neyin yapılabileceğini fark edilmeyen şekilde hem sınırlama hem de açma tarzını, "dikkat çekmeyen yönetim (Waltens)"[5] olarak adlandırır.

---

3 Foucault kendisini Laing ile karşılaştırırken "O, Sartrecıydı, ben ise Heideggerci." *Michel Foucault: Remarks on Marx, Conversations with Duccio Trombadori* içinde, çev. R. James Goldstein, James Cascaito, (NewYork: Semiotext(e) Foreign Agents Series, 1991, s. 72).

4 Martin Heidegger, *Being & Time*, (New York: Harper & Row, 1962), s. 25-6.

5 Martin Heidegger, "Letter on Humanism", *Basic Writings*, (New York: Harper & Row, 1977), s. 212.

Heidegger'e göre, Batı'da varlığın tarihi, bu açıklığın yanlış anlaşılmalarının tarihidir. Sokrates öncesi dönemden itibaren felsefeciler, sıradan varlıkların varoluşundan sorumlu olan onların ötesinde bir şey olduğunu sezmişlerdir. Ama varlığın açıklığının, bir odanın içindeki aydınlatma gibi, şeylerin kendilerini göstermelerini sağlayabilmek için, daima arka planda durması -ya da Heidegger'in dediği gibi, geri çekilmesi- gerektiği için, Platon'dan beri felsefeciler bu açıklığın yerine, varolanların temeli ve anlaşılırlıklarının kaynağı olan bir en yüksek varlığı koymuşlardır. Platon'a göre en yüksek varlık, "İyi" idi, Aristoteles'e göre "Hareket Etmeyen-Hareket Ettirici", Hıristiyanlara göre "Yaratıcı Tanrı" ve Aydınlanma'dan sonra da insanın kendisiydi. Heidegger, açıklığın yerine "en varolan varlığı" (*beingest being*) koyma yönündeki bu girişimlerin hepsini birden onto-teoloji olarak adlandırmıştır.[6] Daha sonra göreceğimiz gibi, Foucault'ya göre de iktidar da benzer bir yanlış anlamaya maruz kalmıştır.

Aslında Foucault'nun iktidarla ilgili anlaşılması güç düşüncelerinin birçoğu, onun, bireylerin ve grupların gündelik pratiklerinin, insanların ne düşünebileceği, yapabileceği ve olabileceğini üretecek, devam ettirecek ve sınırlandıracak şekilde nasıl koordine edildiği üzerine vurgusuyla toplumsal bir açıklığı kast ettiğini kabul edersek, anlaşılır hale gelir. Foucault için iktidar, Heidegger'in varlık anlayışında olduğu gibi, sabit bir teşekkül veya kurum değildir; o, tarihsel toplumsal pratikler içinde cisimleşmiştir. "Nominalist olmalıyız" der Foucault, "iktidar bir kurum veya yapı değildir; bizde bulunan belirli bir güç de değildir; o, belli bir toplumdaki karmaşık bir stratejik duruma izafe edilen isimdir."[7] Bu stratejik durum, birbiriyle karşıtlaşan belli bireyler veya gruplardan doğar. Bu eylemler,

6 Martin Heidegger, "The Onto-Theo-Logical Constitution of Metaphysics," *Identity and Difference*, (New York: Harper & Row, 1969).

7 Michel Foucault, *The History of Sexuality*, Volume I: An Introduction, (New York: Vintage Books, 1980), s. 93.

birlikte alındığında, içinde insanların, şeylerin ve gerçeğin tanımlandığı toplumsal bir uzam açarlar. Heidegger'deki açıklık durumu gibi, iktidar da üretkendir. Foucault, "İktidar üretir, gerçekliği üretir"[8] der, yani o, şeylerin ve insanların bize ne *olarak* göründüklerini ve ne yapmanın anlamlı olduğunu yöneten şeydir.

Bu nedenle Foucault'ya göre iktidar, şiddete karşıt olarak, eylemleri denetlemekle birlikte yine de onları özgür bırakır:

> İktidar ancak özgür özneler üzerinde ve ancak özgür oldukları oranda uygulanabilir. Bununla, çeşitli davranış şekillerinin, çeşitli tepkilerin ve farklı tavırların gerçekleşebileceği bir imkânlar alanıyla yüz yüze olan bireysel ve kolektif özneleri kastediyoruz.[9]

Heidegger de Foucault gibi, eylemi yönlendirmenin bu şiddet içermeyen biçiminden bir yönetim tarzı olarak bahseder:

> Temelde iktidar, iki karşıt arasındaki bir çatışmadan ya da birinin diğerine bağlanmasından ziyade bir yönetim meselesidir... Bu manada yönetmek, başkalarının mümkün eylem alanını yapılandırmaktır.[10]

Heidegger'in dilinde söylersek, iktidar, insanların birbirini hâlihazırda anlamasını mümkün kılan zemindir. Foucault'nun ifade ettiği gibi:

> Yönetimsellik fikriyle, özgürlükleri içinde bireylerin birbirlerine ilişkin olarak benimseyecekleri stratejilerin kurulmasını, tanımlanmasını, örgütlenmesini ve araçsallaştırılmasını sağ-

8 Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, çev. Alan Sheridan, (New York: Pantheon, 1977), s. 194.

9 Michel Foucault, "The Subject and Power," *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutic* içinde, ed. Hubert Dreyfus, Paul Rabinow (Chicago: The University of Chicago Press, 1983), s. 221.

10 A.g.y.

layan pratikler bütününü kast ediyorum.[11]

Foucault, şeylerin nasıl ortaya çıktığıyla değil de yalnızca insanlarla ilgilendiği için, hükümetlerin insan eylemlerini yönetme şekli olarak tanımlanan "İktidar kavramı", insanların kendilerini ve başkalarını anlaması hususunda neyin kontrol edici unsur olarak karşımızda durduğunu belirten uygun ama belki de yanıltıcı bir isim olarak görünmektedir. Böyle bir ontolojik anlama sahip bir çeşit iktidarın, her toplum için asli olduğu açıktır. Foucault'ya göre "İktidar ilişkilerinin olmadığı bir toplum sadece bir soyutlama olabilir."[12]

II. Seinsgeschichte ve soybilim

Günlük pratiklerin insanların yaşamına anlam vermesi ve onları bir topluluk altında birleştirmesi için, bir şeyin grubun dağınık pratiklerini toplaması, bunları tutarlı eylem olanakları şeklinde birleştirmesi ve bunları insanlara örnek olarak göstermesi gerekir. Bundan sonra insanlar bu örnek çerçevesinde eyleyebilir ve birbirleri ile ilişkilenebilir. Heidegger, bu işlevi yerine getiren bir nesneyi sanat eseri olarak adlandırmaktadır. Heidegger işleyen bir sanat eserinin örneği olarak Yunan tapınağını gösterir. Tapınak, Yunanlılara neyin gerçek sayıldığını göstermiş ve böylece Yunanlıların eylemlerini yönlendiren zafer ve utanç gibi anlamlı farklılıkları kurmuştur.

Heidegger, sanat eseri fikrini genelleştirerek, "açıkta [açıklıkta] daima bir varlık olmalıdır, yani içinde açıklığın, kendi tavrını belirlediği ve tutarlılığını kazandığı bir şey"[13] diye öne

11 Michel Foucault, "The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom," *The Final Foucault*, ed. James Bernauer, David Rasmussen, (Cambridge, MA: MIT Press, 1988), s. 19.

12 Michel Foucault, "The Subject and Power," s. 222-3.

13 Martin Heidegger, "The Origin of the Work of Art," *Poetry, Language, Thought* içinde, çev. Albert Hofstadter (New York: Harper & Row, 1971), s. 61.

sürer. Bu özel şeylere kültürel paradigmalar diyelim. Kültürel paradigma, yeni bir dünyayı ifşa eden veya hâlihazırdaki kültürel pratikleri yeniden odaklayarak mevcut dünyayı yeni bir şekilde ifşa eden açıklıktaki herhangi bir varlıktır. Heidegger beş çeşit kültürel paradigmadan bahsetmektedir: sanat eserleri, devlet adamlarının edimleri, bir tanrının yakınlığı, tanrıya adak sunma ve bir düşünürün kelimeleri. Özlü olmak adına biz sadece bir düşünürün kelimeleriyle ilgileneceğiz.

Düşünür, mevcut (hem merkezi hem marjinal) pratiklere açıklığı sayesinde, marjinali merkezi ve merkeziyi marjinal yaparak pratikleri yeniden şekillendirebilir ve bu yolla yeni bir ortak varlık tarzı veya anlayışı ortaya çıkarabilir. Heidegger, yeni başlangıcı, geçmişten marjinal pratikleri alarak yeni bir açıklık açan kurucu bir sıçrama –bir Ur-sprung- olarak adlandırır.

> Başlangıcın bu dolayımsız karakteri ve dolayımlanamayanın dışına bir sıçramanın kendine özgülüğü, başlangıcın kendini en uzun zamandan beri ve tamamen gizli bir şekilde hazırladığı gerçeğini dışlamak şöyle dursun onu kendi içinde barındırır.[14]

Heidegger için bir kültürel paradigma olarak düşünürün kelimeleri, düşünür dahi olduğu veya metin anlamla dolu olduğu için değil, daha ziyade metinde zorunlu bir namevcudiyet olduğu için bitmez tükenmez bir yorum nesnesidir, Düşünür, varlık hakkındaki güncel anlayışı açığa vurduğu için, bu kadar yaygın ve onda cisimleşmiş olan şeyin tamamen açık hale getirilemeyeceğini söyler. Bu sebeple varlık hakkındaki yeni anlayış temalaştırılmaksızın çalışmanın tamamına yayılır. Önemli olan, düşünürün kelimelerinin, arka plandaki bu anlayışla nasıl uyumlulaştırıldığıdır. Heidegger bu zor iddiayı en açık şekilde "Reflection in Metaphysics" [Metafizikte refleksiyon] makalesinde formüle etmektedir:

14 A.g.y. s. 76.

> Düşünürlerin düşünmesi ne "kafaların" içinde devam eden bir şeydir ne de böyle kafaların bir ürünüdür. Düşünce, her zaman tarih yazımı bakımından böyle bakış açılarına göre değerlendirilebilir ve bu değerlendirmenin doğruluğuna başvurulabilir. Yine de, bu yüzden düşünme, varlığın düşünülmesi olarak düşünülmez. Varlığın tarihinin hatırlanması, varlığın sessiz sesi iddiasına ve onun uyumlanma tarzına geri döner"[15]

Heidegger'in tabiriyle düşünürün düşünülmeyeni, pozitif değil ama saklı bir hakikattir. Daha ziyade metin, kendisini zorunlu bir yapısal namevcudiyet olarak açığa vurur:

> Düşünür en fazla neyin kendisinin olduğunu asla bizzat söyleyemez. Bu, söylenmemiş olarak kalmalıdır; çünkü söylenebilir olan belirliliğini söylenemeyenden alır.[16]

Heidegger şunu da eklemektedir:

> Bir düşünürün, kendisiyle değil varlıkla ilgili bir şey olan tarihselliğinin ölçüsü, düşünürün kendi iç sınırına kökensel bağlılığında bulunur. Söylenmeyenin ve söylenemeyenin yakınlığı sayesinde bu iç sınırı bilmemek, bunu bilmemek, düşünce yoluna çağrılan nadir düşünürlere varlık'ın saklı bir armağanıdır.[17]

O halde izahatı yapılacak herhangi bir saklı hakikat yoktur: varlık anlayışı, arkaplandaki anlaşılabilirlik, çağın uyumu ya da tarzı onun bütün pratiklerinde yüzeydedir. Anlamaya açıklığıyla, düşünür, pratiklerde sürüp gitmekte olanı deneyimler ve çalışmasında bu tarzı odaklayabilir, ancak aklı başında bir failin aksine, bir düşünür yapmakta olduğu şeyi asla açık bir biçimde ifade edemez. Bununla birlikte çalışması, tam da varlık anlayışını değiştirebileceği için, bir düşünür en inatçı

15 Martin Heidegger, "Reflection in Metaphysics," *The End of Philosophy* içinde, (New York: Harper & Row, 1973), s. 77.
16 A.g.y. s. 77-78.
17 A.g.y. s. 78.

ajandan daha etkilidir. Bunun gibi, böyle kurucu düşünürlere geri dönen yorumcu veya koruyucu, mirastan gelen pratikleri yeni bir şekilde ele alarak, şimdiki pratikleri değiştirmeye katkıda bulunur.

"Yazar Nedir?" metninde Foucault, yorumu reddedip, bir söylem alanının kurucusunun bir metnine -doğru türden- bir geri dönüş olarak kabul ettiği şeyin ne olduğunu açıklarken Heidegger'inkine çarpıcı biçimde yakın bir görüşü savunur.

> Eğer geri dönüyorsak, bunun nedeni temel ve zımni bir ihmal yüzündendir; kazara veya bir anlayış yetersizliğinin sonucu olmayan bir ihmal yüzünden... Bu daima kendinde bir metne, özellikle de birincil ve süssüz bir metne, metnin yarıklarında, boşluklarında ve gaiplerinde kaydedilmiş olan şeylere özel bir dikkat göstermek suretiyle bir geri dönüştür.[18]

Foucault ayrıca böyle bir yorumun üretebileceği etkiyi de görmektedir:

> Doğal olarak bu geri dönüş...sürekli değişiklikler getirir ve bir metne geri dönüş, kendini birincil söylem alanı üzerinde sabitleyecek ve onu sonuç olarak asli olmayan bir süs biçiminde ikiye katlayacak tarihsel bir ilave değildir. O daha ziyade söylemsel pratiği dönüştürmenin etkili ve gerekli bir aracıdır.[19]

Yine de Foucault, "Nietzsche, Soybilim ve Tarih"te, "soybilimin kesin bir biçimde" kendisini "kökenler" arayışının karşısında konumlandırdığını söylerken, Nietzsche'yi destekleyip Heidegger'e karşı çıkar görünmektedir.[20] Ama aslında, Nietzsche'nin kökenler olarak reddettiği şey -Heidegger ve Foucault'nun da kabul etmediği üzere- düşünürün anlamış olduğu ve

18 Michel Foucault, "What is an Author?" *Language, Counter-Memory, Practice* içinde, ed. Donald F. Bouchard (Ithaca: Cornell University Press, 1977), s. 134.

19 A.g.y. s. 135.

20 Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History," *The Foucault Reader* içinde, ed. Paul Rabinow, (New York: Pantheon, 1984), s. 77.

yorumcunun da daha açık hale getirmesi gereken zengin bir hakikat olduğu fikridir. Foucault yorumu reddettiğinde, "güçlerin sahneye çıkışı... kanatlardan sahanın ortasına sıçrayış"[21] olarak tanımladığı ortaya çıkış noktasına (Entstehung) bir geri dönüşü önerirken Nietzsche'yi takip etmektedir. Bu, Heidegger'in sanat eserinin kökenini bir Ur-sprung, meydana getirici bir sıçrama olarak açıklamasıyla neredeyse tamamen örtüşür – bir düşünürün düşüncesinin, bu düşünürün söylediklerinde marjinal pratikler merkezi, merkezi pratikler ise marjinal hale geldiği ve böylece varlık anlayışı yeniden şekillendiğinde, meydana getirdiği bir sıçrama. Foucault'nun açıklaması, sadece Heidegger'inkinin daha şiddetli bir versiyonu gibi görünmektedir:

> Eğer yorumlama, bir kökende saklı anlamın yavaşça ifşası olsaydı, o zaman ancak metafizik, insanlığın gelişimini yorumlayabilirdi. Ama şayet yorumlama faaliyeti, onu belli bir mecraya zorla yerleştirmek, yeni bir iradeye göre eğip bükmek, farklı bir oyuna katılmaya zorlamak ve ikincil kurallara tabi kılmak maksadıyla oluşturulan, kendi içinde asli [yani kendi doğasına özgü] bir anlamı olmayan bir kurallar manzumesinin şedid ve gizli bir şekilde benimsenmesi demekse, o halde insanlığın gelişimi bir dizi yorumdur.[22]

Heidegger ve Foucault arasındaki bu benzerlikler bizi şaşırtmamalı. Zira Foucault'nun burada karşı çıktığı şey, kökenden, bir tür pozitif kültürel ve kişisel özdeşliğin sürekli ve dolayımlı açımlanışı şeklindeki Hegelci/Gadamerci kavrayıştır - ilk olarak Heidegger tarafından tanımlanan ve karşı çıkılan metafizik bir yapı. Meydana getirici bir sıçrama olarak köken nosyonu, kıyas götürmez dünyaların ortaya çıkışına ilişkin açıklamasıyla birlikte, adım adım açık hale gelen örtük hakikat hakkındaki bu Hegelci teleolojik görüşü reddetmek için düşünülmüştür.

21 A.g.y. s. 84.
22 A.g.y. s. 86.

Yine de bu aşamada Heidegger ve Foucault arasında gerçek bir farklılık vardır. Heidegger, Foucault'nun reddettiği iki tezi desteklemektedir. Birincisi, meydana getirici bir sıçrama, bir kültüre özdeşliğini verebilir; böylelikle biz Batı'dakiler "tarihi öz"ümüzü[23] Yunan tapınağı zamanında aldık biçimindeki tezdir. İkincisi, Heidegger, ne zaman yeni bir başlangıç olsa bir kültürün kendini birleştirdiğini kabul eder. Belirli bir zaman için kültürün "bütün kader yollarını" bir araya getiren bir dünyada, kapsayıcı bir tarzı olan bir dünyada mücadelenin her zaman istikrara kavuşturulduğunu ve odaklandığını düşünür. Foucault'nun kendisi ve Nietzsche'yi okuyuşunda, istikrara dönük hiçbir eğilim yoktur:

> Soybilimin yönlendirdiği tarihin amacı, kimliğimizin/özdeşliğimizin köklerini keşfetmek değil, kendini onun dağıtılmasına adamaktır. Tarih, ortaya çıkışımızın biricik eşiğini, metafizikçilerin geri dönülebileceğini vaat ettikleri anavatanı tanımlamaya çalışmaz, bizleri kat eden bütün o süreksizlikleri görünür kılmaya çalışır.[24]
> Tarihsel ortaya çıkış bir karşı karşıya gelme yeri tasarlar, ama eşitler arasında bir mücadelenin gösterildiği kapalı bir alan olarak değil. Nietzsche'nin iyi ve kötü analizinde gösterdiği gibi o daha ziyade bir "yok-yer"dir, "karşıtların ortak bir uzama ait olmadığını gösteren saf bir mesafedir."[25]

Buna göre Heidegger ve Foucault arasındaki temel fark şudur: Foucault, Nietzsche'nin hem kendiliği hem kültürü tanımlayan pratiklerde sürekli bir istikrarsızlığı olumladığını düşünürken, Heidegger, pratiklerde var olan, istikrarlı, birleşik dünyalarda toplanma yönündeki metafizik olmamakla birlikte yine de asli olan bir eğilimin –temellük (Ereignis) olarak adlandırdığı bir eğilim- önemine işaret etmesidir. Foucault, saçılma üzerine Nietzscheci vurguyu kabul eder, ama yine de, mesela

23 Martin Heidegger, "Letter on Humanism", s. 222.
24 A.g.y. s. 95.
25 A.g.y. s. 84-85.

bir hapishane toplumunun bütünleştirici eğiliminden bahsederken, Heidegger'in toplanma üzerine açıklamasına doğru çekilmekteymiş gibi görünür. Yukarıdaki gibi pasajlarda Foucault'nun Heidegger değil de öncelikle Hegel'e karşı çıktığını fark ettiğimize göre, marjinal pratiklerin bir araya gelerek tutarlı birlikler oluşturmasına ilişkin Heideggerci resmin, Foucault'nun Batı tarihine ilişkin açıklamalarında nasıl giderek daha da baskın hale geldiğini anlamaya hazır olacağız. Gerçekten de kültürel pratiklerin *doğal olarak* ne kadar tutarlı oldukları sorusunu –Foucault ve Heidegger'in üzerinde derin bir biçimde farklılaştığı bir soru- bir kenara koyup, bir çağın pratiklerinin aslında ne kadar tutarlı hale gelebileceğini sorarsak, iki düşünür de analizlerini moderniteye özgü varlık anlayışına yoğunlaştırdığı için, Foucault'nun görüşünün Heidegger'inkine yaklaştığını göreceğiz.

III. Şimdinin tarihi

Hem Heidegger hem Foucault, şüphesiz Nietzsche'den etkilenerek, tarihimizi değerlendirmeye Sokrates öncesi Yunanistan'ndaki tarih öncesiyle başlarlar. Heidegger, Sokrates-öncesi filozofların, varlığın açıklığı hakkında düşünmeseler bile, onu inkâr etmediklerini göstermeye sayfalar ayırır. Onlar, görünmenin ve mevcutlaşmanın mevcut olmayana ya da geri çekilmiş olana dayandığını sezmişlerdi ve hakikat, açığa çıkarmak olarak anlaşılıyordu. Ama bu anlayış, Platon *İyi*'yi her şeyin saf bir biçimde mevcut olan zemini olarak ve hakikati ise teorik önermelerin bağımsız bir gerçekliğe karşılık gelmesi olarak el alındığında kaybedilmiş oldu.

Foucault da teorinin Yunanlılar arasında ortaya çıkışının tarihimizin büyük dönüm noktası olduğuna işaret etmektedir. Erken Yunan uygarlığının pragmatik ve şiirsel söylemi, teorik hakikatin yükselişiyle yıkıma uğramıştır: "Sofistler bozguna uğratılmıştı ... büyük Platonik bölünmeden bu yana, Platonik

hakikat istenci kendi tarihine sahip olacaktı..."[26] Pratiklerin tarzındaki bu değişiklik muhtemelen Yunan hayatının bütün yönlerini etkiledi. Örneğin, Foucault şöyle demektedir: "Batı, cinselliği bir rasyonellik alanına katmayı başardı... Yunanlılardan beri böyle 'fetih'lere alışığız."[27]

Heidegger'e göre bir sonraki ana aşamada, var olanların mütemmim işler (res) olarak -ortaya çıkan (physis) veya çıkarılan (poesis) değil de üretilmiş olarak- görüldüğü Romalı anlayış, ortaçağın yaratıcı bir Tanrı tarafından üretilen hiyerarşik olarak sıralanmış tözlerin dünyasını olanaklı hale getirmiştir.

Foucault'nun Heidegger'e göre Yunan felsefesi hakkında söyleyecek daha az şeyi olmasına rağmen antik çağlarda kendiliğin nasıl üretildiği, üzerinde nasıl çalışıldığı ve yönetildiği konusunda söyleyecek çok sözü vardır.[28] Ayrıca *Hapishanenin Doğuşu*'nun başlangıcında, hiyerarşik bir şekilde işleyen, yukarıdan aşağı inen monarşik iktidarın özlü bir tarifini verir.

Son olarak, Heidegger ve Foucault'nun ilgileri, modernitede ortaya çıkan dönüşümde ve şeyler ve insanlara ilişkin mevcut anlayışımızda kesişir. Heidegger şöyle diyerek başlar: "Metafizik, bir çağı temellendirir, öyle ki olanın özgül bir yorumu ve hakikatin özgül bir kavranışı yoluyla, o çağa, üzerinde esaslı bir şekilde biçimlendiği temelini verir."[29] Foucault ise daha dar bir şekilde, "Herhangi bir kültürde ve herhangi bir anda, ister bir teoride ifade edilen isterse bir pratik içinde sessizce kuşatılmış olan tüm bilginin olanaklılık koşullarını tanımlayan sadece bir episteme vardır"[30] der.

---

26 Michel Foucault, *The Discourse on Language* (New York: Pantheon Books, 1972), s. 218-9.

27 Michel Foucault, *The History of Sexuality*, Volume I, s. 78.

28 Michel Foucault, *The Care of the Self: The History of Sexuality*: Volume III, çev. Robert Hurley, (New York: Vintage Books, 1988).

29 Martin Heidegger, "The Age of the World Picture," *The Question Concerning Technology and Other Essays* içinde, çev. William Lovitt, (New York: Harper & Row, 1977), s. 115.

30 Michel Foucault, *The Order of Things*, (New York:Vintage Books, 1973), s. 168.

İki düşünürün Batı tarihi konusundaki paralel görüşleri, Heidegger'in "Dünya Resimleri Çağı" makalesinde insan kavramının kökenine ilişkin açıklamasını Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler* kitabındaki açıklamasıyla karşılaştırdığımızda, iyice belirginleşmektedir. İkisi de Klasik Çağ düşüncesinde temsile olan ilginin, pratiklerin yeni bir tarzının ortaya çıkışını ve modernitenin kritik ama istikrarsız başlangıcını gösterdiğini (yeni özne merkezli varlık anlayışı hakkındaki henüz net olmayan bir başlangıç noktası) düşünmektedir. İkisi de bu anlayışın ilk olarak Kant'ın insan yorumunda açığa çıktığı ve sonunda günümüzün varlık ve biyo-iktidara ilişkin teknolojik anlayışına ulaştığı konusunda hemfikirdir.

Heidegger, varlık anlayışımızda 17. yüzyılda gerçekleşen radikal bir dönüşümden bahseder. Descartes'ın temsil sunumunda değişimin üstü örtülüydü. Sonra Kant, Descartes'ın düşünülmeyenini, kendi Vorstellung nosyonunun merkeziliğinde açığa çıkardı. Temsil çağı diğer bütün çağlardan temel biçimde farklılaşmaktadır: "Kendi bütünlüğü içerisinde, olanlar, şimdi öyle bir şekilde ele alınmaktadır ki bunlar, sadece temsil ve izah eden insan tarafından kurulmuş olmaları hasebiyle varlığa bürünmektedir."[31]

> Temsil etmek, elde mevcut olanı, kendi önüne, karşısında duran bir şey olarak koymaktır, böylece onu kendisiyle, yani onu temsil edenle ilişkilendirmek ve onu, normatif bir alan olarak kendisiyle bu ilişkiye geri itmektir... Tayin edici olan, bizzat insanın, bu pozisyonu kendi kurduğu bir şey olarak ele alması ve onu, insanlığın muhtemel bir gelişimi için dayanak olacak şekilde güvence altına almasıdır.[32]

Foucault, Kant'a göre, insanın her şeyi nesneleştirdiği için kendini de nesneleştirdiğini vurgular. Yani, Foucault'ya göre

31 Martin Heidegger, "The Age of the World Picture", s. 129-30.
32 A.g.y. s. 131-32.

"İnsan, bir bilgi nesnesi ve bilen bir özne olarak müphem bir konumda görünmektedir."[33]

İkisi de, Kant ile birlikte, insanın her şeyin anlamının kaynağı haline geldiği ve böylece felsefenin antropolojiye dönüştüğünde hemfikirdir. Heidegger'in ifadesiyle:

> Antropoloji, olanı, kendi bütünlüğü içinde, insanın bakış açısından ve insanla ilişkili olarak açıklayan ve değerlendiren insanın felsefi yorumunu belirtir.[34]

Foucault'ya göre, Kant'ın dogmatik uykusundan uyandırdığını iddia ettiği felsefe böylece derin bir antropolojik uykuya dalmıştır.

Ve hem Heidegger hem Foucault, varlığın hümanist anlayışının sonunu dört gözle beklerken retorik zirvelerine ulaşır. Heidegger:

> İnsan, kendi kendine, modern özünün bu kaderini terk edemez veya emirle yıkamaz. Ama insan, ileriyi düşündüğünde, şunu ölçüp biçebilir: İnsanlık olarak özne olmak, her zaman, tarihi insanın özüne ait tek imkân olmamıştır... ve olmayacaktır da.[35]

Veya Foucault:

> Düşüncemizin arkeolojisinin kolayca gösterdiği gibi insan yakın zamanın bir icadıdır. Ve belki de sonuna yaklaşan bir icattır. Eğer o düzenlemeler ortaya çıktıkları gibi gözden kaybolacaksa... o zaman insanın, deniz kenarında kuma çizilen bir yüz gibi, silinip gideceğine kesinlikle bahse girilebilir.[36]

Ama iki düşünür de çok geçmeden insanın gerçekten de silinmekte olduğunu, ancak bu post-hümanizmin bekledikleri

33 Michel Foucault, *The Order of Things*, s. 312.
34 Martin Heidegger, "The Age of the World Picture", s. 133.
35 A.g.y.
36 Michel Foucault, *The Order of Things*, s. 387.

özgürleştirici gelişme olmadığını fark ettiler. (Garip bir şekilde, birçok başka örnekte olduğu gibi bu örnekte de, Foucault'nun yazdığı sıralarda Heidegger çoktan düzeltmiş olsa da, Foucault Heidegger'in hatalarını tekrar eder görünmektedir.)

IV. Günümüzdeki varlık /iktidar anlayışımız

"Dünya Resimleri Çağı" makalesinde Heidegger, varlık hakkındaki mevcut anlayışımızı, onun en büyük başarılarından birine, bilimsel araştırmaya bakarak aydınlatmaktadır. Heidegger'in modern bilimsel pratiklere ilişkin anlayışı, Thomas Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda geliştirdiği anlayışa benzerdir. Heidegger'in araştırma dediği şey, Kuhn'un normal bilim dediği şeyi anımsatır. Araştırma, bir gerçeklik bölgesinin total bir yorumlamasını kurarak işler ve sonra, ortaya çıkan anomalilerin bu total açıklamayla uyum içine sokulabileceğini göstermeye teşebbüs eder. Heidegger'in araştırmacıları, Kuhn'un normal bilim adamları gibi, genel planlarının doğru olduğunu, bu planın açığa çıkardığı anomalilerin dile getireceği bir hakikatinin olmadığını, böylece sonunda hepsinin öngörülmüş bir total düzenin altına sokulması gerektiğini varsayımakla meşguldürler. Dolayısıyla bilimsel araştırma, insanlarda rasyonalitenin, olan her şey üzerine total, sistematik bir düzen dayatmaktan ibaret olduğuna işaret eden Descartes'taki düşünülmeyen yoluyla mümkün kılınır ve Kant'ta ise tamamen odağa alınır. Heidegger bu totalleştirici varlık anlayışını *teknolojik* olarak adlandırır. Ben, bu pratiklerin tarzını, bunların ürettiği ve sürdürdüğü teknolojik araçlardan ayırt edebilmek için, *teknikselllik* (*technicity*) olarak adlandıracağım.

Modern çağın pek çok eleştirmeni gibi Heidegger sona ermekte olan modern çağı postmodern çağın başlangıcından ilk başta ayırt edememiştir. Bu yüzden bir süre, tekniksellğin tehlikesinin, insanların her şeyi yönetmesi ve kendi tatminleri için bütün varlıkları sömürmesi olduğu şeklindeki yanılsama-

nın etkisinde kalmıştır. Sanki insan denetim sahibi bir öznedir ve sorun, her şeyin nesneleştirilmesidir. Heidegger 1940'ta şöyle der:

> Batı tarihi, insanın varlıkların ölçüsü ve merkezi haline gelişiyle tanımlanan modern dediğimiz dönemin tamamlanması aşamasına girmiş bulunmaktadır. Bütün varlıkların altında yatan, modern ifade ile söylersek, bütün nesneleştirme ve temsiliyetlerin temelinde yatan, insandır.[37]

Bununla birlikte, 1946'da Heidegger, varlığın modern anlayışının sonuna yaklaştığını, sömürü ve denetimin, öznenin işi olmadığını ve "insan"ın başka güçlerin etkisinden başka bir şey olmadığını görmüştü:

> İnsanın özne ve dünyanın nesne haline gelişi bile, teknolojinin kendi kendini kuran doğasının bir sonuçtur, yoksa tersi değil.[38]

Bu sebeple, teknikselliklе ilgili nihai analizinde Heidegger, hâlâ özne/nesne resminde takılı kalarak, teknikselliğin araçsal mantığı cisimleştirdiği için tehlikeli olduğunu düşünenleri eleştirir. O teknikselliğin "tamamen farklı ve yeni bir şey"[39] olduğunda ısrarcıdır.

Teknikselliğin doğasını meydana çıkarmak için, Heidegger Ren nehri üzerindeki hidroelektrik güç santralini tarif eder; çünkü ona göre elektrik, teknikselliğin açığa çıkardığı paradigma malzemesidir:

> Modern teknikselliкte hüküm süren açığa çıkarma, bir meydan okuma anlamında, bir üzerine-saldırma niteliğine sahip-

37 Martin Heidegger, *Nietzsche*, c. 4, (New York: Harper & Row, 1982), s. 28

38 Martin Heidegger, "What are poets for?", *Poetry, Language, Thought* içinde, s. 112.

39 Martin Heidegger, "The Question Concerning Technology," *The Question Concerning Technology and Other Essays* içinde, çev. William Lovitt, (New York: Harper & Row, 1977), s. 5.

> tir. Bu meydan okuma, doğadaki saklı enerjinin serbest bırakılması, serbest bırakılanın dönüştürülmesi, dönüştürülenin depolanması, depolanın ise dağıtılması ve dağıtılanın sürekli yeniden değiştirilmesi şeklinde olmaktadır.[40]

Heidegger'in sezgisi şuydu: Her şey sonsuz bir parçalanma, dağılma ve tekrar toplanmaya tabi kılınan kaynaklara dönüştürülür ve böylece her şeyin düzeni ve optimizasyonu sağlanır. Fakat şimdi görüyoruz ki, elektrik, teknolojik malzeme (*stuff*) için mükemmel bir örnek değildir; çünkü en sonunda bir öznenin arzusunu tatmin etmek üzere ışığa, ısıya veya harekete dönüşür.[41] O, malzemenin sürekli değiştirildiği ve Heidegger'in deyişiyle, "en az maliyetle en fazla ürünü alma" fikrini yakalayamaz.

Dolayısıyla enformasyonun gerçekten sonsuz bir şekilde dönüştürülebilir olduğunu gördüğünde Heidegger kendi paradigması olarak enformasyonun bilgisayarla manipülasyonuna geçer.[42] Heidegger'in dediği üzere, teknikselliğin amacı, sadece kendi uğruna daha fazla esneklik ve verimliliktir. Artık Kant'ta olduğu gibi, etkinliğin kaynağı olan onto-teolojik özne yoktur. Düzenleme vardır, fakat düzenleyen yoktur. Heidegger varlıkların bu yeni varlık tarzını hazır bekleyen kaynak (*standing reserve*) olarak adlandırır. Der ki:

> Her yerde her şey, hazır bekleyecek (*stand by*), anında el altında bulunacak, hatta sonraki bir düzenleme için gereksinim duyulduğunda başvurulmak üzere bekleyecek (*stand*) şekilde düzenlenir. Bu şekilde düzenlenen her şey kendi duruşuna (*standing*) sahiptir. Bunu hazır bekleyen kaynak olarak adlandırıyoruz.[43]

---

40 A.g.y. s. 16.

41 A.g.y. s. 15.

42 Bkz: Martin Heidegger, "On the Way to Language" (1959), *On the Way to Language*, çev. Peter D. Hertz, (New York: Harper & Row, 1971), 132. Bkz: Martin Heidegger, "Memorial Address" (1959), *Discourse on Thinking*, çev. John M. Anderson ve E. Hans Freund (New York: Harper, 1966), s. 46.

43 Martin Heidegger, "The Question Concerning Technology", s. 17.

Basitçe, şeyler kaynaklar olarak açığa çıkmaktadır diyebiliriz.

Heidegger, teknikselliğin nihai aşamasına ulaşırken bunun özneleri ve nesneleri kuvvetlendireceği mi ya da ortadan mı kaldıracağı sorusu üzerinde tereddüde düşmüş görünür?

> Böylece özne-nesne ilişkisi ilk defa, hem öznenin hem de nesnenin hazır bekleyen kaynaklar olarak massedildiği kendi saf "ilişkisel", yani düzenleyici karakterine ulaşır. Bu, özne-nesne ilişkisinin yok olduğu anlamına gelmez, aksine o şimdi en baskın olduğu duruma ulaşmıştır.[44]

Sonuçta, bununla birlikte Heidegger, teknikselliğin, insanlara ve şeylere, anlam-veren özneleri nesneleştirilmiş şeylerin üzerinde konumlandırmaksızın genişletilebilecek kaynaklar olarak muamele edebilir. Öznelerin ve nesnelerin en baskın olduğu aşamaya ulaşması ile ilgili yorumundan bir yıl sonra Heidegger, doğanın "bir enformasyon sistemi"[45] haline geldiği ve modern bir uçağın nesne olmayıp ulaşım sisteminin esnek ve verimli bir çark dişlisi olduğu yönündeki gözleminde,[46] en azından nesneler hakkındaki görüşünden caymış görünür. Yolcular da özerk özneler değil, uçakları doldurmak için turizm endüstrisi tarafından toplanan kaynaklardır. Heidegger şu sonuca varır: "Hazır bekleyen kaynak olarak duran bir şey artık karşımızda bir nesne olarak durmaz".[47]

Foucault, toplumsal alanda, doğal şeyleri düşünmüş olan Heidegger gibi, problemin, bazı grupların diğerlerini baskı altında alması ve dışlamasında yattığını düşündüğü *Deliliğin Tarihi*'nde bir aşamadan geçer. Çarpıcı bir biçimde açıkladığı gibi:

---

44 Martin Heidegger, "Science and Reflection," *The Question Concerning Technology and Other Essays*, çev. William Lovitt, (New York: Harper & Row, 1977), s. 173.

45 Martin Heidegger, "The Question Concerning Technology," s. 23.

46 A.g.y. s. 17.

47 A.g.y.

> Akıl-dışı (*unreason*) yaşam artık, Hölderlin,... Nietzsche ve Artaud'nunkiler gibi çalışmaların çaktırdığı şimşeklerin ışığı altından başka hiçbir yerde kendini göstermez... [Bu düşünürler] delilerin kurtuluşu... olarak adlandırma alışkanlığında olduğumuz devasa ahlaki tutsaklığa kendi güçleriyle direnirler.[48]

Foucault kendini bu uğursuz baskıyı açığa çıkartmak ve bastırılanları özgürleştirmek zorunda hissetmiştir. Fakat sonradan, problemin, özgürleştirilmeyi bekleyen baskı olmadığını fark eder.

> [Foucault] şiddet eylemleri ve marifetiyle birlikte iktidarın altında, şeylerin kendilerini ilksel canlılıkları içinde geri kazanabiliyor olmamız gerektiği fikrini [reddeder]: yani akıl hastanesinin duvarlarının ardında deliliğin kendiliğindenliğini, ceza sistemi içinde suç işlemenin güçlü tutkusunu, cinsel baskı altında arzunun diriliğini [geri kazanmak fikri].[49]

Foucault'ya göre, postmodern iktidar bir "dışlama" aracı değildir, aksine çok daha geniş bir içerme yönünde kuşatıcı bir baskıdır. Postmodern iktidarın disiplinci uygulamaları nesneleştirmeye, dışlamaya, baskı altına almaya veya cezalandırmaya değil, onun yerine hayatı düzenlemeye ve geliştirmeye hizmet eder. İktidar, herkes için daha fazla refah üretmek için itaatkâr bedenler ve bencil özneler inşa eder. Bunun sonucunda ortaya çıkan pratikler, Foucault'nun biyo-iktidar dediği şeyi oluşturur.

> O, altındaki kuvvetleri teşvik etmeye, güçlendirmeye, ... , optimize ve organize etmeye çalışan bir iktidardır: bu kuvvetle-

48 Michel Foucault, *Madness and Civilization*, (New York: Vintage Books, 1973), s. 278.

49 Michel Foucault, "The End of the Monarchy of Sex," Bernard- Henri Lévy tarafından yapılan röportaj ilk olarak *Le Nouvel Observateur*'da yayımlanmıştır (12 Mart 1977), *Foucault Live* içinde yeniden yayımlandı, (New York: Semiotext(e), 1989), s. 149.

> re engel olmak, boyun eğdirmek veya onları yok etmek yerine; üretmeye, büyütmeye ve düzenlemeye meyleden bir iktidar.[50]

Heidegger'in araştırma üzerine açıklamasının bir değişiği olarak, Foucault, sosyal psikoloji gibi bilimlerde temellendiği varsayılan güncel pratiklerimizin, suçlular gibi anomalileri ürettiğini ve ardından her anomaliyi, onlardan kaçınma yönündeki her girişimi, anomalileri bilimsel normlar altına daha da sokmak için bir vesile olarak aldığını görür. Tüm bunlar, elbette anomalinin iyiliği için yapılır, böylece, ideal olarak, herkes bu müdahaleyi memnuniyetle kabul eder. Heidegger teknikselliktekı total düzenleme yönlü eğilimi, onu "total mobilizasyon" olarak adlandırarak vurgular; Foucault ise disiplinci iktidarın totalleştirici eğilimini "normalleştirme" olarak adlandırır.

> İşleyişi hukukla değil teknikle, yasayla değil normalleştirmeyle, cezalandırmayla değil denetimle güvence altına alınan yeni iktidar yöntemlerinden [bahseder].[51]

Normalleştirme, elbette normlar biçiminde toplumsallaştırmanın ötesinde bir şeydir. Normlar biçiminde toplumsallaştırma, varlık ya da iktidar anlayışının herhangi bir toplumun üyelerinin eylemlerini yönetmesinin evrensel tarzıdır. Bununla birlikte, klasik çağdan beri çok daha açık bir şekilde görünür hale gelen yeni düzenlemede, normlar giderek "hayatın tüm yönlerini" kuşatır hale getirilir.[52] Görünen o ki, Foucault için normalleştirmeyi farklı (ve tehlikeli) yapan şey onun tüm pratikleri içine alacak şekilde genişlemesidir. Benzer şekilde, Heidegger, Nietzsche'den alıntı yaparak "çorak topraklar büyüyor" der. Her ikisi de modernitede bireyselleşme ve toplumsallaşmanın ele ele gidişinde yeni ve özgün bir şey olduğunu ayırt eder. Heidegger şöyle der:

---

50 Michel Foucault, *The History of Sexuality*, c.I, s. 136.
51 A.g.y. s. 89.
52 A.g.y. s. 31

> Kesinlikle, modern çağ...öznelciliği ve bireyselliği getirdi. Fakat şu da kesin ki...bundan önceki hiçbir çağda kolektif biçimindeki "bireysel olmayan", değer gören bir şey olarak kabul edilmemiştir...çok daha derin olaylara işaret eden şey tam da birinin diğeri tarafından bu karşılıklı koşullanmasıdır.

Ve Foucault, pastoral iktidarın her bireyi nasıl bir şekilde gözettiğini tartıştıktan sonra der ki:

> Kanımca bizim politik rasyonalitemizin ana karakteristiği, bireylerin bir topluluk ya da totalite içerisinde bu şekilde bütünleştirilmesinin, artan bireyselleşme ve bu totalitenin güçlendirilmesi arasındaki sabit bir bağıntıdan kaynaklanmasıdır.[53]

Hapishanenin Doğuşu'nda Foucault postmodern iktidarın nasıl da tamamen yeni bir şey olduğunu açıklar. Yukarıdan aşağıya, merkezi, süreksiz, fazlasıyla görünür, ölçüsüz ve durağan bir biçimde uygulanan monarşik iktidar'dan farklı olarak; postmodern iktidar aşağıdan yukarıya, yaygın, sürekli, görünmez, mikro-pratiklerde işleyen ve sürekli yeni alanlara genişleyen bir tarza sahiptir. *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinde Foucault şöyle ekler:

> İktidarın olanaklılık koşulu...merkezi bir noktanın birincil olan var oluşunda, içinden ikincil ve sonraki biçimlerin çıkacağı biricik bir egemenlik kaynağında aranmamalıdır... İktidar her yerdedir, her şeyi kuşattığı için değil, her yerden geldiği için.[54]

Bu, kafa karıştırıcı bir soru doğurur: Foucault, iktidarı "her yerden geliyor" diye tanımlarken genel olarak iktidarı, yani toplumsal açıklığı mı tanımlıyor; yoksa kendine özgü bir şekilde gizli, sürekli ve aşağıdan yukarıya doğru olan biyo-iktidardan mı bahsediyor?

---

53 Michel Foucault, "The Political Technology of Individuals," *Technologies of the Self*, s. 161-2.

54 A.g.y. s. 93

Görünüşteki bu problem, bence, Heidegger'in onto-teoloji açıklamasını hatırlarsak açıklığa kavuşur. Pratiklerin bir varlık tarzı üretecek şekilde koordinasyonu gibi, iktidar, aslında, daima "her yerden gelir", öyle ki o, günlük pratiklerin tarzında somutlaşmıştır. Fakat bu arka plan pratiklerinin, yakın zamana kadar mümkün kıldığı şey monarşik ve devlet-tüzel, yani yukarıdan yönetilen iktidardır. Foucault'nun dediği gibi:

> Aslında, devirler ve amaçlardaki farklılıklara rağmen, iktidarın temsili monarşinin büyüsü altında kalmıştır. Politik düşünce ve analizde, kralın başını henüz kesmiş değiliz. Dolayısıyla da iktidar teorisi, hâlâ hak ve şiddet, kanun ve kanunsuzluk, özgürlük ve irade ve özellikle de devlet ve egemenlik problemine önem vermektedir.[55]

Fakat Foucault durumun artık değiştiğini söyler. Tıpkı, Heidegger için, teknikselliğin nasıl, her şeye kaynaklar olarak muamele ederek, varlığı saf düzenlemeye indirgiyor ve böylece onto-teolojiden –bir tür entitenin her şeyin temeli olduğu fikrinden- kurtuluyorsa, biyo-iktidar da iktidarın kaynağı olarak devletin meşruiyeti hakkındaki soruların alakasızlığını ortaya çıkarır.

> İktidarı bu manada anlamak, onu toplumlarımızın karakteristiğini oluşturan tarihsel bir biçim bakımından, yani tüzel monarşi bakımından anlamak demektir. Bu bir karakteristiktir, fakat yine de geçicidir. Çünkü bu karakteristiğin pek çok biçimi günümüze kadar varlığını sürdürmüş olmakla birlikte, muhtemelen yasanın temsiline indirgenemeyecek olan iktidarın oldukça yeni mekanizmaları ona aşama aşama nüfuz etmiş bulunmaktadır.[56]

Ve tıpkı Heidegger için total mobilizasyonun özneler ve nesneler koymakla anlaşılamayacak olması gibi, normalleştirme de devletin üzerinden atlayarak geçer ve doğrudan, Fou-

55 A.g.y. s. 88-9.
56 A.g.y. s. 89.

cault'nun mikro-pratikler olarak adlandırdığı, yeni türden görünmez, kesin, sürekli kontrol pratikleri yoluyla iş görür.

Koordinasyonları, bir iktidar rejiminin tarzını üreten kişiler arası iktidar ilişkiler gerçekten de her yerdedir. Fakat önceki iktidar rejimlerinde mikro-pratikler yoktu. Sadece disiplinci iktidar, her detayı düzenleyerek titizlikle çalışır. Dolayısıyla, Foucault'ya göre iktidarın tüm biçimleri aşağıdan yukarıya olsa da ve iktidarın egemenlik veya devletten kaynaklandığı biçimindeki anlayış bu önemli gerçeği yakalayamasa da, yine de biyo-iktidar, yeni ve tehlikeli bir şekilde totalleştirici bir tarzda aşağıdan yukarıyadır. Bu yüzden iktidarı, kralın veya devletin iktidarı (onto-teolojinin karşılığı) modeliyle okuyan anlayış, pratiklerimizin işleyişinde meydana gelen önemli bir değişimi örtbas eder.

Heidegger ve Foucault'nun düşüncelerinin yapısındaki pek çok paralelliği, her birinin geliştirmiş olduğu teknik terimler arasındaki eşdeğerliliklerin bir listesiyle özetleyebiliriz: (Şerhlerim parantez içindedir)

Temel Metodolojik Terimler

(Pratiklerdeki gerçekliğin kavranışı)

Varlık — İktidar

(marjinal pratiklerin merkeze doğru sıçramasıyla başlar)

Köken (Ur-sprung) — Ortaya çıkış (Entstehung)

(ve sonra bir dizi belirgin uzamın içinde sabitlenir.)

Çağlar — Rejimler

(kendimizi mevcut tarzımızdan kurtarmak için tarihsel olarak tanımlanmalıdır.)

Anımsama — Soybilim

Varlık ve İktidarın Tarihindeki Son İki Aşama

(Aydınlanma / Modernite)

Dünya Resimleri Çağı — İnsan Çağı

(Post-Modernite)

Teknikselllik	Biyo-iktidar
Şimdiki Aşama Nasıl İşliyor	
(Pratiklerin tarzı)	
Meydan Okuma	Disiplin
(esnek, dağıtılmış, optimize edilmiş şeyler ve insanlar sonucunu verir)	
Hazır bekleyen kaynak	İtaatkâr bedenler
(daha fazla düzenlemek uğruna her şeyin total bir şekilde düzenlenmesini mümkün kılar)	
Total Mobilizasyon	Normalleştirme

V. Ne, neden direnir?

O halde Heidegger ve Foucault, günümüzdeki pratiklerimizin tehlikeli yanının, doğayı sömürmeleri veya bunların baskıcı ve/veya gayri meşru oluşu olmadığı konusunda açıktır. Foucault'ya göre günümüz toplumu, haklar konusunda daha koruyucu ve daha hoşgörülü, daha üretken hale geldikçe daha baskıcı olmaktadır. Heidegger, kendine has biçimde, teknolojinin mevcut problemlerini –ekolojik yıkım, kentleşme, nükleer tehlike, vs.- eğer teknikselllik, bütün böylesi problemleri çözmemize olanak sağladığında ortaya çıkacak olan tahribattan ayırt eder.

> İnsanın tam da doğasında onu tehdit eden şey...insanın, doğal dünyadaki enerjileri barışçıl bir biçimde açığa çıkarma, dönüştürme, depolama ve kanalize etme yoluyla insanlık durumunu, insanın varlığını herkes için uygun ve her yönden mutluluk verici kılabileceği fikridir.[57]

Heidegger ve Foucault şu konuda da aynı fikirdedir: Bir kere onto-teolojiden kurtulur ve kralın başını kesersek, tekno/biyo-iktidarın eleştirisinin, bizi, teknolojik cihazların kullanımına ya da özgül refah pratiklerine karşı çıkmaya yönelt-

57 Martin Heidegger, "What Are Poets for?," s. 116.

mesi gerekmez. Heidegger'e göre bize sıkıntı veren, teknoloji değil, teknolojinin özüdür (yani varlığın teknolojik kavranışı, teknikselliktir). Teknikselliğin, teknolojik cihazlardan ayrılabileceği, günümüz Japonya'sına bakarak da söylenebilir. Öyle ki Japonya'da varlığın geleneksel, teknolojik-olmayan bir kavranışı –ya da belki de varlığın tek bir kavranışı değil de çoklu gerçekliklerin çoğulcu bir kavranışı- en gelişmiş ileri teknoloji üretimi ve tüketimiyle birlikte varlığını sürdürür.

Heidegger'in amacı, bizim teknolojik cihazları kullanmamıza, fakat Batı'nın tarihi üzerine düşünerek kendimizi teknikselliken özgürleştirmemize olanak sağlamaktır. O şöyle der:

> Teknik cihazları kullanılması gerektiği gibi kullanabiliriz...ve aynı zamanda onlara [dünyaların ifşa edicileri ve koruyucuları olarak] bizi baskı altına alma ve böylece doğamızı çarpıtma, karıştırma ve tüketme hakkını tanımayabiliriz.[58]

Foucault da Heidegger gibi, elbette, modern refah tekniklerine, örneğin aşı gibi özgül pratiklere karşı değildir. Hatta geç döneminde Foucault refah devletinin nasıl iyileştirilebileceği konusunda önerilerde bile bulunur; onun karşı *olduğu* şey, sosyal bilimlere dayanan refah pratiklerinin, optimizasyon ve düzen uğruna, hiçbir eleştirel sorgulamaya tabi tutulmaksızın hayatlarımızın tüm yönlerine genişletilmesi gerektiği fikrinin öylece kabul edilmesidir.

Ne Heidegger ne de Foucault tekno/biyo-iktidara doğrudan direnebileceğimizi düşünmektedir. Çünkü nihayetinde direnilmesi gereken şey, belirli teknolojiler ya da sosyal stratejiler değil, daha ziyade pratiklerde mevcut olan, bunları üreten ve sürdüren daha geniş düzen ve esneklik yönündeki bir eğilimdir. Heidegger'in de ifade ettiği gibi, Varlığın tarihinin hâlihazırdaki çağına veya iktidarın tarihi içindeki günümüzün rejimine, Foucault'ya göre, ilkin bunun kaçınılmaz bir şey

58 Martin Heidegger, "Memorial Address", s. 54.

olmayıp gerçekliğin bir yorumu olduğunu göstererek, ikinci olarak da mevcut tarzımızı mevcut sıkıntımızla bağlantılandırarak direnilebilir. Ancak ondan sonra, tekno/biyo-iktidarın yayılmasından kaçınayı ve ona direnmeyi başarabilen marjinal pratiklerden devam ederek direnmeye motive olabiliriz.

Tipik olarak, Foucault sadece insanları tehdit eden mevcut tehlike ile ilgilenirken, Heidegger şey'lere ne olduğuna odaklanır. Her ikisi de tehlike altında olan şeyi, aynı zamanda, bir direniş kaynağı olarak görür. Heidegger'in orta dönem düşüncesinin temel fikri, Batı'da insan varlıklarının özünün, onların esasen dünyayı ifşa edenler olduğuydu. Yani, biz Batı'dakiler, kimliğimizi M.Ö. 5. yüzyılda, pratikler, tüm varlıklar için tek bir tarz üretecek şekilde koordineli bir hale geldiğinde kazandık. Biz daha sonra marjinal pratiklerin merkezi, merkezi pratiklerin de marjinal hale geldiği bir dizi yeniden şekillenme içinde, bir dizi total dünyayı ifşa edenler olduk. Dünyaları ifşa eden ya da en azından eklemleyen ve koruyanlar olmak ihtiyacımız düşünüldüğünde, Heidegger'in orta dönem düşüncesine göre, en büyük tehlike, modern dünya-resimlemesinin kendisini, teknikselllik içinde, nasıl da tüm marjinal pratikleri saf dışı bırakmaya yönelen total bir mobilizasyon olarak geliştirdiğidir. Esnek ve verimli olmayan tüm pratikler ya değersizleştirilir ve reddedilir ya da verimli pratiklere dönüştürülür. Böylece, örneğin, dostluğun verimsiz ve modası geçmiş olduğu ve ağ kurmaya yönelmemiz gerektiği hissine sürüklendik. Veya geri döndüğümüzde daha verimli ve adapte olabilir bir duruma gelmediysek doğada geziye çıkmayı vakit kaybı olarak görmeye eğilimli hale geldik. Bu yüzden, Heidegger'e göre, teknikselllik, yeni dünyaların ifşa edilebileceği marjinal pratikleri saf dışı bırakır ve bizi, Nietzsche'nin aynının ebedi dönüşü olarak gördüğü şeye mahkûm eder. Bu açıdan, teknikselliğe direnmek için tüm yapabileceğimiz, marjinal pratikleri korumak ve Heidegger'in bazen yeni tanrı olarak adlandırdığı yeni bir kültürel paradigmayı beklemektir.

Geç dönem Heidegger'e göre ise yapabileceğimiz daha çok şey vardır. Örneğin bir sürahi şarap veya aile yemekleri gibi şeyler etrafında yerel pratiklerin bir araya getirilmesi, teknikselliğin talep ettiği esnek ve verimli düzenlemelerin totalleştirici ye dağıtıcı etkilerine direnen geçici, kendi içine kapalı, yerel dünyalar üretir. Bu yüzden, Albert Borgmann'ın "odak pratikleri" dediği şeyleri geliştirmek, hayatlarınıza yeni bir merkez, hatta daha iyisi yeni merkezler verecektir.[59] Heidegger "burada ve şimdi, mütevazı şeylerin koruyucu gücünü artırmak"[60] yoluyla, insan varlıklarının dünyaları ifşa edenler ve koruyanlar olarak kalabileceklerini, sadece tek bir total dünya yerine yerel, geçici dünyalar açıyor olacaklarını söyler.

50'lerin sonlarında Heidegger'in şey'ler üzerine yazarken varlıktan neredeyse hiç bahsetmemesi çarpıcı, şaşırtıcı ve çok az farkına varılmış bir noktadır.[61] Muhtemelen, teknikselliğe direnme biçimleri üzerine düşünürken, Heidegger, varlığın birleştirilmiş bir anlayışı ile yerel dünyalar arasında esaslı bir antagonizma olduğunu görmüştür. Şüphesiz Heidegger, bütün bir çağın tarzı ile ancak hâkim kültürel tarzdan farklı bir tarzda kendilerine aitliklerinde ortaya çıkarılabilecek şeyler arasında bir antagonizma olduğunu daima fark etmiştir. Bu tür şeyler kaçınılmaz bir şekilde kültürün marjlarına dağıtılacaktır. Orada, hâkim tarza karşıt olarak parlayacak, fakat alakasız ve hatta kötücül olarak görülmelerine karşı direnmek zorunda kalacaklardır. Aslında, eğer varlığın tek bir kavranışı var ise, kendilerine hâkim kültürel tarz içinde gelen şeyler bile, yerel dünyaların merkezi olarak engellenecektir. Heidegger daha "Thing" (Şey) makalesinde, "Thing"in Almancadaki orijinal anlamı toplumu ilgilendiren bir konuyu tartışmak için toplanma

59 Bkz: Albert Borgmann, *Technology and the Character of Contemporary Life*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1984).

60 Martin Heidegger, "The Question Concerning Technology," s. 33.

61 Bildiğim tek istisna olarak, Heidegger fanilerden bahsederken *Varlık ve Zaman*'ın diline geri döner.

anlamına gelse de, yerel bir dünyayı kuran şey durumunda, söz konusu toplanmanın kendi kendine yeterli olması gerektiğine işaret etmek için kendi tuttuğu yoldan cayar. Hangi topluluk ilgilerinin alakalı olduğunu, odak vesile belirlemelidir, yoksa tersi değil.[62]

Yerel dünyaların, dışarıdan herhangi bir dayatmaya direnen kendi içsel tutarlılıklarını ve alakalılık duygusunu nasıl kurdukları düşünüldüğünde, tüm bir kültür için varlık anlayışını kuran muzaffer kültürel paradigma ile bilinçsiz mütevazi şeyler arasında gerilim olmak zorundadır. İlkinin (kültürel paradigma) parlaklığı, diğerinin (şey) parlaklığını örtebilir. Tek bir birleşmiş dünyaya doğru eğilim, yerel dünyaların toplanmasını engeller. Bu gerilim göz önünde bulundurulduğunda, Heidegger, bir geç dönem seminerinde, kariyerinin ortalarında kendisinin felsefeye çok önemli katkısı olduğunu düşündüğü, varlığın tek kavrayışı nosyonunu ve bununla yakından bağlantılı varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik fark nosyonunu bir kenara bırakır. O bunu şöyle dile getirir: "Temellük perspektifinden düşünceyi ontolojik farktan özgürleştirmek gerekli hale gelir." Ve şöyle devam eder: "Temellük perspektifinden, [şeyleri kendilerine getiren toplanma], kendisini dünya ve şey arasındaki bir ilişki olarak gösterir, bir şekilde varlık ve varolanlar arasındaki ilişki

62 Martin Heidegger, "The Thing," *Poetry, Language, Thought*, çev. Albert Hofstadter (New York: Harper & Row, 1971), s. 176. Bunu yemek üzerinden düşünebilmekte şu örnek yardımcı olur: Virginia Wolf'un *To the Lighthouse*'unda politikayla ilgili dışarıdan getirilen argümanlar Bayan Ramsey'in akşam yemeğini neredeyse mahveder. Akşam yemeği yalnızca, katılanların zihinlerinin sadece yiyeceklerle meşgul olduğu, bu sebeple dışsal ilgilere dikkatlerini vermeyi bıraktıkları ve mevcut duruma odaklandıklarında işe yarar. Aynı olay *Babette's Feast* filminde de meydana gelir. Bir dini topluluğun sofu üyeleri, topluluğun kurucusu olan ölmüş liderlerinin prensiplerine sadık kalmaya ve yemeklerden zevk almamaya azmetmiş olarak ziyafete gider. Şarap ve yemek kurucularının ilgilerini unutmalarına neden olasıya ve onları toplantıya uygun geçmiş ve gelecek ilişkilere alıştırıncaya kadar, didişme ve sessizlik devam eder.

olarak anlaşılabilecek bir ilişki. Fakat sonra onun özgül niteliği kaybolur."[63] Muhtemelen kaybolacak olan, şey'ler tarafından açılan dünyaların kendi içine kapalı yerel karakterleri olacaktır. Böylece, çoğul halde dünyaları ifşa edenler olarak ulaşmayı umabileceğimiz tek kavrayış, birçok dünyayı mesken tutmaya açıklığımız ve onlar arasında hareket edebilme kapasitemizdir. Sadece böyle bir kapasite teknikselliğin tehlikelerini görmemize rağmen onunla hakiki bir olumlu ilişki kurabilmemizi sağlar.[64]

Heidegger'in varlık bahsini bırakması gibi, Foucault da biyo-iktidara direniş hakkındaki nihai fikirlerini geliştirirken, kendiliği bir özneye dönüşmekten korumakla daha çok ilgilenirken kendi başına iktidar ile daha az ilgilenmeye başlar. Dolayısıyla, geriye dönük tipik bir yeniden yorumda, "Özne ve İktidar" adlı makalesine şöyle başlar: "Önce son yirmi yıldır sürdürdüğüm çalışmalarımın amacının ne olduğunu söylemekle başlamak istiyorum. Amacım, ne İktidar fenomenini analiz etmek ne de bu tür bir analizin temellerini incelemektir. Aksine amacım, kültürümüzde insanların öznelere dönüştürülmesinin farklı tarzlarının bir tarihini oluşturmaktır.[65] Ahlaki olan şöyle bir şey gibi görünür: Heidegger ve Foucault'nun bir zamanlar yapmış olduğu gibi, direnişi doğmakta olan yeni bir total çağ ya da rejimin hazırlığı olarak düşünmek yerine, hâkim bir varlık anlayışı çağına veya hâkim bir iktidar rejimine karşı direnişi destekleyecek marjinal pratikleri ararken, marjinal olanı, herhangi bir birleşik varlık ya da iktidar tarzına direnen şey olarak anlamak gerekir. Bu durumda, varlığın ya da iktidarın yeni biçimlerini değil yerel şeyleri ve bireysel kendilikleri korumak amaçlanacaktır. Bu yüzden Heidegger ve Foucault'nun son çalışmalarında çağlara özgü

63 Martin Heidegger, *On Time and Being*, çev. Joan Stambaugh, (New York: Harper Torchbook, 1972), s. 37.

64 Daha fazla bilgi için bkz: Hubert L. Dreyfus, Charles Spinosa, "Highway Bridges and Feasts: Heidegger and Borgmann on how to Affirm Technology," *Man and World*, c. 30 (1997).

65 Michel Foucault, "The Subject and Power," s. 208.

varlık anlayışları ve iktidar rejimleri üzerine tartışmalar gözden kaybolur.

Foucault, daha sonra, direnişi kendilikte temellendirir. Antik çağda mevcut pratiklerimizin gittiği yönü sorgulamamızı ve bu eğilime karşı direnmemizi sağlayacak bir pratik bulur. Şöyle der:

> [Antik çağda] mesele, ona mümkün olan en güzel biçimi verebilmek adına (başkalarının gözünde, kendi gözünde, örnek olabileceği gelecek kuşakların gözünde) bir kimsenin hayatını nasıl yönetebileceğini bilmesiydi.[66]

Foucault, "'Hukuk'un ve 'yasak'ların kategorilerinin karşısına 'yaşama sanatı', 'kendilik teknikleri' ve 'varoluşun stilleştirilmesi"nin kategorilerini koymayı" önerir.[67] Foucault direnişi bu "yaratıcılık pratikleri" üzerine temellendirir.[68] Sonunda, böylece, bir tür Nietzscheci kendi iyiliği için aşma tutumunu benimser. "Kendimizi dönüştürmenin koşullarını ve belirsiz olanaklarını arayan eleştirel bir felsefe" önerisinde bulunur.[69] Foucault'nun düşünce yapısı baştan sona Heideggerci olsa da, sonunda Nietzsche'nin kazanmış olmasının anlamı, durağanlık yerine esnekliğe yapılan bu vurguda yatar.

VI. Sonuç

Öyleyse artık Heidegger ve Foucault'nun ontolojileri arasındaki önemli farka gelmiş bulunuyoruz. Heidegger'e göre, arka plan pratiklerin işleyişinin temel yolu, şeyleri kendilerine getirmek üzere temellük etme ve toplamadır. İnsanlar, dünyayı

66 Michel Foucault, "The Concern for Truth," François Ewald tarafından gerçekleştirilen röportaj, *Le Magazine Littéraire,* (Mayıs 1984), *Foucault Live* içinde yeniden yayımlandı, s. 298.

67 A.g.y.

68 Michel Foucault , "On the Genealogy of Ethics" *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutic*, ed. Hubert Dreyfus, Paul Rabinow (Chicago: The University of Chicago Press, 1983), s. 237.

69 Michel Foucault "About the beginning of the hermeneutics of the self", (1980), *Religion and Culture Michel Foucault,* s. 161.

ifşa edenler olarak, bu toplanmaya cevap vermeli ve onu korumalıdır. Öte yandan, Foucault'ya göre, arka plan pratikleri, Nietzsche'de de olduğu gibi, sürekli kaymakta olan bir mücadeleyi açığa çıkarır. Alıcılığın hiçbir anlamı yoktur; kişi etkin bir şekilde mücadeleye girmelidir.[70]

Dolayısıyla, sonunda, zorlu bir normatif soru olarak neden direnmemiz gerektiğine gelince, Heidegger ve Foucault, her biri kendine özgü avantajlara ve dezavantajlara sahip oldukça farklı yolları benimser. Heidegger, daha önce gördüğümüz gibi, insanın özünün, arka plan pratiklerinin yeni dünyaları ifşa etmek üzere toplanma tarzına açık olmak olduğunu öne sürer. Foucault, insani özümüze herhangi bir başvuruyu; özümüzün, dünyanın alıcısı ve koruyucusu olmak olduğu yollu zayıf iddiayı bile, reddeder. Bu, Foucault'yu özcülüğün her türlü biçiminden korur, ancak biyo-iktidarın neden genellikle ıstırap verici bir şey olarak hissedildiğine dair herhangi bir açıklama sunmasına da kuşkusuz engel olur. Bu yüzden, Heidegger'in aksine, Foucault, insanların, totalleştirmenin neden özellikle tehlikeli olduğuna dair bir argüman vermeksizin, mevcut iktidar biçimine karşı direnmesi gerektiğini söyler. Foucault, iktidarın hiçbir biçiminin problemlerden azade olmadığını düşündüğü için, "hiper- ve karamsar eylemcilik" adını verdiği bir tutumu benimser.

Yine de, bu iki düşünürün de üzerinde ortaklaştığı önemli bir direniş şekli vardır. Heidegger'e göre, varlığın tarihini düşünmek, Foucault'ya göre ise iktidar rejimlerinin soybilimi, gerçeklik anlayışımızın tekno/biyo-iktidar tarafından tanımlanmasına hiç de ihtiyaç olmadığını; her şeyi düzenlemek ve optimize etmek yönündeki itkinin baskısı altına girmemize hiç de gerek olmadığını göstererek, eleştirel bir sorgulama için alan açar. Bu yüzden, tarihsel durumumuza ilişkin bir anlayış, mevcut anlayışımızın üzerimizdeki hâkimiyetini zayıflatır ve pratiklerimizin gitmekte olduğu yönden ayrılmamızı mümkün

70 Michel Foucault, "The Subject and Power", s. 232.

kılar. Her iki düşünür de bir zamanlar yeni bir dünyanın şafağının peygamberleriydi, fakat ikisi de daha sonra bu tutumdan vazgeçmiştir. İkisi de sonradan, son dönem Heidegger'in şu daha ılımlı iddiasını benimseyecektir:

> Söz konusu düşünme, görevi, kurucu değil, hazırlayıcı bir nitelik taşıdığından, öngörülemeyenin sınırlarında kalır. İnsanda, konturları belirsiz kalan, gelişi kesin olmayan bir olasılığa isteklilik yaratmakla yetinir.
> Düşünme, öncelikle, dâhil olmak için, neyin saklı ve yedekte kalmış olduğunu öğrenmelidir. O, bu öğrenme içinde kendi dönüşümünü hazırlar.[71]

Veya Foucault'nun bir röportajında belirttiği gibi:

> Benim rolüm...insanlara hissettiklerinden daha özgür olduklarını; tarihin belli bir anında inşa edilmiş temaları hakikat, kanıt olarak kabul ettiklerini ve bu kanıtların eleştirilebilir ve yok edilebilir olduklarını göstermektir.[72]

Foucault, kendi deyişiyle, "duyarlılık biçimlerinin zorlu bir şekilde yerinden edilmesine katılmak" istiyordu.[73]

Bu yüzden, her iki düşünür de, bir düşünürün, farklı düşünebilmemizi ve böylece, onlara göre, mevcut pratiklerimizin ortaya çıkardığı benzersiz tehlikeyle özgür bir ilişkiye girebilmemizi sağlayabilme yetisini vurgular.

[Buna bir de, Foucault'nun, onun açısıyla düşündüğü için, Heidegger üzerine yazmadığını ekleyelim]

---

71 Martin Heidegger, "The End of Philosophy and the Task of Thinking," *Basic Writings*, ed. David Krell, (New York: Harper and Row, 1977), s. 378-9.

72 Michel Foucault, *Technologies of the Self,* ed. Luther H. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton, (Amherst: The University of Massachusetts Press, 1988), s. 10.

73 Michel Foucault, "Questions of Method," *The Foucault Effect* içinde, ed. Graham Burchell, Colin Gordon, Peter Miller, (Chicago: The University of Chicago Press, 1991), s. 83.

Biyo-İktidar ve Teknoloji: Foucault ve Heidegger'in Düşünme Tarzı*

Timothy RAYNER
Çev. Gülten SİLİNDİR-Özgül EKİNCİ

Foucault, son röportajında "felsefi gelişiminin tümünün" Heidegger okumalarıyla belirlendiğini iddia etse de, bugüne kadar bu düşünürler arasındaki ilişkiyi ele alan çok az araştırma yayımlanmıştır.[1] Şüphesiz, bu sessizliğin ana sebebi Fou-

* Timoty Rayner, "Biopower and Technology: Foucault and Heidegger's Way of Thinking", *Contretemps 2*, The University Sydney, Sydney, 2001, s. 142.-156.

1 Foucault, Heidegger'e olan entelektüel borcu hakkında yaşamı boyunca açıkça neredeyse hiçbir şey söylemez. Ama sonra, son röportajında şunları söyleyecektir: "Heidegger benim için daima vazgeçilmez bir filozof olmuştur. Okumaya önce Hegel'le başladım, sonra Marx'ı okudum ve 1951 veya 1952'de Heidegger okumaya başladım. Daha sonra 1952 veya 1953'te, -artık hatırlayamıyorum- Nietzsche okudum. Heidegger okurken aldığım yığınla not var, hâlâ duruyorlar. Bu notlar Hegel ve Marx okurken aldıklarımdan çok daha önemlidir. Tüm bir felsefi gelişimimi, Heidegger okumalarım belirlemiştir. Fakat fark ediyorum ki Nietzsche ona baskın çıkmıştı. Heidegger'i yeterince iyi bilmiyorum: *Varlık ve Zaman*'ı da son zamanlarda yayınlananları da pek biliyor sayılmam. Nietzsche hakkındaki bilgim çok daha fazladır. Yine de, bu ikisi benim temel tecrübelerim oldu. Eğer Heidegger'i okumasaydım, muhtemelen Nietzsche'yi okumuş olmazdım. Nietzsche'yi 50'li yıllarda okumaya çalıştım, fakat tek başına

cault ve Heidegger çalışmalarının uzlaştırılmasının görünüşte imkânsız olmasıdır. Aslında, önemli açılardan, birbirlerinden daha farklı başka bir iki filozofu daha hayal etmek bile zordur. Heidegger, Batı tarihi boyunca kaybolduğuna inandığı varlığın ilksel bir anlamını geri kazanmayı amaçlar. Foucault, düşünme ve deneyim formlarının ilksel statülerinin yanı sıra felsefi-tarihsel anlatıların transandantal kapanışını da sorgulayarak tamamıyla karşıt bir yörünge izler. Heidegger'in çalışmaları, tek bir soru (varlık sorusuna) üzerine odaklanır ve bu soru yönünde tek bir yolda gelişir. Foucault'un çalışması ise, çoğunlukla eldeki çeşitli problemlerin aciliyetiyle belirlenen soruların, yöntemlerin ve teorik araçların çokluğu ile desteklenir. Diğerlerinin yanında, sözünü ettiğimiz bu farklılıklar, Foucault ve Heidegger'in çalışmalarının kapsamlı bir uzlaşmasının kesinlikle imkânsız olduğunu akla getirir. Bu düşünürler arasındaki ilişkiyi ifade etmeye çalışan herhangi bir girişim, onların paylaştığı kaygı ve temaları model alarak, örtüştükleri özgül noktalar temelinde ilerlemelidir.

Bu çalışmanın argümanını belirleyen temalar ve kaygılar, Heidegger ve Foucault'nun çağımızda iktidar ve teknoloji arasındaki ilişkiye dair yorumlarından gelir. Heidegger ve Foucault, modern toplumda bireylerin, bir ölçüde bu toplumu hâkimiyeti altına alan teknolojik yapılar tarafından belirlendiği fikrini paylaşır. İkisi de bu yapıların temel karakterlerinin, yaşamın güçlerini nesneleştirmek ve düzenlemek olduğu fikrini geliştirir. İkisi de, manipüle edilebilir bir kaynak olarak

Nietzsche bana bir şey anlatmıyordu. Öte yandan Nietzsche ve Heidegger birlikte, benim için tam bir felsefi şok oldu! Ama Heidegger üzerine hiçbir şey yazmadım, Nietzsche üzerine ise sadece kısa bir makale. Bence, birlikte düşündüğünüz, birlikte çalıştığınız ama haklarında yazmadığınız birkaç yazarınızın olması önemli bir şey. Belki bir gün onlar hakkında yazarım, fakat o zaman artık benim için düşünce araçları olmayacaklardır." Michel Foucault, "The Return of Morality," çev. Thomas Levin-Isabelle Lorenz, *Michel Foucault—Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, ed. L.D. Kritzman (New York: Routledge, 1988) s. 250.

insan görüşünün, toplumun teknolojik yönetimi için elzem olduğunu öne sürer ve ikisi de bu durumdan kurtulmanın, şimdi yorumlandığı haliyle insan doğasının radikal bir şekilde yeniden müzakere edilmesini gerektirdiğini ileri sürer. Bu paralellikler göz önünde tutulduğunda, Foucault ve Heidegger düşüncelerini nereye kadar ko-ordine edebileceğimizi düşünmek ilgi çekicidir. Foucault'nun modern biyo-iktidar eleştirisi ne ölçüde Heidegger'in modern teknoloji eleştirisini yineler?

Bu meseleleri açık bir biçimde tanımlayabilmek için, bu çalışmada, bu iki eleştirinin iki önemli uğrağı olarak gördüğüm şu temalara odaklanacağım: "biyo-politik yönetim" ve "teknolojik çerçeveleme" tartışması. Biyo-politik yönetim, Foucault'nun modern devlet yönetimi süreçlerinde vazgeçilmez olduğunu öne sürdüğü stratejik rasyonalite biçimidir. Teknolojik çerçeveleme, Heidegger'in "*ethos*" ya da varlık tarzı olarak tanımladığı, modern çağı nitelendiren bir tür "açığa vurma biçimi" ya da dünyanın-ifşası (*world-disclosure*) tarzıdır. Bu makalenin ilk üç bölümünde, bu yaşam biçimlerinin içsel deneyimindeki –veya içselliğinde- bir dizi sürekliliği saptayacağım. Bu süreklilikler, biyo-politik yönetim ve teknolojik çerçeveleme arasındaki ilişkiyi doğrulamakta epey yol kat etmemizi sağlayacak. Yine de kendi başına alındıklarında, bu sürekliliklerin, teknoloji ile biyo-iktidar eleştirileri arasındaki ilişkinin nereye kadar uzandığını belirlemeye hiçbir yardımı olmaz. Böyle bir belirlenim arayışıyla, dördüncü ve son bölümde, Heidegger ve Foucault'nun bu eleştirilerde *ortak bir düşünme tarzını* (*way of thinking*) benimsediklerini ileri sürmek için bu içsel süreklilikleri harekete geçireceğiz. Bu düşünme tarzı, sırasıyla biyo-politik yönetim ve teknolojik çerçevelemenin içselliğinden dışsallığına doğru bir hareketi oluşturur ve bu varoluş tarzlarının içsel anlaşılabilirliğinin köklü bir dönüşümüne varır.

Heideggerci düşünme tarzının, Foucault'nun biyo-iktidar eleştirisinde nasıl içerimlenmiş olduğunu anlamak, Fou-

cault'nun "Heidegger'le birlikte düşündüğünü" dile getirdiğinde ne demek istediği hakkında bir fikir verir.[2] Foucault, Heidegger'in felsefi pratiğinin temel biçimini tekrarladığı ölçüde Heidegger'le birlikte düşünür. Açıkçası, bu Foucault ve Heidegger'i aynı sınıfın felsefi yurttaşı yapar. Fakat Foucault'nun bu yüzden bir "Heideggerci" olduğunu kabul etmek yanlış olacaktır. Heidegger'in felsefi pratiklerini benimseyişinde, Foucault, onun düşünme tarzını belli başlı açılardan dönüştürür. Foucault'nun Heidegger'in düşünme tarzını benimsemesi ve deforme etmesi sorununda, "biyo-iktidar eleştirisi, teknoloji eleştirisini ne ölçüde tekrarlar?" sorusuna cevap vermemize de izin verecek şekilde, aralarındaki yakınlık ve farkın temel noktalarını ayırt edebilmemizin mümkün olduğunu öne süreceğim.

Teknolojik çerçevelemenin içsel yaşamı

"The Question Concerning Technology"nin [Teknolojiye İlişkin Soru] ilk satırlarında, Heidegger, kendi eleştirisinin doğasıyla ilgili fikir verir. Bu fikir, onun sorgulamasının ve düşünmesinin "yolvari" (*way-like*) özelliği ile ilgilidir. Heidegger şöyle der:

> Buradan itibaren, teknolojiye ilişkin olarak *sorgulamamızı* yürüteceğiz. Bu sorgulama, bir yol (/tarz [*way*]) inşa eder... Bu yol, düşünme yoludur. Düşünme yollarının tümü, az çok görülebilir bir şekilde, alışılmışın dışında bir tarzda dile doğru ilerler. Sorgulamamızı teknolojiye ilişkin olarak yürüteceğiz ve bunu yaparken de onunla özgür bir ilişkiyi hazırlamayı istemeliyiz.[3]

Burada yapılan önermeyi kavramamız önemlidir. Bu çalışmayı düzgün bir şekilde değerlendirmek için, Heidegger'e

2 Foucault, "The Return of Morality" s. 250.

3 Martin Heidegger, "The Question Concerning Technology," çev. William Lovitt, *The Question Concerning Technology and Other Essays* (New York: Harper and Row, 1977) s. 3.

göre, her şeyden önce tartışmanın *patikasına* dikkatimizi vermek zorundayız. "Dikkatimizi yalıtılmış cümlelere ve konulara sabitlemeden" önce, sorudan cevaba, öncülden sonuca doğru ilerleyişinde argümanda meydana gelen kaymalar, dönüşümler ve yer değiştirmelerle ilgilenmeliyiz; kısacası, dil boyunca ilerleyişi içinde Heidegger'in söyleminin oluşturduğu düşünme yoluyla. Bu yol teknolojik çerçevelemenin içselliğinden "teknolojinin özü"nün deneyimine doğru ilerler.[4] Heidegger, eğer "teknolojik olanı kendi sınırları içerisinde tecrübe etmemiz"[5] ve böylece onunla özgür bir ilişki kurmamız gerekiyorsa, bu özü tecrübe etmemiz gerektiğini söyler.

Bu makalenin ilk iki bölümündeki esas amacım Heidegger'in teknoloji eleştirisinin "yolvari" özelliğinin üzerinde durmaktır. Teknolojik çerçevelemenin içsel yaşamının -içselliği- bir analiziyle başlayacağız. Sonrasında ise, bu içselliğin özünün tecrübe edilmesine doğru ilerleyişinde, Heidegger'in düşünme patikasını izleyeceğiz.

Teknolojik çerçevelemenin içsel yaşamının iki kilit veçhesi vardır. Birincisi, teknolojik çerçeveleme ile gerçeğin nesneleştirilmesi arasındaki bir ilişkidir. Heidegger'e göre, bu varlık tarzının ortaya çıkışının ilk işaretlerini, kendi başına gerçeğin, insan varlıklarının temsiline esasen uygun bir şey olarak tanımlandığı on yedinci yüzyılın ortalarında görürüz. Heidegger'e göre, Descartes'la birlikte, "kendi bütünlüğü içinde [var] olan... öncelikle varlıktaymış [*in being*] gibi ve ancak temsil eden ve ortaya koyan insan tarafından kurulduğu ölçüde varlıkta olan bir şey gibi düşünülmüştür."[6] Bunun, modernitede dünyanın "öznel" hale geldiği anlamına gelmediğine dikkat etmeliyiz. Heidegger'in iddia ettiği üzere, modernite sadece yeni bir "öz-

4 Heidegger, "The Question Concerning Technology," s. 3.

5 Heidegger, "The Question Concerning Technology," s. 3.

6 Martin Heidegger, "The Age of the World Picture," çev. William Lovitt, *The Question Concerning Technology and Other Essays* (New York: Harper and Row, 1977), s. 129-130.

nelciliğe" değil, aynı zamanda daha önce görülmemiş bir "nesnelciliğe" de öncülük eder. Bu nesnelcilik ve öznelcilik, karşılıklı bir etkileşim içinde birbirini koşullar.[7] Bir şeyi belirli bir nesne olarak koymak için, temsilin modern öznesi, öncelikle, hükmetmekte olan nesnellik alanı içindeki bir unsur olarak sayılacak şeyin bir "zemin planı"nı tasarlamalıdır.[8] Bir şeyin nesnelliği içerisinde tam olarak nasıl anlaşılacağı, böylece tasarlanan "zemin planı"na bağlı olacaktır.[9] Fakat burada bir öznenin olabilmesi için, nesnellik alanına göreli olarak, temsilin öznesinin de "kurulması" gerekir. Modern insan, dünyayı sadece bir resim –yani önüne konulmuş nesnel bir alan- olarak temsil etmekle kalmaz, aynı zamanda "'resmin içine girer'... kendisini sahneye, yani genel ve kamusal bir biçimde temsil edilenin açık alanına koyar."[10]

Teknolojik çerçevelemenin içsel yaşamının ikinci veçhesi, gerçeğin nesneleştirilmesi ile güç dürtüsü arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Bu ilişkiyi açıklamak için, Heidegger'in Nietzsche ve güç istenci öğretisiyle karşılaşmasına dönelim. Heidegger'e göre, Nietzsche'nin felsefi başarısı, gelmekte olan yüzyıla hükmedecek olan temel varlık yorumunu doğru biçimde kavraması olmuştur. Bu, güç istenci düşüncesidir. Nietzsche, insan varoluşunun "görünen dünyası"nın, her durumda, "belli bir hayvan türünün gücünün korunması ve artırılmasını gözeten faydacı bir bakış açısına göre"[11] düzenlendiğini ileri sürer. Güç isten-

7 Heidegger, "The Age of the World Picture," s. 128.

8 Heidegger, "The Age of the World Picture," s. 118.

9 Heidegger bu noktayı modern fizikle ilişkili olarak açıklığa kavuşturur: "Eğer fizik, açıkça... matematiksel bir şey olarak şekilleniyorsa, bu, bazı şeylerin zaten-bilinen bir şey olarak peşinen şart koşulduğu anlamına gelir. Bu şart koşmanın, dolayısıyla...doğa olması gereken şeyin...yani, uzam-zamansal olarak ilişkili kütle birimlerinin hareketinin kendi kendine yeterli sisteminin, planı ya da tasarımı ile ilgilidir." Heidegger, "The Age of the World Picture", s. 118-119.

10 Heidegger, "The Age of the World Picture," s. 131-132.

11 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, çev. Walter Kaufmann ve R.J.

ci, bu ontolojik düzenleme ve seçimin (seleksiyonun) ilkesidir. Heidegger'in Nietzsche okumasına göre, bu argümanda "güç" "istencin, sanki kendisinin dışında bir şeymiş gibi, yöneldiği bir hedef"[12] değildir. Güç, koruma-artırmanın koşullarının güvence altına alınmasıyla ulaşılan bir şey de değildir. Özünde, güç, kendisini güç istenci *olarak* isteyen bir istenç türünü adlandırır.[13] Güç, bir mahiyetin (*entity*) daha yüksek düzeydeki varoluşunun koşullarının çifte olumlamasıdır: yaşamın güçlendirilmesi ve korunmasının koşullarının olumlanması ve bununla birlikte, bu olumlamanın olumlanması. Heidegger, bu çifte olumlamayı istenç istenci olarak adlandırır. O, "istenç-istencinin kendisini düzenleme ve hesaplamasının temel görünüş biçimi...kısaca 'teknoloji' olarak adlandırılabilir"[14] diye belirtir.

Gerçeğin nesnelleştirilmesi ile istenç-istenci arasındaki ilişki nedir? Heidegger, gücünün artmasının koşullarını kurmak ve sürdürmek için, istenç-istencinin, hedeflerini koyması ve tasarlamasını sağlayan koşullara ilişkin olarak bir "istikrar garantisi"ne ihtiyaç duyduğunu ileri sürer. Heidegger bu istikrar garantisinin, "yaşam için 'artış' ve 'yükseliş' kadar temel olduğunu"[15] ileri sürer. Teknolojik insan, bu istikrara, "kesinliğin istikrarı içindeki kuruluşunun tamamlanmasını sağlayacak olan, yedek stokların sistematik bir şekilde güvence altına alınması anlamında, tüm varlıkların tam bir düzenlenmesi

---

Hollingdale (Vintage: New York, 1968) s. 305.

12 Martin Heidegger, *Nietzsche: Vol. III: The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics*, çev. Joan Stambaugh, David Farrell Krell, ve Frank A. Capuzzi (San Francisco: Harper and Row, 1991) s. 195.

13 Martin Heidegger, "The Word of Nietzsche: God is Dead," çev. William Lovitt, *The Question Concerning Technology and Other Essays* (New York: Harper and Row, 1977) s. 77-78.

14 Martin Heidegger, "Overcoming Metaphysics," *The End of Philosophy*, çev. ve der. Joan Stambaugh (New York: Harper and Row, 1973) s. 93.

15 Heidegger, "Overcoming Metaphysics," s. 94.

aracılığıyla"[16] ulaşmaya çalışır. Bu yüzden dünya durmaksızın nesneleştirilir, nitelendirilir, nicelleştirilir ve sistemleştirilir - esasen, stok düzeyine ya da kaynağa (*Bestand*) indirgenir. Nesneleştirilemeyen şey, kullanılamaz, kullanılamayan şey ise yararsızdır ve bu yüzden gereksizdir. İnsan varlığı bir istisna oluşturmaz. Teknolojik çerçevelemeyle ilgili nesneleştirme yönündeki koşulsuz talepte;

> bizzat insan ve insan kültürünün her yönü; psikolojik olarak hesaplanarak, istenç-istencinin işleyiş sürecine dâhil edilen bir yedek stokuna dönüştürülür... İnsanoğlunun, sıralamada doğal kaynaklar ve ham maddelerin ardından gelen bir "insan kaynağı" haline gelmiş olması...doğası ne olursa olsun her türlü yedek stoku kendi sahipliği altına alması ve bu sahipliği koruması gereken nesneleştirmenin kendisinin koşulsuz karakterinde temellenir.[17]

Metafizik ve teknoloji

Böylece teknolojik çerçevelemenin içsel yaşamına dair analizimiz tamamlanmış oldu. Şimdi görevimiz, Heidegger'in eleştirisinin içinde yapılanmış bulunan düşünme tarzının, perspektifte bu içsellikten teknolojinin özünün tecrübe edilmesine doğru bir kaymayı gerçekleştirmek üzere, nasıl işletebileceğini açıklamaktır. Bunun için şimdi Heidegger'in varlık tarihinde metafiziğin rolü sorusuna ve metafizik ile teknoloji arasındaki içsel ilişkiye dönelim.

Metafizik nedir? Heidegger için metafizik, varolanlar *olarak* varolanların (olan şeylerin) anlamını tanımlamaya çalışan ama bunu, sonrasında kendi başına *varlığın* anlamını sormaksızın yapan bir düşünme tarzıdır. Bu şekilde, metafizik düşünce, düşüncenin varlığını ve sonuç olarak da varlığın kendisini görmezden

16 Martin Heidegger, *Nietzsche: Vol. IV: Nihilism*, çev. Joan Stambaugh, David Farrell Krell, ve Frank A. Capuzzi (San Francisco: Harper and Row, 1991) s. 234.

17 Heidegger, *Nietzsche: Vol. IV*, s. 241-242.

gelir: "Varlığın kendisi sadece tesadüfen değil, aynı zamanda metafiziğin kendi sorgulamasına uygun olarak, metafizikte düşünülmemiş olarak kalır."[18] Nietzsche üzerine derslerinde, Heidegger, modern teknolojinin ilerlemesinin "metafiziğin sonu"na bağlı olduğunu savunur. "Metafiziğin sonu", "metafiziğin *asli* olanaklarının tüketilmiş olduğu tarihsel uğrağı"[19] ifade eder. Heidegger, sonra, teknoloji, "tamamlanmış metafizik"tir, savıyla bu iddiasını düzeltir.[20] Bu yüzden bu iddiayı anlayabilmek için, Heidegger'in metafizik tarihini gözden geçirelim ve bunun Heidegger'in çağımıza ilişkin yorumları bakımından içerimleri üzerine düşünelim.

Metafiziğin tarihi –mevcut olarak anlaşıldığı haliyle Batı'nın tarihinin başlangıç uğrağı- "ilk başlangıç"ın tarihidir.[21] Heidegger, bu başlangıç uğrağını Sokrates öncesi Yunanistan'a yerleştirir. Heidegger'e göre, Sokrates öncesindekiler "cennetten gelen ateş" ile aydınlatılmış bir dünyada ikamet etmişlerdir. Onlar, görüşün belli bir basitliği sayesinde, varlığın hakikatini –yani, kendi başına varlığın, ilksel bir gizli olmaktan çıkış, daha kökensel bir gizleme üzerine dayanan bir açığa çıkış olduğunu- kavramayı başarabilmiştir. Heidegger, Yunancada hakikat anlamına gelen "*alethéia*" kelimesinin bu fikri yansıttığını öne sürer. "*Lethé*"nin olumsuzluk eki almış hali olarak *alethéia* sadece varlığın gizlilikten çıkmışlığını değil, aynı zamanda onda zorunlu olarak bulunan gizlemeyi de anlatır.[22]

---

18 Martin Heidegger, *Nietzsche: Vol. II: The Eternal Recurrence of the Same*, çev. David Farrell Krell (San Francisco: Harper and Row, 1991) s. 207.

19 Heidegger, *Nietzsche: Vol. IV: Nihilism*, s. 148.

20 "'Teknoloji' ismi ... "tamamlanmış metafizik" terimine denk gelir." Heidegger,"Overcoming Metaphysics," s. 93.

21 Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, çev. Parvis Emad ve Kenneth Maly (Bloomington; Indiana UP, 1999) s. 123.

22 Heidegger şunu ileri sürer: "Sadece açıklık olarak *Alethéia*'nın bahşettiği şey, tecrübe edilir ve düşünülür, yoksa kendi başına olan (*what is as such*) değil. Bu gizli kalır." Martin Heidegger, "The End of Philosophy and the Task of Thinking," çev. David Farrell Krell, *Basic Writings* (New York: Harper Collins,1993) s.71.

Hakikatine göre anlaşıldığında, varlık, kendi kendini gizleyen bir açığa çıkış olarak tanımlanabilir. Bu fikri ifade edebilmek için Heidegger "açıklık" (clearing/*Lichtung*) metaforunu kullanır. Tıpkı bir orman açıklığının aydınlatılmış alanının, dış bir gölge alanını varsayması gibi, varlığın açıklığında gizlilikten çıkmış olan açık alan, –veya "dünya"- bizatihi varlığın gizlenmiş dışsallığını varsayar. Heidegger, bu dışsallığın, Yunanlılar açısından, bugün anlaşılması neredeyse olanaksız bir biçimde, antik, kültürel yaşamın her veçhesini etkileyen bir tarzda mevcut olduğunu ileri sürer. Fakat Platoncu metafiziğin başlangıcı, bu altın çağın sonunu getirir. Heidegger, Platoncu düşüncenin, o andan itibaren Batı'nın tarihine hükmedecek olan ve varlığın unutuluşunun (*Seinsvergessenheit*) iki bin beş yüz yıllık sürecini destekleyen bir metafizik geleneğini başlatmış olduğunu söyler. Modern, teknolojik çerçevelemenin zeminini hazırlayan şey de bu gelenektir.

Metafizikte Platoncu geleneğin kurulmasıyla, Batı felsefesi, özellikle kendi içerisinde ortaya çıkan şeye odaklandığı için, açıklığın gizeminden vazgeçti. Bu tarz bir düşünme, Batı'da giderek normatif bir nitelik kazandıkça, varlığın dışsallığı, bulanık ve baskıcı bir hiçlik haline gelerek gözden kayboldu. Günümüz ve antik çağ arasında metafizik tarihinde meydana gelen çeşitli gelişmelerin detaylarına girmemiz gerekmiyor. Sadece metafiziğin tarihinin, metafizik düşünce sonunda nesneye-yönelik, teknik ilişkiler içinde temsil edilir hale geldiğinde, tamamına vardığına dikkat çekmekle yetinelim. Metafizik, kendini modernite içinde açtığında, özne-nesne ilişkisinin kendisinin temel-ontolojik koşullarını hiç düşünmeksizin, sadece bir *özne*ye sunulan nesnelere yönelen bir düşünce tarzı haline gelmiştir. Böyle bir düşünme tarzını, geçerliliğini hâlâ koruyan bir toplumsal-araçsal pratikler ve kurumlar sistemi içinde somutlaştırmasıyla, modernite, kendi başına varlığın unutuluşu sürecini tama-

mına erdirerek, Platoncu metafiziğin asli olanaklarını olgunluğa ulaştırır.

Heidegger'e göre, teknolojik çerçeveleme, -açıklığın transandantal dışsallığının temel bir şekilde unutuluşu olan- nihilizmle eşanlamlıdır. Fakat Heidegger'in teknoloji eleştirisi, bizi, bu dışsallığın kurtarılmasına götürecek olan bir yola çıkarır. Teknolojik çerçevelemenin tamamlanmış metafizik *olarak* düşünülmesiyle birlikte, bize bu meseleye ilişkin özgül bir biçimde farklı bir perspektif sunulduğunu da belirtelim. Çerçevelemeyi artık sadece içsel bir perspektiften değil, aynı zamanda varlığın hakikati ve yönlendirilmiş tarihi açısından da düşünmekteyiz. Bu perspektiften, teknolojik çerçeveleme, aynı anda kendisini bir varlık tarzı *olarak* gizleyen bir varlık tarzı olarak açığa çıkar. Şüphesiz, önceki bölümde gördüğümüz gibi, bu varlık tarzının temel özelliği yeterince anlaşılırdır. Fakat teknolojik çerçevelemenin yaşamı, varlığın anlamının belirli bir yorumunu desteklemekle birlikte, aynı anda varlığın *hakikatini* gizler: yani varlığın anlamının, daima, bu ifşa olayında düşünülmemiş olarak kalan kuvvetler tarafından bahşedilmiş ya da "yönlendirilmiş" olduğunu. Teknolojik çerçeveleme çağında düşünülmeden kalan şey, açıklığın dışsallığıdır. Teknoloji, açıklığın *unutuluşunun* saf ifadesidir; varlığın hakikatinin unutuluşunun ve bununla birlikte, Heidegger'in dediği üzere, insanın özünün unutuluşunun ifadesi.[23]

Heidegger, metafiziğin tamamlandığı çağda, düşüncenin görevinin, açıklığın kendi kendisini geri çeken yönetimine açık hale geleceğimiz şekilde, düşüncede bir dönüşe (*Kehre*) giden

23 Heidegger'i gerçekten endişelendiren şey bu son noktadır. "Gizlilikten çıkmış olan şey artık insanla nesne olarak bile ilgilenmediğinde, bunun yerine onunla sadece hazır bekleyen bir kaynak olarak ilgilendiğinde ve nesnesizliğin ortasındaki insan, hazır bekleyen kaynağın düzenleyicisinden başka bir şey olmadığında, o zaman insan ...bizzat kendisinin hazır bekleyen kaynak olarak alınmak zorunda olduğu bir noktaya gelir." Heidegger, "The Question Concerning Technology," s. 26-27.

yolu hazırlamak olduğunu ileri sürer. Ve Heideggerci eleştirinin başarmayı amaçladığı şey de tam da budur. Bu eleştirinin içine kazınmış olarak, düşüncenin (i) teknolojik çerçevelemenin içselliğin*den*, (ii) varlığın bu tarzının dışsallığı*na* (unutuluşun içine geri çekilmiş olan, varlığın yönlendirici açıklığı), (iii) ve sonra tekrar gerisin geriye, süreç halindeki teknolojik çerçevelemeyi, bu dışsal koşullar tarafından "verilmiş" olan bir şey olarak yeniden kavramaya doğru bir hareketini buluruz. Teknolojik çerçevelemenin dışsallığına doğru dönerek, varlığın hakikatiyle, yani varlığın dünya-tarihinde ifşasının daima bir geri çekilmiş saklılık olduğu, kendi başına varlığın kendi kendisini gizleyen bir açığa çıkış olduğu hakikatiyle, kökensel bir karşılaşmadan geçeriz. Kendimizi bu hakikate verdiğimiz için, teknolojik çerçevelemeyle varoluşsal ilişkimiz tayin edici bir biçimde dönüşür. "Teknolojinin özünü dikkate aldığımızda, çerçevelemeyi açığa çıkışın bir yönlendirilişi olarak tecrübe ederiz...ve kendimizi beklenmedik şekilde, özgürleştirici bir iddianın içine çekilmiş olarak buluruz."[24] Böylece yeni, post-teknolojik bir çağa girmememize rağmen, gerçeği nesneleştirilmiş kaynak olarak açığa çıkarma zorunluluğu, açıklığın gizemine açılmamızla birlikte, zayıflar. Teknolojinin hakkından gelinmez (*überwunen*), daha ziyade, Heidegger'in de dediği gibi, bir kimsenin acısının üstesinden gelmesine oldukça benzer şekilde, teknolojinin "üstesinden gelinir" (*verwunden*).[25]

Biyo-politik yönetim stratejileri

Şimdi Foucault'ya dönelim. Heidegger'in teknolojik çerçeveleme eleştirisi ile Foucault'nun biyo-politik yönetim eleştirisi arasındaki paralellikleri ortaya koymak istiyorum. Foucault'nun anladığı şekliyle "yönetim" "kişilerin veya grupların davranışlarının yönlendirilmesinin tarzına [işaret eder] - ço-

24 Heidegger, "The Question Concerning Technology," s. 25-26.
25 Heidegger, "The Question Concerning Technology," s. 39.

cukların, ruhların, toplulukların, ailelerin, hastaların yönetimi... Yönetmek, bu anlamda, başkalarının mümkün eylem alanı yapılandırmaktır."[26] Biyo-politik yönetim, daha özelde, hayati bir kaynak olarak anlaşılan nüfusun yönetimine dönük stratejik rasyonalite anlamına gelir.[27] Çok çeşitli normalleştirici iktidar teknolojilerinin kullanılması yoluyla, biyo-politik yönetim, bir kaynak olarak değerini azamileştirmek üzere, nüfusu örgütlemek ister.

Foucault'da biyo-politik yönetimin soybilimi, feodal kurumların yıkıldığı ve daha sonra modern idari devletler haline gelecek olan yapının oluştuğu on altıncı yüzyıl Avrupa'sında başlar. Burada Foucault yönetim probleminde tayin edici bir değişim tespit eder. Bahse konu meseleler, Machiavelli'nin *Prens*'i etrafındaki tartışmalarda cisimleşir. Foucault'ya göre, prensliğini nasıl koruyacağı üzerine Prense tavsiye verme arayışında olan Machiavelli, feodal zamandan beri politik düşünceyi hükmü altına almış olan bir problemi, yani egemenin, ülkesi üzerinde meşru iktidarını nasıl güvence altına alacağı sorusunu ele alır. Fakat daha *Prens* yayımlandığında bile, sayıları giderek artmakta olan bazı politik düşünürler, bu problematiğin yerine bir başkasını, yani nasıl yönetilir sorusuna dayalı bir problematiği geçirmeye çalışıyordu.[28] Foucault problematikteki bu değişimi imparatorluk çağının sona erişine bağlar. Foucault'nun iddiasına göre, on altıncı yüzyılda "yeni bir tarih algısı oluşur; bu algı, artık zamanın sonu ile son zamanlarda tüm tikel egemenliklerin imparatorluk altında birleşmesi ara-

26 Michel Foucault, "The Subject and Power," çev. Robert Hurley vd., *Essential Works:Volume III: Power*, ed. James. D. Faubion (New York: The New Press, 2000), s. 341.

27 Michel Foucault, "Security, Territory, and Population," çev. Robert Hurley vd., *Essential Works: Volume I: Ethics*, ed. Paul Rabinow (Harmondsworth: Penguin, 1997), s. 69.

28 Michel Foucault, "Governmentality," çev. Robert Hurley vd., *Essential Works: Volume III: Power* 205.

sında kutuplaşmış değildir; devletlerin kendi varlıklarını sürdürebilmeleri için birbirlerine karşı mücadele etmek zorunda oldukları belirsiz bir zamana açıktır."[29] Devletler arasındaki rekabet gerekliliğiyle karşı karşıya kalınmasıyla birlikte, yönetim sorunu, devletin kendi içinden nasıl güçlendirileceği sorunu üzerine odaklanır. Yönetim, git gide bir kaynak yönetimi meselesi, yani "devlet yönetimine... ekonominin nasıl sokulabileceği sorunu" haline gelecektir.[30]

Erken dönem modern politik teorisyenlerin fikirleri, basitçe, bazı ilerici egemenlerin yasaları aracılığıyla uygulanmış değildir. Daha ziyade, bu fikirler, on yedi ve on sekizinci yüzyıl boyunca meydana gelen daha genel bir gelişmenin süreci içinde ele alınıp dönüştürülmüştür. Bu, yaşam üzerinde yeni bir iktidar türünün oluşumudur. Daha öncesinde iktidar, "[kuvvetleri] engellemek, onları tabi kılmak ya da yıkmak"la ilgili bir meseleyken, on yedinci yüzyıldan beri, Foucault'ya göre, iktidar, "hükmü altındaki kuvvetleri teşvik etmek, güçlendirmek, denetlemek, izlemek, optimize etmek ve örgütlemek [üzere işlemiştir], kuvvetleri üretmeye, büyütmeye ve düzenlemeye meyleden bir iktidar..."[31] Yaşam kuvvetlerini kışkırtmanın ve örgütlemenin bu yeni tarzına, Foucault *biyo-iktidar* adını verir. Biyo-iktidar, "hayatı ve onun mekanizmalarını açık hesaplamalar alanı"na[32] sokmak – hayat kuvvetlerini nesneleştirmek, nicelleştirmek, ölçmek ve bu bilgi temelinde onları üretken bir koordinasyon içine sokmak ister.

Foucault, bu argümanını *Hapishane'nin Doğuşu*'nda etraflı bir şekilde geliştirir.[33] On yedinci yüzyıldan itibaren, üret-

29 Foucault, "Security, Territory, and Population", s. 69.
30 Foucault, "Governmentality", s. 207.
31 Michel Foucault, *The History of Sexuality: Volume I*, çev. Robert Hurley (Londra: Penguin, 1981) s. 136.
32 Foucault, *The History of Sexuality: Volume I*, s. 143.
33 Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, çev. Alan Sheridan (Harmondsworth: Penguin, 1991).

ken iktidar teknolojilerinde gerçek bir patlama olduğunu ileri sürer. Bu yeni teknolojiler "iktidarın amacı ve nesnesi olarak beden"e[34] odaklanır. Okulda, hastanelerde, askeri örgütlenmelerde, "çoğunlukla minör süreçlerin çeşitliliği" sayesinde,[35] "bir insan bedeni sanatı" doğar, yani:

> Yalnızca becerilerin gelişmesini veya tabiyetin yoğunlaştırılmasını değil, aynı zamanda, daha yararlı hale geldiği oranda daha itaatkâr, daha itaatkâr hale geldiği oranda ise daha yararlı kılacak mekanizmanın kendisinde bir ilişkinin oluşturulmasını hedef alan bütün bir anatomo-politika ... İnsan bedeni onun derinlerine inen, parçalayan ve yeniden düzenleyen bir iktidar makinesinin içine girmektedir. Aynı zamanda bir "iktidar mekaniği" de olan bir "politik anatomi" doğmaktadır; bu anatomi, başkalarının bedenleri üzerinde, yalnızca onlardan istenilen şeyleri yapmaları için değil, aynı zamanda onlardan istendiği şekilde, belirlenen teknikler, hız ve verimlilikle birlikte işleyebilmeleri için, nasıl hüküm sürülebileceğini tanımlar.[36]

Disiplinci iktidar, "tam olarak bedenin işleyişinin bilimi olmayan bir bilgiye (*savoir*) ve bedenin kuvvetlerini zapt etme yetisinden daha fazlasını ifade eden, bu kuvvetler üzerinde bir uzmanlığa olanak verir: Bu bilgi ve uzmanlık, bedenin politik teknolojisi olarak adlandırabileceğimiz şeyi oluşturur."[37] Heideggerci yankılarını bir yana bırakırsak, bu argüman insan bilimleri bakımından önemli içerimlere sahiptir. Foucault'ya göre, on yedinci yüzyılda geliştirilen bedenin politik teknolojisi "insan bilimlerini tarihsel olarak mümkün kılmıştır."[38] Bir

34 Foucault, *Discipline and Punish,* s.136.

35 Foucault, *Discipline and Punish*, s. 138.

36 Foucault, *Discipline and Punish*, s. 137-138.

37 Foucault, *Discipline and Punish*, s. 26.

38 Foucault, *Discipline and Punish*, s. 305. "Aristotelesçi problemi ortaya koymak şüphesiz doğru olacaktır: bireyin bir bilimi mümkün ve meşru mudur? Büyük bir problem muhtemelen büyük çözümlere ihtiyaç duyar. Fakat şöyle küçük bir tarihsel problem vardır: on sekizinci yüzyılın sonuna doğru, genel olarak 'klinik' bilimler olarak adlandırılabilecek şeyin ortaya çıkışı problemi ve bununla birlikte, (artık tür yerine) bireyin bilgi

yandan, Foucault, insan bilimlerinin "teknik matrisi, disiplinlerin ve bunların incelenmelerinin küçük, şeytanca ayrıntılarında yattığını"[39] ileri sürer. Diğer yandan, insan-bilimsel araştırmanın nesnesi –"insan"- disiplinci iktidarın bir ürünü olarak düşünülür: Bilinebilen insan (ruh, bireysellik, bilinç, davranış ya da ne derse densin,) bu analitik yatırımın, bu egemenlik-gözlemin nesne-etkisidir.[40]

Biyo-politik yönetimin soybilimi açısından, disiplinci iktidarın ortaya çıkışı çifte bir gelişmenin sadece bir parçasıydı. Gelişmenin ikinci kutbu – "bir şekilde birincisinden daha sonra oluşmuştu"-[41] disiplinci iktidara bağlı olarak, insanların nesneleştirilmesi temeli üzerinde yükseldi. Biyo-politik yönetim, bu nesneleştirme sürecini, bedenlerin manipüle edilebilir nesneler olarak bu kurumsal üretimini gerektirir. Yönetim, ancak insanların biyolojik özellikleri düzeyinde nesneleştirilmesi temelinde, yaşamın idaresi görevini üstlenebilir. On sekizinci yüzyılda, -önceden, daha ziyade devlet kaynaklarının yönetimi ile ilgilenen monarşik bir idari aygıt içinde işlemiş olan-[42] istatistik bilimi devlet nüfusunun analizine dönüştürüldü. Nüfus yönetimi için istatistiksel teknolojilere başvurulmasıyla, yeni bir politik yönetim biçimi ortaya çıktı: artık bireyin bedeni üzerine değil de

---

alanına girişi problemi; bilimsel söylemin genel işleyişinin içine bireysel tasvirin, karşılaştırmalı incelemenin, hatırlamanın, 'dosya arşivi'nin girişi problemi. Bu basit olgu sorusuna, hiç şüphesiz 'asalet'ten yoksun bir yanıt verilmelidir: yazma ve kaydetme prosedürlerine bakmak, inceleme mekanizmalarına, disiplin mekanizmalarının oluşumuna, bedenler üzerindeki yeni bir iktidar tipine bakmak gerekir. Bu insan bilimlerinin doğuşu mudur? Yanıt muhtemelen; bedenler, jestler ve davranışlar üzerindeki modern zor oyununun başlangıcının bulunduğu bu 'bayağı' arşivlerde yatmaktadır." Foucault, *Discipline and Punish*, s. 191.

39 Foucault, *Discipline and Punish*, s. 226.

40 Foucault, *Discipline and Punish.* s. 305.

41 Foucault, *The History of Sexuality: Volume I*, s. 139.

42 Foucault, "Governmentality," s. 215.

> türün bedenine üzerine, ... üreme, doğum ve ölüm, sağlık seviyesi, yaşam süresi ve uzun ömürlülüğe ve aynı zamanda bunların değişiklik göstermesine neden olabilecek tüm koşullar üzerine odaklanan bir yönetim. Bunların gözetimi, tüm bir müdahaleler ve düzenleyici denetimler dizisi –yani *nüfusun bir biyo-politiği*- sayesinde gerçekleştiriliyordu.[43]

On dokuzuncu yüzyılın başlarında, iktidar, "bir yandan disiplin teknolojilerinin, diğer yandan düzenleme teknolojilerinin çifte oyunuyla birlikte, bedenden nüfusa...uzanan tüm bir yüzeyi"[44] kaplar hale gelerek, hayatın sorumluluğunu üstlenir. Buradan itibaren artık biyo-politik yönetim alanına gireriz. Doğum, ölüm, hastalık ve sağlık süreçlerini yöneten biyo-politik yönetim; gereken düzenleme biçimlerini kullanarak, pozitif oryantasyon ve üretken koordinasyon için gerekli tedbirleri alarak, sağlık, kamusal eğitim ve refah standartlarını sağlayacak kurumları ve tembelleri harekete geçirecek teknikleri, uyuşmazlıkları denetleyecek stratejileri benimseyerek, kısacası geniş bir biyo-düzenleme[45] teknikleri yelpazesini kullanarak, adeta bir doktor tavrıyla, tüm bir kitleyi araştırır. Tüm bunların amacı, nüfus-kaynak düzeyinde bir "ekonomi" oluşturmaktır. Foucault "ekonomi" kelimesinin on altıncı yüzyılda, "aile bünyesinde sağlık, mallar ve bireyleri yönetmenin (iyi bir babanın eşi, çocukları ve hizmetçileri için yapması beklendiği gibi) ve aile servetini büyütmenin doğru tarzı"[46] anlamına geldiğini ileri sürer. On dokuzuncu yüzyılda ise ekonomi, durumların –çeşitli kaynaklardan oluşan, sadece bireyler ile şeyler (servet, toprak, zihinsel ve fiziksel kaynaklar) arasındaki ilişkiler değil, aynı zamanda bireylerin birbirleri ve kendileri

43 Foucault, *The History of Sexuality: Volume I*, s. 139.

44 Michel Foucault, aktaran Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things* (Durham: Duke UP, 1995), s. 84.

45 Foucault, aktaran Stoler, *Race and the Education of Desire*, s. 82.

46 Foucault, "Governmentality," s. 207.

ile kurduğu ilişkiler yoluyla yapılanmış olan bir kompleks- yönetimine uygun bir gerçeklik düzeyini anlatır hale gelmiştir.

Biyo-iktidar ve teknoloji arasında

Biyo-politik yönetim ve teknolojik çerçeveleme arasında en az üç süreklilik çizgisi ayırt edebiliriz. Birincisi, *gerçek* bir sürekliliktir. Biyo-iktidar ve teknolojinin her ikisi de bir kaynak alanı olarak anlaşılan *gerçekliğe* hitap eder. Bu açıdan Foucault ve Heidegger'in açıklamaları arasındaki fark, sadece bir kapsam meselesidir. Teknolojik çerçeveleme görüşü, kendi başına gerçekliği kapsarken, biyo-politik yönetim sınırlı bir gerçeklik-kaynak alanı ile ilgilenir: devlet nüfusu. İkincisi, *araçsal* bir sürekliliktir. Bu iki eleştiride, gerçeğin nesneleştirme-metalaştırılması süreci; teknik kavramlar, yapılar, pratikler ve prosedürlerin kullanımından ayrılamaz bir şekilde, teknoloji tarafından dolayımlanır ve dünya üzerine, bütün yaşam biçimlerini teknik bir manipülasyon alanı içine konumlandıran ve her şeyi kapsayıcı bir perspektif tarafından yönetilir. Üçüncü olarak *stratejik* bir süreklilik söz konusudur. Hem biyo-iktidar hem de teknoloji, yaşamın tüm bir yönetimini güder. Hem biyo-iktidar hem de teknoloji, doğanın kuvvetlerini ham maddeye indirgeyerek, bu malzemeyi bir düzen içine sokmaya çalışır – bunun adına, düzenli sebep-sonuç şablonları oluşturmak için mekanizmalar oluşturur; enerjilerin üretken, kendi kendini geliştiren sistemler içine akışını sağlamak ve böylece bu nesne-alanı üzerindeki yönetimi ve denetimi daha da yüksek bir düzeye çıkarabilmek için de bir denetim ve dengeler sistemini uygulamaya koyar.

Bu paralellikler bilimsel bir perspektiften kesinlikle ilgi çekicidir. Fakat Foucault ve Heidegger arasındaki ilişki hakkında bunlar bize ne söyleyebilir? Bu süreklilikler, başlangıçta ortaya attığımız soruna bir yanıt verir mi: Biyo-iktidar eleştirisi ne ölçüde teknoloji eleştirisini yineler? Pek sayılmaz. Aslında bu

noktaya kadar başarabildiğimiz tek şey, teknoloji ile biyo-iktidar arasındaki ilişkiyi *sorunsallaştırmak*tı. Bu basit süreklilikle-rin ötesine nasıl geçebileceğimiz sorusu baki kalır. Biyo-iktidar ve teknoloji eleştirileri arasında daha derin bir ilişki saptamak mümkün müdür? Eğer mümkünse, bu nasıl olacak?

Hubert Dreyfus bize bunun bir yolunu gösterir. "Varlık ve İktidar: Heidegger ve Foucault"da, Dreyfus, "Foucault'nun iktidar fikrinin [Heideggerci] açıklığın...toplumsal veçhesine işaret ettiğini"[47] ileri sürer. Foucault'yu Heidegger'in içine bu şekilde katlayarak, Dreyfus, Heidegger ve Foucault'nun "tekno/biyo-iktidarın ortak bir eleştirisini"[48] paylaştığı iddiasına ontolojik bir içerik sağlar. Dreyfus'un yorumunda, bu eleştiri hatları arasındaki fark, sadece bir perspektif meselesidir. Dreyfus, Heidegger'de varlığın tarihinin "modern dünyada *şeyler*in nasıl *nesne*lere dönüştüğünü anlamamız için" bir perspektif sunduğunu söyler. "Foucault, Heidegger'in *şeyler* üzerine odağını, *kendilikler* üzerine ve bunların nasıl öznelere dönüştükleri üzerine bir odağa dönüştürür."[49] "Holizm ve Hermeneutik"te ise Dreyfus, bu yorumu daha da ileri götürür ve Heidegger gibi, Foucault'nun da antik çağların holistik algısının altında yazılı bulunan "teknolojik-olmayan mikro-pratikler"i yeniden kazanmayı amaçladığını ileri sürer. Dreyfus'un pişmanlık duymaksızın yaptığı bağdaştırıcı okuma, Heidegger ve Foucault'yu, "günlük meşguliyetlerimiz tarafından boğulmuş olmalarına rağmen, zamanında var olan ve varlığını hâlâ sürdürmekte olan, insan varlığına ilişkin alternatif [nesneleştirmeyen ve özneleştirmeyen] bir kavrayışı"[50] göstermek gibi bir girişimde ortaklaşmış olarak sunar.

47 Hubert Dreyfus, "Being and Power: Heidegger and Foucault," *International Journal of Philosophical Studies* c. 4 (1): 1.

48 Dreyfus, "Being and Power: Heidegger and Foucault," s. 11.

49 Dreyfus, "Being and Power: Heidegger and Foucault," s. 1-2.

50 Hubert Dreyfus, "Holism and Hermeneutics," *Review of Metaphysics* 34 (Eylül 980): s. 22-23.

Dreyfus'un okuması provokatiftir, fakat nihayetinde savunulamazdır. Başlangıç olarak, Foucault eleştirisinin amacının "duyarlılık formlarının zorlu bir şekilde yerinden edilmesine katılmak"[51] olduğunu ileri sürerken, burada Heidegger'in Antik Yunan dünyasını aydınlattığına inandığı "cennet ateşi"ni geri kazanmak arayışında olduğunu ima eden hiçbir şey yoktur. Charles E. Scott'un belirttiği üzere, Foucault "metafiziği yeniden şekillendirme veya kınama veya metafizik düşünceyi feshetmeyle çok az ilgilenir."[52] Üstelik, Heidegger'in modernite eleştirisinin aksine, Foucault'da şimdinin eleştirisi tikeldir. Jana Sawicki'nin dikkat çektiği üzere, modern teknolojinin "öz"ünün genel bir açıklamasını sunmaya çalışmaktan ziyade, Foucault "sadece şimdideki belli pratikleri teşhis eder... ve bunların soy çizgilerini Nietzscheci bir tarzda takip eder." Sawicki'nin iddiası şudur (ve ben de aynı kanaatteyim): "Böyle bir sorgulama, ister anti-hümanist isterse hümanist olsun, bir ontoloji salık vermekle aynı şey değildir."[53]

Eğer Foucault'nun biyo-politik yönetim eleştirisi, Heideggerci ontoloji üzerine dayanmıyorsa ve şimdinin tikel, problematik bir veçhesine Nietzscheci bir yanıttan ibaret ise, o halde analizimize konu olan nesnelerde teşhis etmiş olduğumuz paralelliklerin ötesinde, Foucault ve Heidegger'in eleştiri hatları arasında bir ilişkinin nasıl olabileceğini anlamak zorlaşır. Ayrıca *yanlış türden* bir ilişki bulmaya çalışıyor olabiliriz. Dreyfus'un Heidegger ve Foucault arasında göstermeyi denediği ilişki, teori düzeyinde bir ilişkidir. Yukarıda da belirttiğim gibi, teori düzeyinde, Heidegger ve Foucault'nun birbirine söyleyecek neredeyse hiçbir şeyi yoktur. Bu noktayı kabul ettikten sonra, biyo-iktidar ve teknoloji eleştirile-

51 Michel Foucault, "Questions of Method," çev. Robert Hurley vd., *Essential Works: Volume III: Power*, s. 234.

52 Charles E. Scott, *The Language of Difference* (Atlantic Highlands: Humanities Press, 1987) s. 95.

53 Jana Sawicki, "Heidegger and Foucault: Escaping Technological Nihilism," *Philosophy and Social Criticism* 13 (1987): s. 168.

ri arasında hiçbir ilişki olmadığını söylemeye mecbur mu kalırız? Kesinlikle hayır. Bu eleştiri hatları arasında bir ilişki olduğunu öne sürmek istiyorum – bu eleştirilerin kalbine giden, fakat eleştirel sürecin dışında kalmaya devam ettiğimiz sürece fark edilmeyecek bir ilişki. Bu ilişki bu eleştiri hatlarının *içsel tecrübesiyle* ilgilidir. Bu yüzden bu ilişkiyi kavramanın anahtarı, eleştirileri içeriden tecrübe etmeyi öğrenmektir. Onları içeriden tecrübe ettiğimizde, onların *paralel eleştirel etkileriyle* karşılaşırız. Bu etkinin, bu eleştiri hatlarının altında yatan temel bir sürekliliğin bir ifadesi, ortak bir düşünme tarzının ifadesi olduğunu öne sürüyorum.

Heidegger'in teknolojik çerçeveleme eleştirisi üzerine tartışmamızda söz konusu eleştirel etkiye dikkat çekmiştik. Heidegger'in düşünme tarzı, ilgimizi, teknolojik çerçevelemeyi karakterize eden içsel yaşamdan, bu varlık tarzını *varlığı içinde* kuran koşullara doğru çevirmeye çalışır. Gördüğümüz gibi, Foucault'nun biyo-politik yönetim eleştirisinin içinde işlemekte olan da bununla neredeyse özdeş bir süreçtir. Teknolojik çerçeveleme eleştirisi gibi, biyo-politik yönetim eleştirisi de bu yaşam biçiminin tecrübe edilmesinde radikal bir tersine çevirmeyi desteklemeye çalışır: perspektifte, çağdaş bir varoluş tarzının içselliğinden dışsallığına doğru yönelen ve bu varoluş tarzını tecrübe edişimizi tümden dönüştüren bir değişim.

Foucault'nun biyo-politik yönetim eleştirisini Heideggerci bir düşünme tarzının hatlarını izleyerek anlayabilmek için, ilk olarak, onunla ilişkilendirmiş olduğumuz içsellik kavrayışımızı keskinleştirmek zorundayız. Bu içselliği, daha önce, maddi, araçsal ve stratejik boyutlarıyla tanımladık. Şimdi bu kavrayışımıza, Foucault'nun biyo-politik yönetimle ilişkilendirdiği özgül bilgi biçimini *(connaisance)* dâhil edelim.[54] Foucault'nun eleştirisi bu tür-

54 Foucault, *connaisance*'ı *savoir*'dan ayırır (her ikisi de İngilizceye "knowledge" (bilgi) olarak çevrilir). Şöyle der: "*Connaisance* ile, öznenin nesneyle ilişkisini ve bu ilişkiyi yöneten biçimsel kuralları kast ediyorum. *Savoir* ise, belli bir dönemde, bu ya da şu nesnenin *connaisance*'a verili olabilmesi ve bu ya da şu sözcelemenin formüle edilebilmesi için gerekli

den üç bilgi biçimini açığa çıkarır. Birincisi, biyo-politik yönetim, devlet yönetiminin, özellikle de nüfusu üretici bir ekonomi içinde örgütleme gerekliliğinin, ilkelerinin bilgisini içerir. İkincisi, biyo-politik yönetim, bedenleri harekete geçirme ve manipüle etme stratejilerinin bilgisini içerir. Üçüncüsü, biyo-politik yönetim, nüfusun biyolojik varoluşu düzeyinde istatistiksel bir bilgisini içerir.

Foucault'nun eleştirisi bizi, bu anlama alanının dışsallığına nasıl yönlendirir? Bu soruyu cevaplamak için sadece biyo-politik yönetimin ilişkilendirilen *savoir* –yani "derin bilgi" biçimini düşünmemiz yeterlidir. Biyo-politik yönetimin *savoir*'ı üç dışsallık biçimine yönelen bir ilişkiye dayanır. Devlet yönetiminin ilkelerinin bilgisine, bir de *devletler arası rekabetin* dışsallığı karşılık gelir. Biyo-politik yönetim esasen devletler arası rekabet problemiyle ve devletin diğerlerine nazaran kendisini en iyi şekilde nasıl konumlandırabileceği sorusuyla ilgilenir. Bedenleri düzenleme ve örgütlemenin politik etkililiğinin bilgisine ise *geçerliliğini koruyan iktidar teknolojileri*nin dışsallığı denk gelir. Son olarak, biyolojik varoluşu düzeyinde nüfusun istatistiksel bilgisine, nüfusların refahı ve sağlığını bitmek bilmez gözetimi ve denetimiyle birlikte, *devletin biyomedikal aygıt*ının (*dispositif*) dışsallığı karşılık gelir.[55]

Bu, bizi teknoloji eleştirisi ile biyo-iktidar eleştirisi arasındaki ilişkinin kapsamını belirlemeye başlayabileceğimiz bir nok-

olan koşullara gönderme yapar." Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge and The Discourse on Language*, çev. A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon, 1972) s. 15.

55 Aygıt (*dispositif*), söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler, "kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar, kanunlar, idari tedbirler, bilimsel sözceler, felsefi, ahlaki ve insancıl önermeler"in "bütünüyle heterojen bir topluluğu" arasında kurulan "bir ilişkiler sistemi"dir. Foucault, aygıtın "baskın bir stratejik işlevi" olduğunu söyler –yani, mevcut durumda, biyolojik özellikleri düzeyinde nüfusunun yönetimi ve analizi. Michel Foucault, "The Confession of the Flesh," çev. Colin Gordon, transkripsiyon Alain Grosrichard, *Power/Knowledge: Selected Interview sand Other Writings 1972-1977*, ed. Colin Gordon (New York: Random House, 1980) s. 194-195.

taya getirir. Somut ayrılık noktaları açısından -her birinin ondan başladığı içsellik türü- bu eleştirileri hatları neredeyse ayırt edilemezdir. Her iki eleştiri hattı da, bizi bu içsel yaşamın dışsallığına –bu varlık tarzını varlığı içinde kuran koşullara- yönlendirir. Dışsallığa bu dönüşte, eleştiriler biçimsel bir süreklilik arz eder. Dışsallığa bakış, bir pratiğin alışılmışlığına kavuştukça, her iki eleştiri hattı da bizi, söz konusu varoluş tarzını kavrayışımızın aniden tersine çevrildiği ve bu varlık tarzını –varlığı içinde- dışsal biçimler ve kuvvetlerin bir fonksiyonu olarak anladığımız bir noktaya getirir. Biçimsel açıdan, bu noktaya kadar biyo-iktidar eleştirisi ile teknoloji eleştirisi az çok aynıdır.

Fakat sonrasında ayrılmaya başlarlar. Çünkü Foucault ve Heidegger'in çalışmasında, düşüncedeki dönüşümün tecrübe edilişi radikal bir şekilde farklılaşır. Bu fark, bu eleştirileri hatlarında karşılaştığımız dışsallık biçimiyle ilgilidir. Gördüğümüz gibi, Heidegger'in düşünme tarzı, bizi *transandantal* bir dışsallıkla karşı karşıya getirir. Bu yüzden, düşüncede Heideggerci dönüş, varlık algımızı açıklaştırmaya ve pekiştirmeye hizmet eder: O, bizi gerçekte zaten olduğumuz yere geri getirir. Diğer yandan, Foucault'nun eleştirisi bizi biyo-politik yönetimin *tarihsel* dışsallığına –bu iktidar manevrasını kuşatan ve sürdüren, mücadeleler, pratikler ve kurumsal asamblajlardan oluşan çevreleyici bir ağa- yöneltir. Biyo-politik yönetimin sınır-deneyiminde, varlığın artık bir olanaklılık olmadığını görürüz. Düşüncedeki Heideggerci dönüş, bizi, transandantal bir ekonomi içinde bize ayrılmış olan yere iade ederken, Foucaultcu dönüş bizi bir yok-yere, saf bir dağınıklık alanına sürgün eder. Radikal bir istikrarsızlık anında, bu varoluş tarzının içselliği parçalanır ve dağılır. Foucault'nun eleştirisi, insanın özünü yeniden kazanmak yönünde bir teşebbüsten ziyade, bir özneleşmenin çözülüşü (*desubjectivation*) projesidir.[56]

56 Michel Foucault, "Interview with Michel Foucault," çev. Robert Hurley vd., *Essential Works: Volume III: Power*, s. 241.

Düşüncenin öznedeki standart yerinden çıkarılıp tarihsel koşullarının dışsallığına yerleştirilmesi deneyiminde, Foucault'nun Heidegger'in düşünme tarzından koptuğu noktayı ayırt ederiz. Bu aynı zamanda biyo-iktidar eleştirisi ile teknoloji eleştirisinin yollarının ayrıldığı noktadır. Yollarının bu şekilde ayrılışını, Foucault ve Heidegger'in şimdi üzerine yorumlarındaki daha önce dikkat çektiğimiz genel paralellikler bağlamında değerlendirelim. Gördüğümüz gibi, hem biyo-politik yönetim hem de teknolojik çerçeveleme, yaşam kuvvetlerini, iktidarın artırılması adına, harekete geçirme ve yönetme arayışında olan varoluş tarzlarını temsil eder. Gerçeği hammaddeye indirgeyerek, her ikisi de nesneleştirilmiş kaynağın düzenli ekonomisini kurmaya teşebbüs eder. Bu süreklilikler, şimdiye dair yorumunda, Foucault'nun, Heidegger'in teknolojik moderniteye dair okumasını aklında tuttuğunu gösterir. Yine de kendi başına bu süreklilikler, Foucault'nun biyo-iktidar eleştirisinin Heidegger'in teknoloji eleştirisini ne ölçüde yinelediğini tayin edemez. Bu makalede Foucault'nun Heidegger'i, onun düşünme tarzını bir "düşünce aracı" olarak kullandığı oranda, yinelediğini ileri sürüyorum.[57] Bu aracı Heideggerci kaygıların dünyasından çıkarıp, onu Nietzscheci bir pratikler ve mücadeleler alanına yeniden yerleştirerek, Foucault Heidegger'in düşünme tarzını farklı bir amaca doğru yönlendirir. Heidegger'in teknoloji eleştirisi, çerçevelemede daima çoktan unutulmuş olanın deneyimini yeniden kazanmayı amaçlarken, Foucault'nun biyo-iktidar eleştirisi *bizzat biyo-politik özne*nin unutulduğu bir deneyimi takip eder: yani, özneleşmenin çözülüşü anını. Heidegger'in düşünme tarzının bu dönüşümünde, sadece Foucault'nun Heidegger'le ilişkisinin özünü değil, aynı zamanda transandantal temadan kurtarılmış bir sorgulama yöntemi olarak tanımlayabileceğimiz, Foucault'nun kendi felsefi pratiğinin asli bir veçhesini ayırt ederiz.

57 Bkz., Foucault, "The Return of Morality," s. 250.

Beauvoir'ın Heideggerci Ontolojisi*

Nancy BAUER
Çev. Sadık Erol ER-Gülten SİLİNDİR

İkinci Cins'in "Giriş" bölümündeki son cümlede Simone de Beauvoir, kitaptaki amacının okuyucularına kadınlar için "insani *Mitsein*'a katılmanın" (*participer au mitsein humain*) neden bu kadar zor olduğunu anlamada yardımcı olmak olduğunu söylüyor. Ama bu, benim çevirim. *İkinci Cins*'in İngilizce baskısının talihsiz çevirmeni Howard Parshley, bunun yerine

---

* Nancy Bauer, "Beauvoir's Heideggerian Ontology", Margaret A. Simons (ed.), *The Philosophy of Simone de Beauvoir: Critical Essays*, Indiana Univ. Press, Bloomington ve Indianapolis, 2006, s. 65-91. Bu makalenin başka bir edisyonu *Continental Philosophy Review* 34, no. 3 (Temmuz 2001)'de yayımlandı. Hem bu iki makaleye de kaynaklık eden, Ekim 2000'de Society for Phenomenology and Existential Philosophy'nin yıllık toplantısındaki konuşmamı yapmak üzere beni davet eden hem de makalenin bu cilltteki edisyonuna teşvik eden Peg Simons'a teşekkür borçluyum. Nisan 2001'de New School Üniversitesi'nde ve Temmuz 2001'de Oxford'da "Engaging with Simone de Beauvoir" Konferansı'nda Heidegger ve Beauvoir üzerine yaptığım konuşmaları dinlemeye gelen herkese, özellikle Alice Crary ve Jay Bernstein'a sonsuz teşekkürler. Ayrıca Eva Gothlin'e arkadaşlığı ve derinden bağlı kaldığım (ki bu açıkça görülecektir) ilham verici çalışmasından dolayı teşekkür ederim.

Beauvoir'a, kadınların "insan ırkının tam bir üyesi olmayı gaye edindiklerinde" neden sıkıntılar yaşadıklarını görmekte bize yardım edeceğini söyletiyor.[1]

Parshley'in, Beauvoir düşüncesinin felsefi kökenlerini bulanıklaştırmaya olan eğilimi artık açıkça bilinmektedir.[2] Ama Parshley, Beauvoir'ın, Heideggerci *Mitsein* neolojizmini ya da İngilizce çevirisiyle "*being-with*"i (birlikte-olmak) kullanmasını ciddiye almayı reddeden tek yorumcusu değildir. Yaklaşık son on yıllık dönemde *İkinci Cins*'e yönelik felsefi ilginin artışına rağmen -ki bu ilginin büyük bir kısmı, kitabın Husserl, Merleau-Ponty ve Hegel gibi figürlerin düşüncelerine dayanan felsefi kökleri üzerine incelemelere yönelmiştir- yorumcular Beauvoir'ın Heideggerci terminolojiyi –"Mitsein"ın yanı sıra "Dasein", "sahicilik", "çağrı" ya da "talep", dünyayı "kavrayan" insan varlıkları fikri ve "ifşa olmuşluk" vb.– fazlasıyla kul-

1 Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, çev. H. M. Parsley (New York: Vintage, 1989), xxxv. Ilgili paragraf şudur: *"nous pourrons comprendre à quelles difficultés elles* [women] *se heurtent au moment où, essayant de s'évader de la sphère qui leur a été jusqu'à présent assignée, elles prétendent participer au* mitsein *humain"* (*Le Deuxième Sexe* [Paris: Gallimard, 1949], I:32). Parsley şu şekilde çevirir: "Kendilerine şimdiye kadar tahsis edilmiş olan alandan kaçmaya uğraşarak, insan ırkına tam üye olmayı isterken, önlerine çıkan zorlukları öngörebilmeliyiz. "İnsani Mitsein"ı, "insan ırkı" olarak çevirmek elbette Simone de Beauvoir'ın *İkinci Cins*'in girişinin nihai doruk pasajında, Heideggerci *Mitsein* neolojizmini niçin ve nasıl kullandığı sorusunu etkisizleştirir. (*İkinci Cins*'e sonraki alıntılar şu şekilde gösterilecektir: *TSS* [s.]; *LDS* [c. #, s.]. İngilizce çeviriyi tahsis ettiğimi belirtmek istediğim yerlerde TA kısaltmasını kullanacağım.

2 *İkinci Cins*'in İngilizce çevirilerindeki yetersizlikler üzerine yazılmış olan makalelerin en bilinen örneklerinden biri için bkz. Margaret A. Simons, "The Silencing of Simone de Beauvoir: Guess What's Missing from *The Second Sex*," *Women's Studies International Forum* 6, no. 5 (1983):. 559–64. Bu makale Simons'un *Beauvoir and The Second Sex: Feminism, Race, and the Origins of Existentialism* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1999) s. 61–71. adlı kitabında yeniden yayımlanmıştır. Ayrıca bakınız Toril Moi'nin önemli çalışması: "While We Wait: The English Translation of *The Second Sex*," *Signs* 27, no. 4 (Yaz 2002): s. 1005–36.

lanmasının önemi hakkında çok az şeyler söylemişlerdir.[3] Bu eleştirel sessizlik, en azından genel anlamda, Beauvoir'ın felsefi okuyucularının onun bu terimleri kullanışını keyfi bulduklarını gösteriyor gibidir. Bu nedenle, örneğin "insani *Mitsein*", "insan *topluluğu*" demenin gösterişli bir şeklinden ibarettir ve Beauvoir'ın Heideggerci bu terimi tekrarlamasının nedeninin sadece, onun, bilerek veya bilmeyerek, en azından 1949'da ve Fransa'da, Heidegger'in felsefi saygınlığı olarak algıladığı şeyden yararlanmak istemesi olduğu farz edilebilir.[4]

Bu fikir –Beauvoir'ın bir öncünün (Heidegger) felsefi diline düşkünlüğünün sadece felsefi olarak zaman öldürmek olduğu fikri –yeni bir şey değildir. Aslında bu fikir, *İkinci Cins*'in nasıl alımlandığını daima etkilemiştir. Beauvoir'ın diğer filozoflara atıfları, karakteristik bir biçimde, kitaptaki istekleri ve başarılarına bağlı olarak görülür ki bunlar da felsefi düzlemde, partneri Jean-Paul Sartre'ın düşüncelerinin sönük bir taklidi

3 *İkinci Cins*'in İngilizce çevirisinin dikkatli bir okuyucusu bile, listesinde *Dasein* kelimesini görünce şaşırabilir. Görünüşe göre çevirmen, Parshley için meçhul kalmış olan, Almanca Dasein'ın (insan olmanın ne anlama geldiğine ilişkin Heidegger'in imzasını taşıyan –zor- terim) Fransızca çevirisi "la réalité humaine"dir. Elbette ana dili İngilizce olan okuyucuların aşina olmadığı düşünüldüğünde, "insani gerçeklik" yeterince kötü bir çeviri olurdu. Ama Parshley, daha da feci bir şekilde, "insan doğası" tabirini tercih eder. Beauvoir 1985 yılında Margaret Simons'la yaptığı röportajda bu probleme değinir (*Beauvoir and* The Second Sex içinde yeniden basıldı, 94): "Parshley'in, hiçbir zaman inanmamış olduğum -ki Sartre da inanmamıştır ve bu konuda onun takipçisiyim- hiçbir zaman inanmamış olduğumuz halde, 'insan doğası'ndan bahsettiğini söylüyorsunuz. Haliyle, Heidegger'in bir terimi olan 'insani gerçeklik' yerine 'insan doğası' terimini kullanmak ciddi bir hatadır. Heidegger'in felsefesinden ilham almıştım ve 'insani gerçeklik'ten, insanın dünyadaki mevcudiyetinden bahsettiğimde, insan doğasını kastetmiyorum, bu tamamıyla farklı bir şeydir."

4 Elbette, Heidegger'in 1949 Fransa'sında nasıl bir prestije sahip olduğu, Nazilerle olan işbirliğinin önemi ve doğasıyla ilgili can sıkıcı sorular yüzünden karmaşık hale gelmiş bir meseledir. Bu durumu akılda tutmak, Beauvoir'ın Heideggerci kavramları kullanmasının sadece keyfi olduğunu varsayma ayartısını dindirmeye yardımcı olur.

olarak değerlendirilir. Yine de geçtiğimiz yaklaşık on yıllık sürede giderek daha fazla feminist filozof "Beauvoir'a bir dönüş" çağrısında bulunmuş ve sadece Beauvoir'ı Sartre'dan ayıran belirgin felsefi mesafeye değil, ayrıca *İkinci Cins*'te diğer filozofların kavramlarını kullanmasının temel önemine de ışık tutma görevini üstlenmişlerdir.[5] Şu halde, kitaba olan felsefi ilgiyi canlandırmakla uğraşan filozofların, eserin Heideggerci bağlantılarını ciddiye almakta neden isteksiz oldukları elbette merak edilebilir.[6]

---

5 Bir felsefe çalışması olarak *İkinci Cins* üzerine kayda değer revizyonist okumalar aşağıdaki çalışmalarda bulunabilir: Sonia Kruks, *Situation and Human Existence* (Londra: Unwin Hyman, 1990); Margaret A. Simons, ed., *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir* (University Park, Pa.: Penn State Press, 1995); Eva Lundgren-Gothlin, *Sex and Existence: Simone de Beauvoir's* The Second Sex (Hanover, N.H.:Wesleyan University Press/ University Press of New England, 1996); Karen Vintges, *Philosophy as Passion: The Thinking of Simone de Beauvoir* (Bloomington: Indiana University Press, 1996); Debra Bergoffen, *The Philosophy of Simone de Beauvoir: Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities* (Albany: State University of New York Press, 1997); Toril Moi, *What Is a Woman? and Other Essays* (New York: Oxford, 1999); Simons, *Beauvoir and* The Second Sex; Kristana Arp, *The Bonds of Freedom: Simone de Beauvoir's Existentialist Ethics* (Chicago: Open Court, 2001); ve benim kitabım *Simone de Beauvoir, Philosophy, and Feminism* (New York: Columbia University Press, 2001).

6 Bu bağlantının keşfedilmesine genel olarak ilgi gösterilmeyişi, bazen açık bazen gizlidir. Beauvoir ve Husserl üzerine oldukça önemli bir çalışma yapmış Finli filozof Sara Heinämaa, örneğin, Heidegger felsefesinin *İkinci Cins*'te önemli bir rol oynadığını şiddetle inkâr eder. Paris'te 1999 Ocak ayında *İkinci Cins*'in yayımlanışının 50. yılı kutlamaları kapsamında düzenlenen panel münazaralarında ve 2000 yılının Aralık ayında Amerikan Felsefe Derneği'nin Doğu Bölümü toplantılarında Heinämaa'nın dile getirdiği görüş şudur: Husserl ve eski öğrencisi Heidegger, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ının basım arifesinde, birbirlerinin görüşlerine eleştirel bir yaklaşım içinde olduklarından dolayı, Beauvoir'ın bu iki düşünürün görüşlerini benimsemiş olduğunu öne sürmek makul olmayacaktır. Bu makalenin ve *Simone de Beauvoir's Philosophy, and Feminism* adlı kitabının başlıca amaçlarından biri, Heinämaa'nın görüşünde örtük olarak bulunan "benimseme" kavrayışına itiraz getirmektir.

Beauvoir'ın felsefi açıdan zeki okuyucularının bir kısmı da, Heidegger

Bu makalede bu isteksizliğin, Beauvoir'ın *Mitsein* kavramını benimsemesi üzerine bir incelemeyle açığa çıkan iki sebebi olduğunu öne süreceğim.[7] İlk olarak, Beauvoir'a, Heidegger'in başyapıtı olan *Varlık ve Zaman*'ın popüler, ama bence ikna edici olmayan bir okumasını, yani *Mitsein*'ı temel olarak fazlasıyla *etik* veya ***normatif*** bir kavram olarak yorumlayan bir okumayı atfetmekte çok aceleci olduğumuzu öne sürüyorum. Çok genel

---

felsefesinin Beauvoir'ı etkilediğini kabul etmekle birlikte, bu bağlantının uzun uzadıya incelenecek kadar önemli olmadığı sonucuna varmışlardır. Örneğin, Karen Vintges, Beauvoir ve etik üzerine yazmış olduğu ve bir dönüm noktası olan *Philosophy as Passion* adlı eserinde, Heidegger'in *İkinci Cins*'te çok etkili olduğunu tereddütsüz kabul eder (bakınız örneğin, 34, 42, 142–43, ve 146–47) ama bunun ayrıntılarına girmez. Beauvoir'ın feminist felsefi okumalarının, Heidegger'in onun düşüncesi üzerindeki etkisini genellikle ihmal ettiği şeklindeki kurala bir istisna için bkz. dipnot 7.

7 (Aralık 2000'de "Amerikan Felsefi Derneğinin Doğu Bloğu" toplantılarında sunulan) "Reading Simone de Beauvoir with Martin Heidegger" adlı makalesinde (Fransızca versiyonu *"Lire Simone de Beauvoir à la lumière de Heidegger"* , *Les Temps Modernes* 619 [Haziran Temmuz 2000]: 53–75'te ve İngilizcesi *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir,* ed. Claudia Card, [Cambridge: Cambridge University Press, 2003] içinde bulunabilir), Eva Gothlin, okuyucuların Beauvoir'ın Heidegger düşüncesini benimseyişini ciddiye almaktaki isteksizliğinin iki faktörle açıklanabileceğini varsayar: Birincisi Heidegger'in Nazizmle adı kötüye çıkmış macerası ve savaş sonrasında Fransız entelektüelleri arasında, Heidegger'in felsefesinin onun politik konumuna karşı nasıl okunabileceği üzerine tartışmalar; ikincisi ise Heidegger'in Sartre karşıtı "Hümanizm Üzerine Mektup"undan incitici bazı bölümlerin 1947'de Fransa'da yayımlanışıdır. Bu cephede, kendi yorumumun Gothlin'inkine tamamlayıcı olduğunu düşünüyorum. Son yıllarda, Gothlin –bana göre, kesinlikle doğru bir şekilde- Beauvoir'ın Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki belirli kilit kavramlarını nasıl temellük ettiğini ciddiye almaya istekli olmadan, onun *İkinci Cins*'te ve diğer yerlerdeki felsefi başarılarının en iyi şekilde anlaşılmasının mümkün olmadığını savunmak için çok nefes tüketmiştir. "Reading Simone de Beauvoir with Martin Heidegger", bu noktanın anlaşılmasını sağlamak için gösterdiği önceki çabaların da ötesine gider (bu çabaları için, bkz. 21. dipnot). Gothlin'in görüşünü kabullenmekten hoşlanmayanlar, şimdi onun bu görüşü desteklemek için ikna edici bir şekilde yorumladığı dağ gibi kanıtla yüzleşmek gibi göz korkutucu bir görevle karşı karşıyadır.

bir ifadeyle söylemek gerekirse buradaki asıl fikir, insan olmanın ontolojik açıdan temel bir özelliğinin, kişinin, kendisini, *ihtimam göstermek* zorunda olduğu bir *cemaatin* parçası olarak tecrübe etmesi olduğudur.[8] Bu yoruma dayanarak, Beauvoir'ın kadınların "insani *Mitsein*'a katılmayı arzuladıkları" yönündeki iddiası, kadınların –yeterince haklı olarak- istediği şeyin, kelimenin tam anlamıyla bir *cemaate*, daha önceden var olagelen erkeklerden oluşan bir topluluğa, yani insan olmanın ne ve ne demek olduğunu örneklendiren bir topluluğa katılmak istedikleri biçiminde okunabilir. Ama bu görüş, *İkinci Cins*'in revizyonist okuyucularını kaçınılmaz olarak rahatsız edecektir; çünkü bu görüş, erkeklerin, kadınların tam anlamıyla insanlığa erişebilmek adına karşılamak için çabalamaları gereken örnek bir standardı temsil ettiği sinsice "maskülinist" bir yoldan, kitabın çağdaş feminizmin başlatıcısı olduğu şeklindeki uzun bir geçmişi olan yaygın görüşle birleşir.[9] Bu sebeptendir ki feminist

8 *Mitsein*'ın böyle bir anlayışını geliştirmek yönündeki, en azından İngilizcedeki, en sağlam girişim Frederick A. Olafson, *Heidegger and the Ground of Ethics: A Study of* Mitsein (New York: Cambridge University Press, 1998)'dir. *Mitsein*'in bu okuması, Heidegger'in, insanın ya da onun deyimiyle Dasein'ın, doğası gereği, kendisini, başkaları-ile-olmaklığıyla (*Mitsein*'ıyla), ihtimam (*Sorge*) ve özellikle itina (*Fürsorge*) kipi altında uyuşturduğu yönündeki açık iddiasının dolambaçsız bir yorumuna dayanır (ki bu yoruma aşağıda itiraz edeceğim). Bu iddia Heidegger tarafından, çevirisi John Macquarrie ve Edward Robinson'a ait olan, *Varlık ve Zaman*'ın İngilizce basımının (New York: Harper and Row, 1962) 26. bölümünde, 153 ila 163. sayfalar arasında dile getirilir.

9 Beauvoir üzerine ikincil literatürün eşsiz bir yorumunu sunan Toril Moi şöyle der: "Amerikan feministlerinin büyük çoğunluğu Beauvoir'ı öyle ya da böyle erkek taraftarı olmakla ve kadınların erdemlerini takdir edememekle eleştirir. (*Simone de Beauvoir: The Making of an Intellectual Woman* [Cambridge: Blackwell, 1994], 182). Bu "maskülinizm" eleştirisi, açık veya örtük şekilde şu çalışmalarda da dile getirilir: Stevie Smith (bkz., "The Devil's Doorway," *The Spectator,* no. 6543 [Kasım 20, 1953]: 602–603); Mary Evans (bkz., *Simone de Beauvoir: A Feminist Mandarin* [New York: Tavistock Publications, 1985], 56–57); ve Jean Grimshaw (bkz., *Philosophy and Feminist Thinking* [Minneapolis: University of Minnesota Press,1986], 45–46).

filozofları *İkinci Cins*'i tekrar değerlendirmeye teşvik etmeyi amaçlayan revizyonist yorumcular, Beauvoir'ın -bu şekilde algılanan- *Mitsein*'ı kullanışına dikkat çekmekten hoşlanmazlar.

Yine de bana göre, *Mitsein* kavramı, oldukça etik dallanıp budaklanmalara açık hale gelebilirse de -ki en azından Beauvoir'ın elinde gelmiştir- bu kavramın hem *Varlık ve Zaman*'daki hem de Beauvoir'ın bu kitap üzerine yorumundaki temel işlevi, bir tür insan topluluğu kavramını yüceltmek değil, daha çok Heidegger'in Kartezyen epistemolojik geleneğe ve onun tekbencilik tehdidine meydan okuma biçimindeki temel projesini ileriye taşımaktır. Öne süreceğim üzere, bu meydan okuma, kendi epistemolojik (ilerledikçe de etik) problemleri beraberinde getirecektir, ancak bu problemler, Kartezyen gelenekte olduğu gibi, insan varlığının, kendi zihni dışındaki herhangi bir şeyin varoluşundan şüphe etme eğilimi ayartması karşısındaki hassasiyetiyle değil, aksine *Mitsein*'da *kendini kaybetme* yönündeki sonsuz ayartınayla ilişkilidir. Ve bu problemler, Beauvoir'ın da böyle düşündüğünü iddia edeceğim üzere, kadınlar için hayati öneme sahiptir.

Beauvoir'ın Heidegger'in idyomunu kullanmasını ciddiye almaktaki açık tereddüde tahminimce sebep olan ikinci bir etken, bunu ciddiye almanın Beauvoir'ın ontolojisinde bir gerilime yol açacakmış gibi görünmesidir. Bir taraftan, Beauvoir, insan olmanın ne demek olduğunu anlamanın Hegelci tarzına bariz bir şekilde bağlıdır. Beauvoir, *İkinci Cins*'in başından sonuna, aslen Hegel'in köle-efendi diyalektiğinden temellük ettiği, (kitabının giriş bölümünde belirttiği gibi) "bilincin kendisinde diğer tüm bilinçlere karşı temel bir düşmanlık görürüz" (*TSS*, xxiii; TA; *LDS* I:17) şeklindeki fikri açıkça savunur. Buradaki "temel" sözcüğünü ciddiye alırsak, o zaman Beauvoir'ın nasıl olup da aynı anda, Heideggerci bir anlamda, en azından *Mitsein*'ın oldukça normatif bir okumasına dayanarak, birbirimiz "ile" temel olarak birlikte olduğumuz fikrine bağlı kala-

bildiğini anlamak zor gibi görünebilir. Beauvoir'ı, birbirimize karşı temel düşmanlığımızı ehlileştirebileceğimizi ve böylece onun ve Hegel'in "karşılıklı tanıma" olarak adlandırdığı şeyi başarabileceğimizi iddia ederken gördüğümüzde bile, "insanlar temel olarak birbirine düşmandırlar" fikrini, *Mitsein*'da örtük bir biçimde bulunan, insanların *en başından beri* birbirleri "ile" birlikte oldukları fikri ile bağdaştırmak yine de kolay olmayacaktır. Ve dolayısıyla Beauvoir'ın ontolojisinde Heidegger'e hiç yer yokmuş gibi görünmektedir.

Gerçekten de, ontolojik düzlemde, bir kişinin hem Heideggerci hem de Hegelci olabileceği fikri, Sartre tarafından *Varlık ve Hiçlik*'in 3. Bölümü'nde açık bir şekilde reddedilir. *Mitsein* kavramıyla başlayarak, Hegelci "başka problemi"nin tam manasıyla ele alınamayacağından yola çıkan Sartre, Heidegger'i başarısız bir ontolojist olarak damgalar. Sartre'ın Heidegger anlayışında, *Mitsein,* iyi eğitimli bir grup kürekçinin eş güdümünün örnek oluşturabileceği, bir çeşit "dayanışma"dır (333): Sartre şöyle yazar, "O, ekibin bir üyesinin diğer arkadaşlarıyla beraber sessizce bir arada var olmasıdır" (332).[10] Sartre'a göre, Heidegger'in düşüncesi, bir şekilde birbirimizle esasen uyum içinde olduğumuz, esasen küreklerimizi beraber çektiğimizdir. Bunun aksine, Sartre, aramızdaki herhangi bir uyumun, ontolojik seviyede değil, günlük yaşam -Heidegger'in tabiriyle "ontik"- seviyesinde oluşturulabilecek bir şey olduğunu söylemek ister. Ama sırf tartışma adına, *ontolojik olarak* birbirimizle birlikte olduğumuza dair Heideggerci fikri kabul edersek, Sartre'ın, bu durumda "başka"ları neden "başka" olarak algıladığımızı açıklayamayacağımızı öne sürdüğünü görürüz. Yani, eğer esasen birbirimiz "ile" birlikte olduğumuzu tasavvur edersek, açıkçası o zaman günlük yaşamda neden ve nasıl istikrarlı bir şekilde birbirimizle dayanışma içinde olmadığımızı anla-

10 Buradaki sayfa numaraları Hazel E. Barnes tarafından çevrilen *Varlık ve Hiçlik*'in 1966 tarihli basımına atıfta bulunur. (New York: Pocket Books).

mak zorlaşır. Beauvoir'ın da açıkça olduğu gibi, "başka" problemiyle ilgiliyseniz, o zaman, Sartre'a göre, Heideggerci *Mitsein* kavramını reddetmek zorundasınız. Gerçekten de, o bunu dosdoğru belirtir: "*mit-Sein* ilişkisinin, psikolojik, somut bir sorun olan 'başka'yı tanıma sorununu çözmekte bize kesinlikle hiçbir yardımı yoktur" (334).

Ama bu sonuç, ancak Sartre, *Mitsein* kavramını doğru anladıysa, geçerlidir. Ve ben Sartre'ın doğru anladığını düşünmüyorum. Daha da önemlisi, bence Beauvoir da bu konuda benimle aynı fikirde. Üstelik Beauvoir'ın *Hegel*'i benimseyişinin, Sartre'ınkinden oldukça farklı olduğu da açıktır. *İkinci Cins*'in dikkatli bir okuması, insanların "diğer tüm bilinçlere karşı temel bir düşmanlık" beslediği fikrinin, Beauvoir için –Sartre için de olduğu gibi – düşmanca olmayan insan ilişkilerine yol açmayacağını gösterir. Aslında Beauvoir bu fikri, Hegel'in ünlü "köle-efendi diyalektiği"nden alır; bu diyalektik, oldukça iyimser bir biçimde, sonradan *Tinin Fenomenolojisi*'nde yerine getirilecek olan, insanların, karşılıklı düşmanlıklarını müzakere etme ve Hegel'in öngördüğü –basitleştirerek söylersek, iki tarafın da diğerinin temel insanlığını tanıdığı durum- "karşılıklı tanıma"yı başarabilme kapasitesine sahip olduğu vaadiyle sonlanır. Sartre'a göre, Hegel'in iyimserliği yersizdir: Sartre, nihayetinde diğer insanlarla olan ilişkilerimde ya tehdit etmeye ya da tehdit edilmeye mahkûm olduğumu iddia eder. Ama Hegel gibi, Beauvoir da, insanların karşılıklı tanımayı başarabilecekleri ihtimalini kesin bir şekilde açık bırakır. Örneğin, *İkinci Cins*'in sonuç bölümünde şöyle yazar:

> Kadını özgürleştirmek, onu erkekle olan ilişkileriyle sınırlamayı reddetmek, ama bu ilişkileri de ona men etmemektir. Kendini kendisi için koyarken [*se pose pour soi*], *aynı zamanda* onun için *de* var olmaya daha az devam etmeyecektir: karşılıklı olarak birbirlerini özne olarak tanırken, her biri "başka" için hâlâ bir *başka* olarak kalacaktır... (*TSS*, 731; TA; *LDS* II, 662)

Bu alıntının da işaret ettiği gibi, Beauvoir, Hegel'in karşılıklı tanıma anlayışını toptan benimsemez. Hegel'e göre, müstakbel efendi ve köle arasındaki ilk karşılaşma, her iki tarafta da derhal, diğeri tarafından esasen "kendi içinde", yani salt bir *nesne*den, sabit bir özellikler dizisine sahip bir şeyden, Hegel'in "kendinde" dediği şeyden esasen farklı bir şey olarak tanınma arzusu doğurur.[11] Her iki taraf da sadece bir sabit özelliğe sahip olarak, diğer bir deyişle herhangi bir sabit özelliğe sahip olmama özelliğine sahip olarak görülmeyi arzular. Beauvoir'a göre, Hegel'in dile getirdiği bu arzu, *erkeklere* özgü bir arzu olma eğilimindedir.[12] Ona göre, bir kadın için tanınma arzusu ise, *esasen* kendinde olarak, esasen nesne benzeri bir tarzda, sabit bir özgül özellikler dizisine sahip olarak onaylanmayı isteme biçimini alır. Ve Hegel'in aksine, Beauvoir, karşılıklı tanımanın, yani, her iki arzunun da bu önceliğinin, hem birinin başka hakkındaki yargısının şeyleştirici (nesneleştirici) doğasının hem de bu birinin, aynı şekilde şeyleştirici bir tarzda, diğeri tarafından yargılanmasının kaçınılmazlığının kabul edilmesini gerektirdiğini düşünür. Başka bir deyişle, Beauvoir'a göre, karşılıklı tanımanın gerçekleşmesi için alınması gereken risk, hem başkanın hem de kendinin *hakikaten* başka olmasına ve başka olarak görülmesine izin verme riskidir ki bu da paradoksal olarak, ondan (kadın ya da erkek) belli bir anlamda *özgür* olma isteği gibi bir risk doğurur. Ve Beauvoir'ın *Mitsein* kavra-

11 Hegel için köle ve efendinin tam olarak kim olduğu sorusu (arketipler mi? tarihi figürler mi? herkes mi?) bu makalenin kapsamının ötesindedir. Burada amaçların açısından önemli olan şey, Beauvoir'ın köle-efendi diyalektiğini, insanlar arasında, özellikle kadınlar ve erkekler arasındaki günlük dinamikleri anlamak için temellük etmesidir.

12 Beauvoir bu iddiayı ya da bunu takip eden kadınlar hakkındaki iddiayı düz bir şekilde öne sürmez. Ancak burada, onun bir cinsiyet ayrımı olduğu fikrine ilişkin argümanını ortaya koymaya çalışmak bizi konumuzdan saptıracaktır. *Simone de Beauvoir, Philosophy, and Feminism*, 3–7. bölümlerde bu argümanın bir taslağını sunuyorum ve Beauvoir''ın Hegel ve Sartre'ın düşüncelerini nasıl benimsemiş olduğunu ayrıntılı olarak ele alıyorum.

mını benimsemesinin önemi, diğer insanlarla hakiki insan ilişkileri kurmamın, bir tür kökensel bir cemaate katılmak yerine başkaları ile kendim arasında belli bir mesafeye izin vermek ya da hatta mesafe koymakta ısrarcı olmamı neden gerektirdiğini göstermesinden gelir.

İlerleyen bölümlerde, önce *Varlık ve Zaman*'ın ana hedefleri hakkındaki birtakım iddialar aracılığıyla Heidegger'in *Mitsein*'la ne demek istediğini anlamak için bir yol önererek ve akabinde *İkinci Cins*'in diğer iki revizyonist felsefi yorumunun ilgili iddialarına karşı, Beauvoir'ın *Mitsein*'ı kullanışına ilişkin kendi yorumumu sunarak, Beauvoir'ın Heideggerci bağlantıları hakkındaki bu okumamız için bir temel oluşturmaya çalışacağım. Bu makalenin amacı, Heidegger'i okuma tarzımı gerekçelendirmek için oldubitti bir argüman oluşturmak değildir. Heidegger'in daha genel projesini nasıl benimsemiş olduğu bir yana, Beauvoir'ın *Mitsein* kavramını nasıl kullandığı üzerine kapsamlı bir soruşturma yürütmek gibi bir niyetim de yok. Amacım sadece, *İkinci Cins*'in Heideggerci ontolojik bağlantılarını, makalenin geri kalanında yapacağımız gibi, ciddiye almak ve bu bağlantılar ile Beauvoir'ın karşılıklı tanıma fikrine aşikâr yatırımı arasındaki sıkı ilişkileri keşfetmektir.

Heidegger'in Mitsein'ı

Varlık ve Zaman okumama göre, Heidegger *Mitsein* kavramını, kendisi dışında zorunlu bir kesinlikle var olan bir şeyi saptamaya çabalayan bireysel zihnin, kendisi ve diğer insanlar arasındaki bir tür metafizik boşluğu kapatmak zorunda olduğu felsefi bir resimle –özel olarak söylersek, Kartezyen resimle- mücadele edebilmek için ortaya atar. Yani, Heidegger, bize, fenomenolojik olarak, dünyamın, aşkın bir "Ben" tarafından sınırları belirlenmiş bir şekilde, bir tür tekbenci ufuk noktasına demirlenmiş olmayıp, bunun yerine "her zaman Başkalarıyla paylaştığım bir şey olduğunu" (*Varlık ve Zaman*'ın 26'ıncı bölü-

müne bkz.) unutturacak bir felsefi paradigmadan kaçmamıza yardımcı olmak ister. Anladığım kadarıyla, *Varlık ve Zaman*'ın en önemli ana fikri, felsefenin, özellikle de modern cisimleşmesinde, belirleyici özelliği bilinç ve dünya arasında temel bir ayrım olduğu fikri olan yanlış bir ontolojiyle yoluna devam etme ayartmasına teslim olmuş olmasıdır.

Heidegger'e göre, bu yanlış ontolojinin baştan çıkarıcı tuzağı, felsefenin kendini bir tür bilim ve özellikle de gerçek doğalarını ortaya çıkarmak için nesnelerini doğal bağlamlarından çekip çıkarma ihtiyacı duyan bir araştırma tarzı olarak görmesiyle daha da tehlikeli hale gelmiştir. Bir tür çekip çıkarma, felsefi bir problemi diğerlerinden yalıtmanın elbette bir parçasıdır. Mesela, bir elmanın besin içeriğini analiz eden bir kimyagerin, önüne koyduğu bu görev için, elmanın nasıl bir tadı olduğu veya ne tür insanların onu satın alacağı veya fiyatının ne olduğuyla ilgilenmesine gerek yoktur; yapacağı şey, sadece kendini ve elmayı laboratuara götürüp ayırmaktır. Benzer şekilde, Heidegger, bilimci filozofun, araştırma nesnelerinin günlük yaşamda oynadığı rolleri göz ardı etme ve bu nesneleri yalıtılmış bir şekilde, adeta felsefi bir mikroskobun altında incelemeye meyilli olduğunu öne sürer. Ancak kimyagerin elmayla kendine özgü ilgilenme şekli, eğer her şey yolunda giderse, elmanın kimyası hakkında daha net bir resim ortaya koyacakken, filozofun bilimciliği temel olarak yanlış yönlendiricidir ve sonunda ona, anlamaya çalıştığı şeyden oldukça farklı bir şey verir.

Buradaki farklılığı daha iyi kavrayabilmek için, bir örneği inceleyelim. Üzerinde mikrofiziksel parçacıklardan (ya da dalgalar ya da kuvvetler) başka hiçbir şeyin gerçekten –indirgemecilerin diyeceği gibi, kelimenin tam manasıyla- var olmadığı bir indirgemeci fiziksellik türünü savunan metafizikçiyi düşünelim. Buna göre, sadece bu mikro fenomenler nedensel olarak etkilidir ve birleşik fenomenlerden bahsetmek, neden-

sel olarak atıl ve –yine, "kelimenin tam manasıyla"– var olmayan şeylerden bahsetmek anlamına gelir. Bu görüşü savunan bir metafizikçi olan Cian Dorr, bu görüşe göre, "eğer herhangi bir insan varsa, hepsinin epifenomen olması" gerektiğini kabul eder. Ve bundan şu sonucun çıktığını söyler:

> Eğer epifenomenler varsa, o zaman onların benim için bir önemi yoktur; oysa eğer ben varsam, kendim için büyük bir önemim vardır. Ama eğer varsam, o zaman ben de bir epifenomenimdir. Dolayısıyla (kesin ve tam manasıyla söylemek gerekirse) ben var değilimdir. Kendime atfettiğim etkinlikler –bu düşünceleri düşünmek, bu hisleri hissetmek ve bunun gibi şeyler– herhangi tek bir şey tarafından gerçekleştirilmemiştir: daha çok, "beni oluşturan parçacıklar" dediğim o şeyler tarafından birlikte gerçekleştirilmiştir. Eğer kesin ve tam manasıyla doğru olan şeyler söylemek istiyorsam, sürekli "ben" kelimesini kullanmayı bırakmam gerekir; çünkü bu hiçbir şeyi anlatmaz. Onun yerine, biz –yani, biz parçacıklar– "biz" demeliyiz.[13]

Heidegger, insanların bedenlerinin parçacıklardan oluştuğunu veya bir gün bileşik nesnelerin, hatta insanların, neden davrandıkları şekilde davrandıklarının, mikrofizik düzeyinde kapsamlı bir nedensel açıklamasına ulaşabileceğimizi yadsımak istemez. Onun yadsımak isteyeceği şey, *felsefenin*, varoluş sorusuna Dorr'un yaptığı şekilde yaklaşarak ciddi herhangi bir ilerleme kaydedebileceği fikri olurdu. Sorun, Dorr'un kendine özgü görüşünün *yanlış* olması değildir; sorun, Heidegger'in tanımlayacağı şekliyle, bir kişi için var olmanın ne demek olduğu sorusuna bu oldukça kısmi –ve bu sebepten yanlış yönlendirici– yaklaşım tarzına saplantısının, onu bir kişi *olmanın* ne olduğu sorusuyla ilgilenmekten alıkoyuyor olmasıdır. Bu, Heidegger'in Dorr'unki gibi (oldukça tartışmalı) görüşlere mahsus olduğunu düşündüğü bir sorun değildir. Bu, incelediği şeye, onunla do-

13 Bakınız Cian Séan Dorr, "The Simplicity of Everything" (Ph.D. diss., Princeton University, 2002), 74; Internet kaynağı: www.pitt.edu/~csd6/SimplicityOfEverything.Pdf/.

ğal uğraşılarında, *olduğu* şey olarak yaklaşmakta başarısız olan herhangi bir filozof için de geçerli bir sorundur. Ve Heidegger için, bir şeyin ne *olduğu*, daima insan hayatında oynadığı rolle ilgilidir.

Bu yüzden Heideggerci bir ontolojik araştırma, inceleme nesnesinin, insani anlamın bağlamından (veya bağlamlarından) çekilip çıkarılmasını yasaklar. Heidegger, bu noktayı, bir çekiçle ilgili basit bir örneği incelediği *Varlık ve Zaman*'ın 15 ve 16'ıncı bölümlerinde dramatize eder.[14] Bir çekicin ne olduğunu incelemenin bir yolu onun moleküler analizini yapmak olabilir. Veya başının sapına ne kadar tam oturduğunu inceleyebiliriz. Veya bir çekiç ustasına gidip bir çekicin sıfırdan nasıl yapıldığını öğrenebiliriz. Ve bunun gibi şeyler. Fakat Heidegger'in işaret ettiği nokta, bu incelemelerin hiçbirinin bize bir çekicin ne *olduğu* hakkındaki en önemli şeyi söylemeyecek olmasıdır – yani, insanların şeylere çivi çakmak veya onlardan çivi çıkarmak veya müstakbel suçluların kafalarına vurmak için (çünkü çekiçler küt nesnel*erdir*) kullandıkları bir şey olduğunu. Şimdiden birkaç yüzyıl sonra arkeolojik bir kazı sırasında bir çekiç bulacak ve onun ne olduğunu öğrenmek isteyecek biri, çekiçlerin hayatımızda ne rol oynadıkları sorusunu soracaktır. Bazıları, önemli olan, çekicin bir insan ürünü olmasıdır diyerek itiraz edebilir: Filozofların ilgilendikleri her fenomen, nesneler söz konusu olduğunda olduğu gibi, insan tarafından kullanılmak üzere düşünülmemiştir. Fakat, en azından Heidegger'i anladığım kadarıyla, felsefe yapmak tam da şeylerin insanlar için ne *anlama* geldiğiyle ilgilenmektir. İncelenen konu ister bir çekiç, ister bir bulut, ister ahlaki iyilik, ister estetik yargı, ister zihin, ister bir bilgi iddiası, isterse de insan varlığının kendisi olsun, bu hep geçerlidir.

14 Çekiç örneği üzerine bu değerlendirmemde, ipuçlarını David Cerbone'nun şu muhteşem makalesinden edindim: "Composition and Constitution: Heidegger's Hammer", *Philosophical Topics* 27, no. 2 (Sonbahar 1999).

Felsefi girişime ilişkin bu anlayış, Descartes'tan bu yana felsefenin peşini bırakmayan kuşkuculuğu bir şekilde yanından dolanarak atlatmayı gerektirir. Descartes'ın, tüm inançlarının güvenilirliğinden (ve dolayısıyla öneminden) şüphe ettiği *Meditasyonlar* kitabının açılış hamlesi, onu otomatik olarak incelediği fenomenlerden belli bir uzaklığa yerleştirir. Descartes'ın şüphe ettiği şey, tam olarak, önündeki sıradan nesnelerin –ikinci meditasyondaki ünlü balmumu, belki de önünde oturduğunu sadece hayal ettiği ateş ve bunun gibi şeyler– var olup olmadığıdır. Fakat Descartes'ı harekete geçirdiği anlamda şeylerin "var" olup olmadığı neden bu kadar önemli olsun ki? Başlangıç seviyesindeki ortalama bir felsefe öğrencisinin bile muhtemelen itiraz edeceği gibi, filozofların "dış dünya" olarak tanımladıkları şeyin var olup olmamasının, tecrübemiz üzerinde herhangi bir etkisi yoktur. Felsefeye yeni başlayanların göstereceği inatçılık, öğrencide konuya dair bir ilgi veya bir kabiliyetin dahi olmadığının işareti olarak görülüp kolayca çizilebilir. Ama Heideggerci bakış açısından burada –haklı olarak- direnilen şey, felsefi dikkatin, içinde nesnelerin, günlük yaşamdaki bağlamlarında değil de, genel metafiziksel varlıklar olarak dikkat çekici olduğu bir dünyanın tahrif edilmiş bir resmi bakımından önemli olan şeylerden kaydırılmasıdır. Bu, Kartezyen şüphe fikrinden etkilenmeyen öğrencinin, inatçılığı hasebiyle, ideal filozof duruşuna örnek gösterilebileceği anlamına gelmez. Heidegger'e göre, fenomenlerin varlığıyla ilgilenmek; üzerinde durduğumuz felsefi sorunun doğasının –Descartes'ın örneğinde, en azından onun anlayış şekline göre, döneminin bilimindeki kaos sorunu– araştırmalarımızı en başından saptırmasına izin vermek ayartısına yenik düşmememiz için, Descartes'ın hamlesi gibi durumlara tam olarak nasıl direnileceği hakkında derin ve ciddi bir şekilde düşünmeyi gerektirir.[15] *Varlık ve Zaman*'ın merkezi noktalarından biri, anla-

15 Descartes'ın kendi motivasyonlarına dair anlayışını göründüğü gibi ele

dığım kadarıyla, bu ayartıyı keşfetmek, anlamak ve nihayetinde ona direnmektir.

Peki, *Mitsein* kavramı bu resmin neresine oturur? Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın 26'ıncı bölümüne kadar, yani yukarıda çizdiğim temel resmi oluşturmadan önce, "Birlikte-olma" fikrini öne sürmez. 26'ıncı bölümün önemli bir amacı, *şeyler*in –mesela, çekiçlerin- varlığıyla tam manasıyla ilgilendiğimde, onlarla "Başkaları için elde-hazır oldukları dünyanın dışından" (154) karşılaştığımı fark edeceğimi görebilmektir.[16] Örneğin, *insanların* (sadece benim değil) kullandığı bir şey olması, çekiç olmanın ne demek olduğunun bir parçasıdır. Öyleyse bir çekicin (Heidegger'in verdiği anlamla) var olması diğer insanların (aynı anlamda) var olmasını *gerektirir*. Heidegger'in dediği gibi, "dünya, her zaman Başkalarıyla paylaştığım bir şeydir. Dasein'ın dünyası, bir *ile*-dünyasıdır [*Mitwelt*]" (155; köşeli ayraç ve italikler orijinal metinde mevcuttur). Dahası Heidegger, insan varlıklarının, sadece dünyadaki nesnelere, yani, onun terimleriyle söyleyecek olursak, *meşgul oldukları* o şeylere de-

alıyor değilim. Bazen –çoğu kez büyük ihtimalle- filozoflar, yaptıkları şeyi neden yaptıklarına dair, en iyi ihtimalle bulanık veya kendi amaçlarına hizmeteden bir hikâye anlatırlar. Buyüzden, Susan Bordo'un Kartezyencilik eleştirisinde yaptığı gibi, şöyle iddia edilebilir: Descartes'ı ve onun gibileri aslında motive eden şey, Tabiat Ana'nın kendisini onlardan uzaklaştırma kaygısına cevaben, Tabiat Ana'yı geri itme arzusuydu. Iddiamın hâlâ geçerli olduğunu düşünüyorum. (Bkz., Bordo, "The Cartesian Masculinization of Thought," *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 11, no. 3 [1986]: s. 439–56. Fakat Bordo'un hikâyesini ikna edici bulmuyorum. *Simone de Beauvoir*'ın ikinci bölümünde niçin ikna olmadığımı açıklıyorum.)

16 Heidegger için "Elde-hazır olmak" çok önemli özgün terimlerinden biridir. Bu terim, dünyada etkileşim içinde olduğumuz (çekiç gibi) şeylerin "bizim-için" olma doğasına işaret eder ve bu doğa, şeylerin "el-altında-bulunur" olma doğası ile; şeylerin ancak onları, hayatımızda oynadıkları rollerden ayrı olarak kavramsallaştırdığımızda veya incelediğimizde, bozulduklarında ya da onlar hakkında felsefi olarak düşündüğümüzde (elbette Heideggerci olmayan bir biçimde) öne çıkan, fiziki ya da soyut varlıklar olarak özellikleri ile karşıtlaştırılacaktır.

ğil, aynı zamanda bizatihi diğer insan varlıklarına doğal olarak ilgi ya da ihtimam (*sorgen*) gösterdiklerini vurgular. Heidegger, diğerlerine karşı, *itina* ya da kelimenin tam anlamıyla "ötekini gözetmek" anlamına gelen Almanca *Fürsorge* olarak adlandırdığı bir biçim altında davrandığımızı iddia eder.

Yine de, "ötekini gözetme" fikri yanlış yönlendirici olabilir: Bu fikirden, Heidegger'in, insanların doğal olarak, *ontolojik olarak*, diğer insanlara *yardım etme*, onlarla ilgilenme arzusuna sahip olduğunu öne sürdüğü anlamı çıkabilir. Aslında, *Mitsein*'ın ilk kertede, kapsamlı bir etik kavram olduğu; insan olmanın esasen karşılıklı olarak yararlı –karşılıklı ihtimam ve yardımın olduğu- bir toplulukta ikamet etmek anlamına geldiği fikrinin temelini oluşturan bir kavram olduğu yönündeki, benim kesinlikle Heideggerci olmadığını öne sürdüğüm, görüşün kaynağı tam da burada yatar. Halbuki Heidegger, 26'ıncı bölümde bu yorumun önüne geçmek için çok zahmete girer. Gerçekten de, *Fürsorge* kavramını ayrıntılarıyla anlatmaya ilk giriştiğinde, insanların olağan bir şekilde "itinanın *kusurlu* kipleri" içinde hareket ettiğini açıkça dile getirir (158, vurgu bana ait).[17] Heidegger şöyle yazar: "Bir başkası için, ona karşı veya onsuz olmak, birinin yanından geçip gitmek, birbirini "ilgilendirmemek" - bunların hepsi itina göstermenin mümkün halleridir. Gündelik, ortalama başka-ile-olmayı ayırt eden şey tam da bu son söylenen kusurlu ve Kayıtsız hallerdir." İtinanın "olumlu" halleri bile cemaat veya topluluk olarak tasavvur edebileceğimiz şeyi yaratmaya veya sürdürmeye yeterli olmayabilir. İtina, etkin bir şekilde, başka birini kendi yaşamını yaşama acısından kurtarınayı deneme şeklini aldığında, "tabiri caizse, 'ihtimamı' Başka'dan alabilir ve kendini onun ilgili pozisyonuna koyabilir: onun adına, *yerine atlayabilir* [*einspringen*]" (vurgu orijinalinde mevcuttur):

17 Buradaki tüm alıntılar *Varlık ve Zaman*'dan yapılmıştır, s. 158.

> Bu tür bir itina, Başka adına, kendisini meşgul edeceği şeyi devralır. Böylece "Başka" kendi pozisyonundan çıkarılır; geri adım atar ki böylece sonrasında, sorunla ilgilenildiğinde, ya bunu bitmiş ve kendisi için amade bir şey olarak devralır ya da kendini onun yükünden tamamen kurtarır.

Böyle olduğunda, "Başka, hâkim olunan ve bağımlı olan haline gelebilir." Heidegger, daha ileride, "başka"nın yerine atlama (ve böylece ona hâkim olma) itkimiz ile *empati* [*Einfühlung*] fikrine yatırımımız arasında bir bağlantı olduğunu öne sürer. Empatiyle ilgili sorun, meseleyi özellikle Heideggerci olmayan bir şekilde ifade etmek gerekirse, çoğunlukla ona çok kolayca ulaşmamızdır: Başka bir insanı tanımak için zahmete girmekten kurtulmanın bir yolu olarak, sanki onu anlıyormuşuz gibi çok hızlı hareket ederiz, "böylece gerçek bir "anlama" bastırılmış olur ve Dasein ikamelere sığınır" (163). Başka bir kişiyle empati kurma, basitçe onun insanlığını inkâr etme anlamına gelebilir. Onunla kurduğumu sandığım bağlar yalancı bağlardır; şekillendirdiğimi hayal ettiğim topluluk, Başka ve benim birbirimize derinden yabancı kaldığımız bir topluluktur.

Ve nasıl ki "empatik" olarak onun yerine atladığım anda "başkayı" (tabiri caizse hem kendisinden hem de kendimden) uzağa itmenin paradoksal riskini alıyorsam, "başka" ile *nasıl* birlikte-olunacağı sorununu, denildiği gibi "başka zihinler sorunu" olarak yorumladığımda ve bu sorunu empatiye yanlış bir şekilde başvurarak çözmeye çalıştığımda da bir çeşit epistemolojik şiddet uygulamış olurum. Başka insanların, temel olarak benimki gibi bir zihne sahip olduğunu, esasen benim yaptığım gibi düşündüğünü, tecrübe ettiğini ve hissettiğini nasıl bilebildiğimi sormak, Heidegger'e göre, (öteki ile) birbirimizle-olduğumuz ontolojik gerçeğini inkâr etmek demektir. Bu soruna bir tür "analojiye dayalı argüman" ile -yani, benimki gibi "başka zihinler"in var olduğunu biliyorum, çünkü başka insanların eylemlerini (örneğin onların "acı-davranışını") en

iyi, benimki gibi deneyimlere sahip olmalarıyla açıklanabileceğini varsayarak- yanıt vermek, tam da"acı-davranışı" gibi bir fenomene ilişkin algımın, *Mitsein*'ın ve özellikle de bizim ortak "acı" kavramımızın bir işlevi olduğu yönündeki temel ontolojik olguyu görmezden gelmektir.[18] Böylece tıpkı, Heidegger'in bir nesne *olmanın* ne demek olduğuna ilişkin anlayışının, kuşkucu "dış dünya sorunu"ndan kaçması gibi, *Mitsein* kavramını geliştirmesi de, bununla yakından ilişkili "başka zihinler" sorununu teğet geçer.

Buna rağmen, Heidegger'in her iki kuşkucu soruna bulduğu çözümler, Heidegger'in kendisinin de tamamen farkında olduğu ve *Varlık ve Zaman*'ın 27'inci bölümünde, yani, *Mitsein* kavramını ortaya atmasının hemen ardından gelen bölümde, alenen tartıştığı kendi tehlikelerini de beraberinde getirir. Eğer dünyam tamamıyla başka insanların varlığıyla tanımlanan bir dünya ise –özellikle de, kullanımımda olan yegâne nesneler ve kavramlar tamamen kamusal olanlarsa– o zaman bu nesneleri ve kavramları *benim* kılmamı engelleyecek büyük bir caydırıcı var demektir. Eğer Descartes için potansiyel kriz, dünyada yalnız olabilme ihtimalimse, Heidegger için bu kriz, kendimi *onun içinde boğabilme ihtimalim*dir. Burada Heidegger'in, İngilizceye sıklıkla ama iğretice *"the 'they'"*/onlar olarak çevrilen, kötü şöhretli "*das Man*'ı ilk defa kullandığını görürüz. Aslında nasıl davrandığıma dikkat edersem, başka insanların var olup olmadıkları hakkında endişelenmekten daha çok, sonu gelmez bir şekilde *das Man*'ın benim için benim hayatımı yaşama zorluğunu üstlenmesine müsaade etme eğiliminde olduğumu görürüm. Kendi kararlarımı vermek yerine, "herkes'in yaptığını yaparım. Sözcüklerimizi kendimin yapma sorunuyla cebelleşmek yerine, Heidegger'in "boş konuşma" dediği şeye girerim.

18 Aralarındaki bu tarz bağlantıların gerçek doğasını incelemenin yeri burası değilse de Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki görüşleri ile Wittgenstein'ın *Felsefi Soruşturmalar*'daki görüşleri arasındaki benzerlikleri burada görebiliriz.

Heidegger için *das Man*'ın "başka" insanlardan oluşan bir grup olmadığını anlamak önemlidir: Kavram, daha çok, *Mitsein*'a, deyim yerindeyse, bizim yerimize atlama izni vererek, *kendimizin* yükünü hafifletme eğilimimizi ifade eder. Heidegger'in dediği gibi,

> Şimdiye kadar ortaya koyduğumuz bu Varlık karakterlerinin –her günkü beraber-olmaklık, vasatlık, tesviye, kamusallık, birisinin Varlığının yükünü atması, uyum sağlama– altında yatan şey, bize en yakın olan Dasein'ın "sabitliği'dir. Bu "sabitlik', bir şeyin el-altında bulunurluğuyla ilgili olmayıp, daha çok Dasein'ın birlikte-olma türünden Varlığıyla ilgilidir. Ne kişinin kendi Dasein'ının Kendiliği ne de Başka'nın Kendiliği, bahsetmiş olduğumuz kiplerde olduğu [*seiend*] sürece, henüz kendini bulmuş veya kaybetmiş değildir. Bu kipler içinde kişinin Varlık tarzı, gayri sahihlik ve kişinin Kendiliğiyle ayakta duramamasıdır. (166)

O halde, Heidegger burada, kendine özgü kavramlardan biri olan "sahihliğin", "kişinin Kendiliğiyle ayakta durması" ve kendini *hem* bulma *hem de* kaybetme şansı olacak şekilde *Mitsein*'a katılmaktaki başarısı ile alakalı olduğuna işaret eder. Böylece, bir tür faydalı ilksel insan cemaati oluşturmaktan öte, Heideggerci *Mitsein* bizi sahih bir şekilde yaşama sınavıyla yüzleştirir. Ayrıca, dikkat ederseniz, "sahih bir şekilde yaşamanın" gelmek zorunda olduğu anlamlardan biri de, "kusurlu" veya "kayıtsız" olmayan ya da olgunlaşmamış "empati" veya "yerine atlama" fenomeni ile ayırt edilemeyen başka insanlarla ilişkilenmenin bir yolunu bulmaktır. (Başka bir deyişle, Heidegger burada bir tür kaba bireyciliği desteklememektedir.) Eğer insan olmak esas olarak birlikte-olmaksa, o zaman herhangi bir ölçekte gerçek bir insan topluluğu oluşturmak aşırı derecede zor –ama mümkün– bir uğraş olacaktır.

Geniş ölçekte bakılırsa, Simone de Beauvoir'ın *Varlık ve Zaman* okumasından çıkardığı şeyin, *Mitsein* ve içerimlerinin bu resmi olduğunu düşünüyorum. Eğer bu resmi onun Hegel'in

köle-efendi diyalektiğini benimseyişinin karşısına koyarsak, gerçek anlamda bir insan olabilmek için, kişinin hem "Kendiliğiyle ayakta durmak" hem de başkalarının da aynı şeyi yapmasına izin vermek ve hatta yüreklendirmek için çabalaması gerektiği gibi bir görüşe –ki Beauvoir'ın bu görüşü *İkinci Cins*'te geliştirdiğini öne sürüyorum- varırız. Beauvoir'a göre, bu görevler kadınların önüne özel bir zorluk çıkarır. Ama bunun nedenini anlamak için dikkatimizi onun *Mitsein* kavramını nasıl temellük ettiğine çevirmemiz gerek.

Beauvoir'ın Mitsein'ı

Beauvoir'ın *İkinci Cins*'te *Mitsein* kavramına başvurmasının sebebi, insanların bir çeşit cemaat ya da topluluk içinde birbirlerine bağlı oldukları fikrini desteklemek veya yadsımak değil, Heidegger gibi, "başka zihinler sorunu"ndan kaçınma tarzının yeni bir sorun yarattığını kabul etmektir: Bir dişi bireyin kaçınılmaz olarak başkaları *ile*, özellikle de erkeklerle, *birlikte olduğu* –hatta onlar tarafından adeta boğulduğu– bir dünyada kendisi olma, kendini farklı kılma, kendi tarzını bulma cesaretini nasıl bulacağı sorunu. Beauvoir'i, *İkinci Cins* kitabında *Mitsein* kavramını, erkeklerin ve kadınların cinsiyet farkını, insan olmaktan –başka bir deyişle, başkalarının nesneleştirici yargılarında şeyleştirilmelerine (erkekler için esasen "kendi için" ve kadınlar içinse esasen "kendinde" olarak) izin vermeye sonu gelmez biçimde kapılmış olmalarından- duydukları temel korkuyu müzakere edebilmenin bir yolu olarak neden sömürmeye eğilim gösterdiklerini anlama arayışında benimsiyor olarak okuyorum.

Beauvoir'ın *Mitsein*'ı kullanması hakkındaki kendi yorumumu, bu kavramı kullanışına dair bildiğim diğer iki desteklenebilir yorumla kıyaslayarak ortaya koymak istiyorum: bir, Debra Bergoffen'in *The Philosophy of Simone de Beauvoir* kitabındaki yorumu, bir de Eva Gothlin'in *Sex and Existence* kitabında

başlayarak yakın zamanda yayımlanan birkaç makalesinde de devam ettirdiği yorumu. Sadece kendi görüşümü apaçık ortaya çıkarmak değil, aynı zamanda *İkinci Cins* üzerine herhangi bir yorumun, kaçınılmaz bir şekilde, Beauvoir'ın felsefi öncüllerinin düşüncelerini nasıl ve neden ele aldığının nasıl anlaşıldığına ne kadar da bağlı olduğunu göstermek istiyorum. Hem Bergoffen hem de Gothlin *İkinci Cins*'teki *Mitsein* kavramını – elbette bana göre de doğru bir biçimde- Beauvoir'ın, Hegel'in köle-efendi diyalektiğini benimseyişle kesişiyor olarak yorumlarlar. Fakat Bergoffen ve Gothlin, Hegel ve Heidegger'in Beauvoir'a ne ifade ettiği konusunda farklı görüşlere sahip oldukları için *Mitsein*'ın, Beauvoir'ın düşüncelerinde nasıl bir rol oynadığı hususunda ciddi bir şekilde farklılaşırlar. Bergoffen, Beauvoir'ın *Mitsein* kavramını benimsemesinin, Hegel'i benimsemesiyle gerilim için olduğunu savunurken, Gothlin bu iki benimseyişin de birbiriyle uyumlu -ama nihayetinde ayrı– olduğunu savunur.

Bergoffen'e göre, Beauvoir'ın Heidegger'e atıflarının gücünü iyice anlayabilmek için, bunların Beauvoir'in, kadınların erkeklerden belli bir tür Hegelci tanınma talep edemeyişi konusundaki iddiaları ile nasıl ilişkili olduğunu görmek gerekir. Bergoffen'in Beauvoir yorumuna göre, bu talep edemeyişin sebeplerinden biri, kadınların; erkek ve kadın arasındaki, Bergoffen'in anladığı şekliyle, "hem erkeğin hem de kadının ortak cinsel arzularını ve çocuk sahibi olma arzularını" ifade eden bir kökensel karşılıklılık bağına oldukça fazla odaklanmalarıdır (*The Philosophy of Simone de Beauvoir*, 167). Eğer bir kadın başından beri (tipik olarak, onun için, heteroseksüel partneri biçiminde temsil edilen) erkeklere bağlı olduğuna inanırsa, o zaman erkeklerden daha ileri türden bir tanınma talep etmek yerine muhtemelen kendini bu bağlılığın gereklerini –mesela, arkadaşlık ve fedakârlık gibi- yerine getirmeye adayacaktır. Bergoffen'in yorumundaki Beauvoir'ın iddia ettiği

gibi, gerçekten de cinsiyetler arasında kökensel bir *Mitsein* var olsa, bu pekala kabul edilebilirdi. Ancak Bergoffen'in de uyardığı gibi, böyle bir şey yoktur: Bizzat onun da dediği gibi, "en iyi ihtimalle, bu bir (ütopik?) umuttur, yoksa en baştan verili olan bir şey değil" (167; parantez içindeki soru orijinalinde mevcuttur). Bununla birlikte, Bergoffen'e göre, sadece Beauvoir değil, patriyarkanın kendisi de, şaşırtıcı olmayan bir şekilde, kadın ve erkek arasında kökensel bir *Mitsein* mitini destekler; çünkü bu şekilde kadınların tanınma talep etmeleri engellenmiş olur. Aslında patriyarka, kadınları fedakârlık ve arkadaşlık değerlerine örnek teşkil etmeye zorlarken, onları bu şeyleri kendileri için talep etmemeye teşvik eder. Bergoffen'in dediği üzere: "Patriyarkanın kodlarına göre, [kadından] kendini heteroseksüel birlikteliğin gerekliliklerine adaması istenir. Ama bir kere istendi mi tanınınama fedakârlığı yaralanır" ve "bir sömürü etiğinin zemini haline gelir" (172).

Gerçekten de, Bergoffen'e göre, Beauvoir'ın kadın ve erkek arasında kökensel bir *Mitsein* bulunduğu fikrini açıkça doğrudan savunması sadece feminist bir bakış açısından sıkıntı oluşturmaz. Çünkü kökensel bir *Mitsein* fikri, -burada *İkinci Cins*'in İngilizce çevirisinden alıntı yapan Bergoffen'den alıntılıyorum- "her somut insan varlığı daima tekil ve ayrı bir bireydir" görüşünde ifadesini bulan Beauvoir'ın "Kartezyen köklerini" yadsır (Bergoffen, 174; *TSS*, xx; *LDS* I, 13).[19] Beavoir'ın ontolojik bağlılıklarındaki bu gerilimi çözmek için, Bergoffen'in iddi-

19 Burada Parshley'in başka bir yetersiz çevirisiyle karşı karşıya olduğumuzu belirtmeyi önemli buluyorum. Fransızcası şu şekildedir: *"tout être humain concret est toujours singulièrement situé."* İngilizce versiyonda çıkarılan şey, tekil olarak *konumlanmış* olma fikridir ki "konum"un, *İkinci Cins*'te (ve dolayısıyla, Beauvoir'ın önceki eserlerinde ve Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* eserinde) temel bir teknik bir terim olduğu kolayca gösterilebilir. Öyleyse Beauvoir insanların metafiziksel olarak ayrı bireyler olduğunu söyle*me*mektedir; onun dediği, her kişinin "konum"unun farklı olduğudur. Beauvoir'ın bu noktada, Bergoffen'in deyimiyle, kendi "Kartezyen köklerini" ifade etmediğini görmek için "konum"un izah edilmesine gerek yoktur.

asına göre, Beauvoir nihayetinde, "*Mitsein* bağının etiğini bir kenara bırakır" (172) ve şu çok daha Hegelci fikri benimser:

> [Ontolojik olarak, bir tür kökensel birlikte-olmak'la değil, daha ziyade] birbirimizden farklılıklarımızla [başlarız]. Etik soru bizim bu farklılıkları nasıl müzakere ettiğimizle ilgilidir. Beauvoir için, bu müzakerenin anahtarı, karşılıklılık kavramıdır. Etik olabilmek için, karşılıklı tanınma arzularımızı beslemeliyiz. (175)

Yani, Bergoffen'in Beauvoir'ın görüşü olarak algıladığı şeye göre, Hegelci bir birbirimizden tanınma talep etme projesi lehine, kadınlar ve erkekler arasında kökensel bir *Mitsein* fikrinin cazibesinden vazgeçmeye gönüllü olmalıyız.

Bergoffen'in *Mitsein* kavramının *İkinci Cins*'teki rolüne dair yorumuna göre, Beauvoir'ın Heidegger'e atıfta bulunması en iyi ihtimalle tehlikelidir. Çünkü en azından patriyarka altında, erkek ve kadın arasında bir tür kökensel bağ bulunduğu fikri, doğruca dişil mitini desteklemektedir: Kadının, Beauvoir'ın diliyle söylersek, "önemsiz başka" olma rolünü haklı çıkarmaya hizmet eder. Eğer kadın, kendisi ve erkek arasında derin ve orijinal bir bağ olduğu fikrine odaklanırsa, o zaman, Bergoffen'in iddiasına göre, erkeklerden tanınma talep etme riskini almadaki başarısızlığını rasyonelleştirebilir. Bağ zaten oradaysa neden bu zahmete girilsin ki? Elbette, cinsiyetler arasında bir tür kökensel bağ kavramını desteklemek, erkeklerin, kadınları tabi kılmalarını meşrulaştırmalarına ve sinsice, kadınların *Mitsein*'a yatırımlarını karakterize eden "kadınsı" fedakârlık idealini yüceltmelerine olanak sağlar. Bergoffen'e göre, "bu açıdan bakıldığında, patriyarkanın soybiliminin bir anlatısı olarak *İkinci Cins*'in hikâyesi; fedakârlık ve bu bağın anlamının farkındalığına ilgi, hepimizden beklenen varoluşsal bir içgörüden, anne ve eş olarak adlandırılan ve yalnız bazılarımızdan istenen, kural haline getirilmiş bir cinsiyetçi pozisyona dönüştüğünde neler olduğunun hikâyesidir" (171-72). Bergoffen'in öne

sürer göründüğü gibi, Beauvoir'ın kökensel *Mitsein* fikrine atfını, onu açıkça desteklemesiyle karıştırdığımız takdirde patriyarkanın sinsi işleyişini güçlendirme tehlikesiyle karşılaşırız.

Dikkat ederseniz, Beauvoir'ın *Mitsein* kavramıyla ne demek istediğine ilişkin bu yorum, kavramın özü itibariyle birtakım değerleri varsaydığı, yani, tanımı gereği uyum, arkadaşlık ve fedakârlık gibi normlara bir tür adanmışlığı gerektirdiği fikrine dayanır. Bergoffen, Beauvoir'ın bu değerlere ne kadar yoğun bir şekilde odaklandığını, erkek ve kadın arasında karşılık tanıma olanağına duyduğu inancının merkezinde bu değerlerin nasıl yatmakta olduğunu göstererek çığır açıcı bir iş başarmıştır. Ama ben, Beauvoir'ın, *Mitsein* kavramını, başlı başına, tanım gereği bu değerlerle karakterize edilmiş bir şekilde düşündüğüne dair herhangi bir kanıt göremiyorum.

Beauvoir *Mitsein* kavramına *İkinci Cins* boyunca yalnızca birkaç defa, ama neredeyse daima kitabın can alıcı uğraklarında başvurur. Kavramın ortaya çıktığı uğraklar aşağıda sırasıyla verilmiştir:[20]

1. Çeşitli ilkel toplum biçimleri üzerine derin bir incelemenin sonunda, Levi-Strauss şu sonuca varabilmişti: "Doğa durumundan Kültür durumuna geçiş, insanın biyolojik ilişkileri, karşıtlık sistemleri biçimi altında düşünebilme yetisi ile tanımlanır – ikilik, değişim (münavebe), karşıtlık ve simetri; kendilerini ister belirli isterse akışkan biçimler altında göstersinler, açıklanacak fenomenlerden ziyade toplumsal gerçekliğin temel ve dolaysız verilerini oluşturur." Bu fenomenler, eğer *Dasein*

20 Linda Schenck tarafından Isveççeden çevrilen *Sex & Existence: Simone de Beauvoir's "The Second Sex"*de (Hanover, N.H.: Wesleyan University Press/ University Press of New England, 1996, 220) Eva Lundgren-Gothlin, *İkinci Cins*'te sözcüğün kullanıldığı yedi kere kullanıldığını söyler. Ben sadece beşini bulabildim. Beauvoir'ın *Mitsein* terimi hakkındaki yorumumun bu paragrafları açıklığa kavuşturup kavuşturmadığının değerlendirmesini okuyucuya bırakıyorum.

sadece dayanışma ve arkadaşlığa dayalı dayanan bir *Mitsein* olsaydı, anlaşılır olamazdı (*LDS* I, 17; çeviri bana ait; *TSS*, xxiii ile karşılaştırın ve Parshley'in çevirisinde, Heidegger'in *Dasein*'ının Fransızca çevirisi olan terim, *la realite humaine*'in "insan toplumu" şeklindeki sadık çevirisine dikkatinizi çekerim).

2. İşçi sınıfı, yönetici sınıfı katletmeyi önerebilir; fanatik bir Yahudi veya Zenci atom bombasının sırrını tekeline almayı ve tüm insanlığı Yahudi veya Zenci yapmayı hayal edebilir: kadınlar ise rüyalarında bile erkeklerin kökünü kurutamaz. Kadını, kendisini ezenle birleştiren bağ, başka herhangi bir bağ ile karşılaştırılamaz. Cinsiyet bölünmesi, insan tarihinde bir uğrak değil, gerçekten de biyolojik olarak verili bir şeydir. Onların karşıtlıkları, kökensel bir *Mitsein*'ın bağrında ortaya çıkar ve kadın bunu kırmamıştır (*LDS* I, 19; çeviri bana ait; *TSS* xxv ile karşılaştırınız).

3. Kadının bakış açısından, kadınların içinde yaşamak zorunda olduğu dünyayı tarif edeceğiz; ve bu zamana kadar kendilerine tahsis edilen alandan kaçmaya çalışırken, insani *Mitsein*'a katılmaya heveslendikleri o anda karşılaştıkları zorlukları kavrayabileceğiz (*TSS*, xxxv; TA; *LDS* I, 32).

4. Yine burada insan türünün durumu herhangi bir diğer duruma indirgenemez; insanlar kendilerini öncelikle birey diye tanımlamazlar; erkekler ve kadınlar, tek bir mücadelede asla birbirlerine meydan okumadılar; (kadın erkek) çifti, kökensel bir *Mitsein*'dır ve daima daha geniş bir toplulukta kalıcı veya geçici bir öğe olarak görünür (*TSS*, 35; TA; *LDS* I, 75).

5. Sembolizm ne göklerden indi ne de yeraltının derinliklerinden yükseldi – tıpkı dil gibi, aynı anda hem *Mitsein* hem de ayrılık olan o insani gerçeklik [*Dasein*] tarafından geliştirildi (*TSS* 47; TA; *LDS* I, 89).

Bu örneklerin hiçbirinde Beauvoir, *Mitsein*'ın açıkça olumlu veya normatif bir değerinin olduğunu ileri sürmez. Daha açık söylemek gerekirse, insanların, ister heteroseksüel çiftler olarak

isterse daha geniş bir ölçekte, birbirleri "ile" olma tarzının, özü gereği, fedakârlık, arkadaşlık, karşılıklılık veya etik olarak takdire şayan başka özelliklerle tanımlandığını ima etmez. Dikkat ederseniz, örneğin "birinci alıntıda", "dayanışma ve arkadaşlığa dayalı" ifadesi sınırlayıcıdır ve dolayısıyla, Beauvoir'ın söylediğine göre, saf ve basit bir yoldan, Dasein'in kavrayışı içinde bulunuyormuş gibi ikna edici bir şekilde yorumlanamayan belli bir insan toplumuna işaret eder. Gerçekten de, alıntının doğal yorumu, en azından benim algıladığıma göre, Beauvoir'a, *Mitsein*'ı temel itibariyle dayanışma ve arkadaşlıkla tanımlanan bir olgu olarak yorumlamamamız gerektiğini söyletir. "İkinci alıntıda", Beauvoir "erkek ve kadını birbirine bağlayan "orijinal *Mitsein*'ın, bir karşılıklılık içerdiğini açık bir biçimde önermez. Ima ettiği şey, cinsel üreme eril ve dişil öğeleri gerektirdiği için, kadınların, sistematik olarak baskı uygulanan diğer halkların aksine, baskıcılarını kendilerinin uyarlamalarına dönüştürerek baskılarını ortadan kaldırmayı hayal bile edemedikleridir. Kişi, bu parçaya dayanarak Beauvoir'ı heteroseksist olmakla suçlamaya meyledebilir ama erkek ve kadının kaçınılmaz ve samimi bir şekilde bu dünyaya atıldıkları gözlemi, eğer bir şeyi gerektirecekse, "orijinal *Mitsein*'larının, (en azından, illa ki) bir çözümün temeli değil, sorunun bir parçası olduğunu gerektirir. Bu tümcenin bu yorumunun, "dördüncü alıntı" için de oldukça geçerli olduğu görüşündeyim. "Beşinci alıntı", rüyalardaki sembolizmin psikanalitik keşfine ait bir tartışmanın parçasıdır. Beauvoir'ın önerdiğine göre, ortak bir sembol haznesinden yararlanma eğiliminde olmamız, (Jung taraftarının iddia edebileceği gibi) bir çeşit gizemli mistik olgu değildir. Daha çok, *Mitsein* – dünyayı ya da, arzu ederseniz, çeşitli dünyaları veya "kültürler" olarak aldırmaktan hoşlandığımız şeyleri, paylaştığımız – basit gerçeğinin bir ürünüdür.

Bu makaleyi açarken de başvurduğum "üçüncü alıntı" sanıyorum ki, Beauvoir'ın *Mitsein* ile, bir çeşit halihazırda var olan ve tamamen insani olmasına rağmen şu anda sadece (ya da en

azından genelde) bir erkek cemaatini ima ettiğini düşündürmesi açısından bize daha çekici geliyor. Bu yorumu ikna edici bulmuyorum ama Eva Gothlin'in görüşlerine kısaca bakmadan önce, neden inandırıcı bulmadığım konusuna değinmeyeceğim. Diğer alıntılara hızlıca değinmemin sebebi sadece, Beauvoir'ın, başkaları ile birlikte-olmamızı basit ama kayda değer bir ontolojik *gerçek* – herhangi bir tekil bireyin dünyası kaçınılmaz şekilde ve tamamıyla başkalarıyla paylaşılan bir dünyadır- olarak algıladığı fikrinin inandırıcılığını arttırmak içindi. Bu, bizim müşterek durumumuzun doğası hakkında, doğal olarak, bir şey söylemediği için basit bir gerçektir. Ve en az çözdüğü kadar, birçok felsefi sorun yarattığı için de kayda değerdir: eğer *Mitsein*, yaratılış itibariyle yalnız olduğum şeklindeki kâbus benzeri Kartezyen olasılığının ötesinde artık bir yol bulmam gerekmediği anlamına geliyorsa, aynı zamanda en az direniş yolunun beni sonu gelmez bir şekilde kalabalık içinde kaybolmam konusunda ayarttığı bir dünyada kendi kimliğim için savaşmam – ve gerçekten, bir kimlik sahibi olma *arzusuna* sahip olma cesareti için savaşınam – gerektiği anlamına da gelir. Heidegger için, üzerinde yürüdüğüm bu bacak biraz daha fazla yük taşıyabiliyorsa, dünyası kaçınılmaz bir şekilde insan varlığının dünyası olan insanın karşılaştığı zorluk, sadece, Bergoffen'in tabiriyle, "bağ" *yoluyla* değil, aynı zamanda ona *karşıt olarak* sahihlik yoluyla müzakere etmektir (Nietzsche'nin, *Trajedinin Doğuşu*'nda, kültürün hem bizi sıkıştırdığı - hatta bazı durumlarda ölümüne - hem de aynı zamanda onun aracılığıyla insanlığımızı geliştirmemiz gereken bir araç olarak hizmet ettiğini savunduğu zamanki gibi).

Beauvoir'ın Heidegger'in *Mitsein* kavramını kullanmasının illa ki fedakârlık, uyum, işbirliği ve arkadaşlık tanımlarını içermesini gerekmediği yönündeki iddiam, Gothlin'in "Simone de Beauvoir felsefesinin temeli" (*Sex and Existence*, 220) olarak gördüğü terimi yorumlamasıyla uyuşuyor. Gothlin'in

gözlemlediği gibi Beauvoir *Mitsein* terimini *İkinci Cins*'ten önce kullanmıyor olsa da, ilk felsefi makalelerinden itibaren temel bakımdan ontolojik olarak başka insanlara bağımlı ve onların kendisine bağlı olduğu bir insan portresi çizmektedir; o zaman, Gothlin'e göre "*Mitsein*", bu birbirine olan bağımlılığı tanımlamaktadır.[21] Bergoffen'in aksine Gothlin *İkinci Cins*'in Heideggerci ve Hegelci kısımları arasında yapısal bir çelişki görmüyor. Gothlin'in Beauvoir'ına göre, *Mitsein*'ın birbirine bağımlılık olduğu fikri ile Hegel'in insanlar arasındaki çatışmanın kaçınılmazlığı üzerindeki ısrarı arasındaki açık gerginlik, Beauvoir'ın *Mitsein* tarifinin esas tarihselliğine (Gothlin şöyle not ediyor, Hegel'e ve onun insan ruhunun veya *Geist*'in tarihsel oluşumuyla ilgili görüşüne gösterilen bir saygı olarak anlaşılması gereken bir tarihsellik) dikkat ederek çözülebilir.

Gothlin'in görüşlerine göre, eğer doğru olarak anladıysam, Beauvoir gerçekte *İkinci Cins*'te, insan tarihindeki üç aşamaya tekabül eden üç farklı *Mitsein* kullanıyor. İlki, insanlar arasında, özellikle erkek ve kadın arasında, olan "orijinal" *Mitsein*'dır. *Mitsein*'ın bu ilk türü veya anı hakkında Gothlin şöyle yazar:

> Beauvoir için, insan varlığı, hem kendi bebekliğinde hem de insanlığın bebekliğinde, *Mitsein*'dır. İnsanoğlu esasında ken-

21 Bakınız Gothlin, "Simone de Beauvoir's Existential Phenomenology and Philosophy of History in *Le Deuxième Sexe*", *The Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir* içinde ed. Wendy O'Brien ve Lester E. Embree (Dordrecht: Kluwer, 2001). Ayrıca Bakınız "Gender and Ethics in the Philosophy of Simone de Beauvoir" adlı eserinde Gothlin'in "karşılıklı bağımlılık" analizi (*NORA: Nordic Journal for Women's Studies* 3, no. 1 (1995)). Gothlin ayrıca, Beauvoir'ın "ifşa" etkinliğine gösterdiği ilgi ile Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da "ifşa olmuşluğa" yaptığı vurguyu ikna edici bir biçimde ilişkilendirir. Bakınız onun "Ethics and Its Relation to Current Moral Philosophy,"adlı makalesi [*Simone de Beauvoir Studies* 14 (1998)]. "Reading Simone de Beauvoir with Martin Heidegger"de (bakınız dipnot 7), Gothlin, "karşılıklı bağımlılık" *(interdépendance)* kavramının, Beauvoir'ın eseri *The Ethics of Ambiguity*'de *Mitsein*'ın oynadığı rolü oynadığını belirtir.

> dini ayrı bir varlık olarak değil, sırasıyla Bütün'ün bir parçası, anne ile bir ortak yaşam içinde ve bir topluluğun parçası olarak tecrübe eder. (*Sex and Existence*, 221)

İnsan tarihinin ikinci bir aşamasında, Gothlin'in "ortak yaşama" olarak adlandırdığı şey tarafından tanımlanan bu orijinal *Mitsein*, erkeklerin birbirlerinden Hegelci bir tanınma talep etmeleri nedeniyle meydana gelen çatışmaların sonucunda yozlaşır *(Sex and Existence*, 222). Hal böyleyken Gothlin, Beauvoir'ın, bir çeşit kültürel tutkal olarak böylesi çatışma ve işleyiş yoluyla bile devam edebilen ve Gothlin'in, "herhangi bir çağda benzer sosyal şartlar altında yaşayan insanlar arasındaki ortak özellikler ve semboller" adını verdiği şeyi üreten ikinci bir *Mitsein* çeşidini teşhis ettiğini öne sürer. *Mitsein*'ın bir kültürel tutkal olduğu fikri, kültür içi çatışma fikriyle uyumlu olduğu için, Gothlin, Beauvoir'ın Hegel ve Heidegger'i üst üste getirmesinin (*superimposition*), "bulanık bir resim" (221) ortaya çıkmasına rağmen, yine de işe yaradığını belirtir. Hegel'in çatışma ve mücadele aracılığıyla üretmiş olduğu sosyal tarih kavramsallaştırması, bize, bu kültürlerin nasıl evrildiğini ve özellikle kadınların baskısının nasıl aşılması gerektiğini anlamamıza olanak sağlarken, Heidegger'in *Mitsein* kavramı, Beauvoir'a, kültürün ortak sosyal temellerini analiz etmede yardımcı oluyor ("Simone de Beauvoir's Philosophy of History," 50).

Beauvoir'ın bu aşkınlık için barındırmış olduğu umudu, Gothlin'e, *İkinci Cins*'te geçerli olan üçüncü bir *Mitsein* algısının, yani, insanlar diğerlerine karşılıklı bir tanıma sunduğundan dolayı, çeşitli köle-efendi çatışmasının çözülmesinin izini süren, bilinçli olarak yaratılmış bir dayanışmanın var olduğu hissini veriyor. Gothlin konuyu tam olarak bu şekilde açıklamasa da, bence *Mitsein*'ın *İkinci Cins*'te olan hayati işlevini nasıl algıladığı şu şekilde özetlenebilir: Kavram, Beauvoir'a, kadınların erkeklerden tanınma talep etmelerinin nihayet, Bergoffen'in deyimiyle, fedakârlık, hediye ve bağ olgularıyla tanımlanan

cinsler arası bir çeşit karşılıklılık oluşumuyla sonuçlanabilme ihtimali barındırdığını hayal edebilmesi için, ontolojik bir temel oluşturur. Öznelliğin ontolojik temellerinin Kartezyen kavrayışını, büyük ölçüde atomcu olarak değerlendiren ve bu nedenle tanınma olgusunun herhangi bir çeşit sağlam karşılıklılıkla olabilmesini metafiziksel anlamda imkânsız olarak gören *Varlık ve Hiçlik*'in yazarı Sartre'ın aksine, Beauvoir'ın Heideggerci bir şekilde insan varlığını kökensel ve sosyal bir birliktevarlık olarak algılaması ona, Sartre'ın çizdiği resmi reddetmek ve biz kadınları Gothlin'in "bilinçli bir şekilde yaratılmış bir *Mitsein*" (222) olarak tanımladığı şeyi talep etme cüretinde bulunmaya teşvik etmek için gereken kavramsal araçları sağlar.

Bu bizi, Beauvoir'ın *İkinci Cins*'te kadınların "bu zamana kadar kendilerine tahsis edilen çevreden kaçmaya çalışırken, insani *Mitsein*'a katılmaya heveslendikleri" zaman ne olduğunu keşfedeceklerini ilan ettiği yukarıdaki üçüncü alıntıya geri getirir. Gothlin'in analizi bize, Beauvoir'ı burada, kadınların bir çeşit önceden süregelen insan (yani, erkek) cemaatine katılmaya heves ettiklerini değil -sanki kadınların katılmak için heves ettiklerinden başka gerçek bir insani *Mitsein* yokmuş gibi– öyle bir cemaati bilinçli bir şekilde yaratmaya heves edebileceklerini öneriyor gibi sunabilmek için gerekli araçları temin ediyor. Bence alıntıyı bu şekilde yorumlamak bizi Beauvoir'ın *Mitsein* kavramını kullanırken kafasından geçen şeylere bir adım daha yaklaştırıyor. Yine de, neden hâlâ tam olarak o noktaya varamadığımızı düşündüğümü anlamak için, *İkinci Cins*'te felsefi açıdan neler olup bittiğini algılayışımın geniş bir taslağını çizmek için birkaç dakika ayırırnam gerekiyor.[22]

Benim yorumum, *İkinci Cins*'te Beauvoir'ın hem erkek hem de kadının neden bu kadar yoğun bir şekilde cinsiyet farklılığı gerçeğine odaklandıklarını ve özellikle neden bu odaklan-

22 *Simone de Beauvoir, Philosophy, and Feminism*'de özetleyecek olduğum yorumu, ayrıntılarını sunarak desteklemeye çalışıyorum.

manın erkekleri Mutlak Özne rolünü ve kadınları da Önemsiz Başka rolünü oynamaya ittiğini anlamaya çalıştığı iddiasıyla başlıyor. Kanıtlamaya çalıştığım şey, Beauvoir'ın keşfinin, kendi farklı yollarıyla kadın ve erkeğin, insan olmanın, diğer bir değişle her zaman hem bir özne (veya Hegelci-Sartrecı terminolojide, "kendisi-için') hem de bir nesne (veya "kendisi-içinde') olmanın ne olduğu hakkındaki temel bir şeyden kaçınmaya uğraştıkları olduğudur – ve *İkinci Cins*'te kendisi en azından bu Kartezyen ayrımı açıkça savunur. *İkinci Cins*'ten önceki yazılarında bile, Hegel'in izinden giden Beauvoir aynı anda hem özne hem de nesne olma durumunu *muğlaklık* olarak adlandırır. Ama muğlaklığı, cinsiyet farklılıklarının (özellikle de kadın olmanın ne olduğu veya ne anlama geldiğinin) doğası hakkındaki araştırmasının bağlamında ele almaya başlayıncaya kadar, bu muğlaklığın neye benzediğini ve onu taşımanın neden bu kadar zor olduğu konusu hakkında detaylı, özgün ve ikna edici bir resim oluşturmaya başlamaz.

Beauvoir'ın çizdiği resim, hem Hegel'in hem de Sartre'ın özneler ve nesneler olarak kararsız durumumuz hakkında bizi korkutan şey ile ilgili anlayışlarından belirgin bir sapma gösterir. Hem Hegel hem de Sartre için, başka bir insanın yargılamasının – Sartre'ın söylemiyle, "Bakış'ın - nesneleştiren baskısı altında bu kararsızlığı tecrübe ederiz. Hegel herkesçe bilindiği gibi, bu baskıya olan doğal karşılığın, "Bakış'ın beni oluşturan yargısı ne olursa olsun, beni öz itibariyle (yalnızca) kalıplaştırmasına çalışmak değil, benim temel insanlığımı tanımasını sağlamaya çalışmak olduğunu iddia eder. Sartre, Hegel tarafından hafifsenen ve insanların bu kalıplaşmadan kaçınmak yerine, sık sık onu kötü niyetle davet ettikleri (ve böylece kendilerini bir çeşit şeylik ya da köleliğe teslim ettikleri) ve bu şekilde kendi insanlıklarını lağvetmede başarılı olabilme ihtimallerinin olduğu bir fikri vurgular.

Beauvoir'ın *İkinci Cins*'teki çifte keşfi, Bakış olgusuna karşı

verilen bu iki tepkinin cinsiyet sınırları boyunca ikiye ayrılmaya meyilli olduğu ve ikisinin de kalıplaşmaya karşı bir arzu ifade ettikleridir.. Beauvoir'ın göstermeye çalıştığı şey, erkeklerin, kadınların gözünde bitmek bilmez bir şekilde varoluşsal anlamda özgür olarak – yani, *esas itibariyle* nesne olmayan nesneler olarak- nesneleştirilmelerine dair paradoksal bir arzuya sahip olduğudur. Ve kadınların da, bu rolü oynamanın, onları kendi temel varoluşsal özgürlüğüyle yüzleşme ve onu kabullenme ihtiyacından kurtaracağını hayal ettikleri sürece, bu şekilde erkekleri metalaştırırmış gibi davranmaktan hoşnut olduklarını iddia etmektedir.[23] Peki, bu özgürlük hakkında bu kadar korkutucu olan şey nedir? Beauvoir'ın bu soruya olan cevabı karmaşıktır ve onu (varoluşsal özgürlüğün *ne olduğu* sorusunu bir kenara bırakın) burada derinlemesine incelemek beni amacımdan oldukça saptıracaktır. Ama kabul ediyorum ki kısmi bir cevap şu olacaktır: Kişinin temel özgürlüğüyle uzlaşabilmesi, onun dünyayla olan ilişkisinin sabit olmadığı (bu dünyada hiçbir şeyin yerini – değerini – garanti edemeyeceği) gerçeğini kabul etmesini gerektirir. Bu, Beauvoir için, Kartezyen resimdeki gerçektir.[24] Ve *İkinci Cins*, bu gerçekle yüzleşmekten kaçınmak için cinsiyet farklılıklarını nasıl kullandığımızın (ve elbette, güç sahibi insanların sistematik bir şekilde diğerlerini bu yüz-

23 *İkinci Cins*'te, Beauvoir kalıplaştırma yönündeki itkiler ve bunların niçin maskülen ve feminen olarak iki versiyona ayrıldığı üzerine çok şey söyler. Bunu soruşturmak elbette bu makalenin sınırlarını aşmaktadır.

24 Kartezyen resmin "içindeki" hakikat fikrine müracaat etmekle, eserinin pek çok yerinde şüphecilik "içindeki" hakikatten bahseden Stanley Cavell'i takip etmeye çalışıyorum. Cavell, şüpheciliğin doğru *olduğunu* öne sürmez. Bilakis, buradaki fikir, bu dünyayla ilişkimizde –ki Cavell'in deyişiyle, bu bir *bilgi* ilişkisi değildir ya da esasen bir bilgi ilişkisi değildir- şüphecilik ifadelerinin kalbinde yatan, bir hakikat olduğu fikridir. (Cavell'in düşüncesinin ne kadar ilgili bir uzanımı olduğu üzerine ilham verici tartışmalar için bakınız Sanford Sheih, "The Truth of Skepticism," *Reading Cavell*, ed. Shieh ve Alice Crary [New York: Routledge, 2005] ve Edward Minar, "Wittgenstein, Cavell, and Other Minds Skepticism," *Wittgenstein and Scepticism*, ed. Denis McManus [New York: Routledge, 2004].)

leşme fırsatından nasıl mahrum bıraktıklarının) uzun bir anlatımıdır.

İkinci Cins yorumuma göre, Beauvoir, mevcut durumumuzun üstesinden gelmemizin, muğlaklığımızla anlaşmaya varmamızı gerektirdiğine inanıyor. Yapılması gereken, kendini ve diğerlerini aynı anda hem özneler hem de nesneler olarak kabul etmektir. Meşum bir şekilde Sartre bunun imkânsız olduğunu düşünmüştü. *Tinin Fenomenolojisi*'nde Hegel bu kadar karamsar değildi. Ama ikili doğamızı uzlaştırmamızın tek yolunun, bireylerin kendilerini tamamıyla kültürleriyle bütünleştirmeleri olduğunu düşünüyordu. Beauvoir için, kültürel eleştirinin terk edildiği bu çeşit bütünleşme hem gerçek dışıdır hem de arzu edilecek bir şey değildir. Gerçek dışıdır; çünkü Hegel'in köle-efendi diyalektiğinde çok akılda kalıcı bir şekilde tarif ettiği efendilik için olan mücadele, Beauvoir'ın görüşüne göre insan olmanın ne olduğu konusunda ebedi bir öneme sahiptir: diğerlerinin efendisi olmaya çalışıyor görünümü altında, sürekli olarak kendi muğlaklığımızın efendisi olmaya çabalıyoruz.

Beauvoir'ın Sartre'dan ayrıldığı nokta, bu çabanın kötü niyetle ve diğerlerinden metafiziksel bir yalıtım içinde (yani, herhangi bir karşılaşmada sadece bir kişinin nesne olabileceğini söyleyen Sartrecı şarta göre) olmaya mahkûm olup olmadığı sorusudur. Beauvoir'ın görüşüne göre, çabamız, öznel benliklerimizi "başkaların" metalaştıran bakışlarına sunma cesaretini bulma içselliğini kazandığı zaman ilerleme kaydedebiliriz. Beauvoir için öznelliğin işareti, devamlı bir anlamlılık ve sürekli bir teşhire gönüllü olmayı gerektiren başka bir insanın yargısının nesnesi olmaya hazır olmaktır. Dünyayı yargılama ve onun tarafından yargılanmaya gönüllü olma, ayrıca hem Hegel'in birey ve içinde bulunduğu toplum arasındaki sentezini reddetmeyi hem de mevcut kültürel eleştiri uygulamasına temel bir adanmışlık gerektirir. (*İkinci Cins*'in bu adanmışlığı en azından onu savunduğu kadar iyi canlandırdığını düşündü-

ğümü söylememe gerek yok.) Ama kendimizi muğlaklığımızla uzlaşmak için böyle verimli bir yola adamamız, cinsiyet farklılıklarının mevcut sosyal anlamlarına olan odaklanmamızla bağdaşmaz.

Beauvoir'ın bu odaklanmanın derinliğini anlamlandırmasını sağlayan şey *Mitsein* kavramıdır. Beauvoir için *Mitsein* insanların faydalı bir şekilde kökensel olarak birbirlerine bağlı oldukları veya birbirlerine – sosyal, psikolojik veya biyolojik olarak - bağımlı oldukları anlamına gelmez. Daha çok, benim başkalarıyla birlikte-olmamın esas itibariyle önemli olması, bana muğlaklığımı kendimden saklamam için gerekli olan araçları, kültürel kaynakları, her zaman sağladığı sürece geçerlidir. Ama aynı zamanda da, Gothlin'in doğru bir şekilde vurguladığı gibi, *Mitsein* gerçek bir karşılıklı tanınmaya yönelik fırsatlarımızın kaynağıdır. Başkalarıyla birlikte-olmam, insanca anlamlı bir dünyayı paylaşmamız, onları beni özgürce yargılamaya davet etme olasılığımı açık bırakıyor. Bunun sebebi metalaştırılmak istemem değil, daha çok – kendi varsaydıkları özgürlükleriyle – beni tecrübe etmeye gerçek anlamda meyilli olmalarıdır. Başkasının özgür yargısının bana göstereceği şey, tanınma mücadelemin özünde ne oranda kendimle olan bir mücadele olduğudur: Başka bir insanın bana kendimin yanlış, tutarlı bir resmini temin etmesini sağlamak için birlikte-olmamızı istismar etmekten sakınmaya çalışıyorum. Kendimizi ve "başka'yı kendi hallerine bırakma cesaretini bularak, insani *Mitsein*'a –sadece kendimizi maruz bırakmaya değil– katılmaya heves ederiz.

Theory of Subject'te Badiou'nun Heidegger ile İlişkisi*

Graham HARMAN
Çev. Mustafa YILDIRIM

Badiou'nun Heidegger'e atıfları, onun büyük Alman düşünüre hayranlığı göz önünde bulundurulduğunda şaşırtıcı bir biçimde çok azdır: "Çağımızın, varlık sorununun geri dönüşünün damgasını ve izini taşıdığı söylenebilir. Heidegger'in çağımıza egemen olmasının nedeni budur" (D 18). Badiou; Derrida, Levinas, Merleau-Ponty ya da Sartre gibi diğer 20. yüzyıl Fransız filozoflarından farklı olarak, felsefesini Heidegger düşüncesi üzerine inşa etmez. Badiou'nun Heidegger'e yaptığı atıflar genellikle kışkırtıcı olmalarına rağmen, bu atıflar, Badiou'nun Hegel ve Lacan ile diyalog halindeyken çok daha açık bir biçimde ortaya çıkan kendi istekleri bakımından o kadar da merkezi bir öneme sahip değildir. Onun Heidegger'e hayranlığı, bazen, bir caz saksafoncusunun bir caz davulcusuna duyduğu hayranlığa benzer: aynı dilde iş gören ve bazen de işbirliği yapabilen, ancak genellikle doğrudan teknik etki yaratmaya muktedir olmayan iki performansçı.

---

* Graham Harman, "Badiou's Relation to Heidegger in *Theory of the Subject*", *Badiou and Philosophy*, Sean Bowden, Simon Duffy (ed.), Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012 içinde ss. 225-243.

Bu tutumun, Badiou'nun kafa dengi olan ve Heidegger'den sıkça ve merkezi olarak olmasa da hayranlıkla bahseden Slavoj Žižek için de geçerli olması ilginçtir. Bunun için yalnızca Žižek'in, Badiou'nun *Theory of Subject*'ini [Özne Teorisi] takdir ettiği ve coşkuyla şu sonuca vardığı arka kapak yazısına bakmamız yeterlidir: "... Platon, Hegel ve Heidegger gibi statülü filozofların günümüzde hâlâ etrafta dolaştığının kanıtı avuçlarınızın arasındadır!" (TS, arka kapak). Badiou'nun böyle meşhur bir topluluğa üye olduğu kabul edilip edilmese de, Zizek, Heidegger'in böyle bir topluluğun üyesi olduğuna kesin gözüyle bakmaktadır. Kısacası, hem Badiou hem de Žižek (2011 itibari ile kuşkusuz dünyanın yaşayan en önemli Kıta filozoflarıdır) Heidegger'i geçen yüzyılın en başat düşünürü olarak selamlamakla birlikte, onun çizgisini takip etmeye pek de heves göstermezler. Bu gerçek, Badiou ve Žižek'in bütün yorumlarına yol göstermeye hizmet edebilecek kadar çarpıcıdır. 20. yüzyılın büyük filozoflarının onları oldukça açık bir biçimde büyülemiş olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Heidegger neden onların bilinen felsefi yörüngeleri (*paths*) açısından çok az önem taşır? Yoksa Heidegger onlar için gerçekten bu kadar az mı önemlidir?

Bu makalede, bu sorun yalnızca Badiou açısından ve onun bugüne kadarki üç önemli sistematik kitabından ilki olan *Theory of Subject* (diğerleri, *Being and Event* ve *Logics of Worlds*) ile ilişkili olarak ele alınacaktır. Sonuçta çoğu düşünürde olduğu gibi, bu ilk sistematik çaba, Badiou'nun daha sonraki ve daha sembolik çalışmalarındaki başlıca temaları hâlihazırda içerir ve bu temaları enerjik bir gençliğe özgü açık yüreklilikle dile getirir. Burada genel olarak olduğu gibi, Badiou'nun Hegel'e Heidegger'den daha çok zaman harcadığını görürüz. Aslında, Hegel, Badiou'nun *Theory of Subject*'inde ismi o kadar yaygın bir biçimde zikredilen filozoflar arasındadır ki Badiou, bu isimlere dizinde yer vermeye bile ihtiyaç duymaz (TS xl). Bunun aksine, Heidegger'den üç kere bahsedilir, ki bunlardan birisi sadece

önemsiz bir atıftır (TS 69). Ancak diğer iki atıf çok önemlidir. İlkinde Badiou, Heidegger'in merkezi ontolojik fark kavramına, *Theory of Subject*'in kilit fikirleri arasında yer verir (TS 7). İkincisinde ise, Badiou, kendisinin de desteklediği bir proje olarak, Heidegger'in "neden aracılığıyla tutarlılığı garantisine" (TS 234-5) bir son vermeyi amaçladığını öne sürer. Bu noktada, bu pasajlarla ilgili olarak bazı ilginç sorular ortaya atılabilir: Badiou'nun Heidegger'deki ontolojik fark kavramıyla ilgili yorumu doğru mudur? Heidegger'in, "neden aracılığıyla tutarlılığı garantisini" sona erdirmesi ne anlama gelmektedir? Ayrıca daha genel olarak, Heidegger ile Badiou'nun *Theory of Subject*'i arasındaki doğru gerilim ve uzlaşma noktaları nelerdir?

Hegel ve ontolojik fark

Badiou için, (tıpkı Žižek için de olduğu gibi), felsefi diyalog için başlıca partnerler Heidegger'den ziyade Hegel ve Lacan'dır. Badiou'nun *Theory of* Subject'inde bu partnerlere karşı tutumu, her ikisine de hayranlık duymasına rağmen, müphemdir. Bazen onlara, esas olan her şeyi önceden görmüş olan ustalar olarak davranır, bazen de onlardan açıkça nasıl uzak olduğunu ifade eder. Bizim için sorun, böylesi bir uzaklıkta Heidegger'in sessiz arka plan etkisine yüklenecek rolünün ne olduğudur. Şimdiki bölümde bu konuyu Hegel'le ve sonraki bölümde ise Lacan'la ilişkili olarak ele alacağız.

Theory of Subject'in ilk syafalarında Badiou, Hegel'in diyalektiğinin genellikle sanıldığından çok daha fazla üstü kapalı olduğunu öne sürer. "Hegel'de iki diyalektik matris vardır" (TS 3). Ona göre, Lenin'in işaret ettiği fikri almalı ve Hegel'i iyi bir materyalist olarak okumalıyız. Ancak Hegel, yalnızca tesadüfen tökezleyerek acınası idealist cenaha yuvarlanmış bir materyalist değildir. Bunun yerine, hem materyalist hem de idealist cenah diyalektiğin kendisine aittir: "Hegelci diyalektiğin özünde, sadece öznel bir bilme sistemi tarafından bo-

zulmuş olabilecek tek bir uygun oluş sistemini değil, iki süreci, iki hareket kavramını açıklığa kavuşturmamız gerekir" (TS 3). İdealist diyalektik, bize ders kitaplarının Hegel'ini verir; yabancılaşma vasıtasıyla, başta dolaysız bir terim, daha yüksek ve içererek aşılmış bir biçim altında geri dönmeden önce, bir olumsuzluk hareketinin yolunu açar. Ancak Badiou, Hegel'in, bir de, "işletimcisi, bölünme ve teması ise, aynı zamanda bir yarılma olmayan hiçbir birliğin olmadığı düşüncesi olan -ki burada en ufak biçimde bir kendine geri dönüş olmadığı gibi, son ile başlangıç arasında da herhangi bir ilişki yoktur- diyalektik bir matrise" (TS 4) göre işleyen "materyalist" bir yanının olduğunu öne sürer. Bir taraftan Badiou, Hegel'in "idealist temayülüne" atıfta bulunur ve onun felsefesini yumuşak bir dokundurmayla "Bir'in galerileri içinden bir yolculuk" (TS 4-5) olarak betimler. Diğer taraftan da, Badiou, bir şey ile başka bir şey arasındaki diyalektik sayesinde,[1] Hegel'in, varlık içindeki hiçbir zaman iyileştirilemeyecek "bölünme"den haberdar olduğunu öne sürer, ki bu Badiou'nun kendi konumunun ayırt edici bir özelliğidir (TS 5). Ancak Hegel, "her zamanki gibi haklıysa", diyalektiğin birleştirilmiş Bir'den ziyade iflah olmaz İki'ye dayanması gerektiği ve Hegelci felsefenin hakiki payandasının, tamamlanmadan ziyade bu bölünme olarak görülmesi gerektiği gerçeğinin "[Hegel tarafından da] teşhisini maskelemeye hizmet eden, her türden çarpıtma" Hegel'de hâlâ mevcuttur (TS 4-5). Eğer Hegel her zamanki gibi haklıysa, bunun nedenini asla tam olarak anlamış değildir.

Hegel'in meşhur *Mantık Bilimi*'nin başlangıcında, varlık ve yokluğun karşılıklı olarak ayırt edilemez oldukları ortaya çıkmaktadır.[2] Bu aynılıkları içerisinde, onların herhangi bir şekilde farklı olmalarından kaynaklanmasa da, oluş hareketinde

1 G. W. F. Hegel, *Science of Logic*, çev. A. V. Miller, Amherst, New York, Humanity Books, 1969, s. 114-22.

2 Hegel, *a.g.e.*, s. 82.

biri diğerinin içerisinde kaybolur: "Başkalık burada hiçbir niteliksel dayanağa sahip değildir" (TS 6). Çelişkinin bu "endekssel durağanlığı" (*indexical stasis*) bize, aynı terimi iki kere verir: "O, iki kere isimlendirilmiş ve konumlandırılmış aynı A'dır. Bu birinin diğerini çürütmesi için onlara fazlasıyla yetecektir" (TS 6). Ancak, Badiou'nun bu noktayı takdiminde bazı ikirciklikler vardır. Hegel'de, varlık ve yokluk arasında hiçbir niteliksel farkın olmadığı yönündeki gözlem, aslında bizim A'ya ve sonra yine bir kez daha A'ya, aynı isme iki kez sahip olduğumuz iddiasına yol açar. Ancak Badiou, bunu birden fazla kez böyle ortaya koysa da, onun gerçek ilgisi, A ile diğer A arasında böylesi bir çelişkiye değil, daha ziyade kendi özgül konumundaki herhangi bir A terimi ile "kendi saf, kapalı özdeşliği içerisindeki" herhangi bir A terimi arasındaki "kurucu bölünme"ye yöneliktir (TS 6). Farklı bir biçimde ifade edersek, Badiou'yu gerçekten cezbeden şey iki ayırt edilemez A'nın yinelenişi değildir, daha ziyade dünya ile ilişki içerisinde ve böylesi bir ilişkiden bağımsız olarak düşünülen A'dır. Başka bir deyişle: "kendisi-olan olarak A'nın verilmişliği ikiye [bölünür]: onun saf varlığı, A [ile] konumlanmış-olarak, A_p" (TS 7, noktalama değiştirilmiştir). Mesele iki ayırt edilemeyen A değil; fakat kendi başına A ile bir başkası için A meselesidir.

Badiou, bize, A'nın A ve A_p'ye ayrıldığını söyledikten sonra, şaşırtıcı bir biçimde şöyle bir parantez açar: "Heidegger, [A'nın] kendi ontolojik varlığı ile kendi ontik varlığına ayrıldığını söyleyecektir..." (TS 7). Bu ifadenin şaşırtıcı olmasının nedeni, Heidegger'in kendisini hiçbir zaman Hegelci olarak görmemesidir. Bunun yerine, Hegel, büyüklüğüne rağmen, varlığı unutan, yani Heidegger'e göre varlığı mevcudiyete indirgeyen, pek çok kasvetli düşünürden biri olarak ele alınmıştır. Muhtemelen Heidegger'in varlığın ne yaptığına ilişkin anahtar terimlerinden hiçbiri, -geri çekilme, gizlenme, barınma, koruma- herhangi bir varsayılmış kendi-içinde-gerçekliğin (*reality-in-itself*),

içsel bir hareketin bağrında filizlenen soyut bir dışsallıktan başka bir şey olmadığını düşünen Hegel'in ilgisini çekmeyecektir. Heidegger, Hegel'in varlığı "belirsiz dolaysızlık" olarak betimlemesi, sadece *Mantık*'ın zarif bir biçimde katlanmış katları arasından sonradan kurtarılacak olan, geçici olarak eksik bir açılış hamlesi değildir. Bunun yerine, bu betimleme en başından talihsiz bir yaklaşımdır, çünkü varlığı, tezahür dizilerini tanımlayan mantıkçılar için, bu tezahürler dizisine indirger. Badioucu A ve A_p arasındaki bölünme açısından ifade edildiğinde, Heidegger, Hegelci diyalektiği, tamamen A_p alanı içerisinde, yani kendi başına varlık olarak değil de, başka bir şeye göre mevcut ya da konumlandırılmış olan varlık içinde, açılıyor olarak tanımlayacaktır.

O halde Badiou'nun pek olası görünmeyen Heidegger ve Hegel gruplamasını nasıl anlayabiliriz? Olasılıklardan biri, Badiou'nun yalnızca varlığın unutuluşu yüzünden körleşmiş Hegelcilerden biri olduğudur. Diğer olasılık, Heidegger'in, Hegel'in diyalektiğinin, mevcudiyetin altının oyulması adına gerekeni zaten yeterince yapmış olduğunu anlamayarak, sadece tekerleği yeniden keşfetmiş olduğudur. Üçüncü bir olasılık, Badiou'nun farkına varmaksızın ya da kabul etmeksizin Heidegger'i taklit ettiğidir. Dördüncü bir olasılık ise, Badiou'nun, Hegel'in gölgesinden kaçmak için, Heideggerci kaynakları incelikle kullanarak bu iki büyük selefin arasında bir yerde yeni bir felsefe inşa ettiğidir. Bu mesele makalenin sonuna bırakılabilir; şimdilik biz yalnızca Badiou'nun bölünme modelini takip edeceğiz ve bizi nereye götüreceğini göreceğiz.

Hegel'e göre, "bir şey" her zaman kendisi-için-bir şey (*something-for-itself*) ve başkası-için-bir şeye (*something-for-other*) ayrılır. Badiou, bunu, "herhangi bir şey düşünmek için, her ne olursa olsun, ikiye ayrılmış olması gerekmesinin bir kanıtı olarak" düşünür (TS 6). Her şey zorunlu olarak hem A hem de A_p'dir. Yine de, "Hegel'in açık bir biçimde ifade etmedi-

ği şey" (TS 7), A'nın tersinin A_p değil, P'nin kendisi olduğudur. Şey, başka bir şeyle değil, bir yere konumlandırılmış olmasıyla çelişki içindedir. Badiou'nun kendi politik örneklerinden birini vermek gerekirse, proletaryanın tersi burjuvazi değil, daha ziyade burjuva *dünyası*dır. Burada Badiou, herhangi bir şeyin bir durum/konum içerisindeki yapısal-bağıntısal yerini belirtmek için, iki sözcüğün bileşiminden türettiği "*splace*" [*esplace* ya da *space/place* (mekân/yer)] terimini ve bu şeyin, bu durumun dışındaki konumlandırılmamış gerçekliğini belirtmek için ise "*outplace*" [*horlieu* (dış/yer)] terimini kullanır. Bu kutuplar yalıtılmış olarak görülmemelidir. Eğer bütün yerlerin dışındaki bir *outplace*'in "kaybolmuş saflığını" ileri sürmeye kalkışırsak, bu, karşıt bir taktikle, her şeyin tamamen mevcut durumu tarafından belirlendiğini öne sürmek kadar kötü olacaktır (TS 11). Badiou önceki iddiayı "Sol sapma" (felsefede Deleuze, politikada Çin'in Lin Biao'su) ve sonraki iddiayı da "Sağ sapma" (felsefede Levi-Strauss, politikada revizyonist Fransız Komünist Partisi) olarak adlandırır. Akış (*flux*) ve arzunun düşünürleri artık A'nın saflığını, yapısalcıların A_p'nin başatlığı üzerinde ısrar edememeleri gibi, iddia edemeyeceklerdir. Şeyler, ne verili bir yer içerisine tamamen kazınmıştır ne de yersiz bir hiçbir yerde (*placeless nowhere*) serbest kalmışlardır. Bunun yerine, Badiou açıkça Hegelci bir üslupla, şey, yerin onun üzerinde yarattığı endekssel etki tarafından *belirlenirken*, sonuçta ortaya çıkan belirli şeyin, onu altüst etme gücüne sahip belirsiz bir aşırılık tarafından *sınırlandırıldığını* öne sürer. Her bir şeyin bu iki-yüzlü gerçekliği, Badiou'nun 1988 tarihli klasik eseri *Being and Event*'in okuyucularının aşina olduğu şu iki kavram çiftiyle çok iyi bir biçimde ifade edilmiştir: "ait olma" ve "içerilme" (*inclusion*). Ait olma, bir durumun yapısında açık bir şekilde ihtiva edilen unsurlara göndermede bulunurken, içerilme, bir şekilde bu durumla ilgili olsa bile, onun literal terimlerini aşan bir parçalar meselesidir. Badiou bunu şöyle ifade eder: "Bir bütüne ait

olan her şey, bütünde içerildiği oranda, bu bütüne bir engeldir de" (TS 12, vurgu kaldırılmıştır).

A ve P arasındaki çelişki hiçbir zaman simetrik değildir, çünkü "terimlerden bir tanesi, ötekiyle içerilme ilişkisini devam ettirir" (TS 13). Farklı bir biçimde ifade edersek: "Bu, P'ye göre A_p'ye endekslenmiş A'dır. Tersi ise hiçbir anlam ifade etmez" (TS 13). Badiou, Hegel'in bu asimetriyi kaçırdığını ve daima, her iki terimi içeren bir bütün fikrine geri döndüğünü ileri sürer. Hegelci döngüsellik, hiçbir şeyin, aynı yere hiçbir fark olmaksızın dönmediği bir dönemsellik ya da spiral hareket olarak yeniden işlenmeye gereksinim duyar. Hegel'in döngüselliğinin bir örneğini, onun Hıristiyan öğretiye yaklaşımında buluruz, bu yaklaşım aslında Badiou'nun derinden hayran olduğu bir yaklaşımdır. Eğer Tanrı A ya da *outplace* ve dünya da P ya da *splace* ise, Tanrı, bedenleşmesinde (*incarnation*) A_p ya da sonlu-içine-yerleştirilmiş-baba (Oğul) olarak endekslenir. Biliyoruz ki, bu ilke İznik Amentüsü'nde ortodoksluk olarak tanınmıştır. İsa Mesih'in ilahi aşkınlığa sahip olmadığı, tersine bütünüyle dünyaya içkin olduğu Aryan heretikliği (Sağ sapma) ile İsa Mesih'in dünyevi acısının aldatıcı olduğunu savunan Doketizm[3] (Sol sapma) bu ilkeye karşı çıkar. Badiou bu sapmalardan ziyade ortodoksluğu tercih eder, ancak yine de, yeniden dirilişin takip edeceği İsa Mesih'in ıstırabının bizi yalnızca, "sonlu ve sonsuzu kendinde bağdaştıran bir Tanrı'nın" (TS 16) olduğu bir cennete götürecek olmasına figan eder. Burada, Badiou bir kez daha, Hegel'i bölmeyi, idealist döngüsellik yerine materyalist bir dönemselleştirmeyi önerir (TS 18). Döngüsellik içinde, "*outplace*", bir fazla ya da geride bir artık olmaksızın, "yer içerisinde bir mekân bulur" (TS 20). Bunun yerine istenen şey, bir "eylemin indirgenemezliği" (TS 19) ve "başarısızlık,[4] hatta

3 Doketizm, İsa Mesih'in aslında acı çekmediği, dolayısı ile çarmıha gerilmediği (Tanrı'nın kendi oğluna acı çektirmesinin mümkün olamayacağı) savından hareket eden anlayıştır. (ç.n.)

4 Başarısızlık olarak çevirdiğimiz *failure* kelimesi, Badiou'da, hakikat

süreksizlik" ilkesidir" (TS 20). 1917 Bolşevik Devrimi, Paris Komünü 'ne salt bir geri dönüş değil, onun dönemselleştirilmesidir ki bu Devrim'e, "Moskova'da iktidarın, 1871'de Paris'te olduğundan bir gün daha fazla olmasına rağmen, hâlâ elde olduğu gün karda dans eden Lenin damgasını vurmuştur" (TS 20). Döngüsellikten kaçmak için, yeni çelişkinin terimlerinden birisinin, "önceki dizinin anlaşılabilirliğinin taşıyıcısı haline gelmesi" gerekmektedir (TS 20) ve işte o böyle "bir özne olarak ortaya çıkar" (TS 20). Badiou, burada Hegel'den ciddi kopuşunu şöyle dile getirir: "Mademki, Hegel'e hak ettiği selamı gönderdik... şimdi dönemselleştirmeyi sonuna kadar düşünmek zorundayız" (TS 21).

Dönemselliğin anahtarı, Bir ile Bütün'ü ayırt etmektir: "tüm bir Özne sorusu, bu aralıkta yatar" (TS 30). Bu, "her söylemin, sessizce üzerinden atladığı şeyin *splace*'ini sabitlediği" düşünüldüğünde (TS, 31), ifade etmesinin zor olduğu kabul edilmesi gereken *splace* dışında bir şeye yönelmek üzere, yapıdan kaçmak suretiyle meydana gelir. Badiou'nun hatalı bulduğu, etkin ve edilgin arasındaki ikiliği düşünelim. Edilginlik içindeki masum bir halkı istismar eden etkin bir kötücül hükümet fikrinin, Badiou'nun "öfkeli küçük burjuvayla" ilişkilendirdiği "baskı-karşıtı" hümanist bir politikanın kökeni olduğu söylenir (TS 31). Badiou'ya göre, bu fikir, büyük halk kitleleri tarafından temsil edilen gerçek *outplace*'i hafife alır. Bu baskı-karşıtı bakış, büyük halk kitlelerini devletin gaddar ellerindeki itaatkâr bedenler olarak yorumladığı ölçüde, "*splace*... [hâlâ] *outplace*'in yerini sabitleştirir" (TS 31). Yine de, etkin ve edilgin terimleri arasındaki bu ilişki, yalnızca *splace*'in yapısal koşulları içerisinde hapsolmuşluğa işaret etmekle kalmaz, Badiou'ya göre o aynı zamanda, daha derin bir nazari hikmete (*profun-*

prosedürünün bir anı olarak anlaşılmaktadır. Olumsuzluk ifadesi olarak düşünülmeyen *failure*, bir hakikatin inşasının olumsal evrenselliğine dâhil edilebilir. (ç.n.)

dity) giriş kapısıdır da. Çünkü yapısal diyalektik yalnızca iki terim arasındaki "salınıma" (TS 34) ya da korelasyona tahammül etse de, "korelasyon güce karşı güçtür. O *güçler ilişkisidir*" (TS 31). Hegel, gücü terimler arasındaki salınımdan türettiğini öne sürerken, Badiou'ya göre "güç, yalnızca [salınımın] esas, birincil ve çıkarsanabilir olmayan üstbelirlenimdir" (TS 34); burada "üstbelirlenim"in anlamı, genellikle ona verilen anlamdan ziyade "artık" (*surplus*) gibi bir şeydir. Güç, korelasyondan kaçan, ona indirgenemeden kalan şeydir. Kısacası, güç, diyalektiğin yapısal tarafından ziyade Badiou'nun tarihsel olarak adlandırdığı tarafına aittir. Güç, mevcut yapının terimleri dışında kalarak "bütünün parçalarını hareket halinde tutar" (TS 34). Herhangi bir şeyin tekil gücü, tek başına bir kişinin gücü bile (TS 35), "pratik varoluşun radikal önceliğini" (TS 34) gerektirir.

Güç, *outplace*'ten gelir, ancak onunla özdeş değildir: "güç saf değildir, çünkü o her zaman yerleştirilmiş haldedir" (TS 38). Badiou'nun açıkça Deleuze'ü hedef alan alaycı sözlerle dile getirdiği gibi, bu güç**,** saf *outplace*'in Sol sapmasıyla karşıtlık içindedir: "arzu metafiziği, yani, bizzat yerin kendisinden çıkarsanacağı, tözsel ve göçebe *outplace* varsayımı ... Bu meselede, Spinoza'dan beri yeni hiçbir şey söylenmemiştir" (TS 37). Badiou'nun nazarında, gücün saf olmayışı, Stalinist tasfiyelere olan gereksinimi bile açıklamaktadır: "bu kanlı yolda Stalin felaketten başka bir yere varamamış" (TS 38) olsa bile, Parti'nin tasfiyeler yoluyla güçlendiğini söylemek gibi (TS 38). Badiou'nun çok daha hoşlandığı bir diğer imge, Mao'daki "eski ve yeninin mücadelesi" imgesidir, çünkü "her doğruluk ve her adalet, prensip olarak, yeniliktir" (TS 39). Hakikat arayışında, düşünürler arasında her zaman gereksinim duyulan şey, umursamaz bir uyum değil, "özsel bir sevgisizliktir (*nonlove*)". Eğer bir özne olmak istiyorsanız, pedagojinin ölü *splace*'ine direnmek (TS 39) ve kendinize ait bir Parti kurmak zorundasınız (TS 41). Bu Badiou'yu, öznel ve nesnel olanın yeni bir tanımı-

na götürür: "Kendisini olumlu bölünme olarak yoğunlaştırdığı ve saflaştırdığı ölçüde, her güç, dolayısıyla, öznel bir güçtür ve kendi yerine tahsis edildiği, yapılandırıldığı, *splace* edildiği ölçüde de o, nesnel bir güçtür" (TS 41). Ayrıca kaçınılmaz bir biçimde, "gücün varlığı kendisini nesnel ve öznele göre bölmektir" (TS 41). Gücün ortaya çıkışını ne çıkarsayabiliriz ne de öngörebiliriz, yalnızca onu beklemeliyiz. Aksine Hegel, "ilerici ve gericinin birliğinde kimin kim olduğunu anlamak için, ancak zamanın sonunda, çember tamamlandığında konumunu alır. Hegel'in bu noktadan itibaren tanıklık ettiği katıksız kibir karşısında insan dehşete kapılır" (TS 49).

Bir mekânlar mantığı ve bir de güçler mantığı vardır (TS 53) ya da bir yapısal diyalektik ve bir de tarihsel diyalektik vardır. Onun kitabında, bu kasvetli rol genellikle yapıya atfedilse de, Badiou "dengenin karşısında sürecin üstünlüğünü, özdeşlik hareketinin karşısında dönüşüm hareketinin üstünlüğünü ve Bir'in karşısında İki'nin üstünlüğünü desteklediği için" (TS 54), yapı bünyesinde, iki terimin arasında bulunan diyalektik ilişkiyi över. Korelasyon içindeki iki terim arasındaki yapısal/yatay diyalektik vardır, ama aynı zamanda bir de *outplace*'in yapılandırılmış dünyayı mahvettiği yer ile güç arasındaki daha derin bir tarihsel/dikey diyalektik vardır. Badiou'ya göre, "düşüncede var olan her şey zayıf farkların sonucudur" (TS 60, vurgu kaldırılmıştır), ama bunun nedeni sadece, verili bir yapı içinde, outplace'in yüzeydeki algılanabilir niteliği lehine gözden kaybolduğu "nedenin geriye dönük olarak silinmesi"dir (TS 63). Badiou'nun dediği üzere "yapısal diyalektikte, her terim, bir taraftan kendi yeri, diğer taraftan da gözden kaybolan bağlanım (*linkage*) kapasitesi olarak ayrılır". Şöyle devam eder: "Bize göre, bu, güç ve yer kadar iyidir. Ancak daha önce de söylediğim gibi, yapısal diyalektik gücü *isimlendirmede* isteksizdir ve onu yerinde tutmak için çok uğraşır" (TS 71). Bütün terimler eski ve yeni olarak ayrılır. Biz ise, şimdi, Badiou'nun mode-

linin alışılmadık biçimde ilgi çekici olan bölümüne geldik; bu modelin bir öngörüsü, onun korelasyonları, *outplace*'ten aniden yükselen güçlerden oluşmuş olarak ele alan yaklaşımında hâlihazırda mevcuttu. Güçler, yapının dünyası içerisinde filtrelendikçe gözden kaybolsa da, *outplace* karşılaştığımız görülebilir figürlerden tamamen silinmez: "Bir terim, birlikte bir zincir oluşturmaları için, kaybolan terimi diğer terime sunan şeydir" (TS 72). Ayrık bir terim, diğer terimi, ilişkilerinin yüzeyinin altında yatan hiçbir şeyin olmayacağı şekilde, tamamen yapısal bir kuşatma içinde karşılamak yerine, bu diğer terime derinlerini işaret etmek gibi çarpıcı bir yetiye sahiptir. Başka bir deyişle, "birleştirilebilir bir unsur olarak iş görmek, başka bir öğeye namevcut nedeni arz etmek anlamına gelir" (TS 72). Ancak, açıkçası bu, doğrudan bir tarzda yapılamaz, çünkü bu, her bir terimin diğerinin nazarında salt yapıya indirgenmesine yol açabilir. Bu yüzden, Badiou'ya göre, Mallarmé'nin şiirinden şu dersi çıkarmamız gerekir: Eğer her zaman namevcut bir nedenle uğraşıyorsak, , "onun eksikliğinin etkisi, yazılı her bir terime tesir etmesine, 'imalı', 'hiçbir zaman doğrudan olmamaya' zorlamasına dayanır... Kinaye, yazılı terimin kaybolan sınırıdır" (TS 72). Tam da güç kinaye olduğu için, güç güçtür ve yalnızca yerleştirilmiş bir güç değildir.

Badiou'nun ontolojik farka yaklaşımı şimdi özetlenebilir. Herhangi bir A terimi ile dünya içinde konumlandırılmış olan A_p arasında ya da ilişkisizin (*non-relation*) *outplace*'i ile ilişkinin *splace*'i arasında bir gerilim vardır. Birinci terim ikincisini hiçbir zaman salt bir formda ortaya çıkmayan, tersine daima konumlanmış olan güç aracılığıyla etkiler; yine de bu gücün silinemez derinliği sayesinde, herhangi bir terim, dolaylı kinaye aracılığıyla diğer terim için mevcut olabilir. Yeni çelişkinin terimlerinden birinin önceki terime delalet ettiği spiral ya da periyodik bir hareket lehine, döngüsellik terk edilmiştir. Korelasyon içindeki iki güç arsında, *outplace*'in *splace*'i güç aracılı-

ğıyla etkilediği tarihsel/dikey bir diyalektiğe dönüşen, yapısal/yatay bir diyalektik vardır. Badiou bu modeli Hegel'den nasıl farklı bir biçimde düşündüğünü bize şimdiden anlatmış oldu. Bu modelin Heidegger'in ontolojik farkına nasıl benzediği ve ondan nasıl farklılaştığı hakkındaki düşüncelerimizi sonraya bırakabiliriz.

Lacan ve topoloji

Daha önce görmüş olduğumuz gibi, Badiou, diyalektik yorumunun ortodoks olmadığını kısmen itiraf etse de; Heidegger'in ontolojik farkı ile Hegel'in diyalektiği arasında bir benzerliğin bulunduğunu öne sürer. Badiou'nun diyalektiğin Hegelci versiyonuna en temel itirazı, bu versiyonun, herhangi bir yapı içinde ilişkilendirilmiş olan görülebilir figürlerin ardında, öngörülemez bazı şeylerin ihtiyaten elde bulundurulduğu bir periyodikliği ya da spiral bir hareketi gerçekleştirmekten ziyade, döngüselliğe düşmesidir. Badiou'nun, diyalektiğin ne olması gerektiğiyle ilgili serilmemesini kısaca takip etmiştik.

Şimdiki bölümde ise konuyla ilintili Heideggerci bir temaya göz atacağız: ontoteolojinin eleştirisine. Heidegger'e göre, varlığın kendisinin bir varlık olmadığı çok iyi bilinir. Hiçbir imtiyazlı entite, kendi başına varlığın açıklaması olarak alınamaz. Badiou bu ilkeyi şu şekilde yorumlar:

> Heidegger, evvelce ontolojik sorunun teolojik mesele tarafından gizlenmesi olarak tanımlanan metafiziği, yapıbozuma uğratmayı hedefler. Onun, Tanrı'nın cebirsel kesinliğini, yalın aidiyetin yerleştirilmesini, bütün varlıkların yerlerini aldıkları yerleştirilmiş varlığı dağıtmayı amaçladığını söylüyorum. Bu, varlığın topolojik sınırlandırılmamışlığına açılan bir meseledir, öyle ki Heidegger'in yakın ve uzak diyalektiğini her yerde neredeyse bıktıracak kadar çok anımsatmasının bir hiç uğruna olmadığını gösterir. Heidegger *neden aracılığıyla tutarlılık garantisi* biçimindeki felsefi fikre bir son vermeyi istemektedir (TS 235).

Burada birkaç yeni kavramla karşılaşıyoruz: cebir, topoloji, tutarlılık ve neden. Bu kavramlarla Badiou'nun neyi anlatmaya çalıştığını açıklamak için, *Theory of Subject*'te, Badiou'nun, tıpkı Hegel hakkındaki cümlelerinde olduğu gibi, övgüler ve sapmaların bir arada bulunduğu Lacan'a ilişkin görüşlerini göz önünde bulundurmamız gerekmektedir.

Badiou'ya göre, Lacan "biz Fransız Marksistleri için günümüzün Hegel'idir—görevimizin bölmek olduğu tek kişi" (TS 113). Aslında Badiou, Hegel'in temel kavramı *Aufhebung*'a [aşma] itirazına genel olarak onaylarcasına atıfta bulunduğu Lacan'a çok daha yakındır. Hatta Badiou, kendi diyalektik yorumunu, doğrudan Lacancı terminoloji üzerine planlar. Yapısal diyalektik Lacancı "simgesel" ve tarihsel diyalektik de Lacancı "gerçek"tir (TS 114). O, bir diğer terim çiftini ekleyerek, simgeselin "cebir" ve gerçeğin ise "topoloji" olduğunu söyler (TS 133). Badiou, cebir ve topoloji arasındaki ilişkileri çözümleyerek, felsefeyi, hakiki materyalizme bir nevi erişemeyen başka bir kahraman olan Lacan'ın biraz daha ötesine taşımayı amaçlar: "Lacan... bizim Hegel'imizdir; yani, Lacan zamanımızın idealist diyalektiğini ortaya koymaktadır" (TS 132).

Badiou, *Theory of Subject* başlığındaki "özne"nin ne anlama geldiğini açıklığa kavuşturmaya başlar: "Yalnızca, onu yerinde tutan şeyin üzerindeki fazla olarak yıkıcı olmaksızın, tekrarın *splace* edilmiş temeli üzerine kaydedilemeyecek olan şeye özne demek gerekir" (TS 141). Varlıkların mevcut biçimlenişinden kurtulmuş şey olarak "özne", Badiou için, "varlığın" Heidegger için oynadığı rolden farklı olmayan bir rol oynar. Badiou'ya göre, bir düelloya kapatılmış iki karşıt özne yoktur, çünkü bu yalnızca bir korelasyona ve dolayısıyla da salt yapısal bir diyalektiğe yol açar. Verili herhangi bir yüklemde, en fazla *bir* özne vardır. Burada anahtar bir Badioucu terimin kitabındaki ilk belirişine işaret edelim: "Yalnızca bir özne olduğu gibi, varoluşu, her zaman bir *olay* olarak su yüzüne çıkan sadece tek bir güç

vardır. Bu *olay*, öznenin izi, eksikliği yıkımla keser" (TS 142, vurgu eklendi). Ya da daha sonra ifade ettiği gibi, "güç olarak yerleştirilmiş özne, yerin üzerindeki fazlayı zorlayabilir" (TS 157). Örneğin bunun hem adalette hem de cesarette meydana geldiğini gözleriz: "Cesaret, gerçeğin çözücü emrinin (*dissolutive injuction*) teşvikiyle simgesel düzene başkaldırı" (TS 160) iken, "adalet, yasa olmayan şeyin bir yasa olarak işleyebilme olanağıdır" (TS 159). Adalet ve cesaret eşit ölçüde dağılmış değildir, ancak özgül politik bir sınıfla birlikte ortaya çıkar: "Egemen sınıf, konumunu, *splace*'ini olduğu gibi korumaktan alırken", proletarya "her şey-olmayan hakikatin politik adıdır" (TS 173). Badiou'nun, Lacan'ın yetersiz kaldığını düşündüğü yer burasıdır: "Özne etkisini belirleyen ikili bölünmeye ilişkin olarak, Lacan'ın yalnızca bir yarıyı enine boyuna isimlendirdiği hakkaniyetle söylenebilir" (TS 174). Neden böyle olduğunu ise birazdan göreceğiz.

Karakteristik idealist özne felsefelerinin aksine, Badiou'nun özne teorisi, ona aydınlatıcı bir şeffaflığın yeri olarak yaklaşan herhangi bir özne modeline taban tabana zıttır. "Dolaysızlık ve kendiliğinden anlaşılırlık idealist niteliklerdir..." (TS 180). Badiou'ya göre, özne uzlaştırmayı kabul etmeyen bir bölünmedir. O, "kavramsal bir kara koyun – bir özne teorisine yoğunlaşan bir materyalizm..." (TS 189) önerdiğini iddia eder. Bu materyalizm, Foucault gibi figürlerin dilsel idealizmine (*idealinguistery*) nazaran, gerçeğin çok daha güçlü bir anlamını gerektirir (TS 187-8) ki bu dilsel idealizmde "söylem" ya da "dil", aslında idealist bir konum olan şey için idealist-olmayan bir gerekçe olarak iş görür. Kendisini, temsil ve onu aşan şey arasındaki sınır bölgeye odaklanma açısından Kant'ı taklit etmekle itham edenlere cevaben, Badiou en azından korelasyonun iki teriminden *birini* özne haline getirmemiş olduğunu söyleyerek karşılık verir (TS 191): Özne diğerlerinin yanında, varlığın bir bölgesi değildir. Çünkü "biz materyalistiz" (TS 192)

ve bu yüzden bilginin yalnızca öznenin nedeni olmadığını, daha ziyade düşünceyi gerçeğe bağlayan bir düğüm olduğunu öne süren "çaprazlama aksiyomunu" (*the axiom of the crossing*) (TS 200) takip etmekteyiz.

Gerçekten en az Heideggerci olduğu bir anda, Badiou "özü gereği bilinemeyen diye bir şey olmadığını" ifade eder (TS 201). O, "düşünümün" erişilebilir uzamı ile bilginin "sonuşmaz"ının (*asimptot*) anlaşılmaz alanı arasındaki gerilimi betimler (TS 201); ancak bunun Kant'ın numen ve fenomen ayrımından farklı olduğunu vurgular. Kant insan bilgisine acıklı bir sınır çekerken, aksine Badiou, "Oeidipus'un cevabının geçici olarak oldukça uygun göründüğü sorgulama sınırı, zoraki bir olay yoluyla, tarihin ışığıyla aydınlandığında, gizemli olan şeye bir isim verilebileceğini" savunur (TS 202). Bilginin gerçeğini, herhangi bir verili anda bilmek imkânsızken, o "sonuşmaz bir biçimde düşünümün geleceğini sabitler. Bu imkânsızlık, böylece *bilinecektir*..." (TS 202, vurgu eklendi). Aslında, Badiou'nun adalet diye adlandırdığı şeyin bütün meselesi, "önceleri absürd olarak düşünülen bilgi formlarının, artık düşünümler olarak işleyebilmesidir" (TS 204). Bilginin düğümünü çözdüğümüz her seferde, bu, "öznenin imkânsızı için bir isim ortaya koyarak, bir devrime neden olur" (TS 204). Şu an hiçbir isme sahip olmayan şey, günün birinde bir isim bulacaktır.

Şimdi cebire karşı topoloji temasına yeniden dönelim, ki bu temaya, *splace*'in yapısal diyalektiği ile *outplace*'in *splace*'i yıkıma uğrattığı tarihsel diyalektik arasındaki farktan zaten aşinayız. Cebir bir kümeye ait olan açık elemanlarla uğraşır ve bu yüzden herhangi bir artığı olmayan bir yapının alanıdır: "O, tüm bir yönelim ve sonuşmazlar düşüncesini dışarıda tutar. Ait olmanın homojen özdeşliği, elemanlara göre yapılanma, yasal kısıtlama tipleri açısından türler: Cebirsel evren birleşimsel materyalizmle sınırlıdır" (TS 210). Cebir, Badiou'nun birbirlerini eşi olarak ele aldığı bireyler ve ilişkilerle uğraşır: "Cebir,

ona ait olan bireylerin himayesi altındaki [Bütünü] ve bunların birbirleriyle ilişkilenmesinin kurallarını keşfeder" (TS 215). Buna karşın, "topoloji, her bireyin Bütün içerisinde kendi yeri haline getirdiği değişik altkümelerin himayesi altındaki [Bütünü keşfeder]" (TS 215). Eğer cebir ait olmayla ilgiliyse, topoloji "bağlılık" meselesidir. Ancak bir kez daha, bize *bireysel* şeylerin tamamen çitin cebirsel yanına ait olduğu söylenir: "Arzulayan bireyin 'mikro-devrimleri'... kendi yerinde kalır. Hiçbir bireyin, parçaların aracılığı olmaksızın, çağı ve onun sınırlamalarını aşma gücü yoktur..." (TS 219-20).

Burada, iki paradoksal yönde eş zamanlı olarak işleyen, Badiou'nun konumunun can alıcı noktasına yaklaşmaya başlıyoruz. Cebirsel ya da yapısal alan paradoksu, ayrık bireylerin alanı olduğu varsayılmakla birlikte, bu bireylerin başlangıçta, herhangi bir artık olmaksızın yapı içerisindeki yerleri aracılığıyla, dolayısıyla bireysellikten mahrum bırakılarak tanımlanmasıdır. Buna karşın, topoloji paradoksu, bütün ilişkisel yapıları aşan şeye işaret ettiğinin varsayılmasıdır. Bunun otonom ve bireysel olması gerekirken, sonuçta topolojik bireylerden bile bahsedemediğimizi görürüz: "Topolojinin tabiatı gereği nasıl kimliksizleştirici (*disidentifying*) olduğu görülebilir" (TS 223). Her şey az ya da çok diğer her şeyle yakından ilişkilidir, komşuluk ve alt-komşuluk dizileriyle birbirine bağlıdır: "Topolojik düşünmede, dışsallıkta olan hiçbir komşuluk yoktur" (TS 221). "Cebirsel materyalizm açısından ait olmanın temeli olan, bir kümenin elemanları ile topolojik materyalizm açısından temel olan, sayesinde elemanların yerlerinin saptanabildiği kuşatıcı bağlılık arasında bir bağ kuran" şey budur (TS 221). Bu yolla, bir küme içindeki elemanlar yalnızca bir geleceği olmayan, umutsuz yapısal süsler değil, bir topluluklar kümesi için kaçış noktalarıdır" (TS 221). Bu, Badiou'nun, Lacan'ı takip ederek, cebire ve topolojiye göre ayrılan kendi bölümlerini, doğru bir biçimde yeniden birleştirilmesi gereken materyalizmin bu

en büyük problemini" çözme girişimidir (TS 228). Size yakın olan bir küme sizi de içerir. "Eğer siz iki sürecin parçasıysanız, onların kesişiminin de parçasınızdır..." (TS 222). Bir fabrika isyanı işçi sınıfıyla başlayabilir, ancak sonra etraftaki bazı topluluklara yayılırken diğerlerine yayılmayabilir. Tarih evrensel değildir; bulaşma sınırsız değildir. Bu topolojik genişleme, kesişim ve daralma süreçleri; topolojik komşulukların, geleneksel evrensel ve tikel kavramlarının gördüğü işi nasıl yapabileceğini gösterir (TS 221). Lacan zaten iki gerçek kavramına sahipti: kaybolan neden (cebir) ve düğüm (topoloji) (TS 228). Özellikle Lacan'da gerçeğin bu çift anlamı, "gerçeğin ne ölçüde cebirsel ve topolojik olanın birliği, neden ve tutarlılığın birliği olduğunu gösterir. O bir nesnedir, ancak *yalnızca değil*" (TS 230). Komşuluklar modeline yönelen bu hamleyle, Badiou Hegel'in döngüselliğine karşı konuşlandırdığı dönemselleştirmenin açıklamasını yapmayı da dener. Badiou'nun ifade ettiği gibi, "böylece, materyalist bir alanın onun sayesinde kendisini bilgiye açtığı cebirsel dakiklikten, hafıza ve komşuluklarla çatışmanın tekrarını doygunluğa ulaştıran topolojik bağlılığa (*adherence*) geçeriz" (TS 231). Badiou'nun, gerçeğin yeterince etkin bir anlamına sahip olmadığı için Lacan'la kozlarını paylaşmayı denediği yer de burasıdır: "Çünkü Lacan'ın tutarlılık kavramı oldukça sınırlayıcıdır. Cebir ve topolojiyi açıkça karşı karşıya koyamadığı ve bağlayamadığı için, tutarlılığı yalnızca cebirin bir niteliği olarak düşünme riskiyle karşı karşıya kalır" (TS 231). Bu, yalnızca Lacan'ın öznenin gerçeğin kendisinden ziyade belli bir yapısal sentaksa erişim imkânına sahip olduğu yönündeki erken dönem görüşünde değil, aynı zamanda herhangi bir bağı kesildiğinde bütün bir düğümün çözüleceği, simgesel, gerçek ve imgeseli birbirine bağlayan "Borromean Düğümü" ile ilgilenen geç dönem Lacan'ında da görülebilir. Badiou'nun nazarında, bu, "basitçe bir varoluşsal karşılıklı bağımlılık ilkesine benzeme tehlikesi " taşır (TS 232) ve fazlasıyla gerçek için yer

bırakmaktan ziyade, her şeyi bir yapı içerisindeki korelasyonlara geri döndürür. Badiou, diğer taraftan, "yapısal bağlaşıklıkta (*cohesion*) çözülen" ve "yalnızca bir zincir olanın düğümünü atan" (TS 232, vurgu kaldırılmıştır) "zayıf" tutarlılık ile "cebri, komşulukların tutarlığı olarak üstbelirleyen" (TS 232) "güçlü" tutarlık arasında bir ayrım yapma konusunda ısrarlıdır. Başka bir deyişle, Lacan yeterince güçlü bir "yıkım" (*destruction*) anlayışına sahip değildir ve bu yüzden "kendi hataya meyilliliğinin kurbanı (*norn*)" (TS 234) olur. Badiou, "gözüpek antifilozoflar olmakla böbürlenen... ancak daha ziyade nesnenin cebirsel bölünmezliğini koruyan Lacan'ın müritleri" (TS 234) hakkında "küçümseyici" bir ifadeyle devam eder. Bunun yerine gerekli olan şey, Heidegger'in dediği gibi, "ontolojik" ve "teolojik" sorunlar arasında sıkı bir ayrım yapmaktır. İlginçtir ki, tam da Lacan kendisini kendi cebirsel kaderinin örgüsüne ve dolayısıyla ontoteolojiye sıkıştırdığı anda, Badiou hayranlıkla Heidegger'e yönelmiştir.

Heidegger'in yakınlığı

Çoğu zaman önemli felsefe, bir ya da daha fazla sayıda seçilmiş geçmiş kahramanlardan bir sapma olarak başlar. Bunun Aristoteles ve Platon, Heidegger ve Husserl ve daha başka pek çok filozof çifti arasında olmuş olduğunu görebiliriz. *Theory of Subject*'de, Badiou kendi felsefi modelleriyle ilişkisinin eskizini çizer: Badiou'nun hem desteklediği hem de altüst ettiği felsefi modeller olarak Hegel ve Lacan. Her iki durumda da, Badiou'nun kitabında ismi sadece üç kez geçse de, Heidegger'in yakınlarda olduğu görülebilir.

Dilerseniz Hegel ile başlayalım. Badiou, diyalektiği, herhangi bir terim A ile onun ilişkisel yerleşimi (*placement*) A_p arasındaki bir gerilim olarak yorumlayarak ve hem Hegel'i hem de Heidegger'i bu fikirle ilişkilendirerek, her iki filozofu ilişkiselcilik-karşıtı (*anti-relationist*) olarak değerlendirmeye cüret

eder. Ancak bu, her ikisinin standart okunmalarından oldukça uzaktır. Hegel, genellikle Kant'taki anlama yetisinin sabit belirlenimlerinin dünyasını benimsediği ve her belirlenimin diğer bütün belirlenimlerle sahip olmak zorunda olduğu içsel ilişkileri göstererek onu harekete geçirdiği için övülür. Heidegger'e gelince ise, onun el-altında-bulunurluk (*presence-at-hand*) eleştirisi sıkça bulunurluğu/mevcudiyeti (*presence*) ilişkisel olmayanla (*non-relationality*) eşitleme biçimine bürünür. Tam da bu nedenle, onun *Varlık ve Zaman*'daki ilk adımının, dünyanın görünürde özerk mevcudiyet yığınlarını, her şeyin, kendi varlığına, "insan Dasein"ı ile ilişki içinde sahip olduğu bir global, ilişkisel araçlar sistemine çözündürmek olduğu söylenir.

Badiou'nun kendi konumunu tanımlamak için "materyalist" terimini kullanması bana kuşkulu görünmesine rağmen (Žižek ve Meillassoux söz konusu olduğunda da aynı kuşkulara sahibim), onun bunu yapmaktaki amacı açıktır. Her şey ikiyüzlü (*twofold*) bir bölünmeyi işaret eder; her şey yerin (*place*) dışındadır. Bütün kümelerin kümesi olan bir dünya asla yoktur, herhangi bir görünür bütüne açıkça ait olan şeyden taşan daima bir fazla ve bir artık vardır. Şimdi, Badiou'nun nazarında, Hegel idealist olduğu kadar bir materyalisttir de. Daima, sadece bir yapı içerisinde birbiriyle ilişkili terimler arasındaki diyalektik değil, aynı zamanda bir durum içindeki terimler arasında "tarihsel" bir gerilim ve hep yedekte tutulan ancak hiçbir zaman tam olarak tematize edilemeyen bir şey vardır. Badiou, Hegel'in bu "materyalist" tarafını göklere çıkarırken, Hegel'i dönemselliğe karşı döngüselliği ya da praksise karşı teoriyi vurgulamakla itham eder. Burada yine, ilişkisel olmayan (*non-relationality*), Badiou'nun kendini ve diğerlerini değerlendirmesine hizmet eden standart olarak ortaya çıkar ve Hegel bu açıdan görünüşe bakılırsa yeterince ilerleme kaydetmiş değildir. Hegel şimdi, her anın, ardında hiçbir artık bırakmaksızın, kendisini takip eden ana geçtiği robotik bir diyalektikle

itham edilmektedir. O, hiçbir teorinin tam olarak egemen olamadığı ve tarihin, her an, kendiliğinden sadece tek bir yönde ilerlemekten ziyade olanaklı pek çok yönden birini takip edebileceğini ima eden bir şey olarak, praksisin karanlık çekirdeğini takdir edemez.

Heidegger, bazı yönlerden, A ve A_p'yi derinden ayıran ilişkisel-olmayan (*non-relational*) bir düşünür olarak okunmaya, Hegel'den çok daha az açık olan bir düşünürdür. Sonuçta, Heidegger felsefede bulunuşun (*presence*) en önemli eleştirmenidir ve biraz önce değinildiği gibi, o çoğu zaman bulunuş ile bütün ilişkilerin dışında kendi kendine-yeterli gerçekliği eşitler gibidir. Bu anlarda, ilişkiselliğe (*relationality*), bizleri kötü anlamda metafizikten kurtaran büyük kahraman olarak bakılır. Aslında, Heidegger özerk bireysel varlıkları büsbütün yürürlükten kaldırıyor ve bunları, her şeyin gerçekliğini yalnızca bütün bir anlam sisteminden kazandığı bütüncül bir donanım ağı içerisinde çözündürüyor gibi görünebilir. Ancak Badiou'nun Heidegger'in ontolojik fark kavrayışı hakkındaki özlü görüşlerinin ortodoks olmayan havasına rağmen, onun sezileri esasında doğrudur. Aslında, Heidegger'in okuyucuları arasında neredeyse yalnızca Badiou ve ben, onu ilişkisel-olmayan varlığın (*non-relational being*) savunucusu olarak değerlendiriyoruz.[5] Heidegger'in gösterdiği şey, ilişkisel olmayan bulunuşun, araçların ilişkisel kullanışlılığına dayanması değil, hem varlıkların (*entity*) insanlara göre bulunuşu hem de araçların diğer araçlara göre bulunuşunun, ilişki biçimleri olduğu ve tam da bu sebeple onların eşit ölçüde kusurlu olduklarıdır. Hem teori hem de praksis sürpriz bir biçimde altüst edilebilirler, çünkü her ikisi de belirsiz bir fazla ya da rezerv -kendisi bir varlık olmayan varlık- ile alttan desteklenen ilişkilerdir.

Ancak Badiou'nun, Heidegger ve Hegel'i nasıl yorumladığından bağımsız olarak, gerçek sorun, Badiou'nun, üzerinde yı-

5 Bkz. Graham Harman, *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago, Open Court, 2002.

kıcı kuvvet uygulanırken dahi *splace*'e indirgenemeyen, ilişkisel olmayan bir *outplace* programına sadık kalıp kalmadığıdır. Bir anlamda, o, bu davasına tamamen sadık kalmıştır, bunun en iyi örneği Mallarmé'den aldığı derstir: Güçler, derinliklerini, dolaylı ya da üstü kapalı temas biçimleri aracılığıyla birbirlerine gösterirler. Fakat dolaylı temas üzerine bu vurgu hiçbir şeyin doğası gereği bilinemez olmadığını savunan diğer Badiou ile gerginlik yaratır. *Theory of Subject*'te, Badiou, düşünce ve varlık arasında fark olduğunu iddia etme konusunda ısrarlı olsa da, bunu yeterince sağlık bir biçimde yapıp yapmadığı açık değildir. Düşünce ile varlık arasındaki ayrılığı vurgularken, Badiou'nun gerçekten tüm demek istediği, öznenin, yalnızca diğerleri arasındaki bir varlık (*entity*) olmaktan ziyade, evren içerisindeki özel bir sökük ya da yırtık olduğudur. Badiou, Kartezyen geleneğin iki ayrı töz anlayışını devam ettirerek varlığın, düşüncenin yokluğunda mevcudiyetini sürdürdüğü ölçüde, düşünceden yeterince bağımsız olduğunu savunur. Ancak, Badiou, hiçbir şeyin doğası gereği bilinemez olmadığını söylediğinde, hem Hegel'e hem de Lacan'a itham olarak yönelttiği aynı idealist yola sapma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Çünkü eğer *outplace* Badiou tarafından, yaklaşılabilen ancak hiçbir zaman erişilemeyen bir sonuşmaz olarak varsayılıyorsa, hiçbir şeyin bilinemez olmadığı iddiası, açıkça, şimdi sonuşmaz olan her ne ise, onun eninde sonunda bir yansıma olacağı, eskisinin yerini yeni bir sonuşmazın alacağı anlamına gelir. Badiou'ya göre, belirli herhangi bir anda bir bilinmeyen vardır, ancak hiçbir şey sonsuza kadar bilinmez olarak kalmaz. Biz ise burada, Badiou'nun kendini, Heidegger kadar, *splace* ve yapıdan kurtarıp kurtaramadığını sormak zorundayız: Çünkü Badiou *hiçbir şeyin* doğası gereği bilinemez olmadığını düşünürken, Heidegger, varlık ve her bulunuş biçimi arasındaki kalıcı uçurum göz önünde tutulduğunda, *her şeyin* bilinemez olduğunu savunur. Bu ise, Badiou'nun söz konusu ilkelerine, Badiou'nun kendi

vargılarından çok daha uygun görünmektedir. Eğer A doğası gereği bilinemez değilse ve biliniyorsa, o, tam da bilindiği için, A'dan A_p'ye dönüştürülür, çünkü bilinmesiyle birlikte o, şimdi bizimle ilişki içindedir. Burada Badiou, dolaylı kinayeye duyduğu Mallarméci sadakatini kaybeder.

Bu durum, Badiou'nun, "bugünün [idealist] diyalektiğini sunan" (TS 132), "günümüzün Hegel'i" (TS 113) olarak tanımladığı Lacan için de benzerdir. "İdealizm" hiçbir zaman Badiou tarafından övgü niteliğindeki bir terim olarak kullanılmadığından dolayı, bunu onun takdir ettiği psikanalist selefinden eleştirel bir şekilde uzaklaşmasının anı olarak alabiliriz. Badiou'nun Lacancı simgeseli "cebir" ile ve Lacancı gerçeği "topoloji" ile özdeşleştirdiğini anımsayalım. Bundan başka, Badiou'nun yalnızca öznenin, gerçekten ziyade sadece sentaksa erişimi olduğunu iddia eden erken dönem Lacan'ı değil, aynı zamanda imgesel-gerçek-simgeseli; tehlikeli bir biçimde üç terimin varoluşsal karşılıklı bağımlılığına ve dolayısıyla da Badiou'nun çok keskin biçimde kaçındığı, ilişkisel olarak belirli bir tür yapıya yaklaşmaya meyleden, birbirine dolanmış bir Borromean düğümü olarak gören geç dönem Lacan'ı eleştirdiğini de anımsayalım. Düğüm figürü, Badiou tarafından olumlu bir biçimde görülür, ancak sadece bu düğümün, çoğu zaman etkileşim içinde olsalar da gerçekten *ayrık* olan iki terimi (düşünce ve gerçek) birbirine bağlaması koşuluyla.

Burada, bir kez daha, Heidegger, Badiou'nun takdir ettiği bir kahramandan uzaklaşmasında kilit bir müttefik olarak ortaya çıkmaktadır. Badiou, cebirin, "tüm bir eğilimler ve sonuşmazlar düşüncesini dışarıda ta bıraktığından" ve dolayısıyla onun, bir yapı bünyesindeki unsurlar olarak korelasyon içindeki bireylerin ilişkisel dünyasına bağlı kaldığından yakınırken, aynı zamanda, "Tanrı'nın cebirsel kesinliğini, yalın aidiyetin yerleştirilmesini, bütün varlıkların yerlerini ondan aldıkları yerleştirilmiş varlığı dağıtmayı" (TS 235) isteyen

Heidegger'e saygı duyar. Burada "Tanrı" kelimesi metaforiktir, felsefenin daima varlığın kendisinin yerine varlığın özel bir türünü geçirmeye çalıştığı ontoteolojik geleneğin herhangi bir imtiyazlı varlığına göndermede bulunur. Bu bağlamda, Badiou, Heidegger'in, metafizik tarihini yıkıma uğratmak gibi eleştirel bir amaçla, bütün varlıklardan farklı (ontolojik farklılık) bir varlığa yer açma girişimini onaylar. Anlaşılan o ki Lacan bunu başaramamıştır, çünkü "özne etkisi"ne gelindiğinde, "Lacan'ın yalnızca bir yarıyı enine boyuna isimlendirmiş olduğu hakkaniyetle söylenebilir" (TS 174).

İlişkili bir değinide, Badiou'nun kendisini, "özne"nin, özellikle düşünen insana işaret ettiği Kant ve öteki pek çok filozoftaki kullanımından uzaklaştırmış olduğunu da gördük. Badiou'nun "öznesi" daha ziyade kişisizleştirilmiş (*depersonalised*) bir öznedir, tıpkı Heidegger'in *Sein*'ı [Varlık] gibi. Her ne kadar Badiou, kendi özgül güçlerini kazanmak için kendilerini cebirsel ağlardan özgür kılan birey insanlardan bahsetse de, genellikle "özne", yalnızca proletaryayla bağlantılı olarak zikredilir (her proletarya tarihsel ve yerel olmasına rağmen) ve *Theory of Subject*'te, "proletarya" çoğunlukla, ezilen belli bir insan topluluğunun değil, kendi başına varlığın ismi olarak iş görür.

Şimdi, Badiou'ya göre, cebire, kaybolan terimlerin yapı aracılığıyla tamamen tüketilmiş olduğu bir serbest bölge olarak bakıldığı zaman, cebir, Badiou'nun da Heidegger gibi kaçınmayı amaçladığı bir çeşit ontoteolojik krallık haline gelir. Heidegger'e göre, cebirsel olmayan terim, "varlık"tır ve Heidegger, ontolojik fark nosyonu ile birlikte, aslında oldukça farklı olan iki noktayı birleştirmeye meyleder. Bir taraftan, varlığa, mevcudiyete/bulunuşa (*presence*) direnen şey olarak bakılır, ki Badiou (doğru ama alışıldık olmayan bir tarzda) bunun şu anlama geldiğini söyler: Varlık "ilişkiselliğin her türlüsüne direnir". Varlık, bir başka şeyin yerini alma özelliğinden çok, sadece her ne ise, o olan şeydir: *Sein*, A_p'den ziyade A'dır. Diğer taraftan ise, Heidegger ontolo-

jik farkı, bir (*one*) ve çok (*many*) arasındaki fark olarak yorumlama eğilimindedir. Burada, varlık, yalnızca "ontik" alan içinde bulunan çeşitli bireyler içerisinde bölünmemiş olan şeydir. Bu minval üzere, bireyselliğe ve ilişkiselliğe temelde aynı problem olarak bakılır. Bu, Heidegger'in, bireysel varlıkların (*entity*) tıpkı testiler ya da köprüler gibi bir tür alt-ilişkisel özerklikte kendilerine bir tutunma noktası bulduğu, "şey" üzerine bir refleksiyona doğru yöneldiği geç dönemi için bile geçerlidir. Burada bile, bu özerkliğe "dünya" açısından bakılır ve dünya, Heidegger tarafından daima "bir" olarak ele alınır.

Badiou, felsefede "bir"i reddetmesine rağmen, Heidegger'in, bireysellik ve ilişkiselliğin daima bir çift olarak bulunduğu biçimindeki temel varsayımına katılır. Onun, cebirin hem "bireylerle", hem de "bireylerin birbirleri ilişkilenmesinin kurallarıyla" (TS 215) ilgili olduğunu söylediğini zaten duymuştuk. O, bireylerin "mikro-devrimler" yapabileceği biçimindeki nosyonu eleştirir (TS 219-20) ve cebrin daima bir karşı dengini oluşturduğu topolojinin, "kimliksizleştirici/tanımsızlaştırıcı" (TS 223) olduğunu söyler. Fakat işte burada, Badiou, Heidegger'de hiçbir zaman bulamadığımız bir diğer olumlu çözümü ekler. Heidegger'e göre, tanımlanabilir ve ilişkisel bireylerden kaçış; ancak tüm bir erişimden ebediyen geri çekilmiş, sanki boğumlu bir yumru gibi guruldayan netameli bir varlığa başvurmayla meydana gelir. Badiou'nun da aynı şeyi söylüyor gibi göründüğü zamanlar vardır. Ancak, onun topoloji teorisinin aslında söylediği şey, bireylerin "değişik altkümelere" (TS 215) ait olduklarıdır; onlar "bir topluluklar kümesi için kaçış noktalarıdır" (TS 221) ve hiçbirinin ötekilerden tamamen uzak olmadığı çeşitli komşuluklara ve alt-komşuluklara aittirler. Bir özne, başlangıçta sıkıştırılmış olduğu bir yerden dışarıya doğru genleşerek daha evrensel hale gelir, tıpkı bir fabrika isyanının giderek daha geniş topluluklar arasında alevlenmesi gibi. Bireyler her zaman özel ve yereldirler, ama ancak daha ya-

kın komşuluklardan daha uzak komşuluklara iletişim kurarak, giderek genişleyen komşuluk döngüsü üzerinde dolaylı bir güç uygularlar.

Badiou, başlangıçta, kabuk bağlamış ilişkisel bireylerin karşısına, daha ziyade şekilsiz bir *outplace* koymakta ve böylece yapının tamamen dışında, ondan kaçan bir şeye işaret etmekte Heidegger'in tarafını tutar. Ama topoloji temasına gelindiğinde, bu jesti tekrarlamaz. Bunun yerine, o, değişimin, geniş bir belirsiz fazlaya dayanarak değil de bir yerel komşuluktan diğerine uzanan zinciri harekete geçirerek meydana geldiği, kısmen birbirine dolanmış yatay kolektifler biçimindeki Heideggerci-olmayan bir programı uygulamaya koyar. Belirsiz bir çeşitlilik yığını tarafından altı oyulmuş olmak yerine, bunlar, birbirinden tamamen değil, ancak kısmen uzak olan mevcut komşuluklar ve diğerleri arasındaki yanal kaymalarla sarsılırlar. Badiou'nun, Heidegger'den, en az Lacan ve Hegel'den olduğu kadar keskin bir biçimde ayrıldığı bir nokta varsa eğer, o, bu noktadır. Ayrıca, eğer Badiou'nun Heidegger'i andırdığı bir nokta da varsa, bu nokta, onun, bütün bireysel varlıkların altını oyan, biçimlenmemiş bir fazla biçimindeki çok farklı nosyonudur. Her iki tarafı da Heidegger'in etrafında kendisini açığa vuran bu gerilimin gelecekteki gelişimini incelemek ilginç olabilir. Çünkü biçimlenmemiş bir *outplace*'ten fışkırmalar ile çeşitli durumların yanal örtüşmesi arasındaki fark, *Being and Event* ve *Logics of Worlds*'un vurgu farklılıklarıyla çarpıcı bir benzerlik taşır.

Sartre'ın Heidegger-için-varlığı; Heidegger'in Sartre-için-varlığı

Steve MARTINOT*
Çev. Mehmet AKKURT-Fatma ERKEK

Sartre'ı tarih yapmak –ve böylece onun düşüncesinin ağırlığından kurtulmak- postyapısalcı projenin dile getirilmemiş bir amacıdır. Ancak sessiz kalarak Sartre'ı tarifsiz bırakmak, sessizce, bir anlamda mühim bir şekilde, ilgiyi ona çekmektir; onun okunmuş olduğunu dile getirmek ve yeniden okunmasına çağrıda bulunmaktır.

1968'de, "The Ends of Man"[1] yazısında (amacı kendini Sartre'dan uzaklaştırmak olan) Derrida, Sartre ile Heidegger arasındaki çatışmayı metinsel olarak sahnelemek gibi tarihsel bir girişimde bulunur. Derrida, Heidegger'in, 1946[2] yılında Sartre tarafından yapılan, "Varoluşçuluk bir Hümanizmdir"[3]

---

* Steve Martinot, "Sartre's Being-for-Heidegger; Heidegger's Being-for-Sartre", *Man and World,* 24, Kluwer Academic Pub., 1991, s. 63-74.

1 Jacques Derrida, ""The Ends of Man," *Margins of Philosophy,* çev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982) - bundan sonra M olarak anılacak.

2 Martin Heidegger, "Letter on Humanism," *Basic Writings*, çev. David F. Krell (New York: HarperandRow, 1977) - bundan sonra LH olarak anılacak.

3 Jean-Paul Sartre, "Existentialism is a Humanism," *Existentialism and Human Emotions* (New York: Philo. Library, 1957) – bundan sonra EH olarak anılacak.

("Existentialism is a Humanism") isimli konuşmayı eleştirdiği, aynı yılda yazıya döktüğü "Hümanizm Üzerine Mektup"a *("Letter on Humanism")* değinir. Eğer Derrida, Heidegger'in eleştirisini yeniden okuyorsa, bunun nedeni, Sartre'ın "Dasein"ı "insani gerçeklik" olarak çevirirken Heidegger'i yanlış okuduğunu ve onun terimine kendisinin hiç de amaçlamadığı bir genelliği ve açıklığı zorla kabul ettirdiğini düşünüyor olmasıdır. Derrida, Sartre'ın prestijinin bu yanlış anlamayı desteklediğini ve ona bahşedilmemesi gereken bir tarihi Heidegger'e bahşettiğini iddia eder. Ancak bu yüzleşmenin sahnelendirilmesinde, Derrida asla gerçekleşmemiş olan bir dramayı belgelendiriyor olsa da ve Heidegger ile Sartre'ın her ikisi de birbirlerinden bahsetmiş olmalarına rağmen, onların eleştirileri birbirleriyle şans eseri karşılaşmış, sonra kendi yollarına devam etmiştir; onlar farklı sahnelerde oynamıştır. Böylece Derrida, olmayan bir anın, karşılıklı okumalardan oluşan sözde bir dramanın tarihini yazarak tarihten bir an oluşturur. Derrida'nın dramasında Sartre etnosentrik Kartezyen evrenselleştirici rolünü, Heidegger ise eski metafiziği anlamlandırma ediminde hümanizmin öncüsünü suçüstü yakalayan anlaşılması zor dedektif rolünü üstlenmiştir. Foucault'nun kendisi de, "öznenin (*subject*), şu veya bu şekilde belirli bir formda, kendisini (sic) nasıl oluşturduğunu"[4] bilmek için- yani öznenin nasıl özgür olduğunu varsaymak yerine, kendisini tabiyetinde (*subjection*) nasıl oluşturduğunu anlamak için "öznenin belirli bir a priori teorisini reddetmek zorunda olduğunu" açıklarken, Sartre'a yaptığı gölgeli bir referansta bu alegoriyi yineler.

Şimdi Sartre'ı yeniden okumak kendisinin yapmadığı, fakat onu yapan bir tarih içerisinde onu yeniden sahnelendirmek, başka bir deyişle Foucault'nun oyununu yeniden oynamak anlamına gelecektir. Ve Heidegger'in Sartre okumasını

4 Michel Foucault, "Caring for the Self," *The Final Foucault* (Cambridge: MIT, 1988), s. 10.

yeniden okumak bir dramaya, dramatik olarak tasvir edilen bir tarih-olmayana, Derrida'yı temsil eden bir çatışmaya dâhil olmak olacaktır. Aronson'un dediği gibi, ölümünden sonra bile Sartre sahne arkasında durmaya devam eder.[5]

Heidegger 1946'da Sartre'ı muhatap alır, çünkü Sartre, "Varoluşçuluk bir Hümanizmdir"de Heidegger'in, kendi varoluşçuluk geleneğinin ve tarihinin bir parçası olduğunu iddia eder, Heidegger ise kendisini bundan açıkça ayırmak ister. Heidegger'e göre, Sartre'ın Kartezyen cogito'ya geri dönmesi Sartre'ın, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki yöneliminin tersi bir şekilde, metafiziğe dönmesine sebep olur. Heidegger'e göre, metafiziğin sorunu önvarsayımsal olmasıdır: ideoloji, yanlış bir bilinç, "[düşünme] ile aynı düzeyde olmayan" "teknik bir düşünce yorumu" gibi (LH, 195). Metafizik, düşünmeyi hafife alır.

Özel olarak, Heidegger "Ben"i merkeze alarak ve "Ben"e ayrıcalık tanıyarak, "Ben Düşünüyorum" ifadesinde "Ben" ile başlayarak (EH, 13), Kartezyen cogito'nun bir Varlık etkisiyle başladığını ve düşünmeyi varoluşun önüne koyduğunu iddia eder. Heidegger'e göre, öznelliği temellendiren düşünme, zaten başlangıçtan beri var olan bir şey içerisinde, "gerçekleşmesinin" alanı olarak Varlıkta askıya alınır. Düşünme, Varlığın insanın özüyle ilişkisini gerçekleştirir." (LH, 193) Bu "düşünme ...dır" [*thinking is*], Varlığın "özünü kuşattığı"nı söylemektir. (LH, 196). Bu "düşünme ...dır", Varlığın özüdür ve insanın özü, düşünen bir varlık olarak kendi varoluşundadır. Heidegger, cogito'yu ters çevirmiştir; ona göre cogito biçime sahiptir: "varoluş var, öyleyse düşünme var." Kartezyen cogitoyu temel bir şekilde benimserken, Sartre düşünmeye ilişkin açıklamasını, Varlık sorusundan ziyade öznede temellendirir. İnsanın[6] özü-

5 Ronald Aronson, *Sartre's Second Critique* (Chicago: 1987), s. X.

6 "İnsan" terimi, Heidegger ve Sartre tarafından genel olarak insanlığa gönderme yapmak için kullanılır; dolayısıyla hâlihazırda şovenist olan ve metafizik hümanizmin içinden çıktığı bir rasyonalizmi benimsemeye devam eder. Bu makalede, bu metinleri eleştirirken bu terimi, onlarda

nü öznede merkezileştirmek (Varlığın bir etkisi), İnsanı Varlıktan yabancılaştırmaktır; İnsanı ideolojik bir inşaya, a priori ortaya konan bir kavrama dönüştürür. Düşünmenin, "insanın gerçek saygınlığını" (LH, 210) gerçekleştirmeden bırakacak şekilde, böyle bir indirgenişi olarak, insanı hafife alır.

Bu açıdan bakıldığında, Heidegger'in sahnesinde, kendisi ve Sartre arasında, Heidegger'in cogito'yu tersyüz etmesini pek çok kılık altında sahneye koyan kapsamlı bir ters çevirme ortaya çıkar. Heidegger'e göre olumlama (*affirmation*) ve hiçleme (*nihilation*) varlığın veçheleridir, öznelliğin değil (LH, 238) – Varlığın özü varoluştur ve varoluşla birlikte hiçleme zaten vardır–, oysa Sartre tam da bilincin yükselmesi olarak hiçleme ile başlar. Sartre'a göre, etkinlik kökenseldir; bir kimse, olduğu şey haline onun marifetiyle gelir. Heidegger, düşünmenin (Sartrecı) deneyimsel eylemi öncelemesi gerektiğini öne sürer, çünkü deneyimsel eylem, hâlihazırda bir kavramsallaştırma olan bir özneyi gerektirir. Sartrecı etkinlik marifetiyle olduğu şey haline gelmekten ziyade, cogito ile birlikte insan, kim olduğunu bilmeyi bırakır ve etkinlik onu kendi için olduğu haliyle bulmayacaktır. Öznenin önceliği insanın evsizliğiyle sonuçlanır. Sartre'a göre insan, daima dünyadaki bir tasarı, bir uğraştır. Heidegger'e göre insan, kendisini sadece "olmaya bırakma"yı (*Gelassenheit*)[7] ihtiva eden Varlığın anlamına dâhil olarak bulacaktır, başka bir deyişle Varlığı olmaya bırakarak (LH, 237). Yani Sartre'e göre, insan, varlığını, kendisi ötesinde oluşturdukları aracılığıyla keşfederken, Heidegger'e göre insan sadece kendi tasarısını, insan oluşuyla, Varlığa geri dönüşüyle kendisi için oluşturduklarını keşfedecektir.

---

kullanıldığı anlamıyla kullanacağım, ama kendi fikirlerimi sunarken kullanmayacağım. Söz konusu metinlerle ilgili olarak, insanlık için cinsiyetçi olmayan bir terim bulmaya girişmek, onları yeniden yazmak ve bu yüzden de asıl sorunla ilgilenmemek demek olurdu.

7 Heidegger'in *gelassenheit* kavramı ile ilgili bir tartışma için bkz. John D. Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought* (Oberlin: 1978).

Ama Heidegger terminolojik olarak da kendisini Sartre'dan ayırmak ister. Özellikle "varoluş" terimini rasyonalizmin varoluş ile öz arasında koyduğu karşıtlıktan kurtarmak ister. Sartre'ın "varoluş özden önce gelir" "formül"ünde, bu karşıtlık korunmuştur. Sartre klasik metafizik yaklaşımı tersine çevirir fakat onu aşamaz çünkü "önce gelme"nin ne anlama geldiğini sorgulanmadan bırakır. Heidegger'e göre, "ontolojik olarak önce gelen" rasyonalistiktir; o hem farklılaşma yoluyla bir ön belirlenim (LH, 208) hem de metinselliğin bir eseridir. Birincisi ile ilgili olarak, insanın özü varoluşunda yatıyorsa, o zaman hiçbir farklılaşma yoktur ve herhangi bir önceleme (ya da karşıtlık) zaten yanlıştır. Ve ikincisi ile ilgili olarak da, eğer insan yalnızca farklılaşmama yoluyla, ya da Heidegger'in dediği gibi, "isimsizde var olmak" (LH, 199), telaffuz edilemezin anlamında var olmak yoluyla metafizikten kaçabiliyorsa, o halde telaffuz edilemez olanın, bağlamından koparılıp aynı anda yeni bir bağlama yerleştirilmesi (*entextualization*) onu doğrudan olduğundan başka, yani metafiziksel hale getirir. Yeni bir bağlama yerleştirmemeye (*non-entextualization*) uygun olarak, Heidegger, metinsel geleneğiyle birlikte "*existence*" terimi yerine, "*ek-sistence*" terimini kullanır; "ek-sistence"daki ön ek, varoluşun, düşünmenin Varlıktan bir "ortaya çıkışı", bir "dışa duruşu" (*standing forth*) olduğunu belirtmek için vurgulanır. Ek-sistence yalnızca insanın özüne, (var)olmanın insani tarzına atfen söylenebilir" (LH, 204). "İnsanın var olduğu ("*ek-sists*"), insanın olup olmadığı değil insanın özü sorusuna cevap verir (LH, 207).

Böylece Heidegger telaffuz edilemezliği korumayı amaçlar ve onun iddiası, Sartre'ın, "*existentia* ve *essentia*'yı metafiziksel anlamlarına göre ele alırken" (LH, 208), (yani ek-statik olmayan anlamda ele alırken) zorunlu olarak söylenmemiş olanı söylemekte olduğudur – o, cogito'yu merkeze alarak telaffuz edilemeyeni kesip çıkarmıştır. Sartre varlığı olmaya bırakmamıştır. Parantez içinde söylemek gerekirse, bu kesip

çıkarma suçlaması Sartre'ın postyapısalcı eleştirisinin çekirdeği olacaktır.

Ama Heidegger'in bağlamsal bir düzeyde Sartre'ı yanlış tercüme ettiğini –açıkçası, yanlış okuduğunu belirtmemiz gerekiyor. Sartre, dolaysız geleneği olarak Aquinas ya da Berkeley değil de Heidegger'i tercih eder. Bir geleneğin "seçilebilir" olması fikri önemsiz değildir. Bakhtin'in söylediği gibi, bu tam da bir dil seçimidir. (Ve aslında dili araçsallığın bir evreni olarak değil de araçsallığın kendisi olarak anlarken Sartre aynı zamanda Heidegger'in dil görüşünü de tercih eder.) Sartre'ın "varoluşu" kullanımını "*ek-sistence*" yerine "*existentia*" olarak okumak, Sartre'ın tercihini yok saymak; ona bir bağlam değişikliği dayatmak, onu farklı bir dile hapsetmek ve sonra da onu orada bulmaktır. Heidegger, Sartre'ın "önce gelme"yi kullanımının bunu haklı çıkardığını iddia eder. Ama *Varlık ve Zaman*'da (BT, 27) Heidegger'in kendi "ileri ve geri analitiği" –ki bu yaklaşımda "ileri", aslında ondan "geri" bir yönde önce gelendir- benzer bir nosyon oluşturur. Heidegger "önce gelme"den bahsetmez, ama onu icra eder ve sadece biçimsel olarak da olsa, yaptığı şeyin tam da o olduğunu öne sürerek ona işaret eder. Heidegger, farklılaşan bir metinsel eserde Sartre'ı yansıtır.

Elbette bir okumanın her zaman yanlış bir okuma olduğu dikkate değerdir. O sadece yazarın yönelimselliğini yeniden üretmekle kalmaz, aynı zamanda metin dillerinin çeşitliliğini okumayı gerektirir. Derrida'nın söylediği gibi, bir okuma sadece metni[8] "ikiye çıkarmak" demek değildir. Kişinin kendi dilini metne dayatması aracılığıyla yanlış okuması, onu yeniden yazmaktır. Öyle görünüyor ki Heidegger, Sartre'ı yeniden bağlamsallaştırarak yeniden yazar.

Ama Sarte ve Heidegger ikilisinin önce gelme ve onun ayna

8 Bir "Okuma, daima, yazarın kullandığı dilde buyurduğu ve buyurmadığı şeyler arasında yazar tarafından algılanmayan bir ilişkiyi amaçlamalıdır"; Jacques Derrida, *Of Grammatology*, çev. Gayatri Spivak (Baltimore: Johns Hopkins, 1976), s. 158.

imgesi üzerine bu diyalogunda, Heidegger bir *aporia*'yı açığa çıkarır. Eğer insanın özü, varlıktan ek-statik ortaya çıkışta dışa durmak (*stand forth*) ise, o zaman insanın özü kesinlikle Varlığının Varlık içindeki özünü korumak değildir. İnsan, tam da Varlığın hakikatine bir geri dönüşü, bir yeniden yaklaşımı gerektirecek ve mümkün kılacak şekilde dışa durduğu için, olduğu şey değildir. Bu *aporia* Heidegger için önemlidir ve onu bir döngü biçiminde ortaya koyar. Varlığın hakikatine onun anlamını sorgulayarak yaklaşılırsa ve Varlık telaffuz edilemez olduğu için bilinemeyense, o zaman Varlığın hakikati sorgulamada bulunacaktır; başka bir deyişle, anlamı olan, sorgulamanın kendisidir. Yani, varlığın sorgulayıcısına ("Varlığın kendisi için bir soru olduğu varlık") yaklaşılmak suretiyle, varlığın hakikati telaffuz edilemez olarak kalır. Sonuç olarak, Varlık kendisini Varlığın anlamında açığa vurur; Varlığın anlamı kendisini Varlığın bilinmezliğinde kendini açığa çıkarır; ve Varlığın bilinmezliği kendisini Varlık içerisinde açığa çıkarır. Bir döngü oluşur ve bu döngünün amacı tam da telaffuz edilemezliği muhafaza etmektir.[9] Sartre'da da benzer bir *aporia* ve benzer bir döngü görmekteyiz. Sartre'a göre, insan olduğu gibi değildir, çünkü insan, kendi kendisini oluşturur. O kendisini sadece hâlihazırda olduğu organizmadan başkası yapmakla kalmaz, o aynı zamanda bir ürün olarak, bir üreticiden de farklıdır - bir tasarı olarak insan, kendi-için'den başkadır. Ve bu döngüsel bir tarzda benzer bir şekilde ifade edilebilir. Eylem yönelimsel olmalıdır; ama yönelimsellik bir özneyi gerektirir ve bir özne

9 Bu döngü aynı zamanda özellikle Heidegger'in soruşturma eylemi kavramında görülmektedir. Sorgulama eylemi, kendisini açıkça, aranılan şeyin anlamına açarken (biçimini bu anlamda ararken), sorgulama olgusu onun a priori bir anlayışını zımni olarak içermelidir. Yanıt, sorunun terimleri açısından çoktan bir zemin oluşturur. Eğer yanıt sorunun zemini ise, soru da soruşturma ediminin bir zemini, soruşturma edimi de yanıta geri dönüşün zeminidir. Böylece, Heidegger, her bir uğrağın, içeriği için, ne söylediği için kendinden önce gelen uğrağa bakması gerekirken ne yaptığını ancak ileride bulabildiği bir döngü oluşturur.

eylem yoluyla ortaya çıkarılır. Her iki döngüde de (özün ve eylemin), *aporia* bir öz-göndergeliliği yansıtır; insan temellere değil, kendisine gönderme yapar.

Ama Heidegger telaffuz edilemezliği korumak için bir döngü meydana getirdiyse ve benzer bir biçim Sartre'da da ortaya çıktıysa, o zaman belki de Sartre'ın düşüncesinin temelinde de, Heidegger'in gözden kaçırdığı bir telaffuz edilemezlik vardır. Belki de Heidegger, Sartre'dan kendisini farklılaştırmaya fazla istekliydi ve daha genel bir tarzda onu yanlış okudu. Şimdi Sartre'ı yeniden okuyalım.

Sartre'ın 1946 yılındaki dersi ("Varoluşçuluk bir Hümanizmdir"), varoluşçuluğun hümanist olmadığını, ne insanı yücelttiğini ne de bir ilahi ideal ya da sınıf ideali imgesini yeterince işleyebildiğini söyleyen bazı Hıristiyan ve Marksist eleştirmenlere bir yanıttır. Sartre, bu konuşmayı, yakın zamanda özgürlüğüne kavuşmuş Fransa'nın politik olarak yüklü atmosferi içinde yapmıştır. O, varoluşçuluğu, toplumsal tartışma ve olanak ortamına müdahil olabilmek için yaygınlaştırır. Bu yüzden benimsediği ton, biraz sloganvaridir. "Her eylem bir insan ortamı ve bir insan öznelliğini ima eder;" "varoluş özden önce gelir;" "öznellik başlangıç noktası olmalıdır" (EH, 13) vs. Bununla birlikte, bu haliyle, Sartre'ın konuşması tamamen "bağlam içidir" – bu kez tercih edilen değil verili bir bağlam.

Elbette Sartre'ın merkezi kavrayışı, sloganlarla temsil edilemeyecek kadar ayrıntılıdır. Kısaca söylemek gerekirse, Sartre'ın konumu, dünyayı anlama olanağının, ancak onu tasavvur eden zihnin özgürlüğünden, kendi anlamlarını üretme ve dünyayı bunlar aracılığıyla anlama özgürlüğünden doğabilecek olmasıdır. Yani tüm verilmişliği, özellikle de insan doğasının verili olmasını imkânsız kılar. Eğer insanın, kendisi hakkındaki kavrayışından önce var olması gereği mümkün bir şey ise, o zaman tanımlamalar yalnızca onun elinden çıkabilir. Sartre'ın "varoluş özden önce gelir" dediğinde kastettiği şey

tam da budur; tüm öz, kendi varoluşunun farkında olan bilincin etkinliğinden ortaya çıkar. Hiçlik ne sınıf ne de ilahi etki tarafından önceden takdir edilmiştir. "Sadece insanların olduğu bir düzlemdeyiz" (EH, 22).[10] İnsanın kaderi sadece olmaktır, öznel olanın deneyimsel bileşenini, yani etkinliği yaşamaktır ("Bir insan bir dizi teşebbüsten başka bir şey değildir" - EH, 33).

Ancak Sartre, bir kimsenin, sadece eyleyen bir öznellik olduğunu söylememektedir; bir kimse, hem yaşanılan hem de tasavvur edilen bir tasarıya uygun olarak, eylemlerinde açığa vurulan şey haline gelir. Geçmişte yaşamış olmak ve tasavvur edilen geleceğe uçmak, hâlihazırdalık ve henüz olmamışlık, birbirlerinin temelidirler. Heidegger'in soruşturması, soruşturma yoluyla ileriye doğru hareket ettirdiği sayesinde geriye doğru hareket ederken, Sartrecı tasarı, içinde eylediği geçmişin ne olduğundan geçerek geleceğe doğru hareket eder. Yani burada başka bir benzer ters çevirme ile karşı karşıya kalırız. Ve bu benzerlik, Sartrecı öznelliğin ya da kendisi-için'in, Heidegerci Dasein'ın ne bir benzeri ne de bir çevirisi (ya da yanlış çevirisi) değil, daha ziyade Heidegger'e göre, yalnızca Dasein'ı değil, aynı zamanda Dasein'ın ifşasını ve ortaya çıkışını kuşatan Heidegger'in formel soruşturmasının bir benzeri olduğunu gösterir. Başka deyişle, Sartre'ın "insani gerçekliği" sadece Dasein'dan daha fazlasını adlandırır ya da tercüme eder.[11] Sartre'ın telaffuzunun zenginliği, Heidegger'in el-altında-bulunurluk (*presence-at-hand*) kavramını yerinden etmesinde ve terse çevirmesinde kendisini

10 Heidegger'in bu ifade üzerine argümanı gereksizdir. Bu ifadeyi, "Biz, esas olarak Varlığın olduğu bir düzlemin üzerindeyiz" şeklinde değiştirebilirdi. Fakat o, "düzlem" ile Varlığın aynı şey olduğunu iddia eder. Onun cümlesi "(biz) üzerindey(iz)"e ve "Varlığa" ya da "kendi Varlığımızda, esas olarak olan, biziz"e bölünür. Sartre'la anlaşmazlığı, varolanların içerilmesine döner ki bu artık kendi-için'in değil kendinde'nin anlamı üzerinde bir fark haline gelir.

11 Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, çev. Hazel Barnes (New York: Washington Sq. Press, 1953), s. 21 – Bundan sonra BN olarak anılacak.

belli eder. Sartre'a göre, araçsallıklar bir kimsenin tasarısının içinden açığa çıkar ve bunun tersi geçerli değildir. Ve bu, Heidegger'in kendi "dönüş"ünde bizzat kendisinin yapacağı bir harekettir; Dasein'dan ziyade "düşünme"den ve Varlığın anlamını sorgulamaktan ziyade "Varlığın hakikatine yakınlıktan" bahsederken, Heidegger araçsallıkları (el-altında-bulunurluk) bu "yakınlık" içerisinde ikamet etmenin yollarına dönüştürür. Kısacası, genellikle kendi-için ile Dasein arasında ve kendinde ile ve Varlık arasında varsayılan mütekabiliyetin çok yüzeysel olduğunu iddia ediyorum. Örneğin Aronson'un referans ya da yorum bildirmeksizin bu konuya işaret ettiğini vurgulayabiliriz. Fell de bu mütekabiliyeti kullanır; ancak onun konuyu ele alış biçimi, burada eleştirmeye girişemeyeceğimiz kadar kapsamlıdır.[12]

O halde insani gerçeklik ne insani evrensellik ne de özgürlüktür; onların ikisi de bunların mutlak yokluğudur ("İnsanın bir evrenselliği vardır; fakat verili değildir, o sürekli oluşturulmaktadır" - EH, 39). Özneyi *özgürlük olarak* merkeze yerleştirmek, "insanı" "insan gerçekliği" denen bir uzamın merkezine yerleştirmek değildir; aksine bu, insanlığı "uzam"ından ayırmak ve "insanlığın" bu uzamını boşaltmaktır. Sartrecı "insani gerçekliği" insanlıkla-dolu uzam olarak okumak, (okuyucunun) önceki kodlamalarındaki bu uzamı dondurmaktır.[13] Başka bir

12 Ronald Aronson, *Philosophy in the World* (Londra: NLB, 1980), s. 92 – bundan sonra PW olarak anılacak; Joseph Fell, *Heidegger and Sartre* (New York: Columbia, 1979).

13 Derrida'nın, Sartre'ın "insani gerçekliği"nin bir kavramsallaştırma olduğu biçimindeki eleştirisinin, Sartre'ın kendi tasvirinde de bir yansıması mevcuttur. Fakat Sartre bundan da fazlasını söyler.

> Her insani gerçeklik... kendi "kendi için"ini bir "kendinde" içinde başkalaştırmayı hedefleyen doğrudan bir tasarı ve bir totalite olarak dünyayı temellük etme tasarısıdır. ...Tanrı'nın doğabilmesi için insan kendisini kaybeder. Fakat Tanrı ideası çelişkilidir ve biz kendimizi boşuna kaybederiz. (BN, 754)

deyişle, Sartre'ın telaffuzlarının merkezinde telaffuz edilemez olarak ikamet eden şey, "-den özgür olmak" ya da "-için özgür olmak" olarak asla sınırlandırılamayacak bir özgürlüktür. Heidegger, kendi dile getirilmemiş anlamlarının Sartre tarafından dile getirilmesine itiraz etse de ve temellerin dile getirilmemiş olarak kalmasında ısrar etse de, Sartre'ın dile getirilmemiş temel anlamlarını kaçırmıştır.

Aslında, Sartre cogito'yu (tıpkı Heidegger'in *ek-sistence* terimini kullanması gibi) bu dile getirilmemiş anlamları adlandırmak için kullanır;[14] yani cogito Sartre için Descartes'ta olduğundan tümüyle farklı bir rol oynar. Descartes için, cogito bir şeyin "orada" olduğuna dair bir ilk kesinlik olarak hizmet eder. Daima olgudan önce, dolayımlı bir şekilde, bir temel olarak tercih edilir. Öte yandan, Sartre bir şeyin "orada" olduğunu ima etmekten daha çok, olumsuzluğun varoluşundan yola çıkarak hiçliğin var olduğunu öne sürer ve aslında "hiçliğin var olduğunu; dolayısıyla, kendi-için-varlığın (*Being-for-itself*) olduğunu" söyler. (BN, 19-37) Sartre, Kartezyen cogito'yu ters çevirmemiş ama dönüştürmüştür. Descartes cogito,'yu "orada"ya ulaşmak için koyarken, Sartre, "hiçliğin orada olduğunu" cogito'ya ulaşmak için ortaya koyar. Ya da başka bir deyişle, Descartes "ego cogito"nun "ego"sunu merkeze alırken ve böylelikle insanı bir nesneye indirgemekten kaçınırken, Sartre "düşünüyorum"un "düşün"ünü merkeze alır ve boşluktaki başka bir hiçleme olan ego'yu aşar. Kendi özgürlüğünden kaçmayan (kendinden feragat ederken bile) Sartrecı cogito'nun (aporetik) hakikati, yokluğun, olumsallığın mutlaklığıdır. Sadece insanda özgürlüğün ve

---

O halde Dasein'ın çevirisi olarak genelleştirilmiş "insani gerçeklik", bir insan-ötesi-gerçeklik olmalıdır. Eğer Dasein, özne/cogito'nun kendisini bir tasarı olarak ortaya çıkarmasını sağlayan süreci ifade ediyorsa, görmüş olduğumuz gibi o, belirsiz olana kazınmıştır.

14 Fredric Jameson, *Sartre: The Origins of a Style* (New Haven: Yale, 1961), s.183. Jameson, Sartre'ın geleneksel terminolojiyi geleneksel olmayan amaçlar için nasıl kullandığını tartışır.

belirsizliğin kesinliği vardır. Cogito, kendisinin farkında olan farkındalığın boşluğudur (EH, 36). Dolayısıyla, Heidegger'in iddia ettiği gibi, Sartre "Ben" ile başlamaz; "Ben" daha sonra bir nesne olarak ortaya çıkar. Heidegger cogito'yu (içerikte ters çevirirken) biçim olarak olumsuzlarken, Sartre Heideggerci cogito'yu içerik olarak olumsuzlar.

Aslında "ego cogito"nun "cogito"ya bu dönüşümü, "cogito"yu Descartes'ın kıskacından kurtarır. Ve bu dönüşüm, kendilikten özerk özneye doğru Sartrecı eleştirel hareketi oluşturur.[15] Bunun etkisi, Kartezyen "onun"-olmaklığı (*hisness*), gördüğünü düşünen ya da düşündüğünü düşünen "o"nun (Descartes) önceliğini, septik bir tutum içinde, fenomonolojik olarak merkezsizleştirmektir. Sartre'a göre kesinlik, böyle bir toposun ya da eylem için önceden tanımlanmış herhangi bir tözün anlamsızlığı ile başlar. Buna karşılık, eyleyen cogito'dan önce ya da kendisini bir kendilik olarak oluşturan kendi-kendinin-farkındalığından önce, sadece özerklik, bir yokluğun özerkliği vardır. Bu, özerk kendilikten farklıdır. Özerk kendilik için özerklik bir niteliktir; özerk özne için, özne sadece özerkliğin bir niteliğidir. Sartrecı cogito'nun, onun özerkliği adlandırmak için kullandığı bu terimin ve dolayısıyla belirsizliğin herhangi bir eleştirisi, bu ayırımı hesaba katmak zorundadır.

Görünüşe bakılırsa Heidegger bunu yapmamıştır. O, öznelliğin "daima hâlihazırda" özgür olduğunu görmezden gelmiştir. Özgürlük cogito'nun ürünü olmaktan çok, onun özüdür, öznenin özsel koşuludur. O, insanın insan olup olmadığı sorusuna değil, insanın özü ("(var) olmanın insani tarzı") sorusuna bir yanıttır. Bu haliyle Sartrecı özgürlük, düşüncenin temeli içine inşa edilen bütün determinizmlerin bir yapıbozumudur. Böylece, Sartre'ın *ek-sistence* terimini kullanmadığı ve "cogito" terimini kullandığı doğru olmakla birlikte, cogito, Heidegger'in

15 Dominick Lacapra, *A Preface to Sartre* (Ithaca: Cornell UniversityPress, 1978), s. 51-52. Ayrıca bkz., Sartre, *The Transcendence of the Ego.*

"dışa durmasına" (*standing forth*) benzeyen ve Kartezyen olmayan bir öznelliğe işaret eder. Özgürlüğün cogito ile ilişkisi Varlığın varolanlar ile ilişkisine paraleldir: yani varolanların temelinde bulunan, ancak onlar olmayan Varlık, onlar aracılığıyla açığa vurulur ve onların içinde olduğu bağlamı oluşturur. Heidegger gibi Sartre da, insanın var olduğunu değil, daha ziyade insanın bir belirsizlikle, telaffuz edilemeyenle başladığını söylemektedir. Bu fark, özgürlüğün kendisini, anlatılmayan varoluşlardan daha çok seçim, sorumluluk, kaçış vb. –Sartre'ın hikâyelerini anlatarak gönderme yaptığı, bir kimsenin tasarısının veçheleri– olarak göstermesi gerçeğinde yatar. Anlatılanın, anlatılamayan ile, özgürlük olarak seçimin, özgürlük olarak cogito ile olan bu ilişkisi; birazdan ele alacak olduğumuz, Sartre'daki temel bir belirsizliktir.

Ama ilkin bu iki metin arasındaki benzerliği özetleyelim. Varlık, Varlığın dünyada ortaya çıkışı olan, kendisi için bir dünya kurma yetisini ifade eden Dasein'la nasıl bir ilişki içindeyse, kendi-için de (*for-itself*) kendisinin dünyadaki ortaya çıkışı olan, kendisi için bir dünya kurma yetisini ifade eden kendi tasarısıyla aynı ilişki içindedir (BN, 22). Eğer Sartrecı cogito, "var" olduğu dışında hakkında söylenecek hiçbir şey olmadığı için, söylenemeyenin hakikatiyse, onun dile getirilememişliği, Heidegger'in "Varlığının hakikati"nin konuşulmazlığıyla aynı şeydir. Sartre'a göre, bütün aprioriler, seçilmiş oldukları için, vazgeçilmiş özgürlüğün, yani kabullenme içinde etkin bir şekilde silinmiş olan bir özgürlüğün izleridirler. Heidegger'e göre, bütün varolanlar Varlığa, varolanların kendi ontik tikelliklerinde silinen Varlığın izine işaret ederler. Sartre "insan doğası yoktur çünkü onu kavrayacak hiçbir tanrı yoktur" dediğinde, Heidegger'e göre metafiziği karakterize eden aynı üçüncü şahsın bakış açısına karşı çıkmaktadır. Ve ona karşı çıkarken, her ikisi de, henüz olmayanın ve hâlihazırda olanın ayrılamaz olduğu yerde ikamet ederler. Nihayetinde, sonuç olarak, bu

benzerlik belki de Sartre'ın "kendinde-varlık" olarak adlandırdığı şeyin Heidegger'de aslında hiçbir benzeri olmadığını ima eder; Heidegger'e göre, varolanlar (*seinendes*), ontik olanlar, elde-hazır-bulunanlar vardır; ama bunlar Varlığa karşıt olarak durmaz; daha ziyade nesnelerin ve durumların *anlamlarının* kişinin tasarısını ve dolayısıyla Sartre'e göre özgürlüğünü açığa vurmaları gibi, Varlığı açığa vururlar. Fakat Sartre'daki gibi, onlara Varlık verilmemiştir. (BN, lxxix)

Şimdi, kendini seçen kendisi-için'in mutlak özgürlüğü ile bir insanın belirlenimler dünyasındaki göreli özgürlüğü arasındaki Sartrecı özgürlükteki muğlaklığa –Aronson gibi pek çok yorumcunun çelişkili gördüğü muğlaklığa- geri dönelim. Aronson'un işaret ettiği gibi, bu Sartre'ın kendisi tarafından çözümsüz bırakılan bir muğlaklıktır (PW, 76-7). Heidegger'e göre, eğer varolanlar var olacaksa, Varlığın, varolanlarda açıkça silinişinin bir izi olarak, varolanlarda kalıcı olması gerekir. Ve Sartre'a göre, verilmişliğini kabul etmekle birlikte, özgürlük; eğer belirleyici bir yapı belirleyici olarak yaşanacaksa, bir iz olarak devam etmek zorundadır. Yani Sartre'da iki özgürlük düzeyi bulunmaktadır, kendisi ve tasarısını seçiminde "kendisinden vazgeçebilen" özgürlük ve de belirlenmiş olanı, tasarısını yaşarken bir iz olarak devam eden özgürlük. Yani bir yanda, belirsizlik düzeyinde ontolojik bir özgürlük, tasarının ve kişinin dünyadaki etkinliğinin altında yatan özerkliğin telaffuz edilemez özgürlüğü (anlatılmayan bir "varoluşsal" olarak) vardır; diğer yanda ise göndergeselliğin, hikâyesi anlatılabilenin düzeyinde yönelimsel bir özgürlük vardır: bir kimsenin durum açısından tercihleri; tasarısını gerçekleştirmesine aracı olan taktikleri ve stratejileri; belirlenmiş tasarılara ya da başkalarının tasarısına uyma ya da bunlara isyan etme tercihleri. Bu, insani gerçeklik ile insan-ötesi-gerçeklik arasındaki Sartrecı bir "ontolojik fark"tır. Eğer kendi-için olarak ontolojik özgürlük, Heidegger'deki döngüselliğin içinde Varlığın anlamı ile benze-

şikse, yönelimsel özgürlük, Dasein'ın das Man, ruh hali, ölüm, vb. ile olan ilişkisi içindeki zamansallığını ima eder. Bu Sartrecı "ontolojik fark"ın kapsamlı bir değerlendirmesi ayrı bir makaleyi gerektirir. Ama bunun, Sartre'ın "erken" dönemiyle "geç" dönemi arasındaki temel sürekliliği gösterdiğini belirtebiliriz. Sartre'ın erken dönem yazılarında, yönelimsel olana nazaran ontolojik özgürlüğe öncelik verdiği ve daha sonrasında ise bunun tersine kaydığı söylenebilir.

Yine de bu "ontolojik fark"ın ışığında belki de Sartre'ın "evrenselleştirdiği" biçimindeki suçlama yeniden değerlendirilmelidir. Sartre "evrensellik"ten bahsederken, evrensel olarak koyduğu şey ne hakikattir ne de Varlıktır; o, insanın seçme, uyma, ötesine geçme, kabul etme ya da başkaldırma özgürlüğünü oluşturan hiçliktir.

> Bir konfigürasyon gibi, özgür olma...ile mutlak olma...arasında hiçbir fark yoktur. (EH, 40)

Ontolojik hakikat dâhil bütün hakikat böylece hem ikincil hem de keyfidir; bir kimsenin tasarı seçiminin keyfiliğidir. Telaffuz edilemez olarak kalmasına rağmen, "Varlığın hakikati" bile tercih edilen bir hakikattir. Tüm öznelliğin ortak mutlaklığı (ya da, Sartre'ın dediği gibi, hiçbir özgürlüğün yabancı olamayacak olması–EH, 39) böylece belirli olmayanın (ontolojik özgürlük), yabancı-olmayan olarak tanımlanmamışın mutlaklığıdır. Öyleyse tüm tasarılar, sadece metinde; içerikte; ister mitoloji, bilim, ritüel isterse psişenin şizofrenik deformasyonu olsun, tercihi (yönelimsel özgürlük) mümkün kılan terimlerde farklılık gösterir. Sartre bütün insanların kendisine göre anlaşılabilir olduğunu söylediği zaman (ki bu onun etnosentrizmle suçlanmasına neden olmuştur), kastettiği, onların, Avrupa standartlarına ya da öznelliklerine göre anlaşılabilir olduğu ya da ölçülebildiği değil, belirsizlikler olarak o kültürlerin ve durumların içinden ortaya çıkmış olmaları hasebiyle anlaşılabilir

olduklarıdır. (EH, 39) Bu yalnızca, Sartre'ın burjuva cumhuriyeti içinde Flaubert'e pasifliğini bahşetmesi ile aynı anlamda olmak üzere, bütün insanlara geleneklerini bahşetmektir.

En nihayetinde Sartre'ın telaffuz edilemezliği, Heidegger'inkinden daha inandırıcıdır. Heidegger'de, düşünceyi bir "şey"e (adı "metafizik" olan tutum) dönüştürmeye karşı bir argüman ileri sürülmektedir.[16] Heidegger "insanın özü kendi *ek-sistence*'ında yatar" derken, terimleri şeylikten koparmaya ve onları şey-olmamaklığın göstergeleri haline getirmeye çalışır. Fakat Varlığın, ifade olarak biçimlendirilmiş, ifadesizliği (*non-expression*) daima ve hâlihazırda şeylik yönünde aşılır. Olumsuzluk ekinin, "şey-olmamaklığın" ya da "isimsizliğin" açıklığı ve enerjisi, Varlığın pozitifliği açısından çok güçlüdür ve kendisini şeyleştirir. Şey-olmamaklık daha incelikli bir şeyi, (Derrida'nın *differance* kullanımındaki gibi) bir isim olmaksızın isimlendirmeye neden olan bir şeyi gerektirir. Öte yandan, Sartre neyi kastettiğini dile getirmekte ısrar eder ve dilinin, söylediği şeyi ifade etmesini ister. Sartre'ın yaptığı gibi, konuşmanın ortasında bir şeyi söylemeden bırakmak, söylenmemişliği konuşmaktan, telaffuz edilemezliği telaffuz etmekten daha kolaydır.

Heidegger, Sartre ile terminoloji üzerinde tartışarak bu problemden kaçınmaya çalışır, ama kaçamaz. Derrida, Heidegger'in Sartre eleştirisinin biraz tepeden bakmak demek olduğunu ima eden bir soru sorar.

> İlksel olanın türev olana karşıtlığı halen metafizik değil midir? Genel anlamda bir *archia* talebi, kavram hangi tedbirlerle kuşatılmış olursa olsun, hâlâ metafiziğin "esas" işleyişi değil midir? (M, 63)

16 Özellikle, "varoluş özden önce gelir"in şöyle okunması gerektiğini söyler: "Varoluş olarak adlandırılan bir şey vardır ve ontoloji denilen teorik bir şeyin içinde, o, öz dediğimiz şeylerle alakalı bir şeyden teorik olarak önce gelir". Şeylikten kaçmak için, böyle söylememekle birlikte "bu bir şey değildir" anlamına gelen ve böylece kendisini bir şeye dönüştürmeyen bir şey olmalıdır.

Sonuç olarak, Heidegger'in, Sartre'ın çok az popülerleşmiş bir metni ile ilgili çok güçlü bir tartışmayı gündeme getirmesini şaşırtıcı bulabiliriz. Sartre'ın doğrudan Heidegger'in metnine gönderme yaptığı *Varlık ve Hiçlik*'in ağırlığı göz önüne alındığında, Heidegger soruşturmasını bu devasa çalışmaya geri götürmek yerine neden Sartre'ın konuşması üzerine odaklanmayı tercih eder? Bunun cevabı belki de onun bağlamında, her ikisinin de aktörü olduğu -Derrida'nın daha önce hiç yapılmamış olan bir tarih yazarak yaptığı tarihten farklı olan- gerçek bir tarihte yatar. Bu bağlam, savaştır.

Savaş sonrası Fransa, Sartre'ın söylediği her şeyde gizli olarak mevcuttur: popüler olma tercihinde, hikâyelerinde, terimlerinde ve fenomenolojiye verdiği rolde. Eğer onun seçtiği biçim, varoluşçuluğun bir tanıtımı anlamına geliyorsa, onun gerçekleştirdiği bu eylem, bu tarihsel bağlam içinde, programatiktir. Bu, verili *a priori*'lerden (Marksist, Hıristiyan ya da psikolojik olsun) kurtulmak için, dünyayı yaşamak için bir çağrıdır. Heidegger için de bağlam, savaştır. Üstelik o müttefiklerin Nazi etkilerinden arındırma prosedürleri tarafından daha yeni soruşturmadan geçirilmiştir ve Nazi Partisi'ndeki (1945'e kadar süren) daimi üyeliğini ve aralıklı faaliyetini söylemeden bıraktığının da farkındadır.[17] Söz konusu metinde Heidegger de programatiktir; insanın özüne doğru bir geri dönüş için, "varolanların teknik yorumlamasından" bir kaçış için çağrıda bulunur – ve o ne söylediğinin farkındadır. "Eğer insan kendisini Varlığa yaklaştıracak yolu bir kez daha bulmak istiyorsa, öncelikle isimsiz olanda var olmayı öğrenmek zorundadır." (LH, 199) Heidegger'e göre, farklılaşma olmaksızın varoluş olarak "isimsiz", yanlış bilinçten (diğer şeylerin yanında) kaçışı tesis eder. Heidegger'in, Sartre'ın daha az önemli olan metnine başvurması, savaş sonrası Avrupa'da onun durumundaki

17 Thomas Sheehan, "Heidegger and the Nazis," *New York Review of Books*, 16 Haziran 1988: Victor Farias'ın aynı adlı kitabının bir eleştirisi.

bir insanın kendisini yeniden oluşturmaya başlamak için elinden gelen her şeye sarılacağını göstermektedir. Aslına bakılırsa Sartre'ı tersyüz eder. Eğer metninin biçimi programatikse, gerçekleştirdiği eylem, bu tarihsel bağlamda, (kendisinin) bir tanıtım(ı)dır.

İsimsiz olanın gönderme yapılmaksızın isimlendirilmesi gerektiği için, Heidegger, bir program olmaksızın programatik olmaktadır. Diğer bir deyişle, onun programı bir *epokhe*'dir. Ayrıca belirlenimden önce, "isimsiz" olanda yaşamaya bu çağrı, basit anlamda *epokhe* vasıtasıyla düşünce üzerine kafa yorma değil, epokhe'yi yaşama çağrısıdır. Bu bir zen öyküsü (zen zihninin boş doluluğu) anlamında programatik olmaktır ve Heidegger'in yeterince sağlam gerekçesi olmadan inandığı şey; gerçekleşmesinde, insanın insan olacağı olgusudur. Ama Heidegger'in "yaşanılan *epokhe*"si tam da Sartre'ın reddettiği şeydir. Sartreci (ontolojik) özgürlük, dünyada yapılanan öğretiler ve tasarılardan özerk olmasına rağmen, onlardan kaçamaz. Özgürlük onlara geri dönmek zorundadır; çünkü zaten dünyada onların içinde yaşamaktadır. Yönelimsel özgürlük olmadan ontolojik özgürlük olmaz. Çünkü insan özgürdür ve *epokhe*'yi yaşamak bir yanılsamadır.

Öte yandan, Heidegger'e göre, bir kimsenin dönüp dolaşıp dil üzerinde durması, kendi dilini dayatması anlamına gelir. Heidegger'in Sartre'a yönelttiği dil talebi şovenizmin Başka'ya yönelttiği talep ile aynıdır. Şovenist, Başka'ya (kurbana) şöyle der: "Elbette olamayacaksın ama, benim gibi ol; ben de bunu sana karşı kullanacağım." Heidegger de Sartre'a şöyle der: "Benim dilimi bile kodlamak, onu metafiziğe dönüştürmek ve dolayısıyla benim gibi yazmamak anlamına gelecek olsa bile, benim gibi yaz" – ki Heidegger, Sartre'ı tam da bu yüzden eleştirmeyi tercih etmiştir.

Levinas'ın Heideggerci Fantazması*

Reginard LILLY
Çev. Onur VAROLUN

Bilindiği üzere, Emmanuel Levinas ilk felsefe ve ontoloji olarak etiğe tamamen karşıdır; çünkü ontoloji, etik için gereken başkalıktan yoksundur.[1] Levinas'a göre, Parmenides'ten Heidegger'e uzanan Batı düşüncesine, bütünüyle, varlığın aynılığa ilkeli bir indirgenişi -aynılık olarak varlık- yön vermiştir. Levinas, bir özdeşlik ve aynılık ilkesi tarafından yönlendirilen varlığı, hegemonik ve henolojik ve bu yüzden de kaçınılmaz olarak ateistik ve etik dışı gördüğünden, etiği mümkün kılmak için varlığın ötesine –ontolojinin ötesine- geçmek gerektiğini öne sürer.[2] Kendi deyişiyle, amacı, "birliğin içinde erimeyen

* Reginard Lilly, "Levinas's Heideggerian Fantasm", David Pettigrew -François Raffoul (ed.), *French Interpretations of Heidegger: An Exceptional Reception*, New York Univ. Press, Albany, 2008 içinde s. 35-58.

1 Bu makale daha uzun bir çalışmadan alınmıştır. Önceki versiyonu, 2002'de "Geleneksel Kuzey Amerika Heidegger Konferansı'nda sunulmuştur.

2 Örneğin bkz. Jean-François Mattéi, "Lévinas et Platon, sur l''au-delà de l'être,'" *Noesis: Revue de Philosophie—La Métaphysique d'Emmanuel Levinas*, 3, 1999, s. 9–26.

bir çoğulluktur ...ve eğer cüret edilebilirse, Parmenides'ten kopmaktır."[3] Stratejisi ise sadece Batı geleneğinin varlık felsefesini kavramakla kalmayıp, aynı zamanda onun yerinden edilişini hazırlayan bir varlık kavramı (daha sonra buna *Il y a* "Var" diyecektir) geliştirmektir. Levinas bu kavramı, 1930'larda ve 40'larda, özellikle henolojik felsefe geleneğini tamamlayan kişi olarak gördüğü Heidegger okumalarında geliştirir.

Levinas'ın Heidegger okumasındaki oluşuma şaşırtıcı bir şekilde çok az kritik bir önem verilmiştir:[4] Yorumcular çoğunlukla, Levinas'ın geliştirdiği ontoloji versiyonunu ve bu gelişimi sağlayan Heidegger okumasını, onunla ilgili şu kritik soruları sormadan tekrar etmektedirler: Levinas'ın Heidegger'i sunumu doğru mudur? Onun varlık anlayışı, gerçekten de Parmenides'ten Heidegger'e ve ötesine uzanan varlık anlayışını tam olarak yansıtır mı? Varlık, Levinas'ın tasvir ettiği gibi midir? Ben, Levinas'ın Heidegger'i fantazmik hale getirdiğini öne sürmek istiyorum: Söz konusu olan sadece Heidegger imgesinin ve onun adına sunulan ontolojinin "nesnel bir göndergesi olmayan karmaşık bir fikir" olması değildir (Levinas, Heidegger'i yanlış okumakla kalmaz, aynı zamanda Heidegger'in düşüncesinin, fark edildiklerinde Levinas'ın yanlış okumasına bir itiraz oluşturacak olan öğelerini güçlü bir şekilde bastırır) aynı zamanda, psikanalitik dille söyleyecek olursak, varlığın gerçek durumunun bu fantazmalaştırılmış imgesi, Gerçeği Levinas'ın hoş görebileceği bir şeye dönüştüren faydalı ve telafi edici bir

3 Emmanuel Levinas, *Time and the Other*, çev. Richard Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987) [*Le temps et l'autre* (Paris: PUF, 1983)], s. 42/20. Buradan itibaren, sırasıyla İngilizce ve Fransızca sayfa numalarıyla birlikte "TO" olarak anılacaktır. Alıntılanan pasajın Fransızcası şöyledir: "un pluralisme qui ne fusionne pas en unité, . . . et, si cela peut être osé, rompre avec Parménide."

4 Dikkate değer bir istisna için bkz. Jacques Taminiaux'nun *Philosophy & Social Criticism*, 23/6 (1997), s. 29–49'daki "The Early Levinas's Reply to Heidegger's Fundamental Ontology" adlı makalesi.

etkiye sahiptir.[5] Bu, Levinas'ın düşüncesinin olanaklılık koşullarından birinin, ona belli bir kaçış sağlayan bir fantazma olduğu anlamına gelir: Heidegger düşüncesini (ve varlığı), varlıkla yeni bir şekilde meşgul olmak için değil de, varlığı ve varlık sorusunu oyundan çıkarmak üzere –varlığın ötesinde bir etik adına hem Heidegger'i hem de varlığı savmak üzere- basitleştiren bir fantazma. Varlığın fantazmatik karakteri, başlangıçta 1920'lerde, sonrasında kaçınılmaz şekilde 30'larda ve 40'larda, Heidegger'in varlık düşüncesi, tanrıların ondan kaçtığı bir şey olarak düşünüldüğünde etkileyici hale gelir, ki bu kaçış her zaman Varlığın tamamlanmasını baltalayan ve 1950'lerde ve 60'larda *The Principle of Reason* ve *Identity and Difference* gibi metinlerde gönderme yapılanlara benzer bir soru olarak varlık sorusunun zorunluluğunun boşluğundan oluşan bir uçurumu (*abyss*) açan kaçıştır.

Fantazmalar, daima stratejiktir; Levinas'ın Heideggerci fantazmasının takip ettiği strateji de, varlığa ilişkin olarak bir pekiştirme, homojenleştirme ve yerinden etme stratejisidir ve bunu da tamamen varlığının ötesinde oluşuyla tanımlı bir etiğe uygun bir felsefi *toposu* hazırlamak için yapar. Levinas, hiçbir tarihsel filozofun, özellikle de Heidegger'in muhtemelen katılmayacağı yeni bir varlık yansımasının geleneğini oluştururken, varlık yansımasının kabul edilmiş bir geleneğini çok fazla eleştirmez.[6] Daha özel olarak, Levinas'ın pekiştirme ve homojenleştirmeye dayalı teleolojik stratejisi, Heidegger'i, felsefi gelenekteki sözde tekbencilik eğiliminin tamamlanışı

5 Burada önemli olan Levinas'ın Heidegger'i tam olarak varlığı temsil ediyormuş gibi kabul etmesi ve dolayısıyla varlığı adeta Heidegger'in metonimi olarak ele almasıdır. Heidegger'in bize varlık üzerine gerçek bir söylem sunup sunmadığı ya da ne zaman sunduğu ayrı bir meseledir.

6 Levinas şüphesiz Batı felsefesinde ve onun özdeşlik felsefesinde derin bir şeyler bulur. Fakat Reiner Schürmann, son sözleri hiç de birlik, özdeşlik ve aynılık olmayan ontolojik düşünürler üzerine okumalar sunar. Bkz. onun *Broken Hegemonies* kitabı (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2003).

olarak sunar.[7] Henolojik ve tekbenci varlığın bu karikatürü ortaya konulduktan sonra, Levinas 1940'larda onu kendi varlık anlayışıyla (*il y a*) yerinden etmeye girişir; o travmatik boşluğu açan bir yerinden etme, "Başka"nın, varlığa nazaran kendi başkalığıyla tanımlı bir "varlığın" yerini üreten varlıktaki o yara.

Bu çalışmadaki amacım, bu pekiştirme, homojenleştirme ve yerinden etme hareketini izlemek ve bunun, Levinas'ın kendi varlık felsefesini nasıl hazırladığını göstermektir. Bu şekilde, Levinas'ın üç taraflı stratejisinin konuşlandığı felsefi topolojinin, çok derin bir niteliği olan ve ironik bir şekilde, Levinas'ın temel tavrı varlığı oyunun dışında bırakmak olduğu için, kendi düşüncesinin çerçevesi içinde incelenemeyen ontolojik bağlılıklar içerdiğini gösterebilmeyi umuyorum. Ve bu sayede, Levinas'ın varlık ve varolanlara ilişkin ve özellikle politika ve etiğin doğasını ilgilendiren Başka kavrayışında neden gerçek problemler olduğu su yüzüne çıkacaktır.

Heidegger

Levinas, *Zaman ve Başka* ve *Existence and Existents* içinde teknik bir terim olarak ortaya konulan ve nüanslarla birlikte sonuna kadar korunacak olan *Il y a*'yı ortaya attığında en az on beş yıllık bir felsefi kariyere sahipti. Levinas'ın *il y a* düşüncesi

7 Levinas, Husserl'in, şeylerin bilinç karşısında bağımsız varlıklar olarak durabilmesini sağlayan *extraneity*'lerini neredeyse tamamen gözden kaçırdığını söyler. Fakat *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*'in (Paris:Vrin, 1994) 50. sayfasında şöyle ekler: "Bu tekbencilik değil, tekbenciliğin imkânıdır. Varoluşun kendi başına var olduğu bir varlık tarzını karakterize eder." Fransızca pasaj ise şöyledir: "*Pas de solipsisme, mais possibilité de solipsisme. Elle caractérise une manière d'être où l'existence est à partir d'elle-même.*" (*En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* bundan sonra EDHH olarak anılacaktır. Bu kitaptan bütün alıntıların çevirisi bana aittir). Elbette -ve bir sonraki cümlede adı geçecektir- Heidegger, Levinas'ın gözünde, bu imkânı gerçekleştirendir. Bettina Bergo, *Levinas Between Ethics and Politics (Dordrecht: Kluwer, 1999)*, s. 41'de tekbencilik iddiasını kabul eder ama bunun Levinas için stratejik önemini incelemez.

Heidegger ile uzun bir "hesaplaşmanın" (*Auseinandersetzung*) sonucuydu; Heidegger'in "*es gibt*" (*there is*/vardır) terimine o kadar yakın görünüyordu ki sonunda Levinas'ı 1977'de, kendi terimini Heidegger'inkinden[8] uzaklaştırmaya teşvik etmişti ve gerçekten de aralarındaki yakınlık çarpıcıdır: *Es gibt* (there is) ya da *Ereignis* (temellük olayı), Heidegger'in söyleyeceği gibi, varlığın kendisi, varlık olayı olduğuna göre ve *il y a* da Levinas'ın deyimiyle "genel olarak varlık" (EE, 94) olduğuna göre, onların varlık dilbilimsel eşdeğerliğini göz ardı edersek, *es gibt* ve *il y a* gerçekten de birbiriyle yakın ilişkili görünmektedir. Dahası, Levinas, *De l'existence à l'existant*'ın giriş sayfalarında "Onu domine eden varolanlardan kopmuş olan Varlık olayı, genel olarak Varlık ne anlama gelir?"[9] sorusunu sorarken Heidegger'in sorusunu soruyor gibidir. Yine de Levinas'ın otuz yıl sonraki (1977) ifadesi herhangi bir revizyona işaret etmez, çünkü bu iki terimin söylediği *–il y a* ve *es gibt* ya da *Ereignis*- oldukça farklıdır, hatta o kadar farklıdır ki, öncekinin, ondan önce gelse bile, sonrakine delalet ettiğini söylemek yanlış olur.[10] Bu iki terim arasındaki uzaklığı ölçmek, Levinas için varlığın ne olduğunu anlamamıza ve Levinas'ın gerçekleştirdiği fantazmatik değişikliği ölçmemize yardımcı olacaktır.[11]

---

8 Levinas, . *De l'existence à l'existant* (Paris: Vrin, 1978), s.10. Buradan itibaren EE olarak anılacaktır. Bu eserden alıntıların çevirisi bana aittir.

9 EE, 17. Fransızcası: "*Détaché de l' 'étant' qui le domine, l'événement d'être, l'être en général, qu'est-il?*"

10 Bu, Critchley'in, *Oxford Literary Review, c. 15, 1993*, s. 81–131'deki "*Il y a*: A dying stronger than death (Blanchot with Levinas)" adlı makalesinde, Heidegger'e ilişkin olarak sunduğu ciddi derecede kusurlu okumalardan biridir.

11 Asıl soru şudur: Bunu neden yaptı? Bence o, bizim yaklaşan tekilleşmemizin (Reiner Schürmann'ın ifadesiyle) etiğin önüne koyduğu zorluğu, ölümlülüğün hiçbir zaman bir buyruk için bir temel olamayacağını (yani ölüm ve pozitif dil arasındaki imkânsız bağlantı) sezmiştir ve nihayetinde, Levinas'ın felsefesindeki çekirdek bağ, yani ölü-olmanın ve "beni öldürme!"nin kırılganlığı tam da budur. Varlığın kırılganlığı neden öldürme yasağına boyun eğemez? Bizim ölümlülüğümüz bir ölüm yönetimi meselesi değildir. Birini

1930'larda Levinas için, Heidegger'deki her şey varlık anlayışına (*Seinsverständnis)* varır: "Varlığın anlaşılması insan varoluşunun temel olgusu ve karakteristiğidir."[12] Heidegger'in tanımladığı şekliyle,"Dasein sadece diğer varlıklar (*entities*) arasında ortaya çıkan bir varlık (*entity*) değildir. Aksine, tam da kendi varlığında, Varlığın onun için bir *sorun* olduğu olgusu tarafından ontik olarak ayırt edilir." [13] Bunlar ne kadar yakın görünürse görünsün, aralarında belirgin farklar vardır. Heidegger'e göre, Dasein, yani daima varlığın bir anlayışına sahip olması sayesinde, kendi varlığı kendi için mesele olan bu varlık, unutulmuş olan ve önemli şekilde hatırlanması ve aydınlatılması gereken varlık sorusunun ortaya atılması bakımından bir hareket noktası sağlar. Bu yüzden Dasein'ın ontik-ontolojik ayrıcalığı genel olarak varlık fikrini açıklama amacı bakımından metodolojik bir öneme sahiptir: "Eğer temel bir 'varlık' kavramına ulaşmak ve bunun gerektirdiği ontolojik kavrayışları ve zorunlu olarak geçirdiği değişimlerin ana hatlarını belirlemek istiyorsak, sağlam bir ipucuna ihtiyacımız var."[14] O halde Dasein'ın varlığına ilişkin bir anlayış, ontoloji

---

öldürmemekle, ölümden kaçılmıyordur. Ölümün özgül koşullarından kaçılmaktadır. Levinas ölümü yönetmeyi, varlığın kırılganlığını bir etikle telafi etmeyi istiyor gibi görünmektedir. Fakat varlığımın tekilliğine yeterli ve uygun herhangi bir telafi edici strateji yoktur. Elbette birini öldürmek ağır bir durumdur, ancak herhangi bir çözüme imkân vermeyen ontolojik bir travmaya göre, ölümlülüğümüz içinde ve vasıtasıyla bildiğimiz bir travmaya göre ikincildir. Dolayısıyla Levinas, varlığın kırılganlığı ve tekilliğini etik bir yasa ile karıştırarak bir tür kategori hatası yapar. Yasalar yaşamı (bir şekilde) iyi yönetebilir, ama gelecek olan tekilleştirici ölümümüz olan kurucu ontolojik travmaya asla ulaşamaz ve asla hitap edemez.

12 DEHH,57. Fransızcası: "*La compréhension de l'être est la caractéristique et le fait fondamental de l'existence humaine*."

13 "*Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein* um *dieses Sein selbst geht*" (*SZ*, s. 12). *SZ*'den bütün çeviriler bana aittir.

14 "*Die Gewinnung des Grundbegriffes 'Sein' und die Vorzeichung der von ihm*

için gerekli bir koşulsa da (özellikle de bir metodoloji tarafından açıkça güvence altına alınan bir ontoloji için), Heidegger'e göre, bu yeterli bir koşul değildir. Bu nedenle, Heidegger temel ontoloji (Ontoloji için hakkıyla formüle edilmiş soruyu güvence altına alan, Dasein'ın hazırlık niteliğindeki analitiği) ile başlı başına varlığın bilimi olarak adlandırılan ontolojiyi birbirinden ayırır.[15]

Varlık ve Zaman'ın ister tasarımını isterse uygulanışını bu projenin gerçekleştirilmesiyle karıştırmak, diğer şeylerin yanında, bu projenin zaruri olarak başarısızlığa uğradığını görememektir. Eğer *Varlık ve Zaman*, varlığın gerçek deneyimine ulaşmayı güvence altına alma ve bizatihi varlığın (*being as such*) analizine başlayabilecek bir konuma yerleşme amacını güttüyse, o halde bu projenin başarısızlığı, başlangıçta hedeflenen ve Heidegger'in adlandırdığı şekliyle dönüşe (*Kehre*) sebep olan hermeneutik ontoloji ile kıyaslanmayacak bir varlık deneyimine işaret eder.[16] Kısacası, *Varlık ve Zaman* hiçbir zaman başarılamayan (ya da başarılabilir olmayan) bir ontolojiye bir hazırlık niteliğinde okunmalıdır ve bu, *Varlık ve Zaman* yayımlandıktan hemen sonra Heidegger için de açık hale gelmiştir. Heidegger'in projesini başarısız olarak okumanın, Levinas'ın Heidegger'e

geforderten ontologischen Begrifflichkeit und ihrer notwendigen Abwandlungen bedürfen eines konkreten Leitfadens" (*SZ*, §8 s. 39).

15 Varlık sorusunun üç farklı anı olarak temel ontoloji, ontoloji, metontoloji tartışması için bkz. R. Lilly,"Toward the Hermeneutic of *DerSatz vom Grund*," *Collegium Phenomennologicum: The First Ten Years*, ed. J. Sallis, G.Moneta, J. Taminiaux (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988), s. 199–224. En basitinden, mesele, varlığın hakiki anlamını açık hale getirmek projesi, metodolojik zorunlulukları, bir hazırlık olarak *SZ*'nin kavranışını yönlendiren bir proje bakımından *Seinsfrage*'nin statüsüdür.

16 *SZ*'nin bakış açısından kopuş, 1930'da "Hakikatin Özü Üzerine"nin ve 1930'lardaki diğer metinlerin yayınlanmasıyla açık hale gelir ve *Ereignis* düşüncesiyle birlikte geri dönülmeyecek şekilde terk edilir. Ayrıca bkz. Jean Greisch'in, J. Greischand J. Rolland (ed.), *Emmanuel Levinas: L'éthique comme philosophie première* (Paris: Editions du Cerf), 1993, s. 15–45'teki "Ethique et Ontologie" adlı makalesi.

ilişkin baskın nitelendirmelerinden önemli ölçüde ayrıldığı düşüncesi, sıradan bir okura bile darbe indirmiş olmalıdır.

Levinas'ın, Heidegger'in projesini ve *Seinsverständnis*'in buradaki merkezi rolünü derinlemesine anlamış olduğuna şüphe yoktur. Ama Levinas'ın inkâr ettiği şey tam da, temel ontoloji ile ontoloji (metontolojiyi bir kenara bırakırsak) arasındaki farkla birlikte, temel ontolojinin görünüşe göre sahip olduğu hazırlık niteliğidir: "Sonuç olarak, varlık anlayışı üzerine inceleme, aslında, insan varlığının tarzı üzerine bir incelemedir. O sadece ontolojiye bir hazırlık değil, hâlihazırda bir ontolojidir."[17] Bu "hâlihazırda bir ontolojidir" cümlesi, *Varlık ve Zaman*'ın temel olarak hazırlık niteliğindeki statüsünün bir kabulü değildir. Çünkü Levinas, "varlık ve varlık anlayışı arasındaki bu zorunlu bağlantıyı geliştiren *Varlık ve Zaman*'ın, dolayısıyla, *başlangıç olarak* antropoloji ile ilgisiz olduğunu"[18] iddia edecek kadar ileri gider. *Başlangıç olarak* ifadesinin altını çiziyorum; çünkü bu ifade Levinas'ın, *Varlık ve Zaman*'da bir şeyin, varlığın antropolojileştirmesine karşı koyduğunu düşünebileceğini ima etmesine ve bunun da *Varlık ve Zaman*'ın kendisinin, kökleri Dasein'ın içinde olan bir ontoloji üretme hedefini gerçekleştirme olarak okunamayacağı anlamına gelmesine rağmen, bu düşünce, Levinas'ın, özellikle Heidegger'in gerçekte düşüncenin, gerçeğin durumları ile ilgilendiğini ve " insan varlığı yalnızca bu bakış açısı ile görünür" diye belirttikten sonra, süratle son verdiği bir düşüncedir ve Levinas ardından "Ama *Varlık ve Zaman* eşit ölçüde bir antropolojidir[19] ifadesini

17 "*Dès lors, l'étude de la compréhension de l'être est* ipso facto *une étude du mode d'être de l'homme. Elle n'est pas seulement une préparation à l'ontologie, mais déjà une ontologie*" (DEHH, s. 59).

18 "*Sein und Zeit qui developpe cette corrélation nécessaire entre l'être et l'intelligence de l'être, se désintéresse donc initialement d'anthropologie*" (DEHH, s. 94).

19 "*L'existence humaine n'apparaît que dans cette perspective.*" "*Mais Sein und Zeit est également une anthropologie*" (DEHH, s. 94).

kullanacaktır. Husserl gibi, Levinas da temel ontolojiyi antropolojinin bir alt disiplini olarak görür.

Varlık ve Zaman'ın hazırlık niteliğindeki statüsünü görememiş olmak ne anlama gelir? Onun dopdolu bir ontoloji olduğunu iddia etmek ne demektir? O neden bir antropolojidir? Eğer *Varlık ve Zaman* bir "ontolojiye hazırlık" değil de bir "ontolojinin tamamlanışı" idiyse, o zaman onun içinde bir antropoloji görmek için yeterince sebep olurdu, zira Dasein analitiği bir *başlangıç noktası değil* bir *bitiş noktası* olurdu. Bu tam da Levinas'ın gördüğüdür. Levinas'ın düşüncesinde, basitçe Dasein, sadece ve sadece varlık olan için Varlığın sadece ve sadece anlama olarak olageldiği, yani, varlık için varlığın her ne kadar Kant için nesneler kategorik olarak işleyen bilince uysalar da Dasein'ın varlık kipleri tarafından belirlendiği şeydir. *Seinsverständnis* olarak meydana gelen varlık, antropolojik bir meseledir; çünkü *Seinsverständnis* insan varlığı bakımından "bütüncül bir başarı"dır. Varlık, kendisinin anlaşılmış olmasıdır ya da çoğu zaman dediği gibi, Heidegger'de öz (yani varlık), varoluşudur (yani anlaşılmış olması). Varolma ediminin kendisi, *Seinsverständnis*, bu anlayışı oluşturan eylemlerden ayrılamaz ve bu edimler sadece, kendilerine özgü olarak, bütünüyle Dasein'ın (varoluş) kiplikleri veya anlarıdır.

Seinsverständnis'in bu bütünleştirici doğası –aslında bütün proje buna bağlıdır- Heidegger'in projesinin Levinas'a göre *teorik* (DEHH, 94) olmamasının (veya olamamasının) nedenidir, zira *Seinsverständnis* teorik olsaydı en iyi ihtimalle, nesnelerin anlaşılmak üzere kendilerini sundukları bir özne tarafından gerçekleştirilecek ve öznenin kendisini yalıtabileceği geçici, spekülatif bir başarı olurdu.[20] ve Levinas'ın

20 Levinas şöyle der: "Gerçekte, teorik düşüncenin vurdumduymazlığı, tam olarak onun sonsuzluk üzerindeki nüfuzudur. Teorik düşünce, bir eylem olmadığı için değil, kendisini kendi koşulundan kopardığı ve deyim yerindeyse kendisinin arkasında kaldığı için vurdumduymazdır. Bu bağlamda, sonlu düşüncesi hâlihazırda sonsuz düşüncesidir. Descartes haklıydı. Her

belli bir takım gerekçelerle *Seinsverständnis* tarafından altının oyulduğunu düşündüğü şey tam da böyle bir spekülatif yapıdır (yöntemsel bir metin olarak aslında bu eşit ölçüde teorik ve pratiktir). Ama Levinas için bu bir yitimi belirtir; çünkü ona göre, teorik ilişki teorikleştiren özneye kıyasla nesnenin dışsallığını bir anlamda hâlâ muhafaza etmektedir, oysa Heidegger'in *Seinsverständnis*'ini ayırt etiğini düşündüğü pratik ilişkide bu durum söz konusu değildir. Pratik ilişki –önemli olanın sadece öznenin ne planladığı, yaptığı ve ürettiği olduğu ilişki (yalnızca öznenin içinden kendiliğinden büyüyen bir ilişki)- Levinas'ın teorik ilişkisinin, kendi "başka"sı, nesneye- yönlendirilmişliği sayesinde hâlâ kaçınabildiği bir kendini-kapama ile ayırt edilir. Burada nesne ve özneye, pratiğe ve teoriye karşılık gelen düalist bir ontoloji varsayımını görmek zor değil. *Varlık ve Zaman*'ın temelde varlık bilimine bir ön hazırlık olduğunun inkârı, onun (Levinas'ın terminolojisiyle) kendi teorik karakterinin inkârıdır ve Levinas'ın onu sadece pratik ve antropolojik bir incelemeye indirgemesine olanak sağlar. Levinas'a göre *Seinsverständnis*, deyim yerindeyse, bir teori değil pratiktir ve *Varlık ve Zaman*, teorinin pratiğe tabi kılındığını gösteren bir incelemedir; tabiri caizse bütün kökensel teorileştirmelere kapısını kapatan bir teoridir. Bu yüzden, varlığın Dasein'ın varoluşu içine çöktüğünü görerek şu sonuca varır: "Varlık sorunu biziz, dünyadayız ve anlıyoruz... Ontoloji bizim varoluşumuzdur."[21] Tabii ki Heidegger, teorinin en yüksek praksis olduğunu söyler, ama bunu

farkındalık bir tanımdır, başka bir deyişle sonsuzluğun tamalgısıdır." [*En réalité l'impassibilité de la pensée théorique est précisément sa prise sur l'infini. La pensée théorique est impassible non pas parce qu'elle n'est pas action, mais parce qu'elle s'est détachée de sa condition et qu'elle est, si l'on peut dire, derrière elle-même. Dans ce sens la pensée du fini est déjà la pensée de l'infini. Descartes a raison. Toute prise de conscience est définition c'est-à-dire apperception de l'infini*" (DEHH, s. 101–102).]

21 "*Nous sommes la question de l'être, nous sommes dans un monde et nous comprenons. . . . L'ontologie c'est notre existence même*" (DEHH, s. 79).

söylerken niyeti, teoriyi pratiğe tabi kılmak değil, teori ve pratik ikiliğini sorgulamaktır.[22]

Levinas'ın *Varlık ve Zaman* projesini tamamlanmış bir ontoloji olarak, *Seinsverständnis*'i ise ego-indirgeyici bir pratik olarak formülasyonu, Levinas'ın, Heidegger'in düşüncesini modern öznellik metafiziğiyle pekiştirmesinde önemli bir anı temsil eder; zira o, Heidegger'in varlık düşüncesi ve tarihindeki kritik itkilerin her türlü işaretini imha eder; Levinas, Heidegger'in metafizik eleştirilerini onların bir feshi (*Aufhebung*) olarak okur. Buradaki pekiştirme, farkın silinmesidir.[23] Levinas'ın varlık kavramıyla doğrudan ilişkili olduğu için, burada Levinas'ın Heidegger okumasının ontolojik çerçevesini vurgulamak önemlidir: Levinas, varlığı, daima, teorik ya da pratik ilişki içinde olup olmadığına bakmaksızın, özneye verili olan nesneler ya da özneler tarafından konulmuş nesneler çerçevesinde düşünür. Dahası Levinas'ın Heidegger felsefesini ontolojinin mantıksal bir sonucu olan ve bu noktaya pratik ilişkiyi köktenleştirme yoluyla ulaşmış bir felsefe olarak yorumlayışının, onun edim olarak varlık anlayışı için temel oluşturduğunu özellikle belirtmemiz gerekir - kusursuz bir *enerjetisizm.*

Levinas'ın pekiştirmesinin etkisi, Heidegger'i, nesnenin özneye o kadar da verili olmayıp – zira bu, Kant'da olduğu gibi, sadece numenal olsa da varlıkta bir başkalığa işaret eder- Dasein tarafından üretildiğini savunan bir radikal idealist olarak anlamaktır.[24] Hal böyle olunca, başkalık, Dasein'a karşı bir varlık yapısı değildir ve bu yüzden Levinas'ın Heidegger'inde,

22 Levinas *SZ*, s. 18-19'daki Heidegger'in Descartes üzerine eleştirel tartışmasını ya gözden kaçırmış ya da yanlış anlamıştır.

23 Heidegger'in metafizik eleştirisinin belki de Heidegger ismi ile en çok ilişkilendirilen tema olduğunu düşündüğümüzde, Heidegger'in, Batı Felsefesinin metafiziği, ontolojisi ya da tarihi ile ilgili eleştirilerine Levinas'ın hiç değinmemesi daha da dikkat çekici hale gelir.

24 Bu yorumlayıcı ağın düğümünü bütünüyle çözmek için, Heidegger'in Fransa'da alımlanışının, bilhassa Kojève'den etkilenmiş olan Hegelci ortamını hesaba katmamız gerekecektir.

insan çoğulluğunun ya da daha da önemlisi, etik ya da politikanın çok ilgili bir anlamı yoktur.[25]

O halde, Levinas'ta, Heidegger'in *Seinsverständnis*'in biçimi altındaki temel başarısının varlığa geçişe bir başlangıç olmasına şaşırmamak gerek**:** "Bu, Heidegger'den, Fransa'da da Sartre'dan beri kullanılan varoluş kavramının yüceltilmesine yardım eden varlık kavramına geçişliliğin katılmasıdır."[26] Levinas'ın, Varlığı, *Seinsverständnis* eyleminden başka bir şey olmayan Dasein'ın varlığına veya varoluşuna indirgeyen olarak görmesi Heidegger'inkinin, felsefi bir antropoloji olduğu sonucunu doğurur: "Özetle, Heidegger'in önümüze koyduğu varlık sorusu bizi insana götürür; çünkü insan, varlığı anlayan bir *varlık*tır. Fakat, öte yandan, bu *Seinsverständnis*'in kendisi de varlıktır: O, insanın varoluşunun bir özniteliği değil, bir kipidir."[27]

---

25 Heidegger'de kendisinin tasavvur edebileceğinden bile daha az etik olabilir, ama onda, bütün idealizmin altını oyan varlığın tekilliğinin derin bir deneyimi vardır. Bkz. "L'incapacité originaire de l'éthique heideggérienne," *Cahiers philosophiques*.

26 "*C'est la transitivité introduite dans la notion de l'être, qui a permis de préparer la Notion de l'existence telle qu'on l'emploie depuis Heidegger et, depuis Sartre, en France*" (DEHH, s. 99). Ya da, "Olumsallığı ve olgusallığı kavrayışa sunulmuş olgular olarak değil de kavrayışın edimleri olarak anlamanın bu imkânı - anlamanın geçişliliğini ve vahşi olguların ve verilerin içindeki 'imleyici bir yönelimi' göstermenin bu imkânı (Husserl tarafından keşfedilen ama Heidegger tarafından genel olarak varlığın kavrayışına yüklenen bir imkân) çağdaş ontolojinin büyük yeniliğini oluşturur," *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*, çev. Michael B. Smith ve Barbara Harshav (NY: ColumbiaUniversity Press, 1998) [*"L'ontologie est-elle fondamentale?": ". . . cette possibilité de montrer dans la brutalité du fait et des contenus donnés la transitivité du comprendre et une 'intention signifiante'— possibilité découverte par Husserl, mais rattachée par Heidegger à l'intellection de l'être en général—constitue la grande nouveauté de l'ontologie contemporaine,"*] *Entre Nous* (Paris: Grasset, 1991), s. 13.

27 "*En resumé, le problème de l'être que Heidegger pose nous ramène à l'homme, car l'homme est un étant qui comprend l'être. Mais,, d'autre part, cette compréhension de l'être est elle-même l'être; elle n'est pas un attribut, mais le mode d'existence de l'homme*" (DEHH, s. 59).

Dasein, kendisi için, varlığın dünyada-olmak demek olduğu varlıktır ve bu yüzden, Levinas'ın okumasında, varlık kaygısı (*Sorge*), Dasein'ın, kendini-anlamanın *Seinsverständnis* ile aynı şey demek olacağı şekilde, kendisi ve kendi olanakları için duyduğu benmerkezci kaygıdan başka bir şey değildir "Özetle, Dasein için, (var) olmak, varlığı anlamaktır. Varlığı anlamak, 'söz konusu olanın tam da bu varoluşun kendisi olduğu varoluş' şeklinde var olmaktır. 'Söz konusu olan, tam da bu varoluşun kendisidir' – dünyada-olmak ya da orada-olmak'tır."[28] Levinas, Heidegger'de, indirgemeciliğin bir güç gösterisini görür ve bu indirgemenin en önemli noktası, varlığın zamana ve nihayetinde zamanın da Dasein'ın zamansallığına indirgenmesidir: "'Zaman-üstü' olarak anılmak istenen bütün zamanın ve 'ilişki' olarak anılmak istenen bütün varoluşun bu indirgemesini vurgulamak önemlidir. Bu çalışmada ortaya çıkarmamızın bizim için önemli olduğu Heidegger'in temel ontolojizmi bura-

28 "*En résumé, être, pour le Dasein, c'est comprendre l'être. Comprendre l'être, c'est exister de telle sorte qu''il y va, dans l'existence, de cette existence même'.'Il y va de l'existence même'— c'est être-dans-le-monde ou être-là*" (DEHH, s. 66). Burada, ihtimam analizini (genel olarak, Dasein'ın varlığını bir bütün olarak tasdik etme arayışında olan bu analizi) yürüten formel, metodolojik problematiği kavramada başarısız olmanın ve bunları varlık sorusunu cevaplamak adına incelemenin tehlikesini görebiliyoruz. Fakat Levinas'ın "*être, pour le Dasein, c'est comprendre l'être*" ["varlık, Dasein için, varlığı anlamaktır"] diye yazarken ne kadar zeki ve dikkatli olduğunu belirtmemiz gerekir. Tabii ki bu tam anlamıyla doğrudur: varlık, Dasein *için*, anlaşıldığı halinden başka herhangi bir şey olamaz. Ama aynı zamanda Heidegger'in, Dasein analitiğinin öznesi olan Dasein'ın sahip olduğunun henüz gösterilmemiş olduğu varlığın anlamı ve tecrübesi konusunda bir planı olduğunu görmek gerekir; yani *Varlık ve Zaman*'da varlığın en az iki kavranışı mevcuttur: Bir, Dasein'ın, Heidegger'in Dasein analitiği aracılığıyla bir kanıt bulmayı umduğu açık bir anlayışa doğru henüz ilerlerken sahip olduğu bir varlık anlayışı vardır. Bir de, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı yazabilmesi için sahip olması gerektiği, yani Dasein analitiğinin ona doğru hareket etmekte olduğu ve imkânı –zorunluluğu- *Varlık ve Zaman* tarafından fenomenolojik olarak kurulacak olan bir varlık anlayışı vardır. Bunların yanında bir de, temel olarak tarihi olan bir varlık anlayışı vardır: *Seingeschichte*.

da yatar." Varlık *Seinsverständnis*'tir; varlık, Dasein tarafından anlaşılmış olmaktır.[29] Hal böyleyken, Dasein'ın oluşturucu etkinliği dışında ne kalırsa kalsın, her zaman Dasein tarafından anlaşılan dışsal varlık -tanrı, sonsuzluk, diğer Dasein'lar- ortadan kaybolmuştur.

Tekbencilik, homojenleştirme

Levinas'ın, nesne ile öznenin, varlık ile düşüncenin idealist çakışmasını köktenleştiren bir neo-Hegelci olarak, Kantçı ya da Husserlci bir çerçeve içinde(n) Heidegger'i okuma stratejisini açık bir şekilde görmeye başlıyoruz. Zira hem Husserl hem de Kant için, bir şeyi soruşturmak, onun fenomenal statüsünü, sonra da fenomeni üretmiş olan öznel edimleri –sentezleri- saptamak anlamına gelir. Nesnel analiz yerini, nesne bağımsız şekilde "kendi içinde" var olan olarak konulmasına rağmen, kurucu öznenin analizine bırakır. Bu nokta itibariyle neo-Hegelci bir idealizm ile fenomenoloji arasındaki hem yakınlığı hem de farklılığı görebildiği için, Levinas, "[fenomenolojinin] yönelimselliğinde, şeylerin ilgisini bilince veren bir idealizme karşı itiraz görmek yerinde olur. Yönelimler dışsal bir nesneyi hedefler"[30] demektedir. Fakat Levinas, Heidegger'in, Dasein'ın varlık kiplerinde, varlığın ortaya çıkışı dâhil bütün anlayışları köktenleştirmesini, bu itirazı yerine getirmede başarısızlık olarak ve nesnenin bütün ilgisini Dasein'ın varlık oluşumunun varoluşsal tarzına verme olarak, yani, Dasein'ın varlık kiplerinin bir işlevi olarak görür ve bu en azından Hegel diyalektiğindeki özne- nesne arasındaki ayrıma riyakârlık etmez.

29 *"Il est important de souligner cette réduction au temps, de tout ce qu'on serait tenté de nommer supratemporel, la réduction à l'existence de tout ce qu'on voudra appeler rapport. C'est là l'ontologisme fondamental de Heidegger qu'il nous importe de mettre en relief dans ce travail"* (DEHH, s. 70vd.).

30 *"On a raison de voir dans l'intentionnalité [de la phénoménologie] une protestation contre un idéalisme qui veut absorber les choses dans la conscience. L'intention vise un objet extérieur"* (DEHH, s. 50).

Levinas'ın dediği gibi, "Özne için, düşünme ediminin var olma edimi anlamına gelmesi – Husserlci düşünce bu konuda oldukça kesindir- tam da varlık kavramını dönüştürmek demektir. Düşünme sadece varlığın asli bir özniteliği değildir; olmak düşünmektir. Bu andan itibaren düşüncenin geçişli yapısı, varlık ediminin karakteri haline gelir."[31]

Burada Levinas, varlığın *Seinsverständnis*'e indirgenmesini bir tekbenciliğe dönüştüren bir tür nakil yapar: Levinas, Heidegger'in *Seinsverständnis* kavramını ve varolanların dünyada ifşasını, sanki bu cerrahi bir yoldan, öznede, verili olanın kavramla Kantçı sentezi ya da Husserl'in aşkınsal egosunun yerine konuluyormuş gibi okur. Bu ikamenin etkisi, öznelliğin yapısını muhafaza ederken, Kant ve Husserl'de ortaya çıkan sezgisel, algısal anları saf dışı bırakmaktır. Bu ikamede, böylesi bir sentetik etkinliğin tarihsel olarak düşünüldüğü çerçeve[32] -Heidegger'in anti-Kartezyen dünyada-olmak kavramının sorguladığı özne ve dünya karşıtlığı- yerinde kalır: *Seinsverständnis*, dünyanın karşısında duran Kartezyen öznede ikamet eder. Fakat *Seinsverständnis*, özsel açıklık olarak dünyayı tasarlamada açıkça Kartezyen düalizmin bir eleştirisi olduğu ve "nedir?"in özsel ifşası (*disclosure*) olan *Seinsverständnis* de bu özsel açıklık (*openness*) olduğu için, bu *Seinsverständnis* öznesi, dünyayı, kendi başına duran (*freestanding*) nesnenin, dışarının, verilmişli-

31 *"Dire que l'acte de penser équivaut, pour le sujet, à l'acte d'exister—et la conception husserlienne est précise sur ce point—c'est modifier la notion même de l'être. La pensée n'est pas seulement un attribut essentiel de l'être; être, c'est penser. Dès lors la structure transitive de la pensée caractérise l'acte d'être"* (DEHH, s. 98).

32 Şöyle der (DEHH, s. 105): *"la notion d'existence remplace l'ancienne notion de la pensée— telle que depuis Platon elle domine la philosophie"* ["varoluş kavramı Platon'dan beri felsefeye hâkim olmuş olan antik düşünme kavramının yerini alır"]. Ve o ihtimamı açıkça, klasik farklı bir çerçeve içinde, *"réunir des concepts par une synthèse pensée"* ["kavramların sentetik bir düşünce tarafından birleştirilmesi"] demek olan bir "kavrayış" olarak adlandırır (DEHH, s. 75).

ğin olmadığı bir özne olarak algılama fikrine karşı gelir: Özne-nesne ayrımı, Heidegger'in dünyada-olmak ve *Seinsverständnis* kavramlarının itkisine karşıt bir şekilde, Kartezyen düalizme göre anlaşılan bir özne sonucuna varacak şekilde çökertilir. Bu yüzden, Levinas'ın varlıkların ve Dasein içinde asimile olan/eriyen her varlığın tekbenciliğe düştüğü sonucuna nasıl vardığı anlaşılır; eyleme, dolayısıyla Levinas'ın *Sorge* olarak Dasein'ın öz-göndergesellik'i (*auto referentiality*) üzerindeki vurgusuna dışarıdan verilen hiçbir şeyin olmadığı yanlış ise, burada esasen geçişken olan bir öznenin oksimoronik (oxymoronic) düşüncesi sonucuna varılacaktır. Açıkça, özne kendisinden başka hiçbir şey üzerinde edimde bulunmaz, çünkü var olan sadece ondan ibarettir. O halde, Levinas'ın, Heidegger'in aşkınlık kavramının, Dasein'ın tekbenciliği üzerindeki; başkanın, yani nesnenin daima ve çoktan Dasein'ın *Seinsverständnis*'i içinde a priori olarak üzerinden atlanmış ve kuşatılmış ve hatta onun tarafından üretilmiş olduğu bir tekbencilik üzerindeki son bir rötuş olduğu sonucuna varması kaçınılmazdır:

> Nesneye ulaşmak için kendilikten dışarı çıkma ediminin – modern filozofların anladığı şekliyle öznenin nesneyle bu ilişkisinin- temeli, ontik tarzda anlaşılmış olan "varolanların" ötesinde gerçekleşen, ontolojik varlığa doğru bir sıçrayıştır; Dasein'ın varoluşu tarafından gerçekleştirilen ve ona eklenen bir fenomen olmayıp bu varoluşun bizzat meydana gelişi olan bir sıçrayış. "Aşkınlık" sözcüğü, -bizzat ontoloji, varlığın anlaşılması olan- varolanların ötesinde varlığa doğru bu sıçrayışı anlatır.[33]

33 *"L'acte de sortir de soi pour aller aux objets—ce rapport de sujet à objet que connaît la philosophie moderne—a sa raison dans un saut accompli par delà les «étants» compris d'une manière ontique vers l'être ontologique, saut qui s'accomplit de par l'existence du Dasein et qui est l'événement même de cette existence et non pas un phénomène qui s'y ajoute. C'est à ce saut par delà l'étant vers l'être—et qui est l'ontologie elle-même, la compréhension de l'être—que Heidegger réserve le mot de transcendance"* (DEHH, s. 65).

Levinas'a göre, aşkınlık ve zamansallık, zamansallık içindeki *Seinsverständnis* değil de *Seinsverständnis*'te köklenen uğraklardır; hatta, zamansallığı, Dasein'ın varlığı sahiplenici kavrayışındaki yansıtmanın motoru olarak düşünürsek, "zaman, insanın, varlığa kazınmasını, onu ele geçirmesini sağlayan itki olarak tanımlanabilir."[34] O halde aşkınsallık, kendi varlığında varlığı oluşturan anlama ediminin geçişkenliğinden başka bir şey değildir.

Elbette Heidegger'de aşkınlık, zamansallık ve dünyasallık (*worldhood*)[35] arasında derin bir ilişki vardır ve onun dünya kavramının temel önemi, kavramın Kartezyen düalizmini onun kurucu nitelikteki durumu iddiasından mahrum etmesi ve Dünyanın, varlığın yerelleştirilmesinden önce, yani kendini özne ve nesne içinde çözen bir dünyadan önce, kökten bir açıklık olduğunu göstererek Kartezyen tekbenciliği sorununu ortaya atmasıdır (SZ, §§ 19-21). Dünyada-olmak –*Zeitlichkeit*'in esrik birliği- bizzat, *Temporalität*'ın açık birliğinde temellendirilmiştir. Bu birleştirmede dünyayı öncelikle sonluluğunun köktenci bir yokluğu (dışsallığı) işaret ettiği bir açılma olarak görmek ve varlığı anlamayı pratik bir mesele ve tabii ki öznenin kendini nesneye yönlendirdiği bir geçişkenlik olarak tasavvur ederek onun her zaman kendini vermiş olduğunu (mesela ifşa ettiğini) görmek yerine, Levinas, "dünyanın, Dasein'ın yönlendirilebilir olanla karşılaşmanın ortaya çıkabileceği şeyle ilişkisinde varoluşuyla meşgul olduğu yer olan bu kendi görüşünden başka bir şey olmadığı"[36] sonucuna varır ve dünyanın köktenci içselliğini vurgular: "İçsel dünya, bir çağın dünyası, Goethe'nin ya da Proust'un dünyası, artık bir metafor değil dünya fenome-

34 "*On pourrait dire que le temps c'est l'élan par lequel l'homme s'inscrit dans l'être, par lequel il l'assume*" (DEHH, s. 88).

35 Bkz. *SZ*, s. 69.

36 "*Le monde n'est rien d'autre que cet «en vue de soi-même» où le Dasein est engagé dans son existence et par rapport auquel peut se faire la rencontre du maniable*" (DEHH, s. 65).

ninin kökenidir."[37] Varlık, varolan ve Dasein, öznenin tekbenci uzamında tamamen homojenleştirilmiştir.

Varlık, ışık, hâkimiyet

Dasein'ı modern özne çerçevesinde yorumladıktan ve *Seinsverständnis*'te ve dünyada-olmakta, modern öznelliğin kapatmasına karşı çıkmak yerine onun alfa ve omegasını oluşturan bir geçişlilik bulduktan sonra, Levinas'ın Heidegger'i idealizmle ilişkilendirdiğini görmek şaşırtıcı değildir. Yine de Levinas Heidegger'i tamamen klasik idealizmle tanımlamıyorsa, bunun nedeni, Levinas'ın, idealizmin Faustçu öz-hâkimiyet vaadi yerine, Heidegger'i böyle bir hâkimiyeti gerçekleştirmiş olarak görmesidir. Özellikle Levinas'a göre Dasein'ın fırlatılmışlığı, "kavrayışa konulmuş bir sınırın izini süren"[38] bir realizmin öğesidir – sayesinde, Heidegger'in "anlayışa taban tabana zıt bir gerçekliği"[39] tanıdığı ama yine de Dasein'ın daima ve çoktan üzerinde hüküm sürmek zorunda olduğu bir realizm. Sanki fırlatılmışlık, Dasein'ın daima ve çoktan asimile etmek, fethetmek zorunda kaldığı bir başkalığın izinden ibaret bir şeymiş gibi, Levinas'ın okumasında fırlatılmışlık gerçek anlamda başka değil, Dasein'ın Kartezyen öznelliğine içsel bir başkalıktır. Bu realizm, Kant'ın *Ding an Sich*'inin realizmi değildir; çünkü o, gerçekten de (sadece biçimsel anlamda değil) sadece Dasein'ın kendi varlığından yükselen bir sınırdır, Levinas'ın, Dasein'ı, özü ihtimam (*care*), görevi de öz-hâkimiyet olan bir kendine-bağlılık içinde kendi üzerine geri ittiğini gördüğü bir türeme. Bu okumada, Dasein, en anlamlı haliyle, kendi hayatına ihtimam gösterir ve kontrolünü eline alır. "Var olmak, va-

37 "*Le monde intérieur, le monde d'une époque, le monde d'un Goethe ou d'un Proust, n'est plus une métaphore, mais l'origine du phénomène du monde*" (DEHH, s. 65).

38 "*. . . trace une limite à l'intellection*" (DEHH, s. 96). Bu sınırın düşünsel olup pratik olmadığı vurgulanmalıdır.

39 "*. . . une réalité tranchant sur la compréhension*" (DEHH, s. 96).

roluşla meşgul olmaktır; var olmak, varoluşa ihtimam göstermektir. Bu ihtimamda, insan varoluşu, genel olarak varlığın, bu ihtimamdaki asıl mesele olan olmak fiilinin ufkunun ana hatlarını çoktan belirler: Bu ufkun hatlarını belirlemesinin nedeni tam da onun bir kavram olmayıp, bizim ele geçirmek zorunda olduğumuz şey olmasıdır; o, bana kalırsa, bir isim fiildir (*gerund*)."[40] Aslında Levinas, *Seinsverständnis*'in somut tezahürü olarak, ihtimamı, öznenin klasik kavramının çekirdeğine yerleştirir.

> Bu nedenle, ihtimamı ifade eden tüm bir formülasyon üç unsurdan oluşur: kendinin-ötesinde- varlık, daima ve çoktan dünyada olmuş olma- şeyler arasında varlık. Bunların birliği, her zaman keyfi olarak oluşturulabilecek bir önermenin birliği değil, kaygının açığa çıkardığı somut ihtimam fenomeninin birliğidir. Heideggerci düşünce dünyasının mükemmel bir örneği tam da burada karşımıza çıkar. Bu, sentetik bir düşünce yoluyla kavramları birleştirme meselesi değil, onları idrak eden, başka bir deyişle onları –yansıttıkları varlığın- var olan olanaklar(ı) olarak kavrayan bir varoluş kipi bulma meselesidir.[41]

Seinsverständnis'in Kartezyen çerçeve içinde anlaşılan bir özne içine yerleştirilmesinde olduğu gibi, burada da, "dünya" ve "ihtimam" kavramlarını Kartezyen öznellik çerçevesi içine yerleştirerek ve hatta bunları –daima varlık karşısında duran

---

40 "*Exister c'est se préoccuper de l'existence, exister c'est se soucier de l'existence. Dans ce souci l'existence humaine esquisse, d'ores et déjà, l'horizon de l'être en général, de l'être verbe, seul en question dans ce souci: elle l'esquisse précisément parce qu'il n'est pas un concept mais ce que nous avons à assumer; il est si j'ose dire un gérondif*" (DEHH, s. 79).

41 "*La formule totale exprimant le souci se compose donc de ces trois élements: être-au-delà de soi avoir d'ores et déjà été dans le monde—être auprès des choses. Leur unité n'est pas celle d'une proposition qu'on pourrait toujours établir arbitrairement, mais celle du phénomène concret du souci révélé par l'angoisse.*"
"*C'est même là un excellent exemple du mode de penser Heideggerien. Il ne s'agit pas de réunir des concepts par une synthèse pensée, mais de trouver un mode d'existence qui les comprend, c'est-à-dire qui saisit en existant les possibilités—d'être qu'ils reflètent*" (DEHH, s. 75).

bir özne olan- öznelliğe indirgeyerek, Levinas, benzer şekilde, dünyayı bir açıklık yerine her şeyi kuşatıcı öznel bir kapatma, dışarıya kapatılmış olan ve ihtimamı bir tür oto-duygulanıma dönüştüren bir kapatma olarak anlar. Levinas'a göre Dünya, Dasein'ın dünya-içinde-varlığının içselliğidir.

Levinas'a göre Heidegger'i idealizm ve fenomenoloji geleneğinden ayıran şey, varlığı, öznenin belirlenmesindeki temel bahis yaparken (Levinas Dasein'ı daima bir özne olarak düşünür), Heidegger'in, bütün varlığı, öznenin özdeşliği ve içselliğine asimile etmesi, buna karşılık idealizmin, ister numenal ister noetik anlamda aşkın olsun, fenomenaliteye aşkın olanın gerçekliğini, bu onu insan aklının kavrayışının ötesine yerleştirse bile, muhafaza etmeye devam etmesidir.

> Heidegger felsefesi, aynı anda, hem genel olarak varlık problemini ortaya atarken büyük Antikite geleneğine yeniden başvurur hem de modern düşüncenin insanlara kaderlerinin yönetimini geri vermeye duyduğu ilgiye yanıt verir. Ama Batı idealizminde Ben'in egemenliği, ister Tanrı isterse sadece Ebedi olan olsun, hiçbir zaman "Aşkın"ın itibarından koparılmamıştır; fakat o her zaman varolan (*existent*) bir varlıktır.[42]

Levinas biraz daha ileride şöyle der: "Varlıkla bu ilişki, tam olarak orijinal içselliktir. Heidegger'in felsefesi, bu yüzden, Ebedi olandan alınan herhangi bir destekten vazgeçecek şekilde, kişiyi -*Seinsverständnis*'in meydana geldiği alan olarak- kurma girişimidir."[43] Levinas Heidegger'in Dasein'ında

---

42 "*La philosophie de Heidegger à la fois renoue avec la grande tradition de l'antiquité en posant le problème de l'être en général et répond à la préoccupation de la pensée moderne de rendre à la personne la maîtrise de son destin. Mais dans l'idéalisme occidental la souveraineté du moi n'a jamais été séparable du prestige du Transcendant qu'il soit Dieu ou qu'il soit simplement l'Eternel mais toujours un Existant*" (DEHH, s. 88–89).

43 "*Cette relation avec l'être est l'intériorité originelle véritable. La philosophie de Heidegger est donc une tentative de poser la personne—en tant que lieu où s'accomplit la compréhension de l'être—en renonçant à tout appui dans*

modern yalnızlıkların en derinini görür, çünkü bu, Dasein'ın kendi kendini aydınlatan, sımsıkı bir biçimde kendine-gönderımeli dünyasının ötesinde herhangi bir şeyin hiçbir imkânının yokmuş gibi göründüğü bir yalnızlıktır: Dasein'ın anladığından başka olan herhangi bir şey umudunun hiç olmadığı bir yalnızlık.

Kendi yapımı olan ışığında yıkanan böylesi penceresiz enerjik bir monadın içinde, ihtimam; varoluşun kendisinden başka bir şey olmayan *Seinsverständnis*'in kurucu ve daima süren, daima başarılı etkinliğinin zincirini takip eden, Dasein'ın pratik olarak kendi üzerine kıvrılmasını temsil eder. Bundan dolayı, Levinas'a göre, Heidegger ile birlikte, mutlak bir kapanmanın içine gireriz; "daima ve çoktan anlaşılır olarak gerçekle devre içindeyizdir. Ve hiçbir şey bundan kaçamaz."[44] Onun "temel sezgisi, anlamanın kapalı devresidir."[45] Böyle düşünülen *Seinsverständnis*, varolanla bütün karşılaşmaların üzerinde sürdüğü ve bütün şeylerin bütün bilgisinin üzerine dayandığı bir çerçeve üretir. Kant'ın bizim doğada ona koyduğumuzdan başka bir şey bulamayacağımızı nasihat ettiğini ve sonra, düalist bir ontoloji temelinde, üstlenmesi gereken görevi, bilgimizi, oraya koyduğumuz ve orada "kendinde" mevcut olana göre eleştirel bir şekilde sınırlandırmak olarak belirlediği düşünüldüğünde, Levinas Heidegger'de, birinci önermenin bir onaylanışını, ikinci önermenin ise inkârını görür: Dasein'ın anlayışının, olana göre- yani varlığa göre herhangi bir sınırı yoktur. Heidegger'in varlık, Dasein ve varolan arasında fark gördüğü yerde, Levinas bunların, Dasein'ın anlayışının tekbiçimliliği ve tıpatıp-aynılığına indirgendiğini görür.

---

l'Eternel" (DEHH s. 89). 44."*. . . d'ores et déjà dans un circuit d'intelligence avec le réel. Et rien ne peut y échapper*"(DEHH, s. 77).

44 "*. . . d'ores et déjà dans un circuit d'intelligence avec le réel. Et rien ne peut y échapper*" (DEHH, s. 77).

45 "*. . . intuition fondamentale [est] du* circuit fermé *de la compréhension*" (DEHH, s. 78, vurgu eklendi).

Levinas'ın Heidegger'i çok yönlü bir tekbenci olarak oturtması ve homojenleştirmesinin gücü belki de en açık bir şekilde, Levinas'ın söz dağarcığındaki en güçlü ve etkileyici imgelerden biri ve özellikle *Varlık ve Zaman*'ın "görüş anı"ndan (*moment of vision*) sonra Heidegger'de tamamen yok olmuş bir imge olarak ışıktan bahsettiğinde görülür.[46] Levinas şöyle der:

> Geleneksel içsel bilinç fikrine nazaran, Heideggerci varoluş düşüncesinin orijinalliği, bu öz-bilginin, bu içsel aydınlanmanın -bu anlamanın- artık özne-nesne yapısını kabul etmemekle kalmayıp aynı zamanda hiç de teorik olmamasına dayanır. Bu bir farkındalık, bir kimsenin ne olduğunun saf ve basit bir biçimde fark edilişi, kendi üzerimizdeki gücümüzü ölçmeye muktedir bir fark ediş değildir; *bu anlama, bu varoluş dinamizminin tam da kendisidir, bizzat kendilik üzerindeki bu güçtür*.[47] (vurgular bana ait)

Varlık tamamen, ama gizli bir şekilde, "içeriden" aydınlanmıştır; Dasein'ın varlığı daima ve çoktan anlamış olması ve kendi anlayışının ışığında yıkanmış olarak içsel bir şekilde yaşaması; *Seinsverständnis* olarak Dasein'ın kendisi ve kaderi üzerinde bir güce sahip olmasına olanak veren budur: *Varlık ve Zaman*'da zaten önemli olan ve 1930'lar, 40'lar ve 50'ler boyunca önemi artarak devam eden varlığın *lethik* boyutu, Levinas'ın Heidegger'i fotolojik okumasında mevcut bile değildir ve dahası Heidegger'in kariyerinin en önemli temalarından biri olan "mevcudiyet metafiziği eleştirisi"nin herhangi bir şekilde tanınması da söz konusu değildir. Sanki zaman, tarih ve kader,

46 Burada Maurice Blanchot'nun çalışmalarının en önemli tematiklerinden biriyle birlikte bunun anlaşılmasının Levinasçı bağlamıyla karşılaşıyoruz.

47 "*L'originalité de la conception Heideggerienne de l'existence par rapport à l'idée traditionnelle de conscience interne consiste en ce que ce savoir de soi-même, cette illumination interne— cette compréhension—non seulement n'admet plus la structure sujet-objet, mais n'a plus rien de théorique. Ce n'est pas une prise de conscience, une constatation pure et simple de ce qu'on est, constatation capable de mesurer notre pouvoir sur nous-même, cette compréhension c'est le dynanisme même de cette existence, c'est ce pouvoir même sur soi*" (DEHH, s. 67).

hakiki bir felsefi (ya da pratik) başkalığın kaybolacak olan son kalıntılarıymış gibi –*Zaman ve Başka*'dan itibaren Levinas zaman ve tarihi, dünyada-olmanın kapatmasını açmak için kullanacaktır- Levinas, Dasein kavramında, yani zamansallığın ve aşkınlığın temeli olarak *Seinsverständnis*'te, "bilinç filozoflarının anladığı içsel aydınlanmanın, somut insanın kaderi ve tarihinden ayrılamaz hale geldiğini; ikisinin bir olduğunu" belirtir. Ve "bu, felsefenin merkezinde ortaya çıkan, somut insandır: onunla bağlantılı olarak, bilinç kavramı, bilinci –aydınlanma olarak aydınlanmayı- tarihten, varoluştan ayıran bir soyutlamadan başka bir şey değildir."[48] Kendi dünyasına kapanmış olduğunu; tek varlığı ve ışığı, Dasein'ın kendi *Seinsverständnis*'inin meydana getirdiği şey olduğu; sadece kendisiyle ilgilendiği için, Levinas'ın, Heidegger'in Dasein düşüncesinde, *Angst* içinde dünyada-olmanın geri döndürülemez temelsizliğiyle yüzleşen bir varlık ya da *Seinsgeschichte*'de çağlaştırılan bir varlık yerine, iki basamağı hâkimiyet ve (öz)anlayıştan oluşan merdiveni önlenemez bir biçimde tırmanan bir varlık görmesine şaşmamak gerekir: "Varlığın örtük bir anlayışından açık bir anlayışına geçmek, varoluşa saf bir aşinalığın kalbinde, belki de bu aşinalığın güvenliğini tamamen ortadan kaldırmak pahasına, hâkimiyet ve egemenlik görevini önüne koymak demektir."[49] Levinas'a göre Dasein'ın *Seinsverständnis*'i onu, "enerjik", "güçlü", "mümkün" yapar; fırlatılmışlık, düşmüşlük, hakikatin *lethik* kalbi, bunların hepsi Levinas'ın Heidegger görüşünden kaybolmuştur.

48 "*. . . l'illumination interne que connaissaient les philosophes de la conscience, devient inséparable de la destinée et de l'histoire de l'homme concret: l'une et l'autre ne font qu'un. C'est l'homme concret qui apparaît au centre de la philosophie: par rapport à lui, la notion de conscience n'est qu'une abstraction, séparant la conscience,—l'illumination en tant qu'illumination—de l'histoire, de l'existence*" (DEHH, s. 68).

49 "*Passer de la compréhension implicite de l'être à la compréhension explicite, c'est se proposer une tâche de maîtrise et de domination au sein d'une naïve familiarité avec l'existence qui fera peut-être sauter la sécurité même de cette familiarité*" (DEHH, s. 57).

Levinas'ın Heidegger yorumunda çok sıkı bir akıl yürütme vardır. Aşkınlık, varlık, dünya – bunların hepsinin kökleri, kesin ve görünüşe göre sarsılmaz zeminini, kendi "somut varoluşu" olmasında bulan *Seinsverständnis*'in bütünleştirici geçişliliğine geri götürülür. Bu "varlık olgusu", Dasein'ın oradalığı, onun "*Da*"sıdır; Dasein'ın "*Da*-lığı" onun, Levinas'ın varoluş dediği, modern felsefe dağarcığı içinden söylendiğinde ise, Dasein'ın ampirik örneklemesi ya da temel verilmişliği olarak da adlandırılabilecek, vahşi ve basit mevcudiyetidir. Dasein'ın bu verilmişliği – Dasein'ın *Da*'sı- Levinas'ın varlık görüşünde bir dönüm noktası olarak ortaya çıkacaktır; insan varlığının verilmişliği onun "Başka" lehine yerinden edilmesi için bir başlangıç noktası oluşturacaktır.

Ontolojik olarak varlık

Buraya kadar Levinas'ın, Heidegger'in Dasein yorumunun itkisinin, Heidegger'in muazzam bir tekbenci olarak, varlığı kavrayışı varlığın belirleyicisi olan bir hâkimiyet figürü olarak temsilini pekiştirmek olduğunu ve Levinas'a Batı felsefesinin zirvesi olarak hizmet ederken, Heidegger'in, Parmenides'le başlayan Batılı henolojik geleneğin içine sorunsuz bir şekilde uydurulmuş olduğunu gördük. Bu pekiştirme ve homojenleştirme hareketinden sonra, Levinas, kendi başına varlığı düşünmeye döndüğünde, Heidegger'in Dasein ve bununla birlikte varlık kavrayışını nihai olarak yerinden etme arayışına girer. Daha açık olursak, Heidegger'in varlığını (Heidegger için varlık en temeldir, olanın en temel belirleyicisidir) yerinden etmeyi ve onun yerine, Dasein'ın geçişliliğinin pençesinden kurtulmuş, kendini "tarafsız" olarak (ancak yukarıda karşılaştığımız Kartezyen öznellik çerçevesi içinde anlaşılabilen bir tarafsızlıkla) açığa vuran bir varlık düşüncesi koymayı ister. O halde varlığın bu tarafsızlığı, Levinas'ın *From Existence to Existents*'de *il y a* ve "hipostaz" başlığı altında ele alacağı üzere, Heidegger'in varlık

düşüncesinin nihai olarak yerinden edilmesini hazırlayacaktır. *Il y a*, Levinas'ın, kaderi sadece öznelliği kesin bir şekilde yerinden etmek değil, önce ikamet eden özne tarafından, nihai olarak da, yerinden edilecek Başka tarafından yerinden edilmek olan varlığa verdiği isimdir.

Levinas, *En Decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*'de, Dasein ve varlığın ilişkisini ve Heidegger'in kendine-kapanmış kavrayışının devresi içinde varolanların homojenliğini ele alıyorsa da Dasein dışındaki varolanların varlığını pek ayrıntılı olarak tartışmaz. Ama bu ayrımı *-Sein* ve *Seiende* ayrımını (sonradan bu terimleri, daha çok kullanılan *être* ve *étant*'dan[50] ziyade, *exister* ve *existant* olarak karşılamayı tercih ettiğini söyleyecektir) açıkça vurgular ve bu, Levinas'ın Heidegger'in varlık düşüncesini nasıl yerinden ettiğini ve en yüksek mevkiyi "varlığın ötesine", yani ilk felsefe olarak etiğe veren kendi varlık kavramını nasıl oluşturduğunu anlamakta son derece önemlidir:

> Heidegger başlangıçta, olan, "varolanlar" (*das Seiende*) ile "varolanların varlığı" (*das Sein des Seienden*) arasında bir ayrım yapar. Olan, yani varolanlar, bütün nesneleri, bütün insanları belirli bir anlamda, Tanrının kendisinde toplar. Varolanların varlığı; bu ise bütün bu nesnelerin ve insanların oldukları şeydir.[51]

Varolanların varlığı, onların (var) oldukları olgusudur; yani, bir hiç olmak, yani varlık olmamak yerine, var oldukları ya da gerçek oldukları olgusudur. Bir varlığın gerçekliği, onun dünya içinde meydana gelmesi; geçmiş, şimdi ya da gelecek,

50 TO, s. 44/24. Tuhaf geliyor olabilecek bu çeviri, Levinas'ın, varlığın Dasein'ın "olgusal olmaklığına" (*factual isness*) indirgenişi (*das Sein*'in Dasein'a ya da *Existenz*'e indirgenmesi) ve genel olarak, varlığın varolanlara indirgenişini göstermek için çabaladığı argümantasyon çizgisini ileri taşır.

51 "*Heidegger distingue initialement entre ce qui est,'l'étant' (das Seiende) et 'l'être de l'étant' (das Sein des Seienden). Ce qui est, l'étant—recouvre tous les objets, toutes les personnes dans un certain sens, Dieu lui-même. L'être de l'étant—c'est le fait que tous ces objets et toutes ces personnes sont*" (DEHH, s. 56).

tüm kipliklerinde kendinin-aynısı mevcudiyeti olarak adlandırılabilir. Burada olmaklık (*beingness*) Aristoteles'in *energeia*'sını hatırlatır ve bu haliyle, kipliğinden bağımsız olarak varolanların edimselliği ya da etkinliğidir. Levinas'ın *Varlık ve Zaman*'daki varlığın etkinliği üzerine yorumunun bağlamı budur, zira Levinas'ın varlıkla bağlantısını koparmak isteyeceği şey tam da geçişliliktir ve bunu da öyle bir şekilde yapacaktır ki varlık ve varolanların varlığı, Heidegger'de olduğu gibi en zorlayıcı soru gibi, bir soru haline gelmeyecek ve böylece varlık kendisini bir tür yoksullaşma olarak gösterebilecektir.

Dasein ile ilgili olarak, Levinas, "öz" ile "varoluş"u keskin bir şekilde ayırırsak, Heidegger'i tam olarak anlayamayacağımızı söyler; çünkü bunlar *Seinsverständnis*'in "temel olgusu" içinde birleştirilmiştir (ya da önceki sonrakine indirgenmiştir). Tabii ki bu, daha önce ele aldığımız indirgemenin ayrılmaz bir parçasıdır. İnsan olmayan varolanlara gelindiğinde, Levinas, Heidegger'in, varolanların varlığını nitelendirmek için, el altında bulunurluk (*presence at hand*) –saf ve basit mevcudiyet- (DEHH, s. 58) sözcüğünü kullandığını söyler ve bunlarla (*das Seiende*) insan varlığını (*Dasein*) ayırmakta ısrarcı olduğuna işaret eder. Burada vurgulanması gereken şu ki Levinas'a göre, Heidegger'in yeniliği, insan varlığının üzerinde ya da ötesinde, varolanların varlığının açığa vurulmasının (hakikat) kaynağı ya da kökeni olacak hiçbir şeyin olmamasıdır; aksine Dasein, varolanların varlığının açığa vuruluşunun tek kaynağı haline gelir; öyle ki "Benim *Da*'m varlığın açığa vuruluşu olayının kendisidir, benim insanlığım hakikattir."[52] Bu yüzden Dasein, enerjik varlığı, Dasein haricindeki varolanların varlığını (hakikat) belirleyen varlıktır – her şey, gördüğümüz gibi, varoluşa, *Seinsverständnis*'in edimine varır. Levinas zekice bir strateji izlemek zorundadır: O, aslında Dasein'ın geçişliliğinin varolan-

52 "*... mon Da soit l'événement même de la révélation de l'être, que mon humanité soit la verité*" (DEHH, s. 59).

ların varlığını tamamen belirlemediğini, varlığın gerçekten de kendi içinde Dasein'ın tekbenci konumlandırmalarının ötesinde olduğunu göstermelidir. Eğer mükemmel bir tekbenci olarak Dasein'ın oto-duygulanımsal geçişliliği, varlığı belirliyorsa, o halde Dasein'ın çekim gücünden kaçmak ve "varlığın ötesine" geçmek imkânsız olacaktır. Levinas'ın önündeki zorluk, hem Dasein'ın mutlak geçişliliğini sürdürmek hem de muhtemelen bir direnç nesnesi (yani numenal, aşkın varolanlar) oluşturacak olan, o buyurgan hâkimiyetten kaçıp kurtulan bir şey sunmaktır. Varlığın kalbindeki radikal pasiflik, işte bu "şey"dir. El altında bulunurluk, Levinas'ın önce bu pasifliği nasıl anladığını anlatır ve dolayısıyla onun *Varlık ve Zaman*'daki alet/gereç analizi (*analysis of equipment*) üzerine yorumu, onun yerinden etme stratejisinde can alıcı bir öneme sahiptir.

Şimdi, *Varlık ve Zaman*'da Heidegger, Dasein'ın çoğunlukla *Zuhanden* olarak, elde-hazır (*ready-to-hand*) ya da manipüle edilebilir olarak, araçlar olarak şeylerle ilişkilendiğini (onları ifşa ettiğini) gösterir: *Zuhandenheit* onların ifşa edilmiş varlık içindeki varlık kipidir. Levinas'a göre bunun anlamı, Dasein'ın, dünyadaki tüm varlıklar gibi, kendi geçişli *Seinsverständnis*'ine tamamen massedilmiş olduğudur; böylece onlar her zaman sadece, Dasein'ın kendi varlığının imkânı "için/bu amaçla" vardırlar. Çünkü manipüle edilebilirlik herhangi bir temsilin sonucu değildir; bu yüzden "basit bir mevcudiyet (*Vorhandenheit – une simple présence*) meselesi de değildir; manipüle edilebilirlik bir anlamadır, kendine özgü bir görü, aydınlanmış bir güçtür."[53] Levinas'a göre, alet (*tool*), kullanılmakla, Heidegger'in aksine, olduğu şey olarak belirmez; bunun yerine dünyayı oluşturan ilişkiler topluluğunun içinde gözden kaybolur; kendi "kendinde varlığı"na geri çekilir. Ama manipüle edilebilirlik, varolanların Dasein için olmasının ilksel tarzı olsa bile, Levinas'a göre,

53 "*. . . est une compréhension, une vision* sui generis, *un pouvoir illuminé*" (DEHH, s. 63).

varolanların varlığının tek tarzı olmadığı gibi, en temel dışavurumu bile değildir. Varolanlar, *Zuhanden*'den daha fazla ya da ondan başka şeylerdir:

> Aletlerin hizmet ettikleri işin içinde belli bir tarzda kaybolduğunu vurguladık - bu yüzden de alet "kendinde" var olur. Fakat alet, zarar gördüğünde, onu olduğu şey yapan bir sisteme karşıtlık içinde durur, ve deyim yerindeyse işe yararlık özelliğini kaybeder ve kısmen basit bir mevcudiyet haline gelir. Manipüle edilebilirliğin bu anlık kaybında, "aletin sayesinde var olduğu yaşama referans" açığa çıkar, belirir, aydınlanır.[54]

Çekiç kırıldığı zaman, o basitçe gözden kaybolmaz; bunun yerine, Dasein'ın pratik tavrının donanımsal bütünlüğüne massedilmişliğinden "anlık olarak" çekilir ve kendisini, kendi saf ve basit mevcut-olmaklığında sunar, bu her şeyden çok, Levinas'ın dediği gibi, "anlık olarak" bozulmuş olan pratik referanslar sisteminden farkını vurgulayan bir olaydır. Levinas'a göre, Dasein'ın geçişliliğinin bu anlık ihlali, varolanların gerçek varlığını açığa vurur ve onun *Vorhandenheit*'a kökensel bir konum atfetmesine yol açar.

Heidegger'in alet analizini birçok yönden oldukça yakından takip etmesine rağmen, Levinas'ın Heidegger'den ayrılışı, özellikle pasif *Vorhandenheit*'e birincil bir statü atfetmesinde önemli hale gelir. Heidegger'e göre *Vorhandenheit, Zuhandenheit*'a nazaran varlığın ikincil ya da olumsuz bir kipidir. *Vorhandenheit*'a bu birincil statüyü vererek, Levinas *Varlık ve Zaman*'daki bir boşluğu doldurur; Heidegger, *Vorhandenheit*'ın varolanların varlığının ikincil bir kipi olduğunu açıkça belirtmesine rağmen, *Varlık ve Zaman*'da donanımsal olmayan (*nonequipmen-*

54 *"Nous avons souligné que l'ustensile se perd en quelque façon dans l'oeuvre à laquelle il sert—c'est ainsi qu'il existe en soi. Cependant, lorsque l'ustensile est endommagé, il tranche sur le système par rapport auquel il est, et perd, pour ainsi dire son caractère d'ustensile pour devenir, dans un certain mesure, une simple présence. Dans cette perte momentanée de la maniabilité le 'renvoie à ce en vie de quoi l'ustensile est' se réveille, ressort, se met en lumière"* (DEHH, s. 64).

tal) varolanların varlığı sorunuyla ilgilenmez; *Varlık ve Zaman* projesi bunu gerektirmez. Fakat Heidegger temel ontoloji projesini terk ettiğinde, 1930'lar, 40'lar ve 50'lerde bu soruya artan bir zorunlulukla dönüş yapar. *Varlık ve Zaman*'ın bağlamı içinde *Zuhandenheit*'ın, bir şeyin kendisini olduğu şey olarak, yani, kendini Dasein'a ve Dasein için sunarken bile Dasein'dan başka bir şey olarak sunmasının en basit, en temel kipliği olduğuna şüphe yoktur; o, bir şeyin, Dasein'ın dünya-içinde-varlığının karakteristiği olan pratik referans bütünlüğünün parçası olarak ama yine de bu referans bütünlüğüne indirgenemeyen bir şey olarak (ki kırık çekicin açıkça gösterdiği şey budur) var olmasının kipidir. Levinas'ın *Vorhandenheit*'ı, *Zuhandenheit*'ın üzerinde birincil bir konuma yükseltirken kullandığı şey, bu yeni doğmuş farktır. Levinas'a göre, *Vorhandenheit*, şeylerin verilmişliğini temsil ederken, *Zuhandenheit*'ta bunların, deyim yerindeyse, "alıkonmuşluğunu" görür. *Vorhanden* olarak, kırık alet, Levinas'ın, varlığının saf "olgu"su dediği şeyi, bir önem kaybından ziyade (referanslılık), onun temel, pasif varlığını gösteren bir olgusallığı açığa çıkarır. Kırılması ve kendini *Vorhanden* olarak sunuşunda –olgusal mevcudiyetinin yeniden konulmasıyla- alet, Dasein'ın tekbenci kapatmasından ve orada sahip olduğu *Zuhanden* belirleniminden anlık olarak kendini kurtarır ve kendini ne ise o olarak açığa vurur. Levinas'a göre, varlık *Vorhanden*'dir. Olmak, -bir özneye- verilmiş olmaktır.

Daha önce geçen, "Varolanların varlığı, bütün bu nesnelerin ve bütün bu insanların var oldukları olgusudur" ifadesini hatırlayacak olursak, o zaman, aletlerin *Zuhandenheit*'i, sadece gizli bir biçimde, "kendinde" var oldukları Dasein'ın dünyasının referans bütünlüğü içinde "kaybolmuş" olduklarına işaret ettiği ölçüde, aletin kırılması, *Vorhandenheit*'ını geri kazanması, "basit, saf mevcudiyeti"; onun, varlığını, alet olarak unutuluşundan çekip çıkarıp geri kazandığı anlamına gelir. Basit varlık olgusu, Dasein haricindeki varolanların varlığı, *Vorhandenhe-*

it içinde ve *Vorhandenheit* olarak verilidir ve *Vorhandenheit*'in kendisi, verili olanın verilmişliğidir (onun formudur) ya da hatta verili olanın bir özneye pratik-olmayan verilmişliğinin verilmesidir: *Vorhandenheit*'ın "basit, saf mevcudiyetinde" Levinas, ne *Zuhandenheit*'ın ışıldayan içselliğine ne de Dasein'ın ifşa-etmekteliğinin kapalı devresinin dışındaki saf bir hiçliğe düşen bir varlığın varlığını görür. Ne içerde ne dışarıda olup kendi en temel, tarafsız, pasif varlığına indirgenmiş olan *das Vorhandene*, Dasein'ın vurgunculuğunun neden olduğu unutulmuşluğundan varlığını "geri kazanır" ve bu yüzden de Levinas için varlığın kökensel bir deneyimini oluşturur. O halde, onları "elinde tutan" varlık, yani Dasein karşısında, varolanların temel bir tarafsızlığı vardır.

Levinas varlığın temel olgusallığına –bir varlığın varlığına- doğru ilerleyen bu soyulmanın aynı zamanda (ve derin bir şekilde) Angst içindeki Dasein için de söz konusu olduğunu görür: "Öyleyse Dasein'ı en mükemmelinden bir olgu olarak kavrayan ve aynı zamanda bu etkililiği ortaya çıkaran bu olağandışı anlama nedir? Bu anlama, kaygıdır."[55] Fakat eğer Angst içindeki Dasein, temel ve olgusal varlığına, olmasının basit olgusuna, *Da*'sına kadar soyuluyorsa, Dasein'ın kendi pratik, donanımsal tavrı içinde ifşa ettiği varolanların tümü, bununla birlikte, önemlerinden de sıyrılır ve Angst içinde, sanki Dasein'ın tekbenciliğinden kopmak ve kendilerini *Vorhanden* olarak sunmak şansları olmamış gibi, sanki aslında hiç olmamışlar gibi, kayıtsız boş varlıklarına (yokluklarına) geri çekilirler. Bütün anlam ve varlıklarını ondan aldıkları Dasein gibi bir hareket etmeyen hareket ettirici tarafından varlıklarında sürdürülürlerken, sanki Angst içinde, dünya ve Dasein kendilerini basitçe orada, ama pratik olarak hareketsiz, bütünüyle pasif ve tabiri caizse

55 *"Quelle est donc la compréhension hors rang qui saisit le Dasein comme* fait *par excellence et qui à la fois accomplit cette effectivité? Cette compréhension est l'angoisse"* (DEHH, s. 37, vurgu bana ait).

erişilmez olarak gösteriyor gibidir. Ya da belki de Angst içinde, kendini gösteren şeyin, Dasein'ın *Da*'sı olduğu, yani her türlü birlikte-olmaktan, diğer bütün varlıklardan boşaltılmış ve kendi asli pasifliğine indirgenmiş bir dünyada-varlık olduğunu söyleyebiliriz. Ve buna göre varolanlar varlıklarını Dasein'in pratik tavrının "amacından" türettikleri oranda, Dasein'ın başına gelen rahatsız edici kaygı, varolanlar için kırılmalarından bile daha fecidir; çünkü Dasein'ın onların sahip olduğunu açığa vurmuş olduğu tüm bir anlamdan (dolayısıyla tüm bir varlıktan) mahrum edilmiş olmalarıyla, Angst içinde, gözden kaybolurlar. Varolanlar, Dasein'ın girdabının açmış olduğu uçurumun içine çekilir; ya da öyle görünür. Levinas'a, "mesele, varlığın boş bir kavram olmadığını doğrulama meselesidir"[56] diyerek varlığı, yani varolanları, tekbenci Dasein'a nihilist bağımlılıktan kurtarmaya ve dahası varlığın Dasein karşısındaki pasiflik ve tarafsızlığının, varlığın ötesinde bir şeye işaret ettiğini göstermeye çalıştığı *Varlık ve Başka*'daki başlangıç momentini sağlayan şey, varlığın, Angst içinde, bu görünüşteki boşaltımı olacaktır. Bu kurtuluş için Levinas'ın öngördüğü strateji, öznenin varlığını bütün diğer varolanlardan, varolanları Dasein onlar üzerinde uyguladığı geçişli gücün "ötesine" yerleştirecek bir tarzda, ayırt etmeyi içerir.

Eğer Levinas Heidegger'in Dasein'ının endişeli yalnızlığını ve tekbenciliğini kendisine karşı döndürmeyi umut ediyorsa da, Heidegger'in ve Levinas'ın *Vorhandenheit* kavramları arasında, iki yönü işaret eden önemli bir kesişim noktası vardır. Heidegger'e göre, *Vorhandenheit*, gerçekten de temsili düşüncenin varolanları ifşa etmesinin bir tarzıdır; o, en mükemmelinden teorik, gözlemsel kiptir. Ama ona göre, *das Vorhandene*, varlığın mevcudiyetinin ikincil bir kipidir; çünkü o, kökensel olarak dünyanın referans bakımından birliğinde ifşa olan bir soyutlama, yalıtım ve bilişsel kuşatma sürecinin içinden geç-

56 "*Il s'agit d'affirmer que l'être n'est pas une notion vide*" (TO, s. 39/18).

miş bir varlıktır. *Zuhandenheit* (*Vorhandenheit* değil), bir şeyin verilmişliğinin ilksel bir tarzıdır ve varlık sorusu, varolanların ve Dasein'ın farklılaşan birliğinde ortaya çıkar.

Levinas da *Vorhandenheit*'ı temsillerin varlık tarzı olarak kabul eder. Fakat Levinas'a göre, temsil edilmişlik, Heidegger'in *Seinsverständnis*'inin saf dışı bırakmış olduğunu düşündüğü bir başkalığı açığa vurmuştur; olanla en temel ilişkimiz olmasa bile (bu ilişki, keyif alıştır), temsil, Levinas'a göre, Başka olanın kendisini bilince, bir özneye, bir Dasein'a, başka olarak, olduğu şey olarak ve Dasein'dan başka ne ise o olarak sunmasının en temel tarzıdır. O halde, Levinas'a göre, varolanların varlığı ile temsil belli bir ölçülebilirlik vardır (burada yine Levinas'ın düalist ontolojiye bağlılığını görüyoruz); kırılmada ve kaygıda beliren, Dasein'ın, her şeyi kuşatıcı pratik tavrından çekilmenin, Levinas'a göre, bir varlığın varlığının en temel olgusu ve tarzını, yani *Vorhandenheit*'ın, tek ama çok önemli bir kipi olduğu, bir özneye verilmişliği açığa çıkaran bir hareket olmasının nedeni budur. Ve temel bir temsil kavramından yoksun olduğunu ve Angst anında varolanları boşaltarak varlığı tahliye ettiğini söylediği Heidegger'in tersine, Levinas, "varlığın boş bir kavram olmadığını" göstermek ister. *Zaman ve Başka*'nın ve *From Existence to Existents*'in incelenmesi, Levinas'ın *il ya* düşüncesini ve "hipostaz" dediği şeyi anlamanın bağlamının bu olduğunu gösterir.

Sonuç yerine

Bu makalede Levinas'ın varlık ve özellikle de Heidegger üzerine düşüncelerinin bir anlamda fantazmatik yapısını göstermeye çalıştım. Bu yapı stratejiktir: Levinas varlığı iki yönlü bir travmanın alanı olarak tasavvur eder. Yukarıdaki sayfalarda ilk travmanın izini sürmeye başladım: Süregiden bir egolojik geçişliliğin, ancak Kartezyen bir ontolojik çerçeve içinde anlaşılabilir olan geçişli bir tekbenciliğin alanı olması

hasebiyle, varlık bizzat travmatiktir. Varlık ve egoloji birbirinden ayrılamaz ve eğer tekbenci ego kendini orada evinde hissediyorsa, varlık genelleştirilmiş bir ev içi şiddetin alanıdır, çünkü olmak, başkalıktan-sıyrılmış-olmak demektir. Levinas, Heidegger'i, onun açıkça meydan okuduğu bu Kartezyen çerçeve içinde yorumlayarak, Heidegger'in geleneğin zirvesine doğru muntazamca kaydığını (pekiştirme) görür ve onun radikal tekbenciliği, kendini, varlığın, varolanların ve Dasein'ın pratik olarak ayrılmaz hale geleceği bir şekilde, varlığın homojenleştirilmesini harekete geçirmesinde gösterir. Dahası Levinas'ın, *Vorhandenheit*'a ayrıcalıklı bir konum atfederek, varlığı, Dasein'ın geçişliliğinden nasıl kopardığını ve bu belirlenimin pasifliği ve tarafsızlığının, Levinas'ın bu varlık kavramı yerine *il y a* dediği şeyi geçirme stratejisinin bir habercisi olduğunu gösterdim. *Il y a*'nın bir analizi, bize Levinas'ın, *Zaman ve Başka*'da ve *From Existence to Existents*'de, varlığı, varlığın ve varlığın tüm varolanlardan sıyrılmış olmasının dehşet verici, anonim bir alanı olarak sunabilmek için, a priori bir Kartezyen düalizme başvurmaya devam ettiğini gösterir. Onun yabancı ve yabancılaştırıcı bir varlık içindeki özne "hipostazı", varlığın ve onun içinde konulan öznenin nihai yerinden edilişinin; sonsuzun, varlığın ötesindeki Başkanın gelişini veren bir artzamanlılık biçiminde meydana gelen bir yerinden edilişin zeminini hazırlar. Levinas'ın, Heidegger'i ve ontolojiyi fantazmatik okuyuşunun ikinci anlamını oluşturan şey, onun varlığı hem dehşet verici bir şey olarak hem de kesinlikle varlıktan başka olanın gelişinin alanı olarak tasavvur etmesidir. Dehşet verici, anonim varlık, ancak kendine özgü olarak varlıktan daha başka olan (*otherwise than being*) bir özneye tabi kılındığı takdirde tolere edilebilir. Levinas'ın Heidegger okumasının ikinci fantazmatik yapısı da budur.

Heidegger'in Kökensel Etiği*

Jean-Luc NANCY
Çev. Volkan AY

Terimleri kaçınılmaz bir biçimde -en azından kısaca– izah gerektiren Heidegger'in etik düşüncesini sunmak, üç katlı bir zorluk içerir. Her şeyden önce, Heidegger'in Nazi bağlantısı ve ardından kamplar hakkındaki neredeyse mutlak sessizliği, onun anısını, birçoklarının, düşüncesinin tümünü değilse de ona özgü herhangi bir etik savı geçersiz kıldığına inandığı ahlaki bir lekeyle (hatta herhangi bir politik yargının ötesinde) damgalamıştır. Buradaki amacımız bu ayrıntıları analiz etmek değil (üstelik bu mesele, kimi önemli çalışmalarda zaten çok iyi araştırılmış durumdadır; kayda geçirmemiz gerekirse: Bourdieu, Habermas, Faye, Pöggler, Lacoue-Labarthe, Derrida, Granel, Parfait, Janicauld, Wolin, Sluga vb.)[1]. Şunu ortaya koy-

* Metin İngilizceden çevrilmiştir. İngilizce çevirisi için bkz., Jean-Luc NANCY, "Heidegger's Originary Ethics", çev., Duncan Large., David Pettigrew -François Raffoul (ed.), *Heidegger and Practical Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 2002 içinde s. 65-85.

1 Bu bölüm Duncan Large tarafından (İngilizceye) çevrilmiştir. Çevirmenin notu: özellikle krş. Pierre Bourdieu, *The Political Ontology of Martin Heidegger*, çev. Peter Collier (Stanford, Calif.: Stanford University

makla yetineceğiz: Ahlaki bir hatadan, belirli bir tarz ya da (tüm çalışmaları kat eden) belirli bir mesleki entelektüel davranışı çıkarmak doğrudur; ama mesele, insanı, "Varlığa", varoluşa dair seçim ve eylem biçimindeki kökensel "anlamını" (ya da *êthos*'u) kazandıran kimse olarak kuran şeyin ne olduğunu analiz etmek isteyen bir düşüncenin bu analizdeki mantığı olduğunda, bu türden bir çıkarım yapmak yanlıştır. Bu düşüncenin, dolayısıyla kendi teması olarak aldığı onura (*Würde*) eşit olmaması, daha da düşünmeye yol açmalıdır. Fakat bu, (politik angajmanın yanıt vermek istediği belirli etik beklentinin ne olduğunu kendine sormayı unutmadan) Heidegger'in düşüncesi bir hareket noktası olarak alınırsa olanaklıdır.

Az önce belirttiklerimizden ayrı olarak, kimileri, Heidegger'in etiği bir "disiplin" olarak reddine, yapıtlarında bir "ahlak felsefesi"nin bulunmayışına ve Dasein analitiğinin herhangi bir ahlaki yorumunu reddetmesine dayanarak, onun düşüncesinde herhangi bir etik boyut olduğunu yadsımanın mümkün olduğunu düşündüler. Bu sebepten, bu çalışmanın asgari bir il-

Press, 1996; Cambridge: Polity, 1991); Jürgen Habermas, "Work and 'Weltanschauung,'" *Heidegger: A Critical Reader* içinde, derleyen, Hubert L. Dreyfus ve Harrison Hall (Oxford: Blacwell, 1992); Jean-Pierre Faye, *Le piege: la philosophie Heideggerienne et le nationa Isocialisme* (Paris: Balland, 1994); Otto Pöggeler, *Philosophie und National-sozialismus. Am Beispiel Heideggers* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990); Philippe Lacoue-Labarthe, *Heidegger, Art, and Politics: The Fiction of the Political*, çev. Chris Turner (Oxford: Blackwell, 1990); Jacques Derrida, *Of Spirit: Heidegger and the Question*, çev. Geoffrey Bennington ve Rachel Bowlby (Chicago: University of Chicago Press, 1989); Gerard Granel, *Ecrits logiques et politiques* (Paris: Galilee, 1990); Nicole Blondel-Parfait, *Theorie et pratique chez Heidegger: historie d'une erreur* (Lille: ANTR, 1987); Dominique Janicaud, *L'ombre de cette pense. Heidegger et la question politique* (Grenoble: Millon, 1990); *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*, derleyen Richard Wolin, *The Heidegger Controversy : A Critical Reader* (Cambridge, Mass. ve Londra: MIT Press, 1993); Hans D. Sluga, *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany* (Cambridge, Mass. ve Londra: Harvard University Press, 1993).

giye sahip olabilmesi için, bu argümanın yanlışlığını göstererek ve Heidegger'e uygun anlamıyla etik bir yaklaşımın olanağını yeniden kurarak başlamak gerekecektir. Mesele sadece burada bu görev için yerimiz olmaması değildir, bunun çok gereksiz olduğu da düşünülebilir. Sadece Heidegger'i körü körüne okumuş ya da zerre kadar okumamış olanlar, onu etik kaygılara yabancı gibi düşünebilmişlerdir. Kaldı ki bu önyargıyı çürütecek yeterince çalışma da hâlihazırda mevcut. O halde şunu söylemek (gerisi bunu tamamlayacaktır) yeterli olacaktır: Ahlaktan, kolektif ya da bireysel bir otorite ya da tercih tarafından tespit edilmiş bir davranış ilkeleri ve amaçları bütünü anlaşılıyorsa, Heidegger'de gerçekten de "ahlak" yoktur. Ama hiçbir felsefe, bu anlamda ne bir ahlak sağlar ne de bizzat bir ahlaktır. Felsefe, normları ya da değerleri tayin etmekle mükellef değildir: Bunun yerine felsefe, bizatihi *eylemeyi* [*l'agir*] oluşturan şeyin, başka bir deyişle, eylemi normlar ya da değerler seçmek durumunda bırakan şeyin özünü ve anlamını düşünmelidir. Belki de tesadüfen, felsefenin bu kavranışı, kökeninde zaten Heideggercidir ya da en azından bugün bizim için kipsel açıdan zorunlu olarak böyledir. Bu, bu kavrayışın Spinoza, Kant, Hegel ya da Husserl'e nasıl uygun olduğunu ya da şüphesiz özgül tarihsel nedenlerden dolayı, Heidegger'in (her biri diğerlerinden oldukça farklı) çağdaşları Bergson, Wittgenstein ya da Levinas'la nasıl uyum içinde olduğunu göstermekten alıkoymamalıdır. Ki bu genel olarak şöyle bir anlama gelir: Heidegger ve Heidegger'in dönemiyle birlikte, felsefenin kendisini nasıl (bir kez daha) -hızlı olmak adına şöyle söyleyelim- özellikle tüm çağımızın miras almış olduğu (bazen bulanık biçimde de olsa) "etik" ve "ahlak" arasında bir ayrım varsayarak,"bilgi"den ziyade, "etik" olarak anladığını göstermek anlamlı olacaktır. Ama buradaki amacımız bu değildir: Sofuluktan kaçınmakla birlikte olabildiğince sadık kalmaya çalışarak, Heidegger'in kendisinin içsel bir yorumunu tasarlamak zorundayız.

Üçüncü güçlük yukarıdakiyle çelişmektedir. Eğer etik, paradoksal olarak Heidegger'in yapıtında, aynı anda hem ihtiyatlı, dikkat çekmeyen bir temayı hem de değişmez bir kaygıyı ve düşüncesinin bir yönelimini oluşturuyorsa, bu durumda, bu düşüncenin genel bir incelemesine girişmek gerekecektir. Aslında -neticede, bu düşüncenin asli, hatta biricik adı olan– "Varlığın Düşünülmesi"nin, ne ölçüde Heidegger'in "kökensel etik" dediği şey üzerine bir düşünmeden başka bir şey olmadığını ve başından sonuna, tüm gelişimleri içinde de böyle kaldığını göstermek zorundayız. Özellikle, en kısa ve öz biçimde (*Beiträge*'nin terimleriyle) "onto**loji**den **onto**lojiye geçiş" olarak nitelendirilen ünlü "dönüş"ün (*Kehre*), temelde, etik motifin vurgulanmasına, pekiştirilmesine ya da "katlanmasına" denk düştüğünü göstermek zor olmayacaktır. Ve bunun, Nasyonal Sosyalist sapkınlık tarafından sessizce gerilen ve endişeye sürüklenen bir düşünümle tümüyle ilgisiz olmadığı varsayılabilir. Dolayısıyla, Heideggerci bir "ahlak felsefesi"nden bahsetmek nasıl *de jure* hükümsüz kılındıysa, bir sözlük ekonomisinden dolayı, Heidegger'in çalışmasının tamamını kapsamak da o derece *de facto* saf dışı kalmıştır. Bu nedenle, "kökensel etik" motifinin açığa çıktığı metin olan "Hümanizm Üzerine Mektup"un temel yönelimini yorumlamakla yetineceğiz. Bunu da *Varlık ve Zaman*'da ve *Kant and the Problem of Metaphysics*'de bu motife giden yolu hazırlamış olan bazı temel hatırlatıcılarla ilişkilendireceğiz. Geri kalanında ise, sadece öneriler getirilecektir ("geri kalanı" her şeyden önce şunlar olacaktır: 1- "Zeminsiz bir temel" [*ungrounded foundation*] olarak özgürlük düşüncesi; 2- gerçek bir *êthos* olarak dil ve şiir düşüncesi; 3- ahlaki temellerden geri çekilme olarak "teknik" düşüncesi ve farklı bir etik talebin doğuşu).

Durumu özetlemek için iki baskın itiraz ileri sürülebilir: "Heidegger'in, kötü bir ahlakı vardır" ve "Heidegger'in hiçbir ahlakı yoktur". Bunlar, farklı bir analiz şeması için saklı kal-

mak üzere dışarıda bırakılmış değildir. Bunun yerine, burada uygun olan tek seçenek, kendine tema olarak, kendi başına baştan sona bir temel etik olarak anlaşılan Heidegger'in düşüncesini almalıdır.

"Hümanizm Üzerine Mektup", daha ilk cümlesinde kendisini güçlü ve kararlı bir biçimde *eyleme* üzerine bir düşünüm olarak duyurur. Çok açıktır ki, hümanizm sorusu, Heidegger için "eylemek" ve "kendisine eylemek" [*conduct himself*] zorunda olduğu kadarıyla insanın (onun *humanitas*'ının) ne olduğu sorusudur (kendi amacı olduğu, "bir sonuca neden" olmadığı ölçüde, eylem [*conduct*] ya da eyleme [*action*], (BW, 217) Almanca *Handeln* ve Grekçe *praxis*'in, özellikle mevcut bağlamımızda, uygun bir çevirisi gibi görünmektedir).

Yine de insanın, eylemek zorunda olduğu ölçüde insan olması, onun Varlığının spesifik bir yönü değildir: bu onun Varlığı'nın ta kendisidir. Dasein -*Varlık ve Zaman*'ın açılış formülasyonlarına göre– "bizzat Varlığında, *meselesi* tam da bu Varlık olan" varlık ise, (SZ,12), bunun nedeni bu "mesele"nin [*"Il s'agit de"*] (*es geht um,* "hakkında olma") sadece teorik ya da spekülatif olan bir ilgiyi gündeme getirmemesidir. Bilakis o, böyle bir ilginin varsayılan özerkliğini tahrip eder. Eğer Dasein'da, mesele Varlık ise [*il s'agit de l'être*] (ve eğer, sözcükler üzerinde dilden daha fazla oynamaksızın, Varlık, bir eyleme ise [*l'être est de l'agir*]), bunun nedeni, Dasein'ın Varlığı olarak Varlığın, kendi eyleminde söz konusu edilen [*l'en jeu*] şey olması ve eyleminin, Varlığı oyuna sokmak, harekete geçirmek [*la mise en jeu*] olmasıdır.

Bu başlangıç noktası –ve dahası bu aksiyom ya da tüm Varlık düşüncesinin bu aşkınsal mutlağı– şöyle de ifade edilebilir: Varlık ve varolanlar arasındaki fark, bir Varlık farkı olmadığı için (bu, var olanların Varlığının iki türü arasındaki bir fark değildir) iki gerçeklik arasındaki fark değildir; bunun yerine, kendinde ve kendisiyle olduğu ölçüde Dasein'ın, Varlığın kendi

öz [*proper*] olgusuyla "aktif" ve temel bir ilişkiye açık olan ve çağrılan gerçekliğidir.[2]

Bu ilişki, *anlam* ilişkisidir. Dasein'da Varlık olgusuna bir anlam verme durumudur – ya da daha kesin olarak, Dasein'da Varlık olgusu, anlamı olmadır [*le fait d'être est: faire sens*]. Bu "anlamı olma", ne teorik ne de teorik olana karşıt bir anlamda pratiktir (fakat bütünüyle bakıldığında, onu "ilk kertede" pratik olarak adlandırmak Heidegger'in düşüncesine çok daha uygun olacaktır). Çünkü Anlam olarak Varlığın kavranışı ya da bilgisi, anlamın eylemesine ya da anlam olarak eylemeye özdeştir. Olmak, anlamı olmaktır (Doğrudan Kant'tan gelen bir deyişle, saf akıl, teorik olduğu kadar pratiktir).

Fakat bu "["anlamı *olmak*"taki – (*faire* sense)] olmak/yapmak", "üretmek" değildir. Bu tam olarak, bizzat eyleme ya da eylemdir. Eylem, Varlığın (BW, 217) yerine getirilmesidir (*Vollbringen*). Anlamın eylemi ya da anlamın eyleme geçirilmesi olarak o, esasen "düşünme"dir. Temel eyleme, düşünmedir fakat bu, eylemeyi, "(yalnızca) teorik bir pratiğin" üzerine geri kapatmaz. Diğer pek çok metinle birlikte *Mektup*, eylemeyi – ve onunla beraber kökensel etiği-, metafor aracılığıyla ("düşünürlerin" ve "şairlerin" metaforu) soyut, spekülatif ve "etkin" olarak adlandırılmaya meyleden bir etkinlikle sınırlandırıyor görünüyorsa, o halde bu, uygun olmayan bir okumanın etkisidir. Gerçekte "düşünme", eylemenin adıdır, çünkü eylemede söz konusu olan, anlamdır. Düşünme (ve/veya şiir), eylemenin istisnai bir biçimi değildir, diğerlerine tercih edilen "entelektüel eylem" de değildir, bunun yerine o, tüm eylemede, o olmaksızın hiçbir eylemenin olamayacağı (Varlığın) anlamını oyuna sokan/harekete geçiren şeydir.

2 (İngilizceye) çevirenin notu: "Sahihliğin" iki örneği hariç, Nancy, her durumda "propre" (özgün, öz, sahih) ve onun türevlerini kullanırken, Heidegger "eigen" köküne dayanan terimleri (özellikle "*eigentlich*" ve "*Eigentlichkeit*") kullanır. *Ereignis*'in özel durumuna ise metinde değinilmektedir.

Gerçekte düşünme olarak eylemenin – anlamın oyuna sokulması –Varlık tarafından "arzulanmasının" nedeni budur. Bu arzu, yeti (*Mögen*) olarak sevgidir (BW,220), başka bir deyişle, bir şey için tat, şefkat ya da eğilim duyabilme ve bir şeyi yapabilme yetisidir. Varlık, düşünmeyi arzular (burada doğrudan Hegel'e atıfla, "Mutlak bize yakın olmak ister" denilebilir). Varlık, düşünmeyi, düşünmenin onun anlamını yerine getirebilmesi itibariyle, arzular. Düşünmenin adlandırdığı şey şudur: Anlam, kendisini, kendi eylemesi olarak arzular. (Böyle bir "Arzu" kavramının nasıl arzu-nesnesi kavramı *olmadığını* başka bir yerde geliştirmek gerekecektir).

Bu, Varlık olgusu olarak Varlığın –genel olarak bir şeyin var olduğu olgusunun – kendi başına, bu olgunun anlam olarak yerine getirilmesi (açımlanması, eylenmesi) arzusunu kurduğu anlamına gelir. Fakat bu sav, gerçekten tüm köktenciliği ve kökenselliğiyle anlaşılmalıdır. Önce kaba bir olgu (var olanın Varlığı, "vardır"), sonra da (bu Varlık için) bir anlam arzusu yoktur. Durum böyle olsaydı, anlam, eyleme ve etiğin sonradan ve Varlık olgusunun dışında başka bir yerden gelmesi gerekirdi. Bir taraftan Varlık, bu anlamda bir "olgu" değildir –verili bir şey değildir, bunun yerine bir armağan söz konusudur– ve anlam ona, başka bir yerden getirilen bir imleme (*signification*) gibi, verilemez. (Kaldı ki, böyle bir sorunsalla gerçekten herhangi bir büyük felsefede karşılaşılmaz. O sadece, karşısında bir öznelliğin, "kendisi için" bir anlam vermeyi üstlenmesi gerektiği, "kendinde" kaba bir varoluş olgusu olarak Varlığı koymanın olanaklı olduğu yerde kendisini gösterir. Bu Sartre'ın –"Mektup"un açık bir hedefi olan– düşüncesinin ya da saçma felsefelerinin bir veçhesidir. Bununla birlikte Heidegger'in özgünlüğü, Varlığı anlam olgusu olarak ve anlamı Varlığın armağanı olarak düşünmesine dayanır). Diğer taraftan, Varlığın kendisine ek olarak verilmiş ya da bulunmuş bir imleme biçiminde kavranan anlam, uygun bir şekilde Varlığ*ın* anlamı ola-

maz, anlam olarak bizatihi Varlık ise hiç olamaz. Şimdi *Varlık ve Zaman*'da şöyle söylenir: "Varlığın anlamı, asla varolanlarla ya da varolanların taşıyıcı 'zemini' olarak Varlıkla karşılaştırılamaz, zira bir 'zemin', bizatihi anlamsızlığın uçurumu olsa bile, yalnızca anlam olarak erişilebilir hale gelir" (SZ, 152).
Varlık olgusu -Dasein olarak– *eo ipso* anlam arzusu, yetisi ve sevgisidir (yeti-sevgi). Ancak, veri [*donnée*] ya da "verme" ["*donne*"] açık bir biçimde, Varlığın kendisini esasen, anlamın eylemesi olarak verdiği "özün armağanı"dır (BW, 220). Dolayısıyla, "verili olan", Varlığın anlamı olmasıdır ve böylece verilen ya da arzulanan, arzulanan olarak verili olan şey (bir kez daha, bu sözcüklerin anlamı, başka bir yerde yeniden değerlendirilmeye muhtaç olsa da), "Varlığın hakikatini söylemek" (BW, 218) ya da [onu] dile getirmektir" (BW,217).
Anlamı olma, bir anlamın üretimi değildir. Meseleyi açıklığa kavuşturabilmek adına, anlamı olmanın, Levi-Strauss'un anladığı türden, varoluşsal olarak verili olan ve bizzat anlamsız bir maddiliğe indirgenebilen şeyin işler bir anlama dönüşmesini sağlayan şeyle kıyaslanabilecek bir etkinlik olmadığını söyleyelim. (Dahası, yine açıklığa kavuşturabilmek adına, şunu da eklemek mümkündür: Bir ilke, bir armağan ya da köken, bir yaratıcı ya da genel anlamda bir dünya-öznesinin öteki-dünyası ile ilişkili olmayan bir dünyada, doğrusunu söylemek gerekirse, Heidegger ve Levi-Strauss tarafından bu şekilde sunulmuş olan alternatiften başka "temel" bir olanak yoktur, elbette alternatifin bu iki formülasyonunun da ötesine geçmenin bir aracı hâlâ olmadığı sürece; ki bu da kendi içinde başka bir hikâyedir, belki de bizim hikâyemiz.)
Eyleme, "yerine getirme" ise bunun nedeni, bizzat Varlığın kendisini bunun içinde olduğu anlam olarak yerine getirmesidir. Fakat Varlık, anlam arzusunun/anlam için arzunun armağanından başka bir şey değildir. Bu yüzden, anlamı olma (*making sense*), anlamın oldurması (*sense's making*) değildir; o, Varlığı

oldurmak (*making Being be*) ya da onun olmasına *izin verme*ktir (BW, 220); Almancanın müphemliğine uygun olarak *lassen*: *bauen lassen*, bir şeyi inşa ettirmek=bizatihi inşa etkinliğine izin vermek, ona bırakmak; *sein lassen*, olmaya bırakmak, vermek, bizatihi Varlığın eylemine tevdi etmektir.

Olmaya bırakmak, bir edilginlik değildir. O, açıkça eylemenin kendisidir. Eyleme Varlığın özü olduğu ölçüde, eylemenin özüdür. Varlığın olmasına/olduğu/arzuladığı anlamı eylemesine imkân verme durumudur. Bizatihi Varlık, Dasein'da – genel olarak varolanların var olması olgusu – başka bir yerde olduğundan daha fazla "mevcut" değildir (genel olarak varolanların Varlığı, bu ya da şu yerde daha fazla mevcut ya da namevcut değildir); bunun yerine o, anlam olarak Varlığın, "...var olduğu"dur [*that there is*]. Bu anlam, "...var olduğu"nun bir niteliği değildir, o tam da bizatihi "...var olduğu"nun kendisi*dir* [ya da anlamına gelir]. Ona bağlanır ve kendisini ona bağlar: Anlamda söz konusu olan, "...var olduğu"dur. Bu şekilde mutlak ve katı biçimde düşünülmüş o Varlık (bu aynı zamanda, Heidegger'deki diğer gelişmeleri de anıştırmak gerekirse, onu bir fiil olarak kendi adlandırılmamış değerine göre –Varlık'tan ziyade "o Varlık"– düşünmek ve dahası onu geçişli olarak anlamak –Varlık, varolan*dır* ya da varolanda *var olur*, onları oldurur [*makes them be*], başka bir deyişle, onların anlamı olmasını sağlar [*makes them make sense*]- demektir) esasen anlamın eylemesi olarak kendi "bağlılığı"dır (BW, 218): Bu, bu düşünmenin tayin edici aksiyomudur. Dolayısıyla ontoloji, başından beri, kendi içinde ya da kendisinin ötesinde, Varlığın *anlam eylemi*, ya da ifadenin en güçlü değerine uygun olarak (başka bir deyişle, kendi etik ve en az doğrudan değerine uygun olarak) Varlığın anlamının eylemidir.

Anlamın eylemi – ya da anlam eylemi – Varlığı, Dasein olarak ve Dasein tarafından eylenen Varlık yapar. Dasein, insanın olduğu varlık olarak söz konusu olduğu ölçüde, Varlıktır.

Dolayısıyla anlam eylemi, "insanın *humanitas*'ının (BW, 225) onuru adına, özgürleşmesi"nden ayrılamazdır. Onur (*Würde*), atfedilebilir herhangi bir değerin ötesinde bulunur ve herhangi bir verili olanla düzenlenemeyen bir eyleme denktir. *Humanitas*, eylemin bu ölçülemezliğine karşı, daha doğrusu, mutlak ölçü olarak eylemin kendisine karşı ölçülmeye ihtiyaç duyar. Hümanizm, uygunsuzdur, çünkü varolanların zaten verilmiş olan bir yorumuna, başka bir deyişle, zaten anlamı sabitlemiş olan bir yoruma dayanır (örneğin, Hıristiyan ya da Marksist olan bir tanıma göre vb. – krş. (BW, 225). Anlamı sabitleyerek –anlamın imlenmesi– hümanizm, Kant'ın dördüncü sorusunun, yani insanın belirlenebilir bir özüyle değil de, insanda insandan daha kökensel bir şekilde olan şeyle ilişkili, başka bir deyişle sonluluk olarak Dasein'la ilişkili bir soru olan İnsan Nedir? sorusunun önemini örtbas eder ya da gözden kaçırır (KPM, 38-41).

Dasein'ın sonluluğu, anlamın arzulama eylemi olarak Varlığın sonluluğudur. Öyleyse "sonluluk", insanı, kendi anlamını ya da anlamsızlığını türeteceği başka bir otoriteyle – negatif, pozitif ya da diyalektik olarak – ilişkilendirecek bir sınırlama anlamına gelmez. Bunun yerine, "sonluluk" tam olarak böyle bir imlemenin sabitlenmemişliği anlamına gelir: ancak onu sabitlemedeki bir güçsüzlük olarak değil, onu açık bırakma gücü olarak. Böylece, "sonluluk" eylemenin (ya da eyleme *olanın*) anlam olarak yerine getirilmesinin koşulu olarak, "yerine getirmeme" demektir. Bu, "anlam yitimi" ya da "kendi yitimi aracılığıyla üretilen anlam" anlamına gelmez. "Varlığın, insanın özüyle ilişkisi" olarak bizatihi anlam, anlamına gelir (BW,226), yani Varlıkta mesele, insandır ya da insan; anlamın oldurması ve Varlığın anlamı olmasından ibarettir (ya da onun *humanitas*'ı burada yatar) ki bu yüzden, asla Varlığın anlamının sabitlenmesine indirgenemez. Bu gibi sabitliklerin (imlemelerin) meydana getirilmesi (belirlenmesi, seçilmesi ve eylemleri düzenle-

mesi) için, Varlığın hâlâ kendi başına anlamın eylemine –ya da bu eylem olarak- veya bu eylemin arzusu/bu eylem için arzunun armağanına, başka bir deyişle anlam ve dolayısıyla sonluluk olarak Varlığın tam da kendisi olan *anlamın verilmemişi*ne açık hale getirilmesi gerekir.

"Sonluluğun varlığa gelmiş olduğu Varlık gibi bir şeyin var olmasının ya da var olması gerekmesi"nin nedeni tam da budur (KPM, 41). Fakat varoluş, olgusal olarak verili değildir. Bizzat "vardır"ın armağanının olmasından önce, hiçbir "olgusal olarak verili"nin olmadığı söylenebilir. Bizzat anlama armağanı [*le don*] ya da bırakılmışlığı [*l'abandon*] kuran Varlığın armağanından önce, hiçbir "olgu" yoktur. Ne de varoluş, *actualitas*'tır ya da bir özün *entelekheia*'sıdır (BW, 229 vd.). O, "ek-sistence"dır, kendisinin "dışında" Varlık olarak, başka bir ifadeyle anlam-için-Varlık ya da yine anlamı olmak ya da eyleme olarak Varlığın tarzı ya da eylemidir (Ek-sistence'ın, öz ya da güç değil Varlığın anlamı olan şeyin *entelekheia*'sı olduğu söylenmeye çalışılabilir).

Yine de her şeye rağmen ek-sistence, somut varoluşa yabancı bir ontolojik kategori olarak düşünülmemelidir. Nasıl ki bu sözcük "varoluşu" (*existence*) yazmanın farklı bir biçimi ise bunun belirttiği yapı da yalnızca somut varlığın karşısında meydana gelir. *Varlık ve Zaman*'da Dasein'ın "faktisitesi/olgusallığı"[3] olarak adlandırılan şey, kuşkusuz ne herhangi bir "dünya-içinde" olmaklığın "*factum brutum*"udur ne de somut bir varoluşun basit olgusallığından bağımsızdır. Dasein'ın, Varlığın eylemesi

3 Çevirmenin Notu: "Facticity" sözcüğünün "Faktisite" olarak çevrilmesinin nedeni, *Varlık ve Zaman*'da bu sözcüğün, *Varlık olgusunun olgusallığı* olarak ya da *bir mevcut olanın factum brutum olgusallığı demek olmayıp, Dasein'ın varoluşunda bulunduğu halde öncelikle kenara itilen bir varlık karakteri* olarak tanımlanmasıdır. [Bkz. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, Birinci Basım, Eylül, s. 58-143.] Başka bir ifadeyle, "facticity" sözlük anlamıyla alınırsa ya da "gerçeklik", "olgusallık" olarak çevrilirse bu, önemli anlam kayıplarına neden olabilir.

olarak arzulanıyor olması itibariyle, [var] *olduğu* olgusu, şöyle şöyle somut bir insanın, her durumda, var olduğu ve onun kendi başına "ontik" varoluşunun Dasein'ın ontolojik yapısına sahip olduğu olgusunun tam karşısında meydana gelir. Genelde, aslında "özgün olan" [*eigen, eigenlichkeit*] olarak karşılanması gereken ama insanların "otantik/sahih" olarak çevirmeyi kötü bir alışkanlık haline getirdiği şey, "özgün olmayan"ın, gündelik varoluşun tam da karşısından başka hiçbir yerde meydana gelmez – ve üstelik bu, "özgün olan"la ilişkili olarak "özgün olmayan"ın "vazgeçmesi"nin tarzıyla aynı tarzda meydana gelir (SZ 44, 136, vs.; krş. BW 236). Başka bir şekilde ifade edilirse, olgusal varoluş, "yakınsal olarak ve ekseriyetle", bizzat ontolojik varoluş olgusunu oluşturan, anlamın olgusallığından habersizlik içinde kurulur. " Saf 'öyledir ki' [*that it is*], kendisini gösterir, ama "nereden" ve "nereye" soruları karanlıkta kalır" (SZ,134). Fakat her şeyden önce, Varlıkta ve Varlığa ait olarak, arzulanan ve yerine getirilen (eylenen) olarak anlamın özgün boyutuna erişimi sağlayan şey, tam da bu karanlık, başka bir deyişle anlamın bu verilmemişliğidir. Basit varoluşun sıradan özgün-olmayışında, Varlığın anlamının özgünlüğü –ki bu, verili bir *özgün anlama* temayülden değil de anlamı-olmak-zorunda-olma'dan ibarettir- hem kendisini gizler hem de açığa vurur.

Bundan şu sonuç çıkar:

1. Ontik varoluş, bizatihi, ontolojik ek-sisting'in yapısına sahiptir;
2. Ve bununla bağlantılı olarak, (Dasein'ın) Varlık olgusu, bizatihi, anlamı olmanın ya da eylemenin yapısına sahiptir.

Böylece kendisini duyuran etik, ilkesinde, varoluştan başka bir şeye gönderme yapmaz. Herhangi birinin somut, gündelik varoluşunun üzerinde dalgalanmakta olan hiçbir "değer", hiçbir "ideal", ona peşinen bir norm ve bir imleme sağlamaz. Fakat kendisinden anlamı olması talep edilen tam da bu herhangi

birinin gündelik var oluşudur (krş. Herakleitos üzerine ünlü alegori BW, 256-57). O halde bu talep, ne bir anlam otoritesinden ne de cennetten gelir: O, varoluşta, kendi Varlığının özgün talebidir. Varolanın, eyleminde, kendisine ideler ya da değerler vermesi ancak bu orijinal talep temelinde mümkün olur – ve üstelik bu, ancak bu talepte mesele edilen orijinal eylemeye göre *anlama* sahip olacaktır.

Dolayısıyla, bu düşünüş, kendisinden türetebilecek değerlendirmelerle birlikte hâlihazırda verili bir anlamı sunmanın, moderniteyle birlikte ve modernite olarak ortaya çıkmış olan, imkânsızlığını çok dikkatli bir biçimde hesaba katmaya çalışır. (Burası yeri olmasa da, bu problematiğin, Platon'un *agathon*'uyla birlikte zaten mevcut olduğu ve ilk kez Kant'ın buyruğuyla radikalleştiği düşünüldüğünde, tüm bir felsefenin problematiği olup olmadığını kendimize sormamız gerekir.)

Daha açık olmak adına şöyle söylenebilir: Kendisiyle bu biçimde bağ kuran etik, nihilizm –anlamın genel çözülüşü- temelinde ama nihilizmin tam tersi –anlamı olmanın, Varlığın özünde talep edilen eylem olarak aydınlatılması- üzerinde kendisiyle bağ kurar (BW 248-9). Böylece o, aynı zamanda anlama ve varoluşa dönük tüm ve ortak bir sorumluluk temasına göre kendiyle bağ kurar. (Sorumluluk motifinin önemine ancak üstünkörü işaret edebiliriz. Etiğin motifi gibi ihtiyatlı bir şekilde açık olan bu motif, "Varlığın, kendisine karşı, özgün kendi-olmaya karşı sorumlu-olmaklığına" (KPM, §30) meyleder. Bu ikincisi, temel olarak, solipsist ya da egoist hiçbir şey barındırmaz, tersine başkalarına karşı sorumlu-olmak olanağını ve gerekliliğini içerir.)

Dolayısıyla ek-sistence, Varlığın, Dasein olarak Varlık tarzıdır (BW, 228). Varlığın bu tarzı, dolaysız olarak bir eylemdir: anlamı olmaya açık Varlığın, anlam arzusu/yetisiyle açılan (ya da açıklığı buna dayanan) açık bir Varlığın eylemi. Böylece açılmış olması itibariyle, eylem, kendi-dışına-yerleşmek ya da ek-sistent'ın konumu olarak dışarı-konumlanmadır (ex-position). Bu kendi-dı-

şında-Varlık'ya da bu "ekstatik öz" (BW, 229) hâlihazırda verili bir "kendi"nin başına gelmez. Aksine ancak onun aracılığıyla, "kendilik" diye bir şey (bir özne, sorumlu bir özne) ortaya çıkabilir. "Ekstasis", burada anlaşıldığı haliyle, sıradanın sınırlarının ötesine yücelme değildir. (Ayrıca yücelme olarak ekstasis, kendi başına, sahihliğe ulaşmanın bir işareti değildir (SZ,134). "Ekstasis" sözcüğünün bir değişikliğe uğrayarak "dışarı-durma"ya dönmesinin nedeni de budur (BW, 230).

Ek-sistence'da Varlık, "Oradaki-Varlık"a dayanır (BW, 229). *Dasein*, zarf halinde ve yerel olarak değil (Orada Varlık) fiil olarak, etkin ve geçişli olarak anlaşılmalıdır: oradaki Varlık (*being the there*). Dolayısıyla, Dasein kesinlikle bir tözün adı değil, bir eylem kararıdır. Gerçekte "Orada Varlık", önceden verili bir var olan ve bir yer çiftini ön varsayar. Ancak "Oradaki Varlık", Varlığın özgün olarak kendi "açıklığı" olarak ek-sist ettiğini ima eder (BW, 229). Bu "açıklık"tan ilk olarak, gelip Varlığı ortaya çıkaran bir aydınlatma ya da ifşa değil, bir açıklık, ortaya çıkmanın olanaklarına yer açma olarak Varlığın kendisi anlaşılmalıdır. (SZ, 170). Varlık, bizatihi, Varlığı açması itibariyle, ek-sist eder (-dir). Şimdi ve burada bir varoluşun tam karşısında, mesele anlamı olmak olduğu için, *oradaki* açıktır. *Oradaki*, onun temelinde, onun açıklığında bir şey –yani bir anlam eylemi- meydana geldiği için, yerdir.

Ek-sistence'ın *ek*'i, tüm ölçüsünde Oradaki Varlığa özgü eylemdir, (ve ölçüsüz hiçbir etik olmadığına göre, o kendisi ölçüdür.) Burada Oradaki Varlık olduğu için –*orada bir varoluş var* Olduğu için- Varlık anlamdır. Anlam, gerçekte, "açılmanın yapısıdır" (SZ,123). Fakat böyle bir yapı, bir uzaklığın karakterine sahip değildir (örneğin, anlamın içinden doğabileceği bir kaynağın verili açıklığı gibi): O, anlamı olma olarak, açma etkinliği ya da kendi kendini açmanın etkinliğidir. (Bu arada, temelde açma olarak eylemin kendi "temeli" olarak "Birbiriyle-Olmaklığı" ima ettiğine dikkat çekelim. Anlamı olmanın açılışı, bir so-

lipsizm kipinde düpedüz imkânsızdır (krş. SZ, 124). Bununla birlikte, bundan "özgeci" bir ahlak buyruğu türetilemez. Daha ziyade öne sürülen şey, hangi ahlaki tercih olursa olsun, başkanın; Varlığın özünü oluşturan eyleme için, esas olan anlam için, esas olan açıklık için esas olmasıdır.)

Dolayısıyla Varlık, özünde (Kendisi-nin) bir anlamı olmadır ve şimdiye kadar elde edilen tüm tanımlar göz önünde tutularak bu ifadenin kapsamı belirlenebilir. Ancak temel tanımlama kuşkusuz şudur: Bir (anlamı) olma meselesi olarak anlam, artık Varlıktan başka bir şeye göre atfedilebilecek bir anlam değildir; o daha ziyade Varlığın, Orada-Varlığın basit konumlandırılışı aracılığıyla anlamlı olabilmesi demektir. İlkece ne basit bir aşkınlık ne de basit bir içkinlik vardır. Herhangi bir sözcük oyunu olmaksızın Varlığın anlamının, anlamın Varlığı olduğunu söylemek yerindeyse bu, anlamın (insan varoluşunun anlamı, fakat bununla birlikte dünyanın anlamı da) ilkece, eyleme ya da eylemden başka bir şey olmadığı anlamına gelecektir. Dolayısıyla eylem, içkin olanın özgün aşkınlığıdır.

Kuşkusuz ortaya çıkabilecek bir itiraz için burada duralım: İmlemi ve değeri ne olursa olsun, bu anlam, tüm eylemeyle özdeş ve eşuzamlıdır. Böylece, bu varsayılan "etik", bir tarafsızlığa yol açar (bir öznelcilik ya da bir ahlaki görelilik), tarafsızlık bir tür "eyleme ahlakı" olsa da. Buna verilebilecek iki yanıta bakalım.

1. Gerçekte, anlamı olma arzusu/yetisi olarak Varlığın belirlenimi, ontolojik ve mantıksal bakımdan belirli bir anlamın herhangi bir değerlendirmesine önseldir. İlk durumda, söz konusu olan şey eğer Dasein'ın karakteri olarak mutlak onur ise bu gerçekten gereklidir. Farklı terimlere evrilen, tümüyle anlamdan ve anlamı olma olarak kendi varoluşundan sorumlu bir özne, yalnızca herhangi bir sabit anlama tabi olmadan dört başı mamur bir etik özne olabilir. "Saygı"nın koşulunun "kendisi eyleyen" olarak kendisiyle ve kendisinden önce bağ-

lanma anlamına geldiği halde, "maksimin evrenselliği"nin sorumluluğun bütünlüğü anlamına geldiği (tamamen, yalnızca bir analojik model olan "doğa yasası" modeli bir kenara konulursa) Kantçı onurda bundan başka bir şey söz konusu edilmemiştir. Heidegger'de, Kant'ta olduğundan daha fazla öznelcilik yoktur. Öznelciliğe göre, gerçekte değerlendirici, ahlaki karar verme, kendisinde iyi olarak ("seçme özgürlüğü") temsil edilir, yalnızca gerçek "iyi" her özne tarafından şöyle sahiplenilir: temelde iyi olarak öznelliğin kendisi. Bunun aksine Dasein'ın onuru, her bir seçimde, ihtiyaç duymaya, daha iyi bir terim istenirse, Varlığın nesnelliği olarak adlandırılabilen şeye (sonuç olarak insanlığa ve dünyaya) bağlanmayı içerir. Kuşkusuz Anglosakson bağlamda çağdaş etik araştırmalarının en önemlilerinden olan Charles Taylor'ın otantiklik ideali araştırmasının bu iki yön arasında terk edilmiş gibi bırakılması oldukça çarpıcıdır. Bu araştırma, öznelciliğe meydan okuduğu ölçüde, fakat aşkın bir otoriteyi çağırmadan, bizatihi bir anlamı olma ontolojisinin gerekliliğini –bilinçsizce– gösterir. Genel olarak, ahlakın temel(sizliğ)i hakkındaki çağdaş Anglosakson tartışmanın (belirlenebilir bir "iyi"nin Aristotelesçi-Thomasçı taraftarları ile ayrı öznel "iyi"lere sahip bireyler arasında bir "adalet"in liberal taraftarları arasında), aynı ontolojik talebi, farkında olmadan olsa da kendi arka planında ne ölçüde barındırdığına işaret etmek öğreticidir. Söz konusu olan şey, *Varlığın zemini olarak etiğe ulaşmak için* ahlaka dair bir metafizik-teolojik temelin sonundan başka bir şey değildir. Böylece Heidegger, en azından sorunun ayrıntılarını planlamış olacaktı.

2. Şayet değersiz değerin ve mümkün değerlendirmeler için kendisini-özne-kılmanın değerlendirilemez onurunun söz konusu olduğu temel düzeyde, hiçbir norm ya da değer henüz belirlenmemişse, buna karşılık, bunun, dolaysız biçimde eylemi neyin, deyim yerindeyse, kısmi olarak yönlendirebileceğine dair bir ön kanıtlamayı gösterdiği düşünülebilir; yani ek-sistence'ın

hakikatinden başka bir şey olmayan bir şeyi. Fakat hakikatin varoluşa karşı vuku bulduğunu ya da onun mutlak olayı olduğunu (olay ve temellük etme, Ereignis – burada geliştirilemeyecek bir tema) unutmamak gerekir. Varoluşa saygının, zorunlu olduğunu söylemek cezp edici olabilir. Fakat bu zorunluluk, açıkça anlam ya da değeri sağlamaz. Onun buyurduğu, varoluş olarak varoluşun anlamı olmak zorunda olmasıdır. Örneğin, o, yaşamın anlamı ya da anlam olarak yaşam veriliymiş gibi "yaşama saygı"ya indirgenemez. Aksine, yaşama saygıdan bahsetme, doğrudan doğruya, "yaşam"ın, "insan yaşamı"nın ne olduğunu, onun "hayvan yaşamı"ndan (ya da "bitki yaşamı") nasıl farklılaştığını ya da farklılaşmadığını, kendi itibar, onur vb.'nin koşullarını belirleyen problemlerin hepsini birden açığa çıkarır. Bundan, bugün "insan hakları"nda olduğu kadar "biyoetik"te de ortaya çıkan tüm problemlerin, bir eylem ontolojisine geri dönmenin gerekliliğini nasıl gün ışığına çıkardıkları anlaşılabilir; öyle ki bunu, tüm bu problemlerin nihayetinde çözülebilir olmaları için değil, kendisini sahip olma konumuna yerleştiren eylemin –örneğin "bir insan yaşamı"nın ne olduğuna, üstelik de nihayetinde bu Varlığı, elde edilen bir verili olarak sabitleme kudretine hiç sahip olmaksızın, karar vermenin– mutlak anlamlı oluşunun kavranılabilmesi için yaparlar. (Bu düşüncelerin Heidegger'de tümüyle sonuca ulaştırıldığını çok iyi biliyoruz, fakat Heidegger'in kuşkusuz farkında olmayacağı böylesi bir sonuca ulaştırmanın yalnızca olanaklı değil, zorunlu da olduğunu en azından göstermek elzemdir.)

Herhangi bir öznel değerlendirmeye dayanmayan insanın "hak ettiği onur" (BW; 233) böylece, Varlığın kendisini, anlamı olmanın açıklığı olarak ifşa edip insana tevdi etmesinden türer. Artık ne "tarihin öznesi" ne "doğanın amacı" ne de "Tanrının oğlu" olan insan – başka bir ifadeyle, anlam ya da anlam sahibi olmayan insan –Varlığın kendisini anlamı olma olarak açtığı varolandır. İnsanın artık anlamın gösterileni olmadığı (ki in-

san hümanizme göre böyledir), anlamın kavramını belirlemesi anlamında değil, fakat insanın tüm atfedilmiş anlamlarını aşan bir görev olarak onun görevini göstermesi ve açması bakımından onun göstereni olduğu, riskli olması pahasına, söylenebilir. "Dasein", insanda onun tüm imlemlerini aşan Varlığın anlamı olması anlamına gelir.

Bu şekilde ortaya çıkarıldığında Varlık, Dasein'a, kendi hakikatinin "koruyuculuğunu" uygun bir biçimde tevdi etmesi*dir* (BW, 234). İnsanın "Varlığın Çobanı" olarak adlandırılması, bu anlamdadır. Bu "pastoralizm" öylesine sık gülüşmelere konu oluşturmuştur ki burada bir an için durmalıyız. Şüphesiz, "çoban", "koruyucu" ve "muhafaza edici özen" türünden sözcükler, evangelistik, geriye dönük-bakışlı çağrışımlardan muaf değildir. Onlar, yalnızca açık ve risk altında olması gerekenin saklanabilmesi ve muhafaza edilebilmesini çağrıştırır. Sanki herhangi bir edinilmiş koruma, herhangi bir verili anlamın güvencesi olmadan ortaya çıkarılmış olan başlangıç onurunun tam da kendisinin korunması, kollanması gerekiyormuş gibi, burada, ahlak söylemlerinin sıklıkla başına gelen ("değerleri muhafaza etmek" vb.) ve Heidegger'in de benimserken yalnız olmadığı bir reaktif ton fark edilebilir. Şimdi, "korunmak" zorunda olan şey, tam da bu "koruma"nın yeniden kapatma riski taşıdığı, açıklıktır. Açıklığın onuru, kendi koruyucularının sembolik bir değeriyle ikame edilebilir, hatta bu koruyucular, belirli "düşünür" ve "şair" figürleriyle tanımlanır hale gelir. Tüm bunlar bir sorun teşkil etmelidir ve bizim bunu göstermemiz gerekiyor. Ancak şu yine de geçerli kalır: "Açıklığın korunması", koruma ya da garanti olmaksızın, oldukça mantıklı bir biçimde yalnızca kendi mutlak açması olabilir ve pastoral ton, mutlak bir sorumluluğun ilanını gizlememelidir. Özgün anlam kazanmayı, anlamın atfedilebilir kökeniyle karıştırma olasılığında, ya da bir "armağanın" açılmasındaki olasılıkta (burada sunulan şey, sonra geri döneceğimiz, bu "armağanın" tüm bir

mutlaklığıdır) şüphesiz radikal bir etik düşüncenin püf noktası bulunur. Kökeni, *êthos* ya da eylem olarak düşünmek, bir kökensel êthos'u temsil etmeyle aynı şey değildir, fakat farkına varmadan birinden diğerine kaymak da kolaydır (bu zorluk, Heidegger'e özgü değildir ve kuşkusuz aynı şekilde Levinas ve Spinoza'da da bulunabilir).

Ne olursa olsun, şu an bu aynı sözcüklerin, -koruma, muhafaza edici özen, çobanın aşırı ihtimamı- bir eylemin düzenini gösterdiğini hatırlayalım. Bu bir sürüyü gütmekten [*conduire*] ziyade, "var olanların Varlığın ışığında görüneceği" (BW, 234) şekilde kendini yönetme [*conduct*] meselesidir.

Fakat bu "görünme" bir üretimin sonucu değildir. İnsan ne var olanı üretir ne de kendisini: onun onuru, (genel olarak, onur hassasiyeti değil, fakat bir saygınlık, etkileyicilik olan) bir efendi onuru değildir. Gerçekte, [i]nsan, var olanların görünüp görünmediğine ve nasıl göründüğüne karar veremez; bu, "Varlığın yazgısıyla ilgili bir meseledir" (BW, 234). Bir şeyin var *olması* ve şeylerin *öyle* var olmaları -*bu* dünya- bizim kararımızda değildir. O halde, bu verilidir. Fakat bu armağanla uygun olarak verilen şey, ya da bu "yazgının" uygun olarak ulaşacağı şey (ki bu olmaksızın ne "armağan" ne de "yazgı" olabilir, olabilecek tek şey *factum brutum*'dur) *ol*mayan şeydir, başka bir ifadeyle anlam arzusu/yetisi olarak var olanın Varlığıdır. Uygun olarak verilen şey -Varlığın verdiği ve Varlığın kendisini verdiği- bir bütün olarak var olanlarda ve var olanların anlamı-olmak-zorunda-olmasıdır (onların "Varlığın ışığında görünmesidir") İnsanın Varlıktan sorumlu olması ya da Dasein'ın insanda, Varlığın kendisinden/kendisi için sorumlu-Varlık olması bu anlamdadır.

"*Es gibt*", *das Sein* (BW, 238), "Varlık ...dır"ın yerine geçmesi gereken ifadedir: "Varlığın özü", "kendi hakikatini veren, bağışlayan [...] bir özdür" (BW, 238). Varlığın verdiği şey, kendi Varlığıdır. Varlık, Varlığı verir. Dolayısıyla (var olanların) [V]

arlığı, onun "verdiği" bir "armağan" değildir. Bu, "armağan" temasının tüm muğlaklığıdır ve bu nedenle, yine göreceğimiz gibi "bırakma", "vermeye" tercih edilebilir: Varlık, var olanı olmaya bırakır. Varlık, hiçbir şeyi "ver"mez: Varlık, bir şeyin olmasını sağlayan "olmaya bırakma"dır. Bu yüzden onların mutlak Varlığı ya da özü, kendisini "verir", kendisini "bırakır" ya da "hakikat" olarak, başka bir ifadeyle anlama açılan olarak – kesinlikle bir anlam ya da imlemin temellük edilebilir ufku olarak değil– var olanları "mıhlar"."Armağan" olarak "armağan", temellük edilemezdir ve bu tamamen onun "verdiği" -ya da "bıraktığı" şeydir (dolayısıyla, bir armağan olarak aldığımız şey elde ettiğimiz bir şey olarak mülkümüz olamaz; armağan, armağan olarak kendi temellük edilemez özüne yabancılaşmaksızın "benim" olur; bu temel nedenlerden ötürü, burada "armağan" olarak adlandırılan şey deyimsel ifadeden dolayı *es gibt* -o, verir- "bir armağanı" gösteremez). Armağan, armağan olarak kendi temellük edilemez özüne yabancılaşmaksızın "benim" olur. Tersine ve bununla ilişkili olarak, olmasına "bırakılan" şey, bahşedenden hiçbir şeyi alıkoymaksızın, "benim" olur, aksi halde bu, kendi olmaya bırakılmışlığım olmaya ya da oldurmaya bırakmaz.

Bu nedenle o, gerçekte bu "armağana" ya da bu bizatihi "olmaya/oldurmaya bırakmaya" karşılık gelme meselesidir. Ona ve ondan sorumlu Olmaya (*Being responsible*) yanıt verme, onunla bağlanmış Olma (*Being engaged*) meselesidir. Bu, bizatihi verme ya da olmaya/oldurmaya bırakmaya dönük uygun jesti, doğru eylemi ("*das Schickliche*[. . .], *das diesem Geschick entspricht*") bulma meselesidir. Başka bir ifadeyle, Varlığa dönük: Zira Varlığın, armağanın bahşedicisi olmadığında ısrar edilmelidir. (*es* gibt-herhangi bir açıdan, Heidegger'i takip ederek, armağan motifini elde tuttuğumuz ve Derrida'nın ona ilişkin sunduğu analizlere burada başvurmak gerektiği ölçüde, armağanın sahibi yoktur). Varlık, armağanın kendisidir, daha doğrusu

Varlık, tıpkı "açıklık" olması gibi, (BW,235) olmaya bırakma*dır*, ki bu şu demektir: Varlık, mevcut olanı ek-sist eder, dolayısıyla ona, varoluş "ver"mez, o geçişli olarak ek-sisting'*dir*.
Uygun jest, Varlığa "dokunma"nın (BW, 235) bir yoludur. (Almancada basitçe bir duyu anlamındaki dokunma olarak *Tast*, *tasten* ile Heidegger'in kullandığı, daha dinamik olarak canlanmak, etkilemek, hareket ettirmek anlamına gelen *rühren* arasındaki farkı burada geliştirmek gerekecektir). Eğer, mesele Varlığa "dokunma" ya da ona temas etme meselesiyse bunun nedeni onun"en yakın" olmasıdır ve o, ek-sisting'in geçişliliği olduğu ölçüde, böyledir (BW, 235). Eğer Dasein'da "mesele" Varlık ise, bu, bu içten yakınlık sayesindedir - varoluş, kendisine dokunur, başka bir ifadeyle o, aynı zamanda kendisini "hareket ettirir", kendisini, kendi dışına çıkarak kurar ve kendi *ek*'iyle kendisini etkiler. Böylece eylem, bu "dokunma" eylemi, "mesele olan" Varlıkta söz konusu olan şeydir. (Kökensel öz-etkilenim temasının bilinç ve duygulanım alanının dışında, kökensel bir êthos teması olarak burada yenilendiği söylenebilir).
"Yakınlık" ve "dokunma", "Varlığın", "insanın özü"yle ona göre ilişkilendiği, başka bir ifadeyle, ona göre "Varlığın bizzat ilişki olduğu" o içten mesafe olarak adlandırılması gereken şeyi çağrıştırır (BW, 235). Varlık=anlam eylemi olarak varoluşun kendisiyle ilişkisi. Varlık, mevcut-olan için, tam anlamıyla, salt ve yalnızca Orada-Varlık değil, anlamın yerine getirilmesine bir açıklıktır.
Varoluşun, anlamın açıklığı ve anlama açıklık olarak kendisiyle ilişkisi, "özgün olmayanın", "özgün olan" ile ilişkisinden başka bir şey değildir (BW, 236). Sıradan varoluşun "özgün olmayanı", kendisini, "özgün olan" ile özsel bir ilişkiye sahip olması itibariyle, "özgün olmayan" olarak açığa vurur ve bu ilişki, kaçma ya da sakınma tarzında olsa bile bu böyledir ki bu onun kendi öz "özgün olma"sıyla [*son propre "propre"*], ona en özgün ve yakın olanla, anlamı olma çağrısıyla bir ilişkiye sahip olması anlamı-

na gelir. Bu şu şekilde de çevrilebilir: "Varoluşun anlamı"na bir çağrı, çoğunlukla da aldanmış bir çağrıdan daha sıradan olan başka hiçbir şey yoktur ve bu çağrıya uygun (sorumlu) bir biçimde yanıt vermekten, başka bir deyişle ek-sisting'i anlamlı kılmakla yetinmek yerine, sanki içinde ya da ötesindeymiş gibi varoluşa sözde verilen bir anlamla aldatılmaksızın yanıt vermekten daha nadir olan bir şey de yoktur.

Fakat nadir oluşu bunun, baskıcı bir biçimde, sadece çok az kimseye tanınmış olan ya da elde etmenin çok zor olduğu bir ayrıcalık olduğu anlamına gelmez: Bunun yerine, kendisini, teslim-edilmiş bir anlam olarak vermemenin (ve dolayısıyla, bir kere daha tekrarlamak gerekirse, uygun bir biçimde *verilmiş* olmamasının) Varlığın anlamının özü olduğu anlamına ve de insanın onurunun, ona her şeyden daha yakından dokunan, ona dokunan –ya da onun dokunduğu- ama kendisini bir edinim gibi içerilmeye, temellük edilmeye ve sabitlenmeye bırakmayan bir şey olarak anlamın bu özüne maruz bırakılmış olan Varlığından geldiği anlamına gelir. Anlam edinilmiş olsaydı ya da aynı anlama gelmek üzere, edinilmesine gerek olsaydı, hiçbir etik olanak olmazdı. Bununla birlikte anlam eylemi, en yakın olmakla birlikte bir varolan olarak temellük edilemeyen ilişkinin ("dokunma"nın) uygulaması ise, bu durumda yalnızca bir etiğin var olmasıyla kalınmaz, aynı zamanda bu etik ontolojinin kendisinin ontolojisidir (temellük bakımından o, Varlığın olayıdır, *Ereignis*'dir).

"Yakınlık, temelde dilin kendisi olarak meydana gelir" (BW, 236). Dilin bu asli rolü eylemin önceliği ile çelişmez. Bu yalnızca, dil uygulamasının tek gerçek eylem olduğunu, "pratik" eylemlerin ikinci plana itildiğini söylemek meselesi değildir. Daha sonra, kuşkusuz Heidegger'in dile tevdi ettiği role ilişkin olarak belli bir şerhe, her ne kadar bu şerhe karşılık vermek potansiyeli Heidegger'den başka hiç kimsede bulunmasa bile, şüphesiz işaret etmemiz gerekecek. Ancak öncelikle, dilin yerini mümkün olduğunca doğru bir şekilde tayin etmeliyiz.

Dil, üst bir eylem türü değildir. O, eylemin kendisini, anlam-ın-eylemi olarak doğruladığı öğedir. Bir yandan dil, anlamı, çağrılan ve sorgulanan şey olarak deneyimler. O, "deneyimleyen bir sorgulama"dır (BW, 246). Diğer yandan o, deneyimlediği şeyi,- Varlığın anlamı, başka bir ifadeyle anlam olarak Varlık (BW, 240)- "saf ve yalın aşkın" olarak deneyimler ya da yaşar. Dil, Varlığa "*transcendens*" olarak yanıt verir, fakat "*transcendens*"ı atayarak ona yanıt vermez; o "*transcendens*"in aşkınlığına birlikte yanıt vererek (*co-responding*) yanıt verir ve böylece o, onun için sorumluluk olarak aşkınlığa yanıt verir. O bizzat, tam da bu yoldan, "Varlık tarafından temellük (*ereignet*) ve nüfuz edilen Varlığın evi"dir (BW; 236 vd.); başka bir ifadeyle, dilin yapısı olarak, belirlenmiş bir anlamın "barındığı yer"den ziyade, tam da anlamın *Ereignis*'i (Ereignis üzerine çok daha fazla açındırma gerekli olacaktır) anlamın olay-temellükü'dür (arzu/yeti). O, tam anlamıyla anlamın öğesi olması bakımından böyledir. Fakat o, bir imlemeler üretimi olarak anlam öğesi değildir. O, imlemelerin yalnızca, kendisi bir imleme olmayan (ve belki de daha çok "zamanı gelmiş sessizliğe" işaret eden) (BW, 246) anlamı olmanın zemininde imlenebilmesi bakımından böyledir. Gerçekten "dil", burada sözelin düzeni olmaktan ziyade (kş. BW, 236) bu düzenin üzerinde meydana gelebileceği ve tam da aşkınlığın deneyimi (ya da daha kesin bir biçimde, aşkınlık olarak ya da onun sorumluluğu olarak deneyim)olan zemindir. Aşkınlık tam olarak, varoluşu saf bir "öte"ye doğru aşan (ve aynı sebeple, artık dile değil fakat farklı bir deneyime, aşkınlıktan ziyade bizatihi "*transcendens*"in -mistik diyelim- deneyimine ait olan) şey olarak değil, varoluşun kendisinin bir "öte"ye, ek-sistence'e doğru yapılandıran şey olarak (kş. BW, 252, "dünya" belirli bir bağlamda, varoluşun içinde ve varoluş için tam da "öte"dir) anlaşılmalıdır. Varlığın (anlamın) aşkınlığı, içkinlik için aşkınlık ve bir içkinliğin aşkınlığıdır: O, anlamı olma arzusu/yetisinden ve anlamı olma *olarak* bu arzu /yetiden başka bir şey değildir.

Bu temelde varlığın aşkınlığı açık bir biçimde "özgün (*original*) etik" (BW, 258) olarak ifade edilebilir ve edilmelidir. Anlam, gerçekte, var olanı, onu kendisinin dışında yücelten aşkın bir imlemeyle ilişkilendirmez. Anlam, bunun yerine, "ek-sistence'dan Varlığa doğru deneyimlenen bir şekilde, insanın yazgısına uygun olarak nasıl yaşaması gerektiğini dile getiren kurallar ve bir mecburi öneri talebiymiş gibi" (BW, 255) görünür. Böyle bir öneri gerekli değildir, çünkü hâlâ hakkında hiçbir şeyin bilinmeyeceği bir yasayı uygulama mecburiyetine ihtiyaç olacaktır. O, aksine, eylemin anlamının, bizatihi anlamın tezahürüdür (Onu şu şekilde ifade etmek istenirse, şöyle söylenebilir: anlam, yasadır). Heidegger, Kant'la ilişkili olarak (KPM, 30), "yasa önünde saygı, kendi içinde, kendimin, kendi eyleyen olarak bir açığa çıkarılışıdır," oysa "özgür haliyle akıl, kendisine, onun için saygının saygı olduğu şeyi, yani ahlak yasasını verir" der. (Burada bir kez daha Kantçı kaynağın önemini vurgulama fırsatını değerlendirelim. Heidegger'in kaygısı, Kantçı öznelliğin kendisini, kendisi tarafından, kendi öznel temelinden (temsilden, imlemeden) özgürleştirdiği ve kendisini, eyleme olarak, başka bir ifadeyle verili olmayan bir anlama maruz bırakmak olarak doğruladığı noktayı geri kazanmak gibidir.)

Etik denen şey burada, ahlaki imlemelerin (değerler) düzenini, bilişsel ya da doğal imlemelerden ("mantık" ya da "fizik") ayıracak disiplinlerin bir dağılımının sonucu değildir (BW, 255vd.). "Disiplinler", gerçekte kendi yerlerini yalnızca imleme rejimleri olarak, bizatihi anlamı olmadan "sonra" bulabilirler. Bu ikincisi, bu tür bölünmelerden öncedir ve o, tıpkı varoluşun eyleminin, imlemelerin herhangi bir belirlenimine önce olması gibi, bir "öneri" olarak böyledir (Öyle ki buradan, tüm disiplin düzenlerinin -bilişsel, mantıksal, fiziksel ve ahlaki olduğu kadar estetik de olan- "kökensel olarak etik" olduğu sonucuna mantıksal olarak ulaşılmalıdır).

Ethos'un "mesken" olarak düşünülmesi gerekir (Herakleitos'un deyişiyle, *êthos anthropoi daimon*) (BW, 256). Mesken, açık olması itibariyle, "orada"dır. Dolayısıyla mesken bir ikametgâhtan çok bir eylemdir (daha doğrusu, "ikamet etme", her şeyden önce bir eylemdir, eylem, Oradaki-Varlığın eylemidir). Bu nedenle, bu eylem düşüncesi, "özgün etik"tir, çünkü o, êthos'u, Varlığın hakikatinin/ varlığının hakikatine göre eylem olarak düşünür. Bu yüzden bu düşünce, bir ontolojiden daha temeldir: O, "varolanları Varlığında" düşünmez, "Varlığın hakikatini" düşünür. *Varlık ve Zaman*'ın düşüncesinin, zaten "kendisini temel ontoloji olarak göstermesi" tam da bu anlamdadır (BW, 258); böylece Varlık düşüncesinin yalnızca bir etiği içerdiği değil, çok daha köktenci bir biçimde, kendisini bir etik olarak içerdiği açık hale gelir. *"Özgün etik", "temel ontoloji" için çok daha uygun bir adlandırmadır. Etik, tam anlamıyla, temel ontolojide temel olan şeydir.* Bununla birlikte, daha temel olan şeyi gözden kaybetme riskine girmeksizin, ilk adlandırma, ikincisinin yerini alamaz, o da şudur: *êthos*, Varlığa dışsal ya da Varlığın üzerine dayatılan bir şey değildir; ne êthos Varlığa eklenebilir ne ona belirebilir ne de ona herhangi başka bir yerden gelen bir kuralı ona verebilir. Fakat Varlık -hiçbir anlamda bir varolan olmadığından- mevcut olanı ek-sist edendir, onu anlamı olmaya maruz bırakan*dır*. Varlık, Dasein'nın ek-sistent eylemidir. Bir ilk felsefeden türetilmiş bir ahlak felsefesini çağrıştırabilecek herhangi bir terime tercihen, Heidegger, "ne etik ne ontoloji", "ne teorik ne de pratik" (BW,259) olduğunu söylediği, "Varlık düşüncesi" ifadesini benimser.

Bu düşüncenin, "hiçbir sonucu yoktur" (BW, 259, 262): o, ne norm ne de değer verir. Bu düşünce, eyleme yol göstermez; o bizzat, genel olarak eylem düşüncesine doğru eyler (BW, 260) –*norm koyulacak* ya da karara bağlanacak şey olarak değil, fakat onurun kendisini kuran şey olarak: birinin Varlığında, Varlığı anlamak zorunda olmasıyla. (Kaldı ki eğer özgün etik olarak

düşünce, "tartışmasız bir biçimde hesaplanabilir maksimler" sağlasaydı, "varoluşu en azından *eylemenin mutlak olanağından* mahrum bırakırdı" (SZ, 294).

"Bu düşüncenin hiçbir sonucu yoktur" ifadesindeki kasıtlı biçimde provokatif olan şey, kesin bir değerlendirme gerektirir. Bu ifade ayrıca, böyle bir düşüncenin, bizzat kendi sonucu ya da "etki"si olduğunu söylemeye gelir, (BW, 259) ama kendi spekülasyonunun saflığında bir kısır döngü içine girdiği için değil, yalnızca bizzat kendisi bir eylem, bir varoluşsal eyleme olduğu ölçüde (tüm bir doğru düşünme biçiminde) bir düşünce olarak olanaklı olduğu için. O, insan onuruyla karşılaşmak için –insan onuru, sabit bir imlemeyle ve doldurma bir anlamla ölçülemez olduğu ölçüde, başka bir ifadeyle, sonuç olarak, kelimenin standart anlamında (ide, kavram, söylem) tüm bir "düşünce" ile kıyaslanamaz olduğu ölçüde- kendisini ortaya koyar ve etkin bir şekilde koyar, ki bu aynı zamanda kendisini buna mecbur etmesi anlamına gelir. Ne ("değerler felsefesi"nin) ötesine belirsiz bir biçimde yansıtılmış bir anlam ne de (özgür seçim öznelciliğinin) saf özerklik olarak ele geçirdiği ve sabitlediği bir anlam, böyle bir onuru sağlama alabilir. (Dahası ikisi de, ilk bakışta Heidegger'in "hiçbir sonucu yoktur"undan kaynaklanır görünenden farklı bir biçimde, acı hayal kırıklıklarını beraberinde getirir ve hem değerleri hem de özgür istenci bulmayı başaramadığı için ortaya çıkan çağdaş ahlaki kargaşanın kanıtı olan şey de gerçekten budur. Fakat o, bununla, hiçbir etik anlama sahip olmadığını gösterir.)

Onur, sonlulukla aynı düzeyde olmak kaydıyla olanaklıdır ve şimdi anlaşılmış olacağı gibi sonluluk, anlamın, *anlamı olma olarak* zeminini ve hakikatini oluşturduğu Varlığın koşulu demektir. (Sonsuzluk, anlamın, üretilmiş, edinilmiş ve kendisiyle yeniden ilişkilenmiş sonucu olacağı Varlığın bir koşulu olacaktır.) Kısaca: ek-sistence, anlam*dır* ve o hiçbir anlama *sahip* değildir. Varoluş kendi hesabına, sayısız anlama (ve anlam-sıza) sahip-

tir; varoluş onlara sahip olabilir/olmalıdır, onları alabilmeli/almalı, seçebilmeli/seçmeli ve icat edebilmeli/etmelidir. Onların sayısı ve kapsamı onurun tek bir anlamıyla kıyaslanamaz kalır. Bu anlama dokunmak -başka bir ifadeyle, onu bir imleme olarak massetmek yerine, kendini ona maruz bırakmak- düşünmenin ona doğru çabalamakta olduğu eylem tam da budur. Onu bir eylem olarak gösteren şey, "kendi meselesinin zorluğu karşısında parçalanmak"tan ibaret olan "parçalanma"ya doğru kendisini eyliyor olduğunu bilmesidir. Fakat bu ne bir parçalama eylemidir ne de "parçalanma" üzerine bir 'felsefe yapma'" biçimidir (BW, 246). O, her "düşünme" (idea, temsil vb..) ile onu düşündüren temel eyleme arasındaki kıyaslanamaz mesafe hakkında yargıya varmak için kendisini eyleyen eylemdir. O, anlamın kendisi olan mutlak mesafe hakkında yargıya varır.
Bunda mistik hiçbir şey yoktur: mistik olan, kendi yetersizliğini doğrudan, kendisinin ötesinde gösterilen bir açılmanın yeterliliğine yansıtan düşünmedir. Fakat burada düşünme; kesinlikle "düşünmenin bir nesnesi" değil, eylemin jesti ve jestten de öte, anlamın eylemi olarak ek-sist eden Varlığın olayı olduğu haliyle, uygun bir biçimde düşünülecek olan özgün olan ile özgün olmayanın ilişkisini deneyimler. "Düşünme" denilen şey böylece, bu eylemin "öznesi üzerine" söylemsel ve temsili bir ayrıntılandırma değildir: O, onda iştigal edilen Varlıktır.
Varlığın bu olayının *Varlık ve Zaman*'da bir "vicdan çağrısı" olarak nasıl gösterildiğini kısaca hatırlayalım (SZ, 56-57). Bu çağrı, bir "borçlu Varlığı" "yaratır" (SZ, 280). "Borç" ne bir borçluluk ne de bir suçtur. O, "'ben ...im' için bir yüklemdir" (SZ, 281). O, benim "bir olumsuzluk temeli" (SZ, 283), başka bir ifadeyle bizatihi ek-sisting'in "temeli" olmam itibariyle, boynumun borcu olan sorumluluktur (SZ, 282, krş.127). (Bu, Kant'ın Hegel'deki mafsalı olarak görülebilir: buyruk olarak olumsuzluk momenti, ve tersi; ki bu, poiesis'in olumsuzunun özgülüğünün praxis'e dönüştürülmesiyle aynı hesaba gelir.) *Hümanizm Üzerine*

Mektup'un terimleriyle söylersek, bir kimse bizatihi armağan için sorumludur. *Çağrı ya da armağan, zaten kendiliğinden bir "kendisi üzerine eyleme"dir* (SZ, 288). Aynı zamanda sorumluluk bir gayri şahsi "Varlık" ile bir izole edilmiş "kendi" arasında tüketilmez: "Gayri şahsi Varlık" yoktur; daha doğrusu Varlık, bu biçimde ortaya konulmak istenirse, Dasein'ın kişi-Varlığıdır ya da tekrardan, aynı kışkırtıcılığa ve mizaha sahip bir formülasyonla ifade etmek gerekirse, Dasein'ın kişisel Varlığıdır (krş. "kişi" sözcüğüyle karmaşık ilişki [SZ, § 10). Sonuç olarak sorumluluk, yalnızca hep başkalarıyla ve başkalarına karşı sorumluluk olarak gerçekleşir (SZ, 288).

"Özgün etik" anlamında düşünme, anlam için bu mutlak sorumluluğun deneyimidir. Ama yine de, bu "deneyimleme", bir "hissetme" değildir (hatta sözcük metinde yoktur ve burada yalnızca geçici bir başvuru olarak kullanılmaktadır). Bu etik, bir mistisizm olmadığı gibi anestetik de değildir. O, kıyaslanamaz onurun yüce duyarlılığını hissetme meselesi değildir ve düşünme eylemi, onun haz ve acı karışımının tadını çıkarmaya dayanmaz. O, Varlığın tam da anlamı olma ya da eksistence olarak ifadesini mümkün kılan, kavram ve duygudan yoksunluğa kendini maruz bırakma meselesidir (bir kez daha Kantçı saygı hakkında düşünmek gerekir, fakat *apatheia* olarak yüce hakkındaki metinler de inceden inceye yeniden okunmak kaydıyla). Anlam önerisi ve/veya arzusu kavramsız ve duygusuzdur. Daha doğrusu özgün *êthos*, genel olarak kavramın ve duygunun ek-sistent a priori sentezidir ve yalnızca bu yolla o, düşünmenin nesnesi değil, bizzat düşünme işidir.

Varlıkta söz konusu olan şey olarak, bizatihi anlamı olmaya açıklık, aynı zamanda kendini kötülük olanağına açmak anlamına gelir. Zira "Varlık, -Varlık olarak- hiçler" (BW, 261). Başka bir ifadeyle, anlamı olmanın olanağı/önerisi olarak armağan kendisini, aynı zamanda armağanı armağan olarak teslim almama olanağı olarak verir (ki bu olmadan ne "armağan", ne

"arzu" ne "işaret"- ne de bu üç kategorinin sentetik a priori'si olabilir). Bu, Varlığın cömertliğine kıyasla, insan " kötülüğü"nün ilan edilmesi (BW, 260) meselesi değildir. Bu cömertlik, Varlığın özündeki "hiçlik"in olanağını sunar. Bu, iki antagonistik olanak arasında fark olmadığı anlamına gelmez, çünkü bu durumda "iyi" ve "kötü" olarak nitelendirilemezler. Bu kötülüğün, Varlığı, aynı zamanda olduğu bu hiçe çökerten "hiddet" (BW,260) olarak olanaklı olduğu anlamına gelir. Bu biçimde kendi hiçliğine çöken ek-sisting, kendi en özgün anlam olanağına maruz kalan ek-sisting'ten nasıl ayırt edilebilir? Esasen bir hiçlik, başka bir hiçlikten nasıl ayırt edilebilir? Heidegger en azından, düşünme, anlamı olmanın "hiçleyebilme", yıkabilme olanağı karşısında kesin olarak muhafaza edilmiyorsa, hiçbir ayırt edici ("normatif") önerinin herhangi bir gerçek anlama sahip olmadığının anlaşılmasını ister. Kuşkusuz, metni okurken fark edilebilen, kötülüğün en küçük bir belirlenimine girişmeyi reddetmedeki gerilim, başka bir yerde yeniden ele alınması gerekebilecek, rahatsız edici bir şeyler uyandırabilir. Fakat şu teslim edilmek zorundadır: Kötülüğün herhangi bir belirlenimi, bizi, ek-sistence'ın bir olanağı olarak kötülük olanağı düşüncesinin gerekliliğinden çekilmeye zorlayacaktır. O, ek-sistence olarak Varlığın olanağından bizi geri çekilmeye zorlayacaktır.

Kaldı ki Heidegger'in "Varlığın özündeki" (BW, 261) olumsuzluğun yakın bir tarihini taslaklandırdığı bir pasajın işaret ettiği şey de budur (Varlığı temel karakterinde açığa çıkarmayı sağlayan "Varlığın tarihi"nden –ya da tarih olarak Varlıktan– ayrılamaz olan "hiçleme"yi açığa çıkarma yoluyla). Heidegger, olumsuzluğun Varlıkta spekülatif diyalektikle ortaya çıktığını söyler, fakat derhal "Varlığın kendisini sevme ve bilme istenci olarak isteyen istenç anlamında düşünüldüğünü" öne sürer: Başka bir ifadeyle diyalektik, bu bilgi ve bu sevgide kötülüğü aşar. Theodise'nin bu en son biçiminde, "hiçleme", "özünde perdelenmiş" kalır ya da

yine: "güç istenci olarak Varlık" hâlâ gizlidir. Dolayısıyla, hiçleme kendisini, güç istenci olarak, diyalektik çözünme olmaksızın dışa vurur. Bu belirti, 1946 tarihli metnin tarihi düşünülerek yorumlanabilir. Heidegger daha net değilse bunun nedeni, onun, en azından Nazizim sorununu özsel bir "Weltnot" sorusundan ayırmayı reddetmesidir (BW 170, 265); yani, modern dünyanın –ya da en son "verilmiş"liğinde Varlık'ın– ek-sisting'in anlam için tam bir sorumlulukla şerhsiz bir bağlılık içinde olduğunu aydınlığa, çok güçlü bir aydınlığa çıkarması anlamına gelen (bu, bundan başka, Nazi angajmanının yanıt vermeyi amaçladığı talebin etik olduğu ve Nazizmin tam da "hiddet"e teslim olan bu talep olarak kendisini açığa vurduğu anlamına da gelebilir) "teknik"'in (ahlaki bir protestoyla karşı çıkmanın yetersiz olduğu) zincirlerinden boşanmasıyla bağlantılı olan modern dünyadaki sıkıntı ve huzursuzluk sorunundan. Burada, "özgün etik", yalnızca düşünmenin temel yapısı ya da temel eylemi değildir, o aynı zamanda "Batı" ya da "metafizik" tarihinin gerçekleşmesi olarak sonunda ulaşılan şeydir. Artık, mevcut anlamlara referans veremeyiz; dünyanın anlamı olması için mutlak sorumluluk almalıyız. Bu "sıkıntı", ufku, tutarsızlıkları –metafizik temellerinin çökmesiyle birlikte- tam da "güç istenci"nin açığa çıkmasına izin vermiş olan o aynı değerlerle doldurarak dindirilemez. Fakat bu, "zemin"in farklı bir biçimde kavranması gerektiği anlamına gelir: yani ek-sistence olarak.

Özgün etik, kendi yasasıyla, kendi özgün *nomos*'uyla bu şekilde karşılaşır: "mesken"in, başka bir ifadeyle ek-sistence'a uygun olarak "idame etme"nin *nomos*'u (BW 260). Bu, -ek-sistent olma öğüdü olan– Varlığın öğüdüne uygun düşecek bir biçimde, kendi kendisini idame etme ve "kendi kendisini taşıma" meselesidir. Eylem, onur, bir taşıma sorunudur. Bir kimse kendi kendisini taşımalıdır: Kendisini açıkça göz önüne seren, anlamı olma sorumluluğu karşısında taşımalıdır. İnsan, kendisini bu sorumluluğa uygun bir biçimde anlamalıdır.

Bu taşıma, her şeyden önce dilin taşımasıdır. "Düşünme" eylemi, "dile getirmeye" dayanır. Dile getirilecek olan şey, maksimlerin düzeni değildir. Gerçekte bu ikincisi, tam olarak "dile getirilmeye" ihtiyaç duymaz: Onlar, en azından bir ölçüde, mevcut imlemelerdir (Aynı örneği yeniden ele alacak olursak, "yaşama saygı" ifade edilebilir, fakat bu, "yaşam" ve ona "saygı" yoluyla neyin anlamı olup olmadığı hakkında hiçbir şey söylemez). Dilin taşınması ve dilde taşıma, anlamı olmaya duyulan saygı ya da gösterilen ihtimamdan; sonuç olarak, onu basit ahlakileştirmelere ya da estetikleştirme ayartılarına indirgemeyi reddetmekten başka bir şey değildir (Bu nedenle, örneğin, *Rektörlük Konuşması*'nın bu tuzaklara düştüğü gerçeğini reddedemesek bile, *Varlık ve Zaman* "çağrıya yanıt verme"nin "iyi bir vicdana sahip olmayı isteme" ya da "çağrıya gönüllü olarak kendini adama" (SZ, 288) olarak yorumlanmasını engelleyebilmiştir).

Bu nedenle, *Hümanizm Üzerine Mektup* aslında, kendi maksimlerinin yalnızca ne olduğunu, kendini "taşıma" maksimlerinin ne olduğunu ifade ederken bunu dilin taşınmasıyla ilişkili olarak yapar: "derin düşünmenin cefası, söylemenin titizliği, sözün tutumluluğu" (BW 265). Bu üçlü maksim, ne herhangi bir değer ileri sürer ne de onu basitçe, verili bir söylemin "etik olmaklığını" ölçmek için kullanmak olanaklıdır. Bunların çağrıştırdığı ve tüm bir Kantçı (yüce düz yazı) ve Hölderlinci geleneğe sahip titiz –hatta müşkülpesent– sınır, daima kolayca püriten tavra geri dönebilir. "Dile getirme" etiği, bir ahlakla, hele ki bir stiller yönetimiyle karıştırılamaz. Üçlü maksim, sadece anlamı olmanın ölçülemezliği ile ilişkisinde dilin ölçüsünün maksimidir.

Tam da bu nedenle, Heidegger, "dile getirme" ifadesinin kullanımını (ki bizzat kendisi bunun "oldukça kelimesi kelimesine" alınması gerektiğini söyler [BW 262]), "düşünmenin göze çarpmayan sözleşmesi"nin (BW, 263) örneği olarak alabilmektedir. Eğer bunu düşünürsek, der Heidegger, "Varlığın kendi-

sini asli bir şekilde açması hakkında bir şeyleri dile getirmiş olduğumuzu" söyler. Bu, "dile getirme"nin, Varlık olan (Varlık, kesinlikle bir şey değildir) şeyde belirlenmiş bir anlamının sözcükler yoluyla ifade edilmesine dayanmadığı anlamına gelir. O, kelimenin tam anlamıyla (bu noktayı burada açıklamaya zamanımız olsaydı, "fiziksel olarak" denmeliydi) ek-sisting olarak Varlığın kendisini, kendisi olduğu oluşa ya da olaya: anlamı olmanın eylemine *getirme* anlamına gelir. Dil, Varlığı imlemez, Varlığı oldurur. Fakat "Varlığı oldurmak", onu kendisi olduğu anlam eylemine açma anlamına gelir. Dil, sorumluluk ilkesinin uygulanmasıdır. Bu yüzden, "insan" tabiri ya da insanın *humanitas*'ı –onu "taşıma"sı kaydıyla– edinilmiş belli bir değeri ifade etmek anlamına gelmez. O daima, zaten kendisini, bir imlemenin yanıt verebileceği herhangi bir sorunun ötesinde deneyimleyen bir sorunun –insan nedir?– deneyiminin yönlendirmesiyle kendi kendisini –deyim yerindeyse– eylemeye bırakma anlamına gelecektir. Dil, kendisini belirsiz bir biçimde eylemeye bağladığından dolayı eylemdir. "Dile getirme", kendi kendisini sözcüklere tevdi etmek anlamına gelmez: Aksine o, tüm eylemler gibi dilin eylemlerini, anlam eylemine, başka bir ifadeyle, Varlığın sonluluğuna, "insanın insanı sonsuzca aştığı" ek-sistence'a tevdi etmek anlamına gelir.

Aşırıya kaçmış olmayacaksak, bu bölümün (metnin) kapsamının ötesine uzanan üç özet yorumla bitirmek istiyoruz. Bunları burada geliştirmek yerinde olmayacaksa bile, bunlardan bahsetmek şüphesiz yerinde olacaktır; zira burada Heideggerci etiği sunmaya olanak verecek perspektiflere (özellikle de Fransa, İtalya ve Amerika'daki tüm post-Heideggerci değerlendirmelerle bağdaşan perspektifler) işaret edilmediğinde bütünlükten yoksun kalınacaktır.

1. Tartışmasız bir biçimde, Heideggerci etik, *Varlık ve Zaman*'a göre yine de temel olarak ek-sistence'da birlikte-içerimlenmiş olan "Başkaları-ile-Oradaki-Varlık"ı vurgulamaktan uzaktır.

Anlamın sadece, sonluluğun aynı zamanda özsel olarak kendisi *olduğu* paylaşımda söz konusu olduğu ya da yalnızca bu durumda anlamı olduğu meselesi, en azından vurgulanmayan şey budur ve bu ayrıca hiç şüphesiz bir "halkı", üzerinde fazla tartışmaksızın, bir birey olarak ele almanın mümkün olacak olmasının nedenidir de. Analizde titiz olmak, ek-sistence'ın bir koşulu olarak, çoğul tekilliğe kadar ileri gitmeyi gerektirecektir. Bu tekillik, bir "bireyin" değil, "aynı" birey ve "aynı" grupta Varlığın her bir olayının tekilliğidir. Hatta Varlık olayının tekilliği aynı zamanda, var olanların bütününü etkilediği kadarıyla, değerlendirilmeyi gerektirir. Ayrıca Varlığı ya da insanolmayan varolanların etik anlamını "dile getirmek" gerekecektir. Her halükarda, "dile getirme", Heidegger'in üzerinde uzun uzadıya durmadığı bir "iletişim kurma"dan ayrılamaz. Bu, bir mesajın (bir imlemenin) iletişimi değil, ortak olarak bir anlamı olmanın iletişimidir, ki bu ortak bir anlamı olmaktan da farklı bir şeydir. O, paylaşım olarak sonluluktur.

2. Bununla birlikte, dile gösterilen dikkat daima (öncelikle de dil üzerine yazan Heidegger'de) –özellikle şiir formunda - bir saf anlam ifadesinin ("anlam eylemi"nin değil) yapısı, doğası ve görünümüne sahip olduğunu kanıtlayabilecek bir sessiz sözcelemeyi, biricik ve nihai (artık "özgün" değil) eylem olarak ayrıcalıklı kılma noktasındadır. Şiir – ve/veya düşünce – dile açık olmaktansa, sessizce de olsa ona anlam verecektir. Bizatihi dilden ziyade, uygun anlamıyla eylemin, nasıl da "getirmek", bizzat Varlığı getirmek demek olduğu üzerine ya da özellikle ortak olarak anlamı olmada, başka bir deyişle ilk kertede bir *hitap* olan bir dil yoluyla meydana gelecek bir şey olarak, varoluşun kendisini nasıl da dilin dışında dilin kendisi yoluyla açığa vurduğu üzerine düşünmeye ihtiyaç duyulacak yer, tam da bu noktadır, yani "dile getiren" eylemin zirvesidir. (Etiğin "semantik" olmaktan çok "ilişkisel" olacağı söylenebilir. Onu şu terimlerle de dile getirmeyi öneriyoruz:

anlamı olma, kendisini maksimler ya da görevlerde kaydetmekten çok *silerek kaydeder.*)

İlk iki yorum, "özgün etik"in, kendisinin gerçek mantığını oluştursa da, (başkalarına, dünyaya karşı) kendi *ex-position*'unun *(dışarıda-durma)* sorumluluğu üzerine hâlâ yeterince düşünmediğini söylemekle aynı anlama gelir.

3."Özgün etik" başlığını öne sürmekle ve onu felsefenin ontolojik ve etik bölümlenmelerinin tümüne önsel bir "temel ontoloji"yle özdeşleştirmekle, Heidegger, bir "etik" ve "mantık" olduğu kadar bir "ontoloji" de olan felsefenin tek büyük çalışması *Ethics* hakkında sessizliğini kasten korumaktan başka bir şey yapamazdı. Onun Spinoza hakkındaki sessizliği iyi bilinir: Onun en "sağır edici" olduğu yerin burası olduğuna hiç kuşku yoktur. Bunun hakkında söylenecek çok şey vardır, fakat şu en kısa değerlendirme de yeterli olacaktır: *êthos*'un, varoluşun kendisinin ek-sisting'i olduğunu ifade etmek, "[k]utluluk, erdemin ödülü değil, erdemin kendisidir" demenin başka bir yolu olabilir (*Ethics*, V, önerme. 42).

EK OKUMALAR

Niçin Taşrada Kalıyorum? (1934)*

Martin HEIDEGGER
Çev. Sadık Erol ER-Mustafa YILDIRIM

Kara Orman'ın güneyinde, engin bir dağ vadisinin sarp yamacında 1150 metre yükseklikte, küçük bir kayak kulübesi bulunuyor. Kulübenin zemin planı altıya yedi metre ölçülerindedir. Alçak asma çatı üç odayı örtüyor: aynı zamanda da oturma odası olan mutfak, bir yatak odası ve bir çalışma odası. Vadinin dar yatağının her yerinde ve aynı derecede sarp karşı yamaçta geniş aralıklarla dağılmış olan, geniş asma çatılarıyla çiftlik evleri bulunuyor. Yamacın daha yukarısında, çayırlar ve mera arazilerinden sonra yaşlı ve uzun siyah köknarlarıyla koruluklar geliyor. Her şeyin üstünde, tertemiz bir yaz seması uzayıp gidiyor ve onun pırıl pırıl enginliğinde iki şahin geniş daireler çizerek süzülüyorlar.

Burası bir gözlemcinin, bir konuk ya da yaz tatilcisinin gözünden, benim çalışma dünyamdır. Doğrusunu söylemek gerekirse, şahsen ben, asla kır manzarasını gözlemlemiyorum. Mevsimlerin muazzam geliş ve gidişlerinde, gündüz ve gece her

* Martin Heidegger, *Philosophical and Political Writings*, (ed.) Manfred Stassen, Continuum Pub., New York, 2006 içinde ss. 16-18.

saat başı bu manzaranın değişimlerini yaşıyorum. Dağların cazibesi ve kayaların tarih öncesi devirlerden kalma sertliği, köknar ağaçlarının yavaş ve muntazam gelişimleri, yeşillikler içindeki çayırların göz alıcı sade ihtişamı, uzun bir sonbahar gecesinde dağ boyunca akan nehrin gürül gürül çağlaması, karla kaplı düzlüklerin katı sadeliği - bunların hepsi günlük yaşamın içine akar ve içine işler; ancak bu, yapay empatinin ya da "estetik" dalmışlığın zoraki anlarında değil de sadece varoluşunuzun kendi çalışmasında sürüp gittiği zamanlarda olur. Gerçekliğin kendisi olan bu dağlara yer açan, sadece bu çalışmadır. Bu çalışmanın seyri, bölgede olup biten şeylere gömülü kalır.

Uzun bir kış gecesinde ortalığı kasıp kavuran sert bir tipi kulübenin etrafında dönüp dolaştığında ve bu kar fırtınası her şeyi çepeçevre sarıp sarmaladığında, işte bu an felsefe için bulunmaz zamandır. Diğer bir husus da, ele alacağınız felsefi sorular sade ama çok önemli olmalıdır. Her bir düşünce üzerine sağlam bir şekilde ve titizlikle kafa yorulmalıdır. Bir şeyi dile dökmeye çabalamak, dev köknar ağaçlarının fırtınaya karşı direnmeleri gibidir.

Ve bu felsefi çalışma, bazı ekzantriklerin mesafeli incelemeleriyle aynı rotayı izlemez. Tam da köylülerin çalışmasının ortasında yer alır. Genç bir çiftlik işçisi ağır kızağını yokuş yukarı çekip, kayın ağacı kütükleriyle yüklü bu kızağı evine giden tehlikeli inişte sürdüğünde; düşüncelere dalıp adımlarını yavaşlatan bir çoban, sürüsünü yokuşa sürdüğünde; çiftçi, kulübesinde çatısı için sayısız padavra hazırladığında ne yapıyorsa, benim yaptığım da bunun gibidir. İşim, köylülerin yaşamına derinlemesine kök salmış ve bu yaşamla yakından ilişkilidir.

Bir şehirli, bir köylü ile uzun uzun sohbet etme lütfunda bulunur bulunmaz "insanların arasında yalnız" kaldığı fikrine kapılır. Ama akşamları iş paydosunda köylülerle yanan bir ateşin başucunda ya da "Lordun Köşesinde" bir masa etrafında oturduğumuzda çoğunlukla tek bir kelime bile etmeyiz. Sessiz bir şekilde pipolarımızı içeriz. Bazen birileri çıkıp ormandaki

ağaç kesiminin tamamlanmak üzere olduğundan, bir sansarın geçen gece kümese dadandığından, bir ineğin muhtemelen sabaha yavrulayacağından, falanın amcasının felç geçirdiğinden, havaların yakında "değişeceğinden" bahis açabilir. Kendi çalışmamın Kara Ormanla ve insanları ile olan bu içten ilişkisi, geçmişi asırlar öncesine dayanan ve yerinden edilemez bir şekilde Alman-Suev toprağına kök salmışlıktan ileri gelir.

Bir şehirli, sözüm ona bu türden bir "kırsalda kalmakla" en fazla "canlanır". Oysa benim bütün çalışmalarımı sürdüren ve yön veren, bu dağların dünyası ve insanlarıdır. Son zamanlarda buradaki çalışmam, bazen konferanslardan, seminer vermek üzere çıktığım gezilerden, komite toplantılarından ve Freiburg'daki hocalık mesleğimden dolayı uzun süreliğine sekteye uğruyor. Ama tekrar buraya döner dönmez, kulübeye geleli daha birkaç saat olmasına rağmen, önceki soruların o koca dünyası, burayı terk ederken nasılsa aynı biçimde, tüm ağırlığı ile üzerime abanır. Kendimi, basitçe çalışmamın ritmine bırakırım ve temel olarak, bu çalışmanın gizli yasasının buyruğu altında da değilim. Şehirde yaşayan insanlar, bu denli uzun ve monoton bir zaman boyunca, köylülerle bu dağlarda birlikte olmanın insanı yalnızlığa itip itmediğini merak ediyorlar. Ama diyeceğim o ki bu, yalnızlık değil, inzivadır. Büyük kentlerde de insan, pekala, başka hiçbir yerde olamayacağı kadar yalnız olabilir. Ama oralarda inzivaya çekilemez. İnzivaya çekilmenin tuhaf ve özgün gücü bizi soyutlamasında değil, tüm varoluşumuzu, bütün şeylerin mevcudiyetinin (*Wesen*) sonsuz yakınlığına doğru yansıtmasıdır.

Kamusal dünyada birisi, gazeteler ve dergiler tarafından bir gecede "meşhur" yapılabilir. Bir kimsenin en mahrem niyetlerinin yanlış yorumlanmasının, bir çırpıda ve tamamen unutturulmasının en kesin yolu daima budur.

Aksine, köylünün hafızasının, hiç unutmayan, sade ve güvenilir bir sadakati vardır. Geçenlerde, yaşlı bir köylü kadın öl-

mek üzereydi. Benimle sık sık sohbet etmeyi seviyordu ve bana köy hakkında pek çok eski hikâye anlattı. Kadın, imgelerle dolu o canlı anlatımında, köyün gençleri için artık anlaşılmaz olan ve bu yüzden konuşma dilinde bulunmayan bir sürü sözcük ve deyişi hâlâ koruyordu. Geçen yıl, haftalar boyunca kulübemde çoğu zaman tek başıma yaşadığım zamanlarda, bu köylü kadın 83 yaşında olmasına rağmen beni ziyaret etmek için o sarp yamacı çıkardı. Kendi deyimiyle "hâlâ orada mıyım" yoksa "biri" beni gafil avlayıp kaçırdı mı diye ara sıra gelip bakmak istiyordu. Öldüğü geceyi ailesi ile sohbet ederek geçirmişti. Ölümünden tam bir buçuk saat önce "Profesör"e selamlarını yollamıştı. Böyle bir anı, uluslararası bir gazetede benim şu veya bu olduğu iddia edilen felsefem hakkında yazılan en kurnaz haberden kıyaslanamayacak kadar çok değerli.

Kent yaşamı yıkıcı bir hataya düşme riski taşır. Çok ses getiren, çok canlı, çok moda bir yılışıklık, kendini dünyaya ve köylülerin varoluşuna duyulan bir merak gibi gösterir. Oysa bu, şimdi yapılması gereken tek ama tek şeyle, yani köylülerin yaşamından uzak durmak, varoluşlarını her zamankinden daha çok kendi yasasına bırakmak ve edebiyatçıların "toprağa kök salmışlık" ve "halk karakteri" gibi hususlara dair iki paralık lafazanlıklarına konu olmaması için elini onun üzerinden çekmekle tamamen çelişir. Köylü bu, şehirli işgüzarlığı istemiyor ve buna ihtiyaç da duymuyor. Onun istediği ve ihtiyaç duyduğu, kendi var olma tarzı ve bağımsızlığına karşı sessiz bir ihtiyatlılıktır. Oysa bugünlerde pek çok şehirli, başını kayakçıların çektiği "buraları pek bilen" türden insanlar, şehirlerdeki eğlence merkezlerinde "eğlenirken" nasıl hareket ediyorlarsa, köyde ya da bir çiftçinin evinde de aynı şekilde hareket ediyorlar. Bu tür olaylar, tek bir gecede, ancak halk karakteri ve halk bilimi üzerine yüzlerce yıllık âlimane çalışmaların ilerletmeyi umabileceği şeylerden bile daha fazlasının yıkımına yol açar.

Bu küçümseyici aşinalığı ve "halk karakteri"ne duyulan bu yapmacık ilgiyi bir kenara bırakalım ve buralardaki sade ve hoyrat varoluşu ciddiye almayı öğrenelim. Ancak o zaman, o bizimle bir kez daha konuşacaktır.

Geçenlerde, Berlin Üniversitesi'nde ders verınem için ikinci bir davet aldım. Bunun üzerine Freiburg'u terk ettim ve kulübemde inzivaya çekildim. Dağların, ormanların ve çiftlik topraklarının neler söylediklerini dinledim ve 75 yaşında yaşlı bir çiftçi olan eski bir arkadaşımı görmeye gittim. Benim Berlin'e çağrılışımı gazetelerden okumuş. Acaba bana ne diyecekti? Tek kelime etmeden, o berrak gözlerinin emin bakışını benimkilerin üzerine dikti ve nazik bir şekilde o dostane elini omzuma koydu. Öylesine yavaşça kafasını iki yana salladı. Bu şu anlama geliyordu: Kesinlikle hayır!

Metafiziğin Üstesinden Gelmek*

Martin HEIDEGGER
Çev. Birdal AKAR

I

"Metafiziğin üstesinden gelmek" ne anlama geliyor? Varlık tarihini düşünme içinde, bu başlık sadece söz konusu düşünmenin kavranılırlığına bir yardımcı olarak kullanılmaktadır. Gerçekte, bu başlık birçok yanlış anlamaya yol açar; çünkü deneyimin, varlık tarihinin özünü ilk defa kendisinde açtığı alana erişmesine olanak vermez. Bu öz, içinde varlığın kendisinin alt edildiği temellüktür. Her şeyden önce, üstesinden gelmek bir disiplini felsefi "eğitim"in alanı dışında bırakmak

* krş. *Emil Preetorius'a Armağan* içindeki ilgili metinde (1953, s 117). [Bu metin ilk olarak Özne Dergisi'nin Bahar 2012 - Heidegger cildinde yayınlanmıştır. (edt. Doç. Dr. Zehragül Aşkın, ss. 187-205) Çeviri, Almanca ve İngilizce metinler karşılaştırılarak yürütülmüştür. Latince terimler dışındaki bütün vurgular ve dipnotlar Heidegger'e aittir. (Metnin Almanca orijinali için bkz. *Überwindung der Metaphysik*, Heidegger, Martin, *Vorträge und Aufsätze* G. Band 7, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, ss. 68-98. Metnin İngilizce çevirisi için bkz. "*Overcoming Metaphysics*", Heidegger, Martin, *The End of Philosophy*, Çev. Joan Stambaugh, Harper & Row Publishers, 1973, ss. 84-110)]

anlamına gelmiyor. "Metafizik" çoktan beridir varolanların, yani varolmaklığın hakikatinin yazgısı olarak; hâlâ gizli ama ayırıcı bir temellük etme, yani varlığın unutulmuşluğu *olarak* düşünülmektedir.

Üstesinden gelmenin felsefenin bir ürünü anlamında kullanıldığı dikkate alınırsa, daha uygun bir başlık şu olabilirdi: metafiziğin geçmişi. Elbette bu, başka hatalı kanıları da beraberinde getirecektir. Burada geçmişin anlamı, olanın içinde yok-olmak ve geçip gitmektir. İçinde metafiziğin yok olduğu şey, geçmiş*tir*. Geçmiş, metafiziğin bizzat varolanlarda, gerçek ve nesne olanların hakikatten yoksun biçimlerinde ilk defa şimdi egemenliğini başlatmasını dışta tutmaz, aksine, içine alır. Ne var ki, başlangıcın ilk aşamasında deneyimlenmiş olduğu gibi metafizik, kendi bitişine girmiş olması bakımından, aynı zamanda geçmiştir. Bitiş, onun şimdiye kadarki tarihinden daha uzun *sürer*.

II

Metafizik, bir görüş gibi görmezden gelinmeye olanak vermez. Hiçbir şekilde, artık inanılmayan ve temsil edilmeyen bir öğreti gibi geriye atılamaz.

Burada insanın *animal rationale* yani iş gören canlı varlık anlamına gelmesi ve tahrip edilmiş dünya çölünde dolaşmaya mecbur olması, metafiziğin varlık sayesinde meydana geldiğine ve onun üstesinden gelmenin de varlığı alt etmek biçiminde gelişeceğine bir işaret sayılabilir. Çünkü artık çaba (krş. Ernst Jünger, "Der Arbeiter" 1932) istenç istencinde hazır bulunan her şeyin koşulsuz nesnelleştirilmesinin metafizik aşamasına erişmiş bulunuyor.

Durum böyleyse, metafizik düşüncenin dışında kalabileceğimiz düşünülemez; çünkü metafiziğin sonlanışına şahitlik etmekteyiz. Nitekim metafiziğin üstünlüğü bu yolla ortadan kalkmıyor. Dönüşmüş olarak geri geliyor, varlık ve varolanlar arasındaki daimi fark gibi daima egemen kalıyor.

Varolanların hakikatinin çöküşü şu demeye gelir: Varolanların asli iddiasının şimdiye kadarki tekliğini, *yalnız ve yalnız* varolanların açıklığı elden kaçırmaktadır.

III

Varolanların hakikatinin çöküşü zorunlu olarak ve aynı zamanda metafiziğin tamamlanışı biçiminde gerçekleşmektedir.

Çöküş, metafizik tarafından ortaya koyulmuş dünyanın yıkılışı ve ve aynı zamanda metafizikten ileri gelen yeryüzünün tahribatı yoluyla meydana gelir.

Yıkılış ve tahribat, kendi uygun meydana gelişlerini metafizik insanın, *animal rationale*'nin iş gören hayvan olmaya sabitlenmesinde bulurlar.

Bu sabitlenme, varlığın unutuluşu karşısındaki en uç körlüğü doğrular. Fakat insan, kendisini istenç istencinin bir gönüllüsü olarak görmeyi arzu eder ve onun gözünde bütün bir hakikat istenç istencinin boş hiçlik dışında hiçbir şeyi isteyemediği yanılsamasını kendi hesabına güvence altına alabilmek için gereksindiği yanılgıya dönüşür; insan bu yanılgı aracılığıyla kendi tamamlanmamış hiçliğini bilmeye güç yetiremeden kendi kendini olumlamaktadır.

Varlık kendi başlangıcına ait hakikatte gerçekleşmeyi başarmadan önce istenç olarak varlığın sona erdirilmesi, dünyanın yıkılması, yeryüzünün tahrip edilmesi ve insanın sırf çalışmaya zorunlu hale gelmesi gereklidir. Başlangıcın beklenmedik bulunuşu, kendisini ancak bu çöküşle birlikte uzun süreli gerçekleştirebilir. Çöküşte her şey, diğer bir deyişle metafizik hakikatin bütününde yer etmiş bütün varolanlar, kendi sonuna yaklaşır.

Çöküş çoktan beridir gerçekleşmektedir. Sonuçları ise dünya tarihinin bu yüzyılında meydana gelen gelişmelerdir. Bunlar artık sonlanmış olanın vuku bulmasından başka hiçbir

şey değildirler. Bu vuku bulma, metafiziğin son aşamaları anlamında, tarihsel-teknik bir tarzda düzenlenmiştir. Bu düzenleme, etkileri karşı konulmaz biçimde işleyen bir gerçekliğin yanılsamasında bitmekte olan şeyin son düzenidir; çünkü bu etkiler, varlığın özünün gizinden sıyrılması olmadan da varolabilecekleri iddiasındadırlar ve bunda o derece kararlıdırlar ki, bu gizinden sıyrılma karşısında içlerinde en ufak bir kuşku bile uyanmaz.

Varlığın hâlâ gizli olan hakikati, metafiziğin insanlığına kapalıdır. İş gören hayvan kendisini parçalara ayırsın ve ortadan kaldırsın diye, kendi eserlerinin baş döndürücü girdabına terk edilmiş bulunuyor.

IV

Metafizik, insan doğasına nasıl ait olur? Metafizik tasarımda insan, her şeyden önce öteki varolanlar arasında bir varolan olarak yetilerle donatılmıştır. Onun bu yolla edinmiş olduğu özü, doğası, varlığının ne- ve nasıl-olmaklığı da kendi içinde metafizikseldir: *animal* (duyumsallık) ve *rationale* (duyumsal-olmayış). İnsan metafizik olana böylesine mecbur olmakla, varolanlarla varlık arasındaki asla deneyimleyemeyeceği ayrımda kıstırılmıştır. İnsanın metafizik tarzda biçimlenmiş olan imgelemi, baktığı her yerde salt metafiziksel bir dünya görmektedir. Metafizik, insan doğasına aittir. Fakat bu doğanın kendisi nedir? Metafiziğin kendisi nedir? Bu doğal metafiziğin içindeki insanın kendisi kimdir? Yalnızca, ilk elden büsbütün kendi benliğinde, Ben-Sen ilişkisinde bir Sen'e bağlanarak kendisini sabitleyen bir Ben mi?

Descartes için *ego cogito*, *cogitationes*'in tamamında zaten tasarımlanmış ve üretilmiş, soru sorulmadan hazır bulunan, kuşku duyulmaz ve daima akılda, dolaysız kesinliğe sahip, her şeyin öncesinde sabit, diğer bir deyişle her şeyi "kendisiyle" ilişkili konumlandıran ve böylelikle diğer şeylere "karşı" durandır.

Karşı duranın nelik-kurucusu da (*essentia-possibilitas*) karşıt-duranın edimsel durması da (*existentia*) nesneye aittir. Nesne, kalıcı olanın kararlılığına ait birliktir. Onun duruşunda, kararlılık öz olarak yeniden-tasarımın bir sunuluşudur; kendisi-önünde-bir şeye-sahip olmayı sağlama almaktır. Kökensel nesne, nesnelliğin kendisidir. Kökensel nesnellik, algılanabilir her şeyin önünde kendisini sunan ve sunagelmiş "ben algılıyorum" anlamında "ben düşünüyorum"dur; *subiektium*'dur. Özne, nesnenin aşkınsal var edilişindeki düzende, ontolojik tasarımın ilk *Objekt*'idir.[1]

Ego cogito, cogito'dur: *me cogitare*.

V

Ontolojinin modern biçimi, epistemolojiye dönüşen aşkınsal felsefedir.

Böyle bir şey, modern metafiziğin içinde nasıl meydana geldi? Varolanların varolmaklığı onun içinde, tasarımı güvenceye almak *için* bir mevcudiyet olarak düşünülmektedir. Varolmaklık, şimdi nesnelliktir. Nesnelliğe ilişkin, karşı durmanın (yani güvenceye almaya, tasarımsal hesaplamaya karşı durmanın) olanağına ilişkin soru, bilinebilirliğe ilişkin sorudur.

Ancak bu soru, gerçekte, bilmenin psiko-fiziksel sürecine ilişkin bir soru anlamında değildir; daha çok, nesnenin bilgide ve bilgi için bulunma olanağına ilişkin bir sorudur.

"Epistemoloji", ὄν'un kendisi bakımından nesne olarak düşünüldüğü, nesnelliğe ve nesnelliği olanaklı kılan şeye (ᾗ Ον) dayanarak sorgulandığı temaşadır, θεωρία'dır.

Kant, sorgulamanın aşkınsal yoluyla, modern metafiziğin metafizik öğesini nasıl sağlama almıştır? Şu biçimde: içinde

1 ego cogito - Subiectum

←

→ | Hazır bulunan - Obiectum

hakikatin kesinlik haline geldiği ve dolayısıyla varolanlardaki varolmaklığın (Οὐσία) *perceptio*'nun nesnelliğine, bilinçliliğin ve bilginin *cogitatio*'suna dönüştüğü şeyde bilme ve bilgi öne çıkar.

"Epistemoloji" ve bu başlık altına düşen her şey, metafizik ve ontolojinin, güvenceye alınmış tasarımın kesinliği olarak hakikat üzerine kurulu alt katmanına girer.

Öte yandan, her ne kadar bu güvenceye alma işi varlığın, nesnellik ve tasarımlanmışlığın yeniden ele alınmalarının sonuçlarından biri olsa bile, "epistemoloji"nin, "bilgi"nin açıklaması ve bilimlerin "kuram"ı olarak yorumlanması yanlış yola sapmak olur.

"Epistemoloji", modern metafiziğin, kendi özünü ve bu özün alanını anlama konusunda gittikçe artan yetersizliğinin başlığıdır. "Bilginin metafiziği"ne ilişkin konuşma da aynı yanlış anlama içinde kalır. Gerçekte bu, nesnenin, nesne olarak varolanların ve bir özne için nesne olmanın metafiziğine ait bir meseledir.

Epistemolojinin deneyci-olguculuk tarafından yanlış yorumlanan diğer yüzü, kendini modern mantığın yükselen egemenliğinde gösteriyor.

VI

Metafiziğin tamamlanışı, Hegel'e ait, istencin tini olarak mutlak bilginin metafiziği ile başlar.

Neden bu metafizik, tamamlanışın kendisi değil de sırf başlangıcıdır? Koşulsuz kesinlik, mutlak gerçeklik olarak henüz kendisine gelmiş değil midir?

Burada hâlâ kendine-aşkınlığın bir olanağı var mıdır? Büyük olasılıkla hayır. Bununla birlikte, yaşama istenci olarak koşulsuz kendini-sınamanın olanağı da henüz tamamlanmış değildir. İstenç, hazırlanmış olduğu üzere kendi gerçekliğindeki istenç istenci olarak henüz görünmemiştir. Bu nedenle

metafizik, henüz tinin mutlak metafiziği ile tamamlanmış değildir.

Hegel felsefesinin çöküşü ile alakalı üstünkörü söylenenlere rağmen, bir şey hep doğru kalacaktır: peşinden gidilen bir öğretinin dışında kalmış bir forma sahip değilse bile yalnızca bu felsefe, daha çok metafizik olarak ve kesinlik bakımından varolmaklığın egemenliği anlamındaki gerçekliğin XIX. yüzyıldaki belirleyicisi olmuştur. Bu metafiziğe karşı hareketler de yine *ona* aittir. Hegel'in ölümünden (1831) bu yana, her şey adeta bir karşı harekettir; sırf Almanya'da değil bütün Avrupa'da.

VII

Kapsamında *existentia*'nın[2] bütünlüklü ele alınırken kısa ve kendiliğinden anlaşılır bir şey olarak düşünülüyor olması, metafiziğe özgüdür. (bkz. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde koyutlar üzerine yaptığı yetersiz açıklama) Tek istisna, ἐνέργεια üzerine enine boyuna düşünmüş olan Aristoteles'tir ve bu düşünce olmadan bile onun gelecekte kendi özgünlüğü içinde özsel bir konuma sahip olması olanaklıydı. ἐνέργεια'nın *actualitas*'a ve gerçekliğe dönüşmesi, ἐνέργεια'da görünüşe gelmiş her şeyin üstünü örtmüştür. Οὐσία ve ἐνέργεια arasındaki bağlantı kendisini gizlemektedir. *Existentia*'yı enine boyuna düşünen ilk

2 *Öz ve Varlık*

Metafizik Öz'ü Οὐσία ve *quidittas* biçiminde, yani *essentia* olarak varolanlık biçiminde düşünür.

Birinci ve ikinci Οὐσία.

Ne-olmak (τί) neden öncelik sırasında ὅτί'nin önünde bulunuyor?

Gerçekte Ne-olmak ὅτί'nin, hâlâ kavranılamaz oluşun ve çoktan terk edilmiş φυσίσ olarak temellük edilmeye ait "o-olmak"ın yalnızca kapalı bir konumudur.

"O-olmak" adeta kendi hakikatinde gizli kaldığı için, *factum brutum* ve dahası hakkında soru sorulamaz gibi görünür ve böylelikle bunun açıklaması neden-olmak üzerinden kavranabilir. Bu neden-olmak içinde "o-olmak"ın eğilimi kendisini etkilenmişlik olarak bildirir.

Burada, ἰδέα'nın her yerdeki üstünlüğü yatar; *existentia* kaçınılmaz olan fakat bilinebilir olmayan bir şeyin adıdır.

kişi Hegel'dir, ancak bunu "Mantık" adlı eserinde, yani mutlak öznelcilikten hareket ederek yapmıştır. Schelling ise onu yine öznellikte temellenen alan ve varoluş ayrımında düşünür.

φύσισ olarak varlığın daha sonraki ve karmaşık bir yankısı, kendisini varlığın "doğa"ya dönük daralmasında belli eder.

Akıl ve özgürlük doğa ile karşılaştırılır. Çünkü doğa varolanken, özgürlük ve zorunluluk varlık olarak düşünülmez. Varlık ve zorunluluğun, varlık ve değerin karşıtlığı kalıcıdır. Sonunda istenç en uç öz bozulmasına geldiğinde, varlığın kendisi de sadece bir "değer" olur. Değer, istencin bir koşulu olarak düşünülmektedir.

VIII

Metafizik, bütün biçimlerinde ve tarihsel aşamalarında, Batı'nın biricik fakat aynı zamanda zorunlu da olabilen yazgısı ve onun gezginci egemenliğinin varsayımıdır. Şimdi ise bizzat bu egemenliğin istenci Batı'nın merkezini etkisi altına almış bulunuyor ve bu merkeze ait bir istenci ancak başka bir istenç karşılayabilirdi.

Metafiziğin koşulsuz egemenliğinin açılması, yalnızca başlangıcındadır. Bu başlangıç, metafizik kendisine upuygun olan öz bozulmasını benimsediği ve özünü de ona teslim ederek içinde pekiştirdiği zaman ilk adımını atar.

Metafizik kesin anlamıyla yazgıdır ve burada bu anlamla, insanoğlunun diğer varolanlar arasında Batı Avrupa tarihinin temel bir niteliği olarak kalmasına izin veren tek anlam kastedilmektedir. Bu tarih, kendi hakikati içinde hem metafizik anlamda hem de metafizik yollu olmak üzere iki-türlü olarak deneyimlenmeye, sorgulanmaya ve oluşturulmaya olanaklı olan varolanların varlığından yoksundur.

Bununla birlikte, varlık tarihi yoluyla düşünülecek olan bu yazgı zorunludur, çünkü varlığın kendisi, içinde saklı bulunan varlık ve varolanlar arasındaki farkı, ancak bu fark kendine

özgü biçimde gerçekleştiği zaman açabilir. Ancak varolanlar varlığın en uçtaki unutuluşuna girmemişken ve aynı zamanda varlık da metafizik yollu kavranamaz olan koşulsuz egemenliğini, kendisini ilkin ve ancak (nesnel gerçekliğe sahip) varolanların varlık karşısındaki üstünlüğüyle olumlayan istenç istenci olarak ele geçirmemişken, bunu nasıl yapabilir?

Demek ki farklılığıyla ayırt edilebilen her şey bir biçimde kendisini sunuyor, fakat aynı zamanda, tuhaf bir kavranamazlıkla gizli de tutuyor. Bu yüzden farklılığın kendisi örtü altında kalıyor. Buna diğer bir işaret de acı karşısında verilen, aynı zamanda acının özünü anlamlandırmayı da ön-belirleyen metafizik-teknik tepkidir.

Metafiziğin tamamlanışının başlangıcıyla birlikte, varlık ve varolanlardaki iki-türlülüğün ilk görünüşüne ait, anlaşılmaz ve metafizik özüne erişilmez bir ön-hazırlık başlar. Varlığın hakikatine ait ilk anımsama kendi egemenliği ile bağlantılı olarak varlığın üstünlüğünü kendisine geri çekmekle, hâlâ bu görünüşte gizlenmektedir.

IX

Metafiziğin üstesinden gelmek, varlık tarihi yoluyla düşünülür. O, varlığın unutuluşu üzerine başlangıca ait uğraşının taslağıdır. Daha öncelikli olarak, her ne kadar bu taslaktan daha örtük olsa da, kendisini onun içinde gösteren şeydir. Bu, temellüktür. Metafizik düşünmeye göre başka bir şeyin taslağı olan her şey, başlangıca daha da ait bir açığa çıkmanın son yalın görünüşü olarak hesaba katılır. Üstesinden gelme, ancak bir benimseme dolayımında düşünülüyorsa düşünmeye değerdir. Bu ısrarlı düşünüş hâlâ aynı zamanda üstesinden gelmek üzerine de düşünmektedir. Bu türden bir anımsama, varolanların alıkoyulmasının biricik temellükünü deneyimler ki bu temellükte varlığın hakikatine olan gereksinim, dolayısıyla da hakikatin kökeni kendisini açar ve bir ayrılma biçiminde, ışığını insanın

üzerine dağıtır. Üstesinden gelme, metafiziğin kendi hakikatine iade edilmesidir.

Metafiziğin üstesinden gelmek, her şeyden önce sadece metafiziğin terimleriyle, başka bir deyişle bir tür kendisi üzerinden kendisini yükseltmesi biçiminde tasarımlanabilir. Öyleyse, *Kant ve Metafizik Sorunu* adlı yapıtta da değinilmiş olan metafiziğin metafiziği hakkındaki konuşma yerindedir. Metafiziğin metafiziği, sırf usçu metafiziğin eleştirisinden doğan Kantçı düşünceyi hâlâ aynı bağlamda açıklamaya girişmektedir. Fakat bu nedenledir ki Kant'ın düşüncesine, kendi felsefesinin sınırları içinde düşünülebilecek olandan çok daha fazlası atfedilmiştir.

Metafiziğin üstesinden gelmeye ilişkin konuşma, metafiziğin, modern dünyada Schopenhauer ve Nietzsche'nin yorumlarıyla resmedilmiş Platonculuğun adı olduğu anlamına da pekâlâ gelebilir. Platonculuğun, Nieztsche'ye göre duyulur olanın gerçek dünyaya, duyularüstü olanın ise sahte dünyaya dönüştüğünü savunan ters çevirimi, baştan aşağı metafiziğin içinde kalmaktadır. On dokuzuncu yüzyıl olguculuğu anlamında Nietzsche'nin de zihninde yer bulmuş olan bu türden bir metafiziğin üstesinden gelme işi, daha yüksek bir dönüşümse bile metafizikte meydana gelen son bir dolaşıklıktan başka bir şey değildir. "Meta" ve duyularüstü olana aşkınlık, duyulurluğun sığ dünyasında kalıcılıkla yer değiştirmiş gibi görünüyorsa bile gerçekte yalnızca varlığın unutuluşu tamamlanmış ve duyuüstü olmak da güç istenci tarafından salınıp ötelenmiştir.

X

İstenç istenci, varolanların varlığına ait açıklığın sahip olduğu ve getirisi kendi aracılığıyla kavranan her yazgıyı, onu bilme yetisini edinmeden ve ona ilişkin herhangi bir bilgiye geçit vermeden reddeder. İstenç istenci, her şeyi yazgıdan yoksun oluşta somutlaştırır. Bunun sonucu tarihsel olmayandır. Kendine özgü niteliği, tarihin egemenliğidir. Tarihselcilik, tarihin

çaresizliğidir. Varlık tarihi bugün yaygın olan tarihselci tasarıma uygun biçimde inşa edilmek isteniyorsa, bu hata sayesinde varlık tarihinin unutuluşunun egemenliği de en elle tutulur bir biçimde kanıtlanmış oluyor.

Tamamlanmış metafiziğin dönemi, kendi başlangıcının önünde durmaktadır.

İstenç istenci, bütün hesaplama ve kurmaları kendisi için görünüşün basit biçimleri olarak kabule zorlar, fakat bunu yalnızca kendisini koşulsuz ve kalıcı bir güvenceye almak için yapar.

İçinde, istenç istencinin kendisini tamamlanmamış metafiziğe ait dünyanın tarihsel olmayan öğesinde düzenlediği ve hesapladığı basit görünüş biçimi, kısaca "teknik" olarak adlandırılabilir. Bu ad, varolanların tamamını donatan bütün varlık alanlarını içerir: nesneleştirilmiş doğa, işletilen kültür, imal edilen siyaset ve parıltısıyla her şeyin üzerini örten idealler. Demek ki "teknik" sözü burada makinelerin üretim ve donanımına ait özel alanları imlemiyor. Bunun, sözde öğesel ve aslında nesnel etken oluşundan ileri gelen bir öncelikten dolayı, daha incelikli tanımlanmasını gerektiren bir üstünlüğü var.

"Teknik" adı, burada o denli öze ilişkin bir tarzda anlaşılmaktadır ki, anlamca, tamamlanmış metafizik başlığıyla çakışmaya uğrar. Bu ad, genel anlamda metafiziğin öz bakımından ilerlemesinin temel koşulu olan τέχνη'ye ilişkin bir anımsatmayı içermektedir. Aynı zamanda bu ad, metafiziğin tamamlanışındaki gezginciliğin ve onun egemenliğinin, halklar ve kıtalarda meydana gelmiş değişmelerin tarihsel kanıtlarını dayanak göstermeden düşünebilmesine olanak vermektedir.

XI

Nietzsche'nin metafiziği, varolanların varolmaklığına ait istencin ilerlemesinin *sondan bir önceki* aşamasını, istenç istenci olarak görünür kılar.[3] Son aşamanın meydana gelmeyişi,

3 krş. *Metafizik Nedir?* içinde Sonsöz. 1943. s. 39 f [In: GA Bd. 9. s. 303. f.]

"psikoloji"nin öncül egemenliğinde, erk -ve güç- kavramında, yaşama hevesinde temellenir. Dolayısıyla bu düşünme, kavramın kesinlik ve keskinliğinden; ve tarihsel düşünüşün dinginliğinden yoksundur. Bu itibarla tarih yazıcılığı, savunmacılık ve çekişmeye egemendir.

Nietzsche'nin metafiziğinin, "yaşam"ın sancağı altında düşüncenin bir aşağılanışına giden yol olduğu kanısı nereden geliyor? Şuradan: tasarımlayan-tasarlayan (erk sahibi kılan) devamlılığı güvenceye almanın, Nietzsche'nin öğretisine göre "yaşam"la nasıl da sırf "yükselme" ve artma olarak eş kökenli olduğu anlaşılmadı. Artmanın kendisi, yalnızca (psikolojik anlamda) zehrinden arındırma yönüyle ele alınmaktadır, fakat öte yandan, kalıcılığın güvencesine yükselmesi için sahici ve hep yeni bir dürtü olması ve temellendirme sağlayan karar verici bir yönünün bulunması bakımından ele alınmamaktadır. Bu yüzden o, pusarık bir hayat karmaşasının sisi ve dağdağası değil, hesaplayan aklın güç istencine ait koşulsuz yasasıdır. Nietzsche düşüncesine ve bu düşüncenin sunuluş tarzına sanatsal nitelik veren şey, çarpıtılmış Wagner kültüydü. Bu felsefe, (Hegel ve Schelling'e ait) felsefeyi küçümseme sürecini izleyen dönemde, on dokuzuncu yüzyılın son on yıllarını, Schopenhauer eliyle ve onun Platon ve Kant üzerine yaptığı sığ yorumlar neticesinde tarihsel olmayışın yüzeysel ve puslu öğesinin hakikatin bir karakteristiğiymişçesine kendiliğinden hizmetine koşulduğu bir heves için hazır hâle getirmiştir.

Ne var ki, bütün bunların arkasında, metafiziğin özü ve hakikatin özündeki dönüşümünün etkinlik alanı üzerine düşünmenin; hakikatin uyandırıcı egemenliğinin tarihsel anlamını kesinlik olarak bilmenin ve dahası bu bilme yoluyla Nietzsche'nin metafiziğinin, beyinleri ondan arındırmak yerine fazlaca ısındıran, kuşkulandıran ve belki de korkutan yazınsal bir görüngü anlamı çıkarılacağına modern metafiziğin sıradan izlekleriyle arasındaki ilişki bağlamında düşünülmesinin

biricik yetersizliği yatıyor. Son olarak, Nietzsche'nin yaratıcılara olan tutkusu, onun dâhi ve dehalara ilişkin yalnızca çağdaş bir tavırla ve öte yandan başarıya ilişkin teknik bir tavırla düşündüğü gerçeğine ihanet eder. Güç istenci kavramının her iki yapısal "değer"i de (hakikat ve sanat) "teknik" için ve hayata onun üzerinde ve yeni bir uyarı getiren ve kültür mesleğini tesis eden "yaratıcılar"ın yaratımı için, başarı olarak tasarlayıcı-hesaplayıcı kalıcılığın asli anlamında dolaylı birer anlatımdır.

Bunların tamamı güç istencinin hizmetinde kalır, fakat aynı zamanda güç istencinin varlığının, kökenini ancak varlık tarihini düşünüşte elde edebilen geniş, asli bilmenin berrak ışığına girmesine de engel olur.

Güç istencinin özü, kendisinin yalnızca istenç istenci üzerinden kavranmasına olanak vermektedir. Bununla birlikte istenç istenci, yalnızca, metafizik kendi dönüşümüne hâlihazırda başlamışken deneyimlenebilir.

XII

Nietzsche'nin güç istenci metafiziği, şu cümlede önceden örneklenmiştir: "Eski Yunanlı, varoluşun korku ve dehşetini biliyor, hissediyordu. O, sırf yaşayabilmek adına Olimpos'un ışıltılı hayalini kendi tepesine dikmek zorundaydı." (*Sokrates ve Eski Yunan Tragedyası*, 3. Bölüm, 1871. "*Müziğin Ruhunda Tragedyanın Doğuşu*" orijinal baskısı. Münih, 1933)

Burada "titanlık" ve "barbarlık", "vahşi" ve "dürtüsel"in karşıtı *bir* tarafa; güzel, yüce görünüşlü olanın karşıtı ise *başka* bir tarafa koyuluyor.

Her ne kadar henüz açıkça mantık çerçevesinde düşünülüp ayırt edilmemiş ve ortak bir perspektiften görülmemiş olsa da, "istenç"in *aynı zamanda* kalıcılığın ve yükselmenin sağlama alınmasına ihtiyaç duyduğu düşüncesi burada önceden örneklenmiştir. Ancak istencin güç istenci olduğu gerçeği yine örtü altında kalır. Nietzsche'nin düşünüşüne ilkin Schopenhauer'in

istenç öğretisi egemendir. Eserin önsözü "Schopenhauer'in doğum gününde" kaleme alınmıştır.

Nietzsche'nin metafiziğiyle birlikte, felsefe tamamlanmıştır. Bunun anlamı şudur: Felsefe, önceden örneklenmiş olanakların çemberini baştan sona kat etmiştir. Gezginci düşünüşün temeli olan tamamlanmış metafizik, varlığını uzun bir süre devam ettireceği varsayılan bir dünya düzenine yapısını vermektedir. Düzen artık felsefeyi gereksinmez, çünkü felsefe zaten onun asıl nedenidir. Fakat düşünmek de felsefenin sonlanmasıyla birlikte kendi sonuna ermez, aksine başka bir başlangıca dönüşür.[4]

XIII

"Zerdüşt Böyle Dedi"nin IV. kısmı için aldığı notlarda (1866) Nietzsche şunları yazar: *"Hakikatle tehlikeli bir işe girişiyoruz.* Bununla belki de insanlık yok olacak. Varsın olsun!" (WW XII, S. 410)

"Tan Kızıllığı"nın yazıldığı (1880 8 1) döneme ait bir kayıtta şunlar yazılıdır: "Felsefeye ilişkin hâlihazırdaki durumumuzda sahip olduğumuz yenilik, şimdiye kadar hiçbir yüzyılın sahip olamadığı bir inançtır: *hakikate sahip olmayışımız*. Bütün önceki insanlar 'hakikate sahipti', Skeptikler bile." (WW XI, S. 159)

Nietzsche, "hakikatin" şimdisinden ve sonrasından söz ederken ne demek istiyor? "Hakiki olan şey"i kastederek bunu her ne ise tam da o şey olarak mı düşünüyor, yoksa bütün yargılarda, davranışlarda ve yaşamda geçerli olan şey olarak mı?

Bunun anlamı, hakikatle bir mücadeleye cüret midir? Bunun anlamı, güç istencini hakiki olan şey olarak sonsuz yinelenme ile aynı ilişkiye sokmak mıdır?

Bu düşünüş daima, hakikatin özünün kendisine dayandığı *neyin içinde*; ve *öz hakikati*nin kendisinden meydana geldiği *nereden* olarak mı soruya gelir?

4 *Zur Sache des Denkens* (Düşünme Meselesi Üzerine) s. 63 ff.

XIV

Nesnellik, nasıl oluyor da varolanların böylesine yapısal bir özünü kendine özgü biçimde elde edebiliyor?

"Varlık" birilerince nesnellik olarak düşünülmekte ve sonrasında "kendi içinde varolan"a erişmeye gayret edilmektedir, ancak tek unutulan, "varolan" ve "kendinde" sözleriyle ne anlatılmak istendiğini sorma ve yanıtlama işidir.

Varlık ne"dir"? "Varlık"ı, onun ne *olduğunu* sorarak araştırabilir miyiz? Varlık sorulmamış ve kendiliğinden anlaşılan olarak; bu yüzden de düşünülmemiş olarak kalır ve kendisini uzun zamandır unutulmuş ve temelden yoksun bir hakikatin içinde tutar.

XV

Ob-jekt anlamında bir nesne yalnızca insanın özne olduğu, öznenin Ben ve Ben'in *ego cogito* olduğu yerde; yalnızca bu *cogitare*'nin kendi özünde "aşkınsal tamalgının kökensel sentetik birliği" olarak kavramlaştırıldığı yerde; yalnızca "mantığın" en üst noktasına (gerçekte "ben düşünüyorum"un kesinliği olarak) ulaşıldığı yerde bulunabilir. Burada nesnenin özü kendisini ilk defa kendi nesnelliğinde açığa çıkarır. Nesnelliğin kendisini "yeni hakiki nesne" olarak anlamak ve onu koşulsuz biçimde düşünmek ilk defa burada olanaklı, bunun sonucu olarak da önüne geçilmez hale gelir.

XVI

Öznellik, nesne ve refleksiyon birbirlerine aittirler. Refleksiyon[5] ancak ve ancak bu biçimde, yani varolanlar için destekleyici bir ilişki olarak deneyimlendiği zaman varlığı bir nesnellik olarak belirlemek mümkündür.

Bununla birlikte, refleksiyonun ilişki olarak deneyimlenmesi, varolanlarla ilişkinin genel anlamda temsil olarak deneyimlenmekte *olduğunu* öne sürmektir.

5 Nietzsche 11, 465.

Ancak bu, sadece idea'nın *perceptio* olması durumunda bir yazgı sorunu olabilir. Bu değişimin temelinde, örtüşme olarak hakikatin, içinde *adequatio*'nun muhafaza edildiği kesinlik olarak hakikate dönüşmesi yatar. Kendini güvenceye alma (kendini-isteme) olarak kesinlik, varolanlarla ilişkinin ve onların ilk nedeninin ve böylelikle de varolanlara aitliğin temellendirilmesi olarak *iustitia*'dır. İyileştirme anlamındaki *iustificatio* ile Nietzsche'nin adalet olarak hakikat kavramı aynı şeylerdir.

Reprasentatio, öz bakımından *reflexio*'da temellenir. Bu nedenle, nesnelliğin bu tarzda bir özü ilkin, düşünüşün özünün açık biçimde "ben bir şey düşünüyorum"u bir refleksiyon olarak beraberinde getirdiği yerde bir delil olur.

XVII

Kant, refleksiyonun özünü aşkınsal, yani ontolojik anlamıyla düşünme yolundadır. Bunu *Saf Aklın Eleştirisi*'nde zor fark edilen bir kenar notu olarak, "Refleksiyon kavramının 'Amphibolie'si üzerine" başlığı altında görüyoruz. Bu kısım bir eklemedir, öze ilişkin içgörüler ve eleştirel Leibniz diyaloglarıyla, dolayısıyla da Kant'm bizzat düşünmüş ve ontolojik benliğinde temellendirmiş olduğu gibi, önceki dönemin metafiziğiyle doludur.

XVIII

Dıştan bakılınca ise, benlik, insanın bireyselleşmiş "benliğinden" gelen benliğe ait, geçmişe dönük bir genelleştirme ve soyutlamadan ibaret görünüyor. Descartes, her şeyden önce kendi "Ben"ini apaçık biçimde bireyselleşmiş (*substantia finita* anlamında *res cogitans*) kişi olarak düşünürken, buna karşılık Kant, "genel olarak bilinç"i düşünür. Fakat aynı zamanda Descartes da kendi bireyselleşmiş ben'ini, henüz açık seçik tasarımlanmış olmasa bile, zaten benliğin ışığında düşünmektedir. Bu benlik, çoktandır, tasarımsal düşünce için temsil edilen

şeyin güvenceye alınmasından başka bir şey olmayan *certum* kesinliği biçiminde görünüyor. Kendisinin ve tasarımlanan şeyin kesinliği olarak benlikle olan örtülü ilişki, uzun zamandır hüküm sürmektedir. Bireysel ben'in bu biçimde deneyimlenmesi ancak bu ilişki üzerinden mümkündür. Kendi kendini tamamlayan olarak insan Ben'i, bu Ben *için* henüz bilinmez olan istenç istenciyle arasındaki ilişki ışığında, yalnızca kendisini isteyebilir. Kendinde bir ben hazır bulunmaz, aksine "kendi içinde"[6] yalnızca görünür olarak, yani Benlik olarak daima "kendinde"dir.[7]

Bu nedenle Benlik, aynı zamanda bireysel Ben'in kendini ileri sürmediği, aksine daha çok geri çektiği ve toplum ile öteki topluluk biçimlerinin egemen olduğu yerlerde de hazır bulunur. Üstelik orada, dosdoğru orada, safça düşünülenin aksine "solipsizm"le hiçbir ilgisi olmayan "egoizm"in, metafizik yolla düşünülmesi gereken katkısız egemenliğini buluruz.

Tamamlanmış metafiziğin çağında felsefe, antropolojidir. (krş. *Holzwege*, s. 91. f.) Birilerinin felsefi antropolojiden söz ediyor oluşu ya da olmayışı hiçbir şeyi değiştirmez. Felsefe bu esnada, antropoloji ve bu yolla metafiziğin türevlerinin, en geniş anlamıyla fizikteki yaşam ve insan doğalarını kapsayan biyoloji ve psikolojinin kurbanı olmuştur. Felsefe, antropolojiye dönüşerek, kendisini metafizikte yok etmiştir.

XIX

İstenç istenci, kalıcılığın güvencesini (doğruluk) ve dürtülerin aşırılığını (sanat) kendi olanağının bir koşulu olarak öne sürer. O halde istenç istenci, varolanları bile varlık olarak düzenlemektedir. İstenç istencinde, ilk olarak teknik (kalıcılığın güvencesi) ve koşulsuz bilinç yoksunluğu ("yaşantı") egemenliğe gelir.

6 *Kendisinden – kendisi için görünen Ben'in varlığı.*
7 *(kendi başına bağımsız)*

Ussal öz-bilincin en yüksek biçimi olarak, teknik yöntemle ifade edilmekte olan teknik ve kendine kapalı düzenlenmiş bilinç yoksunluğu olarak erk sahibi olmayış, sormaya değer olan şeyle ilişki kurabilmek üzere birbirlerine ait ve aynı şeydirler.

Bunun neden böyle olduğunun ve nasıl bu noktaya geldiğinin deneyimlenmiş ve anlaşılmış olduğunu varsayıyoruz.

Tamamına erdirmek için üzerinde kafa yorduğumuz tek şey, antropolojinin, insanın araştırmalarında ve istencinde, her şeyi insana göre ve onun ifadesi olarak açıklamak amacıyla tükenmemiş olduğu. Hiçbir şeyin araştırılmadığı ve daha çok kararların arandığı yerlerde bile bu öyle bir tarzda meydana geliyor ki, sanki bir insan türü diğer bir türle önceden yarışa sokulmuş; insanlık adeta bütün varolanlarda ilk ve son öğeymiş ve varolanlarla onların edimsel yorumları yalnızca birer sonuçmuş gibi, kökensel bir güç olarak bilinir hale gelmiş bulunuyor.

O halde, biricik belirleyici soru egemen olur: İnsan hangi biçime aittir? Burada "biçim" bütün gelenek ve ilerlemenin ve bunu ilk belirleyenin ne oldukları bakımından Platoncu bir metafizik yoluyla, kendisinin bundan bağımsız kalması bakımındansa belirlenmemiş bir metafizik yoluyla düşünülüyor. "İnsanın" bu önyargılı bilinişi, varlığı her şeyden önce ve yalnızca *kendi* çevresinde aramaya ve edimsel olarak μή ôv'dan ἰδέα'ya; kişiyi ise insanlığın devamı gibi görmeye götürüyor.

XX

Güç istencinin en uçtaki koşulsuz güvencesini içinde edindiği şey, her şeyi güvenceye almaktır ve böylelikle de doğru olan tek şeydir. İstenç istencinin doğruluğu, onun koşulsuz ve eksiksiz güvenceye alınmasıdır. Onun istenciyle uyum içinde olan şey doğrudur ve düzen içindedir; çünkü yalnızca istenç istencinin kendisi biricik düzen olarak kalır. İstenç istencinin kendisini güvenceye almasıyla hakikatin başlangıçtaki varlığı yitirilmiş olur. İstenç istencinin doğruluğu, saltık biçimde ha-

kiki-olmayan şeydir. Hakiki-olmayanın doğruluğu, kendi karşı konulmazlığına istenç istencinin etkinlik alanında sahiptir. Ne ki, hakiki-olmayanın *bu şekilde* örtük kalan doğruluğu, aynı zamanda, hakikatin özünün ters dönüşünde meydana gelebilecek en tekinsiz şeydir. Doğru olan, hakiki olana üstün gelir ve hakikati bertaraf eder. Koşulsuz güvenceye alma istenci, ilk olarak her yerdeki kararsızlığı görünüşe getirir.

XXI

İstenç artık kendi içinde, uğrunda çaba gösterilen şeyin farkına varma olarak, çaba göstermenin tamama erdirilmesidir. Uğruna çaba gösterilen bu şey, apaçık biçimde genel anlamıyla tasarımlanan bir şey olarak bilinçle bilinir ve kavram içinde konumlandırılır. Bilinç, istence aittir. İstenç istenci, hesabın ve ona ait hesap yapan güvencenin en yüksek ve koşulsuz bilinçliliğidir. (krş. *Güç İstenci*, no. 458)

Bu nedenle aracılar, temeller ve engeller üzerine yürütülen her yerdeki, sürekli ve koşulsuz araştırma, hesap edilen değiş-tokuş ve amaçlar konusunda dönen oyun, düzenbazlık ve manevra, kendisine karşı istenç istencinin güvensiz ve hileli olduğu şeyin sonuçlarından biri olarak ona aittir ve güçlendirmek için kendisini güvenceye almak dışında bir şey düşünmez.

Amaçsızlık, daha doğrusu koşulsuz istenç istencinin öze ilişkin amaçsızlığı, Kant'ın saf istenç olarak pratik akıl kavramında devre dışı bırakılmış olan istenç özünün tamamlanışıdır. Saf istenç kendisini ister ve bu, istencin varlık oluşu gibidir. Buradan hareketle, saf istenç ve onun yasası biçimseldir. Saf istenç, kendisi için biçim anlamındaki tek içeriktir.

XXII

İstenç kimi zaman tek tek "istenç kişileri"nde kişiselleştirildiğinden, istenç istenci bu kişilerin bir ışıması gibi görünür. Buradan, istenç istencinin kaynağının insan istenci olduğu

anlamı çıkar. Oysa insan, bu istencin özünü deneyimlemeden istenç istenci tarafından istenmektedir.

İçinde insanın bu biçimde istendiği ve istenç istencinin de böyle konumlandırıldığı şey zorunlu olarak kendi özünde "istenç" diye adlandırılıyor ve hakikatin derecesi olarak serbest bırakılıyor. Soru, her yerde tek tekler ve birliklerin bu istence mi dayandıkları, yoksa hâlâ onunla ilişki halinde ve dolayısıyla onun izini mi taşıdıkları veya bu istenç tarafından alt edildiklerinin ayrımına bile varmadan ona karşı mı durduklarıdır. Varlığın biricikliği, istenç için sadece bir yöne olanak tanıyan istenç istencinde de kendisini gösterir. İstenç istencinin dünyasına ait olan ve başlangıçtaki sıradanlığından şimdiye kadar uzak tutulmuş tekbiçimlilik, öze ait olmasına rağmen özden gelen öz bozulması gibi, bu biriciklikte temelleniyor.

XXIII

İstenç istenci, bütün amaçları yadsıdığı ve sırf, kendisini istençli bir şekilde devre dışı bırakmanın bir aracısı olmaya ve bu oyuna yer açmaya dönük amaçlara izin verdiği için, fakat bunun yanında yine de gerçekte olduğu şey olan felaketler anarşisi olarak görünmeyebildiği için, kendisini varolanlarda savlamak istiyorsa hâlâ kendiliğini olumlamak zorundadır. İstenç istenci burada "ödev" üzerine konuşmayı keşfeder. Ödev, başlangıca ait herhangi bir şey veya onun korunması olarak değil, aksine "yazgı"dan hareketle belirlemek olarak ve böylelikle istenç istencini temellendiren amaç olarak düşünülüyor.

XXIV

Erk sahibi olanlarla erki elde etmek isteyenler arasındaki kavga; her yanda erk üzerine bir kavga dönmekte. Erk, her yerde bizzat belirleyici olan şey. Erk üzerine dönen bu kavgayla, erkin özü her iki cephe tarafından onun koşulsuz egemenliğinin özünde konumlandırılıyor. Fakat aynı zamanda, burada

bir şey hâlâ örtük durumdadır: bu kavganın, erkin hizmetinde ve onun isteğiyle meydana geldiği. Erk bu kavgalarda peşinen galip gelmiştir. Bu kavgalarda erk kazandıran tek şey istenç istencidir. Bununla birlikte erk, insanlığın farklı farklı türlerine öyle bir yolla galip gelir ki, insandan varlığın unutuluşundan kaçma olanaklarını daima alıkoyar. Bu kavga zorunlu olarak gezginci ve bu nedenle kendi özünde karar verilemezdir, çünkü bütün farklılaşmadan ve (varlık ve varolanlar arasındaki) farktan ve bu nedenle hakikatten dışlanmış olduğu için kararını verebileceği bir şeye sahip değildir. Kendi gücüyle dışarı atılır ve yazgısız olana, varlığın terk edilişine itilir.

XXV

Deneyimlenmesi ve ortaya çıkarılması gereken ilk acı, gereksinim yoksunluğunun, ilk olarak en uzak uzaklıkta duyulan en yüksek ve en gizli gereksinim olduğuna ilişkin içgörü ve bilgidir. Gereksinim yoksunluğu, birisinin gerçek olan şeye ve kavrayışında gerçekliğe; ve hakikati onun neyin içinde bulunduğunu bilmeye gereksinim duymaksızın bildiği görüşüne sahip oluşunda içerilir.

Nihilizmin varlık-tarihsel özü varlığın unutuluşudur ve bu unutuluş içinde varlığın kendisini hileye bırakması temellük edilir. Bu bırakma, insanı koşulsuz hizmetin içine çeker. Hiçbir şekilde bir çökme, hiçbir anlamda bir "*Negativum*" değildir.

Bu nedenle insanlığın hiçbir türü, koşulsuz nihilizmi tarihsel olarak meydana getirmek için uygun değildir. Bu nedenle hangi insanlık türünün nihilizmin koşulsuz tamamlanışı için yeterli olduğu konusundaki karar üzerinde kavga çıkması, aynı zamanda zorunludur.

XXVI

Varlığın en uçtaki terk edilişinin işaretleri, "ideler" ve "değerler"in ilan edilmesi, "işler"in ötesinin berisinin gelişi-

güzel bildirilmesi ve "tin"in vazgeçilmez oluşudur. Bunların tamamı, tasarının işleyiş düzeninde çoktandır işe koşulmuş bulunuyor. Tasarının kendisi varlığın terk edilişinin boşluğu tarafından belirlenir ki bu boşlukta, öznelliği hâlâ üstinsanlıkla kurtarmaya eğilimli olan insan için, kültürün de sahibi olan tekniğin üretilmesi uğruna varolanların tüketilmesi tek çıkar yoldur. Alt-insanlık ve Üst-insanlık, tıpkı hayvaniliğin "alt"ı ile *ratio*'nun "üst"ünün metafiziksel *animal rationale*'de karşılıklı olarak ve çözülmez biçimde birbirlerine karışması gibi, aynı şeylerdir ve birbirlerine aittirler. Alt- ve Üst-insanlık, burada ahlaki değer yargıları olarak değil, metafiziksel yöntemle düşünülmeli.

Varolanların tüketimi gerçekte ve kendi seyrinde metafiziksel anlamıyla donatımla belirlenir ki aynı yolla insan, kendisini "ilkel" olana "efendi" kılar. Tüketim, varolanların başarılarına malzeme ve vasıta olan, onların artmaları durumundaki düzenlenmiş bir kullanımlarını içerir. Bu kullanım, donatımın çıkarına işletilmektedir. Bu kullanım, artma ve kendini güvenceye almanın koşulsuzluğunda, donatımın içinde tükendiği ve doğrusu amaçsızlığı amaç edindiği şeyde bir kullanma ve kullanarak tüketmedir.

"Dünya savaşları" ve onların "bütünsellik"leri varlığın terk edilişinin sonuçlarıdır; şeyleri kullanarak tüketmenin sürekli bir formuna ait kalıcılığı güvenceye almayı dayatırlar. Kendisine ait en önemli hammadde olma özelliğini artık gizlemeyen insan da bu sürecin içine sürüklenmektedir. İnsan "en önemli hammadde"dir, çünkü bütün tüketimin öznesi olarak kalır. Bunu, istencinin bu süreçle koşulsuz bütünleşmesine izin vereceği bir yolla yapar ve böylelikle istenci, aynı zamanda varlığın terk edilişinin "nesnesi" olur. Dünya savaşları, savaş ve barış arasındaki farkın ortadan kalkışının öncül biçimidir. Bu ortadan kalkış zorunludur çünkü "dünya" varolanların varlığın hakikati tarafından terk edilmesinin bir sonucu olarak bir

dünya-olmayan haline gelmiştir. Çünkü varlık tarihi anlamında "dünya" (bkz. *Varlık ve Zaman*) varlığın hakikatinin, insan için, içinde kendisinin öz bakımından varlık üzerine pay edildiği, nesnel olmayan bulunuşu demektir. Erke ait dışlayıcı erk çağında, ki bu varolanların tüketim içinde kullanılarak bitirilmeye koşulsuz biçimde mecbur bırakılmasının çağıdır, dünya, varlığın içinde bulunur olduğu bir dünya-olmayan haline gelmiş fakat bunu gerçek anlamda hükmetmeksizin yapmıştır. Varolanlar, gerçek olan şey gibi gerçektirler. Etki her yerde var fakat dünyaya ait bir dünyalaşma henüz hiçbir yerde yok; ve unutulmuş bile olsa varlık yine de var. Tasarımın, varlığın terk ediliş boşluğunda kendisini güvenceye almasında savaş ve barıştan öte, varolanların tüketimindeki sıradan yanılgı vardır. Özlerindeki bozulmaya dönüşmüş olarak, "savaş" ve "barış" yanılgıya dâhil edilir ve üretilen şeyin artan üretim seyrinde kaybolurlar, çünkü artık ayrımların hiçbiri bakımından tanınır değillerdir. Ne zaman barış olacağına ilişkin soru, savaşın müddeti kavranamaz olduğu için değil, aksine artık var olmayan bir şeye ilişkin olduğu için yanıtlanamaz, çünkü savaş artık barışla sonlandırılabilecek bir şey değil. Savaş, varolanların tüketimine ait, barış içinde var olan bir bozulma haline gelmiş bulunuyor. Uzun süren bir savaşla bir arada bulunabilen tek şey, içinde tüketim çağına dair yeni olan şeyin bilinir olduğu, çoktan çağdışı kalmış biçimdir. Bu uzun savaş, kendi uzunluğu içinde, alışılmış türden bir barışla değil, aksine savaşa özgü niteliklerin kendisinde artık asla deneyimlenemediği ve barışa özgü niteliklerinse anlamsız, içeriksiz bir hale geldiği bir koşul altında, yavaş yavaş neticelenir. Yanılgı, varlığın hiçbir hakikatinden haberdar değil, bunun yerine bütün alanlara ait tasarımların tastamam donatılmış düzenini ve güvencesini ortaya koyuyor. Artık alanların döngüselliği içinde (çember) insan donatımının kendine özgü alanları "sektörler"dir, şairlik "sektör"ü ve kültür "sektör"ü de diğerleriyle birlikte an'a özgü

"liderlik" tasarımına göre güvenceye alınmış biricik alanlardır. Ne olup bittiğini henüz bilmeyenlerin ahlaki öfkeleri, sıklıkla, değer vermenin en ölümcül biçimi olan "lider"in rastlantısallığına ve egemenlik iddiasına patlıyor. Lider, kendileri hareket eden olmadıkları için harekete geçiren gibi görünen ve öfkenin kovuşturmasından kaçamayan öfkenin geldiği yerdir. Liderlerin, her şeyi bencilce bir egoizm cinneti içinde kendilerine mal ettiklerine ve kendi istençleri doğrultusunda düzenlediklerine inanılıyor. Fakat gerçekte onlar, varolanların, içinde tek bir düzeni ve varolanların güvenceye alınmasını gerektiren boşluğun yayılmakta olduğu yanılgıya girmesinin zorunlu sonuçlarıdır. Bütün varolanların güvencesine ait tasarımlayan hesaplama olan bu "liderlik" zorunluluğu, talep altındadır. Bunun sonucu olarak, liderliğe hizmette bulunan kimseler örgütlenmiş ve donatılmış olmak zorundadırlar. "Liderler" varolanların tüketimine ait bütün sektörleri denetleyen yetki sahibi donatıcılardır çünkü bütün sektörlerin esas yapısını kavrayabilir ve böylelikle yanılgıya, kendi hesaplanabilirliği içinde egemen olurlar. Burada esas yapıyı kavramanın yolu, en yakın olanaklarına hizmet eden tasarıların sürekli artan güvence taleplerine kendisini büsbütün ve peşinen bırakan şeyi hesaplayabilme gücüdür. Olanaklı bütün çabalamaların bütün tasarlama ve güvenceye alınmalara uygunluk göstermesi, "içgüdü" olarak adlandırılıyor. Sözcük burada, salt en yakınında bulunanı hesaplamakla sınırlanmış olan aklın üzerindeki aşkın "anlık"ı imliyor ki bunun "anlıkçılık"ından, tek tek "sektörler"in yanlış-hesabına ait hesaplamaya bir etken olarak girmek zorunda kalan hiçbir şey kaçamaz. İçgüdü, her şeyin koşulsuz yanlış-hesabına doğru, Üstinsanlıkla örtüşme halinde bir üst-yükseliştir. Bu yanlış-hesap istence mutlak biçimde egemen olduğundan, istencin yanında, kendisi için hesabın her şeyden daha önemli ilk hesaplama kuralı olduğu basit hesaplama dürtüsünü güvenceye almaktan fazla bir şey olarak görünmez. Bugüne kadar "içgüdü" hep hay-

vanın yaşam alanında kendine faydalı ve zararlı olanı arayıp izini sürme ve bunun ötesinde bir çaba göstermeme ayrıcalığı olarak düşünüldü. Hayvan içgüdüsünün güvencesi, kendi kullanım alanında kör bir dolaşıklığa karşılık gelir. Alt-insanlığın tamamlanmış serbestliği ise Üst-insanlığın koşul-suz yetkilendirmesine karşılık gelir. Hayvanlığa ait içgüdü ve insanlığa ait *ratio* özdeşleşirler.

İçgüdünün Üst-insanlık için karakteristik biçimde gerekli olması, metafizik açıdan kavrandığında, Alt-insanlığın Üst-insanlığa ait olması anlamına gelir; fakat öyle bir yolla ki, hayvani öğe her bir biçiminde hesaplama ve tasarlama tarafından (sağlık düzenlemeleri, aile planlaması) açıkça zapt edilmiştir. İnsan en önemli hammadde olduğu için, günün birinde insan hammaddesinin suni olarak yetiştirildiği fabrikaların inşa edileceği düşünülebilir. Son dönem kimya araştırmaları sonucunda Frankfurt şehrindeki Goethe ödülüne layık bulunmuş olan kimyager Kuhn'un araştırması, tasarlama ve gereksinim doğrultusunda, dişi ve erkek canlıların yetiştiriciliğine çoktandır olanak açmış bulunuyor. "Kültür" sektöründeki yazın çalışması ile suni dölleme çalışmaları apaçık biçimde örtüşme göstermekte. (Burada, artık var olmayan ayrımlara gösterilen, çağın gerisinde kalmış ahlakçılıktan kaçmayalım. İnsan hammaddesine duyulan gereksinim, düzenlenmiş hareketlendirme için aynı hazırlık ayarlamasının temelinde yatan şeydir; tıpkı, artık kendi üretimleri için şairin, şiirleri bir araya toplayıp ciltlemeye yardımcı olan, sözgelişi kapakları ciltleme için depodan toplayıp getiren mücellit çırağından daha önemli olmadığını düşünen kimselerin eğlendirici kitap ve şiirlere duydukları gereksinim gibi.)

"İnsan" dâhil bütün hammaddelerin, her şeyin koşulsuz üretim olanağı uğrunda tüketimi, içinde varolanların, gerçek olanlara ait hammaddelerin askıda bulunduğu boşluk tarafından örtük biçimde belirlenir. Bu boşluğun doldurulması

gerekir. Ne var ki, varlık boşluğu hiçbir zaman varolanların doluluğuyla doldurulamadığından, özellikle de bu boşluk gerçek anlamda asla deneyimlenemiyorsa, ondan kaçabilmenin tek yolu, varolanları, amaçsız etkinliği güvence altına almanın biçimi olarak düzenlenmiş olmanın sürekli olanağında düzenlemektir. Böyle bakıldığında, teknik, sahip olduğu bilginin aksine varlık boşluğuyla ilgili olduğu için, bir yoksunluk örgütlenişidir. Teknik, yeterli miktarda varolanın bulunmadığı her yerde –bu, sürekli genişleyen bir her yerdir ki istenç istencinin kendisini artırması için daima yetersiz kalır– devreye girmek, bir ikame yaratmak ve hammaddeleri tüketmek durumundadır. Ancak gerçekte "ikame" ve ikame olan şeylerin seri üretimi geçici bir çözüm değil, aksine içinde istenç istencinin ve düzen tasarısına ait "eksiksiz" güvenceye almanın kendini devam ettirdiği ve böylelikle "öznesi" olarak "kendisi" olabildiği bütün varolanların biricik olanaklı biçimidir. İnsan topluluklarındaki sayıca büyüme, büyüklükleri daha sonradan kendilerinden daha büyük insan topluluklarına koşut biçimde düzenleme gerektiren büyük toplulukların daha fazla "yaşam sahası" hakkını talep etme olanakları tükenmesin diye, apaçık biçimde tasarlı biçimde gerçekleştiriliyor. Tüketimin tüketimden yana bu döngüselliği, dünya-olmayan haline gelmiş bir dünyanın tarihini ayırt edici biçimde betimleyen biricik süreçtir. "Lider doğaları" onlardır ki, içgüdülerinin sağlamlığından ötürü yönlendirici öğe olarak bu sürecin hizmetine koşulmayı kabul ederler. Onlar, varlığın terk edilmişliğinden doğan boşluğun güvencesine hizmet etmekte olan varolanların koşulsuz tüketimi işine ait süreçte istihdam edilenlerdir. Deneyimlenmemiş varlık karşısında bilgiden yoksun bir şekilde yapılan savunmadan doğan bu varolanların tüketimi süreci, uluslar ve ülkeler arasında öz bakımından tanımlayıcı etkenler olmayı sürdüren ayrımları peşinen dışarıda bırakır. Savaş ve barış arasındaki ayrım hükmünü nasıl yitirdiyse, "ulusal" ve "uluslararası" ara-

sındaki ayrım da çökmüş bulunuyor. Bugün kim "Avrupalı" gibi düşünüyorsa, kendisinin "uluslararasıcı" oluşundan ötürü kınanmasına artık izin vermiyor. Bununla birlikte, öteki "uluslaların" refahını kendi ulusunun refahından daha az düşünmediği için, aynı zamanda artık bir ulusçu da değil.

Yine, bulunduğumuz çağın tarih sürecindeki tekbiçimlilik de eski siyasal sistemlerin en son ortaya çıkanlarla arasındaki tamamlayıcı benzeyişten ileri gelmiyor. Tekbiçimlilik, tek tek yetkili liderlik adayları arasında, varolanların düzeni güvenceye alma uğruna tüketiminde meydana gelen, savaşa varan anlaşmazlıkların sonucu değil, aksine temeli durumundadır. Varolanların, varlığın terk edilişine ait boşlukta ortaya çıkan, içinde sırf istenç istencine boyun eğdirdiği düzeninin hesaplanabilir güvencesinin söz konusu olduğu tekbiçimliliği, aynı zamanda her yerde bütün ulusal farklılıklardan önce, kendisi için bütün yönetme biçimlerinin liderlik araçlarından yalnızca biri olduğu liderlik tekbiçimliliğini de şart koşar. Gerçeklik tasarlanabilen hesaplamaya ait tekbiçimlilik tarafından içerildiği için, insan da gerçek olanlara ayak uydurabilmek amacıyla bu tekbiçimliliğe dâhil olmak durumunda. Bugün tekbiçimlilikten yoksun bir kişi, daha başından itibaren, artık gerçekliğe ait olmayan gerçek-dışı bir varolan izlenimi uyandırıyor. İstenç istencinde tek yetki sahibi olan varolanlar, kendisine yalnızca "verim ilkesi"nin emrindeki bir işleyiş ve donatım ile egemen olunabilen bir farlılık yoksunluğu içinde bulunmaktalar. Bu, sonuç olarak bir sıradüzen içindeymiş gibi görünüyor. Oysa gerçekte, üretimin amacı sırf her bir işe ait düzenlemenin güvencesi altındaki tekbiçim boşluğu olduğundan, belirlenim alanı olarak bu sıradüzen yoksunluğuna sahiptir. Bu ilkeden göz kamaştırıcı biçimde doğan farklılık yoksunluğu, hiçbir zaman mevcut sıradüzenleri parçalamaktan başka bir şey olmayan salt eş seviyeye indirme işi değildir. Bütünsel tüketimin farklılık yoksunluğu, amaç belirleme boşluğunun bütün üstünlüğüy-

le uzlaşır biçimde, bir sıralamanın "olumlu" bir geri çevrilmesinden doğar. Bu farklılık yoksunluğu, varlığın terk edilişinin dünya-olmayanına ait ve çoktan güvence altına alınmış bir sürekliliğe tanıklık etmektedir. Yeryüzü yanılgıların dünya-olmayanı gibi görünmektedir ve varlık tarihi bakımından yanılgıya düşmüş bir yıldızdır.

XXVII

Çobanlar gizlice, ve sırf bir şeyin hayatta kalacak kadar önemli olup olmadığına ilişkin kararda etkileri sınırlandırılmış olan insanın egemenliğini güvence altına almak için kullanılacağı varsayılan tahrip edilmiş yeryüzünün verimsiz topraklarının dışında yaşarlar. Bu yaşam da istenç istenci gibi, bütün bilginin hesaplama ve değerlendirmeyi güvence altına almak üzere dolaşımda oluşunu peşinen talep eder.

Yeryüzünün görünmez yasası, onu, her şeyin izlediği fakat hiçbir şeyin bilmediği tahsis edilmiş olanaklar çemberinde, bütün şeylerin doğması ve batmasının yeterliğinde korumaktadır. Kayın ağacı, asla kendi olanağını aşmaz. Arı topluluğu, kendi olanağı içinde barınır. Bu, kendisini bütün yönleriyle tekniğin içinde düzenleyen istencin, yeryüzünü hırpalanmışlığa, tüketime ve suni olanın çeşitliliğine ilk sürükleyişi. Teknik, yeryüzünü kendi olanağının ilerlemiş döngüsünden daha öteye, artık böylesi olanak olmayanların ve bu nedenle olanaksız hale gelmiş olanların içine doğru zorluyor. Tekniğin tasarıları ve sığasının icatlarda ve yenikler yaratma işinde son derece verimli olduğu gerçeği, onun getirilerinin olanaksız olanı bile olanaklı hale getirdiğine delil olamaz.

Tarihin edimselliği ve ahlakçılığı, doğa ve tinin tekniğin özüyle özdeşleşmesinin son adımlarıdır. Doğa ve tin, özbilincin, koşulsuz egemenliği hem bir tek biçimliliğin içine hem de kendisinden metafizik bir kaçışın olmadığı şeyin dışına doğru peşinen zorlayan nesneleridir.

Birisi yeryüzünü yalnızca kullanmak için, bir diğeri ise yeryüzü nimetini edinmek ve varlığın sırrını kollayıp olanaklı olanı zarardan korumak amacıyla bu edinimin yasasında yerli hale gelmek içindir.

XXVIII

Doğayı hiçbir yalın eylem değiştirmeyecektir, çünkü etkinlik ve etki etme olarak varlık, temellük edilmeye karşıt biçimde, bütün varolanların yolunu kapatmaktadır. Yeryüzünü kuşatan bitimsiz acı bile bir dönüşüm başlatabilecek güçte değildir, çünkü o yalnızca bir acı çekendir, bir edilgindir, bu nedenle eylemin karşıt konumudur ve bu nedenle eylemle aynı anda, istenç istencinin özüyle aynı alanda deneyimlenmektedir.

Ne ki, yeryüzü, bizzat kendisi olduğu olanaklının fark edilmez yasasında koruma altındadır. İstenç, olanaksızı olanaklıya bir amaç olarak zorla kabul ettirmiştir. Bu zorlamayı düzenleyen ve egemen kılan makineleşme, burada sözcük olarak, kendisini tamamlayan metafizik kavramıyla eşitlenmiş durumdaki tekniğin özünden doğar. Yeryüzüne ait, istenç istencinin egemenliği altındaki bütün insanlık türlerinin koşulsuz tekbiçimliliği, mutlak konumlandırılmış insan eyleminin anlamsızlığını belirginleştiriyor.

Yeryüzünün tahribatı, istenen fakat öz bakımından bilinmeyen; ve üstelik hakikatin özü kendisini insanın tasarımlama ve üretiminin ilk kez kendisinde kendilerinden emin oldukları kesinlik olarak tanımladığında dahi bilinebilir olmayan bir süreç halinde başlar. Metafizik tarihinin bu ânını Hegel, içinde mutlak öz-bilincin düşünme ilkesi haline geldiği an olarak anlar.

Acının özü de hazzın özü gibi, istencin egemenliği altında, insandan hemen hemen koparılmış görünüyor. Acı çekmenin aşırı ölçüsü, buraya hâlâ bir dönüşüm koyabilir mi?

Hiçbir dönüşüm, ileriye dönük bir eşlik etme olmadan gelmez. Fakat temellük edilme, çağıran ve gereksinim duyan

insan özünü gözünde canlandıran, gören ve bu görmeyle de ölümlüleri düşünmenin ve inşaayı şiirleştirmenin patikasına çeken şeyi kendinde açmazsa, bir eşlik etme nasıl yaklaşabilir?

Heidegger ve Teoloji*

John D. CAPUTO
Çev. Sadık Erol ER-Mustafa YILDIRIM

Heidegger'in düşüncesi en baştan beri din ve teolojiyle derinden ilgilidir. Heidegger'in çocuklukta nasıl yetiştirildiğinin ve Katolik Kilisesi'nde aldığı eğitiminin ayrıntılarını Hugo Ott'un tarihsel incelemesinden henüz yeni öğrenmiş durumdayız. Heidegger, Orta Almanya'nın güneyinde, muhafazakâr Katolik bir bölgede dünyaya geldi. Heidegger'in babası, evlerine 50 metre mesafede, ilginç bir küçük avlunun içerisinde yer alan St. Martin's Kilisesi'nde zangoçtu. Heidegger ailesi, "liberal" Katoliklerin papanın yanılmazlığı ilkesini reddettikleri Birinci Vatikan Konsili'nden sonra ortaya çıkan ihtilafta, Kilise'ye sıkı sıkıya sadık kaldı. Zeki ve dindar olan genç Heidegger, Katolik bir papaz olmayı hedeflemekteydi. Kilise tarafından finanse edilen bir dizi bursun içinden bir tanesi, Thomas Aquinas üzerine doktora çalışması yapan öğrencilere yönelikti. Bu burs, fakir ama yetenekli genç bir adamın kırsal bölgeden Alman üniversite kariyerinin tepesine kadar yükselme-

* John D. Caputo, "Heidegger and Theology", *The Cambridge Companion to Heidegger*, Charles B. Guignon (ed.), Cambridge University Press, New York, 1993 içinde ss. 270-288

sinin yolunu açmıştır. Hugo Ott, Heidegger'in, 1910-12 arasındaki erken dönem çalışmalarını, Papa X. Pius'un görüşlerini savunan, aşırı muhafazakâr bir Katolik dergi olan *"Der Akademiker"*de yayımladığını keşfetmiştir. Yazdığı bir dizi kitap eleştirisinde, daha yirmili yaşlarının başındaki genç Heidegger, "modernizm" tehlikesi karşısında Katolik Kilisesi'nin tükenmez bilgeliğinden söz etmekteydi. Heidegger, "büyük [Josef von] Görres'in" ünlü sözlerini onaylayarak şöyle demekteydi: "Derinlere kadar kazın ve orada kendinizi Katolik zemin üzerinde duruyor olarak bulacaksınız."

1911'de sağlık nedenleriyle, Katolik papazlığı için yaptığı çalışmaları bırakmak zorunda kaldıktan sonra, Heidegger, öncelikle matematiğe, ardından doğa bilimlerine ve nihayetinde açıkça Katolik itirafla özdeşleştirdiği felsefeye yöneldi. İlk akademik görevi, Freiburg'da, Katolik Felsefesi bölüm başkanlığına vekâlet etmesiyle başladı ve ilk mesleki hayal kırıklığı ise 1916'da, bölüm başkanlığına kalıcı olarak atanamaması oldu.[1]

Heidegger, o zamanlardaki felsefi ve teolojik ilgisini, modern mantığın temelleri üzerine yaptığı araştırma ve Husserl'in psikolojizmi çürütmesi ışığında, Ortaçağ Skolastik felsefesinin yeni ve umut verici bir şekilde yeniden temellükü üzerine yoğunlaştırmıştı. Bir filozof olarak Heidegger ampirizm ve rölativizmin bir biçimi olarak psikolojizme –mantık ve matematiği insan zihninin psikolojik yapısı üzerinde temellendirme girişimine- karşı çıktığı kadar, asla eskimeyen teolojik hakikatin altını oyma tehlikesi taşıyan bir tarihsel rölativizm biçimi olarak modernizme de teolojik olarak karşı çıkmıştır. Heidegger, Husserl'in mantık ve matematiği, saf fenomenolojinin temeli üzerine yerleştirdiği "mantıksal soruşturmaları" ile Ortaçağ'ın sonlarındaki Scotist geleneğin

1 Hugo Ott, *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*, (Frankfurt, Campus, 1988), s. 44-104; Görres alıntısı, s. 64; Thomizm çalışması bursu, s. 79; bölüm başkanlığına geçişi, s. 91-92. Heidegger'in erken dönem Katolisizmiyle ilgili daha fazlası için bkz. benim *Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics* (New York: Fordham University Press, 1982) kitabının birinci bölümü.

"spekülatif grameri" arasında bir süreklilik görüyordu. Tamamen anti-rölativist ve anti-psikolojist olan bu geleneğe göre, gramer ve dil formları (*modus significandi*), bizzat varlığın kendisi üzerine refleksiyonlar olan, (*modus essendi*) düşüncenin saf, evrensel formlarının (*modus intelligendi*) bir fonksiyonu ve yansımasıdır.

Bununla birlikte Heidegger, aynı zamanda Ortaçağ geleneğinin bir başka yönünü de görmüştü: Ortaçağ geleneğinin mantıksal ve logosantrik yönüne karşıt olarak onun "canlı" yönü olarak tanımlayabileceğimiz bu yön, Heidegger'in Dilthey'in izinden giderek Ortaçağ "yaşam deneyimi" (*Lebenserfahrung*) olarak adlandırdığı şeyi canlandırmış olan dini yaşamda bulunabilir. Şunu anlamak gerekir ki Heidegger, profesörlük tezinin ekinde, Ortaçağ filozofları ve teologlarının soyut ve anlaşılması zor teorilerinin somut yaşam deneyiminden ortaya çıktığını ve bu tür teorilerin, Ortaçağ yaşamında tecrübe edildiği haliyle "ruhun Tanrı'yla olan ilişkisi"ne kavramsal ifadesini verdiklerini vurgulamıştır. Heidegger, Ortaçağ geleneğinin bu boyutuna erişebilmek için, Ortaçağ'ın ahlaki teolojisi ve Ortaçağ mistisizminin, özellikle de Meister Eckhart'ınkinin takip edilmesi gerektiğini belirtir (GA I 404, 410). Çünkü ruhun bütünüyle Tanrı'ya ait olduğu, Tanrı'ya dönük bir tür aşkınlıkla oluştuğu biçimindeki mistik nosyon; buna denk düşen, zihnin varlıkla ve varlığa aitlikle içsel bir uyuma (*convenientia*) sahip olduğu biçimindeki metafizik-kavramsal nosyonda çok daha görünür hale gelir. Düşünmenin varlığa "ait olduğu" (*gehört*) biçimindeki bu nosyon, Heidegger'in sonraki görüşlerinde şu ya da bu şekilde benimsemeye hep devam edeceği bir nosyondur.[2]

2 Bu doktora tezi, *Gesamtausgabe*, c. I (Ptiihe Schriften. Ed. Friedrich-Wilhelm von Hermann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978) içinde bulunabilir. Bunu bazı ayrıntılarıyla "Phenomenology, Mysticism, and the *Grammatica Speculativa*," *Journal of the British Society for Phenomenology, 5*, (1974), s.101-117'de tartıştım. Ayrıca bkz. Roderick Stewart, "Signification and Radical Subjectivity in Heidegger's 'Habilitationsschrift,' *Man and World,* 12 (1979), s. 360-386.

Ortaçağ mistisizminin hâlâ yaşamakta olan önemine başvurarak Heidegger, geleneği "yıkma" yönündeki ilk girişimini gerçekleştirir – bu da geleneksel metafiziğin canlı köklerini ve canlandırıcı deneyimlerini "geri kazanmak" veya tekrar ele geçirmek (*wieder-holen*; BT 437) için, onun kavramsal yüzeyini düzleştirmek ya da yıkıp yerle bir etmek değil, aksine bu yüzeyi yarıp geçmek anlamına gelir. Bu, Heidegger'in yaşamı boyunca sürekli tekrar edeceği bir jest olacaktır, bu yüzden *Varlık ve Zaman*'daki metafiziğin ya da "ontoloji tarihi"nin meşhur "de(kon)strüksiyon"u, olumsuz değil, daima temel olarak "olumlu" bir işlem olarak anlaşılmalıdır. (BT 44)

Erken yazıları

1919'da, otuz yaşında, ilk çocuğunun vaftiz töreninde, Heidegger, Katolik inancından kopmuştur. 1917'de Martin ve Elfride'yi evlendiren, çocuğunun vaftiz törenini düzenleyen genç rahip Engelbert Krebs'e yazdığı mektupta Heidegger şöyle der:

> Tarihsel bilgi teorisine kadar uzanmış olan epistemolojik içgörüler, Hıristiyanlık ve metafiziği (elbette yeni bir anlamda metafiziği) değil ama Katoliklik *sistemini*, benim açımdan problematik ve kabul edilemez hale getirmiştir.[3]

Bu, Heidegger düşüncesindeki ilk "dönüş"tür ve bunun önemine yeteri kadar vurgu yapılamamaktadır. Çünkü Katoliklikten Protestanlığa geçişle birlikte, genç düşünürün felsefi ilgisi mantık sorularından tarih sorularına, saf (Husserlci) fenomenolojiden kendisinin "olgusallık hermeneutiği" (başka bir deyişle, somut hayat) diye adlandırdığı alana, dogmatik teolojiden Yeni Ahit teolojisine kaymıştır. Heidegger, kendisine, Aquinas, Scotus ve Suarez gibi skolastik teologlardan ziyade, Pascal, Luther ve Kierkegaard gibi düşünürleri örnek almış ve sonrasında bu düşünürler onu Augustine ve Paul'e geri götürmüştür.

3 Bu mektup *Heidegger and Aquinas*'ta bulunabilir, s. 60; krş. s. 56.

1919 ile 1922 arasında -1921'de, Karl Löwith'e, kendisini Hıristiyan teolog olarak tanıtan-[4] Heidegger, otantik Hıristiyan deneyimi yeniden canlandırma çabası içerisinde, Yeni Ahit topluluklarının "hayatlarının olgusal deneyimleri" (özellikle onların zaman deneyimi) üzerine yoğun bir incelemeye girişmiştir. Bu projede, Heidegger'in modeli, Luther'in Aristoteles ve Aristotelesçi Ortaçağ Skolastisizmi eleştirisidir. Bu konuyla ilgilenen son dönem tarihçilerden birinin de vurguladığı gibi, Luther bile, Ortaçağ teolojisinin kavramsal iskelesi altındaki, Kitab-ı Mukaddes'i merkeze alan otantik Hıristiyanlığı kurtarma projesini "yıkım" olarak tanımlamıştır.[5] Heidegger'in bir "olgusallık hermeneutiği" ya da -Dasein'ın- "olgusal yaşamı"nın ayırıcı özellikleri saptayacak olan, *Varlık ve Zaman*'da adlandırdığı şekliyle bir "varoluşsal analitik" formüle etme girişiminin (bkz., BT 490, n. I), Luther'in Ortaçağ metafizik teolojisini eleştirisinden ve Kierkegaard'ın Hegelci spekülatif Hıristiyanlığı eleştirisinden esinlendiğini söylemek hiç de abartılı olmayacaktır. Erken dönem Freiburg derslerinin, *Gesamtausgabe*'de giderek yayımlanmasıyla birlikte, bu soruşturmaların kayıtları artık açıktır. Bu derslerin en ilginçlerinden bir tanesi, ki

4 Karl Löwith, "The Political Implications of Heidegger's Existentialism", *New German Critique*, 45 (1988), s.117-134, 121-122. Theodore Kisiel'in yorumu için bkz., "War der frühe Heidegger tatsächlich ein 'christlicher Theologe'? *"Philosophie und Poesie: Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag"*, ed. Annemarie Gethmann-Siefert (Berlin: Frommann-Holzboog, 1988), s. 59-75. Mektubun kendisi, ed. D. Paperfuss ve O. Pöggeler, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, c. 2: *Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt: Klostermann, 1990) içinde bulunabilir.

5 Edward John Van Buren, "The Young Heidegger," Felsefe Doktora Tezi, McMaster University (1988), gözden geçirilmiş versiyonu Indiana University Pres tarafından yayıma hazırlanmaktadır. Bkz., Van Buren, "The Young Heidegger: Rumor of a Hidden King (1919-1926)," *Philosophy Today*, 33 (Yaz 1989): 99-108. Ayrıca bkz., Löwith, "Political Implications," ile birlikte, Otto Poggeler, *Heidegget's Path of Thought*; çev. D. Magurshak ve S. Barber (New York: Humanities Press, 1988) s. 24-32 ve "Being as Appropriation," *Philosophy Today*, 19 (1975): 152-78, 156-8.

yakın bir gelecekte yayımlanacağı söylenmektedir (GA 59/60), Heidegger'in Aziz Augustinus üzerine dersleridir. Heidegger burada, Augustinus'un yazılarındaki Neo-Platonik metafiziğin üstyapısının altında gizli kalmış olan, Hıristiyan zaman deneyimini geri kazanmaya girişir.

Varlık ve Zaman'daki "ontoloji tarihinin yıkımı" ve daha sonra "metafiziğin üstesinden gelmek" olarak isimlendirilen projenin en yakın prototipi, Heidegger'in olgusal Hıristiyan hayatının orijinal kategorilerini yeniden bulmak için başladığı, 1919 tarihli bu esasen teolojik projesidir. Heidegger, aynı zamanda Aristoteles ile ilgili olarak da benzer bir projeye girişir. Luther'den farklı olarak, genç filozof, Tanrı'nın Aristoteles'i dünyaya "günahlarımız yüzünden üzerimize bir veba olarak" göndermiş olduğunu kabul etmeye hazır değildi.[6] Aksine Heidegger, Aristoteles'in Ortaçağ teolojisinin de benimsediği yönü olan metafizik kavramlar sistemini, bunun "olgusal hayat"taki kaynaklarını keşfetmek üzere yarıp geçmek istiyordu. Heidegger'e göre, Aristoteles, Antik dünyada fenomenolojik duyarlılığa en çok sahip olan filozoftu (BP 232; GA 24 328-9) ve giriştiği Aristoteles'i yorumlama çabasının amacı, Aristotelesçi felsefede kavramsal bir biçim almış olan yaşam deneyimlerini –Yunan ve Aristotelesçi varoluşun olgusal yapılarını- geri kazanmaktı. Bu dönemde, Heidegger'in Aristoteles yorumları, öyle zengin ve yenilikçidir ki, bu yorumlar Aristotelesçiliği takip edecek bir nesle ilham vermiş ve Heidegger'in 1923'te, Marburg'da aldığı görevin doğrudan sebebi olmuştur ve Heidegger burada, büyük Protestan Yeni Ahit teologu Rudolph Bultmann'la yakın işbirliği içinde ders vermeye başlamıştır.

Nihayetinde *Varlık ve Zaman* görünümünde ortaya çıkan çalışma –baştan sona teolojik sorularla örülü bir çalışma– iki yönlü bir geri kazanımdan oluşmaktadır: bir yanda Aristoteles, diğer

6 *Selected Writings of Martin Luther (1517-1520),* ed. T. G. Tappert (Philadelphia: Fortress Press, 1967), s. 337.

yanda ise Yeni Ahit yaşamının geri kazanımı. Bana öyle geliyor ki Heidegger, bu iki görevin aynı şey olduğunu düşünüyordu; yani olgusal yaşamın kategorilerinin dekonstrüktif geri kazanımı; bu ister Yunan ister erken Hıristiyan yaşamının geri kazanılması meselesi olsun, ister Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'ini isterse Yeni Ahit'i okumak yoluyla olsun, aynı sonucu verecekti. Çünkü olgusal hayatın kategorileri –ihtimam ve kaygı, ilgi ve araçsallık, zamansallık ve tarihsellik kategorileri- nerede bulunurlarsa bulunsunlar, ne iseler odurlar. Bu noktada, Heidegger'de ilginç bir anti-tarihselcilik biçimi vardır; büyük bir ihtimalle buna, Heidegger'in, evrensel bir bilim olarak fenomenolojiye ve nerede gerçekleştirileceklerinden bağımsız olarak aynı kalacak olan yaşam dünyasının evrensel yapıları biçimindeki Husserlci ideale bağlılığı ilham vermiştir. *Varlık ve Zaman*'ın amacı –aslında, tam anlamıyla Husserlci ve yeni-Kantçı bir amaç- bu olgusal yapıları "biçimselleştirmek", bu yapılara, somut örneklendirmelerine ontolojik olarak tarafsız kalacak bir biçimsel-ontolojik kavramsallaştırma vermektir. Varoluşsal analitiğin merkezinde yer alan, "varoluşsal" [*existential*] ve "varolumsal" [*existentiell*] ya da "ontolojik" ve "ontik" kavramları arasındaki meşhur ayrımın arkasında yatan budur. Heidegger'in amacı, varoluşsal hayatın, var olan *Dasein*'ın evrensel *a priori* yapılarını, böylesi yapıların edimsel olarak Yunan ya da Hıristiyan bir olgu –yani varolumsal bir mesele- olup olmadığını dikkate almaksızın, ortaya koymaktır.

Varlık ve Zaman'ın amacı, varoluşsal analitiği her türlü "varolumsal ideal"den, Hıristiyan ve Yunan hayatı gibi somut, olgusal var olma tarzlarından özgür kılmaktı. Bu noktada Heidegger'in yazılarında, Yunan varoluşunun, Hıristiyan varoluşundan öyle ya da böyle daha "ilksel" olduğu yönünde herhangi bir ima yoktur. Aksine, her ikisi de, varoluşsal analitiğin dikkatini kendilerinden başka bir yöne çevirdiği, ancak ontolojik olarak biçimselleştirilmelerini temsil ettiği "varolumsal idealler"di. (BT 311; SZ 266)

Varlık ve Zaman kısmen olgusal Hıristiyan yaşamının yapılarını biçimselleştirme yönünde bir girişim olduğundan dolayı, Bultmann (kitap üzerine kısmen birlikte çalışmışlardır) gibi Protestan teologlar tarafından böylesi bir coşkuyla selamlanmıştır. Hıristiyan teologlar *Varlık ve Zaman*'ın sayfalarını incelediklerinde, kendilerini, kendi görüntülerine bakar bulmuşlardır –biçimselleştirilmiş, ontolojikleştirilmiş ya da Bultmann'ın deyişiyle, tam da, "mitolojik unsurlardan arındırılmış" görüntülerine. *Varlık ve Zaman*'ın keşfettiği şey, der Bultmann, birinci yüzyılın kozmolojilerinin ayırıcı bir özelliği olan ontik-mitik dünya görüşünden arındırılmış bir şekilde, dini ve Hıristiyan varoluşun yapısıydı. Bultmann'a göre, Hıristiyanlığı mitolojik unsurlardan arındırma görevi, aslında, genel olarak dini varoluşun evrensel-varoluşsal yapısını ayırt etmek demektir. Mitolojik unsurlardan arındırma işlemi; ihtimam, karar, zamansallık, ölüm karşısında sahihlik gibi varoluşsal yapıları, cennetin "yukarı"da, cehennemin "aşağı"da ve dünyanın da bu ikisinin arasında olduğuyla ve bu bölgeler arasında mekik dokuyan göksel elçilerle ilgili kozmolojik mitlerden ayırır. "Tarihsel" İsa'nın kendisi ve bize gerçekten ne öğrettiğiyle ilgili hiçbir şey bilmiyoruz. Onun ölümünden kısa bir süre sonra oluşan ve İsa hakkındaki kolektif hafızalarına mitolojik formülasyonlar veren tarihsel topluluklar hakkında ise çok şey biliyoruz ve Hıristiyan mesajının özünü, kurtarıcı hakikati içeren bunlardır. Şimdi Heideggerci varoluş analitiğiyle donanmış olan teolojinin görevi; kanonik İncillerin *kerygma*larını, yaşayan-varoluşsal Hıristiyan mesajı, varoluşsal dönüşüm (*metanoia*), sonluluğumuz ve suçumuz karşısında sahih olma mesajını geri kazandırmak üzere, her insanın yüzleşmesi gereken bu görev için, bu İncilleri dekonstrüksiyona uğratmak ve mitolojik unsurlarından arındırmaktır.[7]

7 Bkz., Rudolph Bultmann, *Kerygma and Myth* (New York: Harper & Row, 1961). Heidegger ve Bultmann hakkında bkz., John Macquarrie, *An*

Bultmann, *Varlık ve Zaman*'ı Hıristiyan teolojiye "uygularken"; varoluşsal analitiği "biçimselliğinden çıkarıyor", onu tarihsel olarak özgül, varolumsal bir ideal, yani, tarihsel Hıristiyanlığın terimleriyle dile getiriyordu. Bu biçimsellikten çıkarma girişiminin bu denli iyi işlemesinin nedeni, bizzat varoluşsal analitiğin öncelikle ve hiç de azımsanmayacak bir biçimde Hıristiyan olgusal yaşamın biçimselleştirilmesini mesele etmesiydi. Bultmann, *Varlık ve Zaman*'ı öncelikle ortaya çıkarmış olan süreci önemli ölçüde tersine çeviriyordu. Aynı şeyin, erken dönem varoluşçu teolojisi, *Varlık ve Zaman*'da esasen Yeni Ahit'in bir analizinden çıkarılmış olan motiflerden yararlanan –Heidegger'in Marburg'tan meslektaşı da olan– Paul Tillich için de söylenebileceğine inanıyorum.[8]

Heidegger, Marburg'taki son derslerinden biri olan "Fenomenoloji ve Teoloji"de, evrensel fenomenolojik bilimle teoloji arasındaki ilişki üzerine kendi görüşlerini beyan etmiştir.[9] Varlığın kendisinin bilimi olarak felsefe, evrensel varlığın değil de varolanların özel bir bölümünün "ontik" bilimi olan teolojiden "tamamen" farklıdır. Teoloji "pozitif" bir bilimdir, çünkü pozitif, ortaya konmuş bir varlıkla (*a positum*[10]) ilgilenir ve bu onu felsefeden çok kimyaya benzetir (PT 6-7; GA 9 48-9). Hıristiyan teolojinin *positum*'u "Christianness"dır[11] (*Christlichkeit*); bu Heidegger'e göre, inançlı bir Hıristiyan olarak var olmanın, çarmıha gerilme, haç, çarmıha gerilen İsa'nın hare-

Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann (New York: Harper Torchbooks, 1965); Hans-Georg Gadamer, "Martin Heidegger and Marburg Theology," *Philosophical Hermeneutics*, çev. D. Linge (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1976), s. 198-212.

8 Bkz. örneğin, Paul Tillich, *The Courage to Be* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1952).

9 "Phenomenology and Theology," Martin Heidegger, *The Piety of Thinking*, çev. J. Hart ve J. Maraldo (Bloomington: Indiana University Press, 1976) içinde, s. 3-22.

10 [Lat.] gerçek ve var olan. (ç.n.)

11 Hıristiyan öğretilerine uygunluk anlamına gelen bir kavram. (ç.n.)

kete geçirdiği tarih içinde var olmanın olgusal tarzı anlamına gelir (PT 10; GA 9 53-4). (Bu formülasyonlar Heidegger'in 20. yüzyılın başlarında, Luther'in çarmıh teolojisine olan ilgisini yansıtmaktadır.)[12] Teoloji, inançtan gelen varoluşsal yeniden doğuşu kavramsal bir biçime getirmek için yapılan çalışmadır. Teoloji, inancın, inançlı yaşamanın, tarihsel anlamda bir Hıristiyan olarak var olmanın bilimidir. Bu inancı daha kolay yapmaz, aksine zorlaştırır, çünkü inanca rasyonel bir zemin sağlamak yerine, teolojinin yapamayacağı şeyin tam da bu olduğunu gösterir.

Teoloji inanç üzerine kurulmuştur ve inanç felsefeyi gerektirmez; ama pozitif bir bilim olarak teolojinin felsefeye gereksinimi vardır (PT 17, GA 9 61). "Çarmıha gerilme" ve "günah" yalnızca inanç içerisinde yaşanabilir, fakat bunlar yalnızca felsefenin yardımıyla kavramsallaştırılabilirler. Çünkü inanç günahtan yeniden doğmaktır, oysa günah, *Varlık ve Zaman*'da işlenen, suçun ontolojik yapısının ontik-varolumsal bir belirlenimidir. Hıristiyan günah kavramı, "Hıristiyanlık öncesi" (evrensel ontolojik) suç kavramının yeterli bir açıklamasına bağlıdır. Bu bağlılık, onu suçtan "çıkarsama" değil, daha ziyade ontolojiden kavramsal yardım ve yönlendirme –ya da daha doğrusu "düzeltme" ve "ortak yönlendirme"- almadır. Teolojik günah kavramı inanç deneyiminden ortaya çıkar, ama ancak felsefenin yardımıyla kavramsal *biçimi*ne kavuşur. Heidegger'e göre, bunların hiçbiri felsefe ve inanç arasındaki Paulcü yok edici karşıtlık görüşünü yadsımaz. Aslında her birini güçlü tutan tam da aralarındaki bu çekişme, felsefe ve inancın her ikisinin de birbirine bu budalaca görünme halidir (PT 20-1; GA 9 66-7). İnanç felsefenin varolumsal düşmanıdır, ancak o eğer kavramsal teolojik bir biçim kazanmak istiyorsa, düşmanıyla iyi geçinmek zorundadır.

12 Bkz., Alister E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough* (Oxford: Blackwell Publisher, 1985). Bkz. Van Buren'in dipnot 5'te sözü edilen çalışması.

Savaş yılları

"Fenomenoloji ve Teoloji", Heidegger'in açık ve kişisel bir ilgisi olduğu Hıristiyan teolojiye vedasıydı. 1928'de Husserl'in halefi olarak Freiburg'a döndükten sonra, düşüncesinde başka bir esaslı dönüşüm meydana gelmişti; bu dönüşüm de yine teolojik tutumdaki bir değişikliğe uygun olarak gerçekleşmişti. Bu, Heidegger'in hayatındaki ve çalışmalarındaki karanlık günlerin de başlangıcı olmuştur. Öyle ki sonunda onu Nasyonal Sosyalizmin korkunç bir destekçisi olmaya ve Alman üniversitesini Nazileştirmek için şevkle çaba göstermeye götürmüştür. Bu sırada Kierkegaard, Luther ve Aristoteles arka plana çekilirken, Nietzsche'nin coşkulu bir okuyucusu olmuştur. Ernst Jünger'in tuhaf çalışmasından derinden etkilenen Heidegger düşüncesi, *Varlık ve Zaman*'da olduğunun çok ötesine geçerek, aşırı derecede iradeci ve epik bir hal almıştır. O, mütecaviz bir nihilizmin hikâyesini anlatır, bununla, burjuva gevşekliği ve rahat düşkünlüğü olarak gördüğü ve "değer teorisi" olarak tanımladığı, modernitenin ve modern liberal kurumların hoşa gitmeyen etkilerini kasteder. "Bir kültürün bu can çekişen görüntüsü"ne[13] karşıt olarak Heidegger tehlike aşkını, kendini varlığın dipsiz kuyusuna bırakma gereğini, varlığın temelsizliğinin dışsal sınırlarına cüret etmeyi savunur. Bu, tek başına "Alman Ruhu"na büyüklüğünü ve gücünü verecektir –tüm bir "Dasein" ve evrensel *a priori* yapılar nosyonu, şimdi özgül olarak varlığın Alman kipi olarak sınırlandırılmıştır.[14] Ruhun böyle sert olması, Batı'yı bir taraftan Amerikan tüketimciliğinin "sınırsızlığı vb."inden, diğer taraftan ise Rus komünizminden koruyabilecektir (IM 46; GA 40 49). Bunların hepsi, 1933'teki ünlü "Rektörlük Ko-

13 Martin Heidegger, "The Self-Assertion of the German University," çev. K. Harries, *Review of Metaphysics,* 38 (1985): 467-502, s. 480.

14 Jacques Derrida, Heidegger'in "ruh" kelimesinin milliyetçiliğini şu eserde tartışmıştır: *Of Spirit: Heidegger and the Question,* çev. G. Bennington ve R. Bowlby (Chicago: University of Chicago Press, 1989) Bölüm 5.

nuşması" ve sonra 1935'teki ders konferansı *Metafiziğe Giriş* ile birlikte felsefi bir zirveye ulaştı.

Heidegger düşüncesinin bu kaygı verici gelişimi, teolojik tutumunu değiştirmesiyle yakından ilişkilidir. Heidegger bir aşırı muhafazakar Katolik olarak başlamış, daha sonra, 1917'de liberal Protestan tarihsel teolojisiyle derinden diyalog kurmuş, 1928'den sonra ise genel olarak Hıristiyanlığa ve özel olarak Freiburg Katolikliğine karşı antagonist bir tavır almış ve kişisel olarak ateist olduğunun sinyallerini vermiştir. O, Freiburg'ta, Hıristiyanlığa karşı düşmanca bir tavır sergilemeye başlamıştır. Freiburg'a doktora öğrencisi olarak gelen hiçbir Cizvit'i üniversiteye kabul etmeyecek ve Max Müller gibi diğer Katolik öğrencilere ise son derece kötü davranacaktır. Bu öğrenciler -Katolik Felsefesi bölüm başkanlığını yürüten Martin Honecker'in yönetimindeki- tezlerini teslim ettiğinde, Heidegger onlara karşı mesafeli ve hatta küçümseyici bir tavır almıştır. (1945'ten sonra, onların kendi öğrencileri olduğunu savunacaktır). Honecker, beklenmedik bir şekilde 1941 yılında öldüğünde, Heidegger, çeyrek asır önce başına geçmeyi çok istediği bu bölümü kaldırmayı başarmıştır.[15]

Heidegger'in felsefi çalışmaları, ontolojik tarafsızlığını yitirdiği ve Hıristiyanlığa düşman olduğu andan itibaren, "metodolojik olarak" ateist bir yapıya bürünmüştür. 1928'e kadar Yunan ve Hıristiyan varoluşunun her ikisinin de, tarihsel somutlukları içinde, olgusal varoluşun evrensel yapılarını örneklendirdiğini düşünmüş ise de onun otuzlu yıllardaki düşüncesi, Hıristiyanlığın, Yunan deneyiminin ilkselliğinden bir düşüş olduğu yönündeydi. O, "Yunan" ile ilk dönem Yunanlıları kasteder ve Platon ve Aristoteles'in varlığın metafizik unutuluşunun başlangıcını temsil ettiğini düşünür. Heidegger'in felsefi sorgulama ve Hıristiyan inancı, metodolojik ateizm ve aşırı saldırgan bir ateizm arasındaki ilişkiye dair çizdiği porte-

15 Ott, *Martin Heidegger*, s. 259-67.

yi ele geçiren düşmanlık, aşağıdaki zıtlıkta açıkça görülebilir. O, 1922'de şöyle der:

> Sorgulanabilirlik, dini değildir, ama o, gerçekten de bir dini karar durumuna sevk edebilir. Filozof olarak dindar bir insan olabilirim, ama felsefeyle uğraşırken dini inancımı bir kenara bırakırım. "Ama işte sanat budur:" felsefeyle uğraşmak ve gerçekten dindar olmak; yani, dinsel ideoloji ve fantezide değil ama felsefeyle uğraşırken, eylemde ve eylemler dünyasında dinin koyduğu dünyevi, tarihsel görevi olgusal olarak üstlenmek. Felsefe, kendi kendini ortaya koyan radikal sorgulanabilirliğinde, prensip olarak *a-teistik* olmak zorundadır. (GA 61 197)

Püf noktası, inancın iddialarına yanıt verirken, kendini radikal "sorgulanabilirlik" içinde tutmak, yani radikal sorular sorabilme yetisidir. Felsefi sorgulama, sorgulama olmaktan çıkmaksızın, inanç değildir ya da inanca dönüşemez, ama inanan bir kimse kendi inancını, ancak sorgulamanın yaşamını sürdürerek, açık tutabilir ve onu dogmatik ideolojiden koruyabilir. Ama *Metafiziğe Giriş*'te şunu okuruz:

> İncil'i tanrısal vahiy ve hakikat olarak kabul eden herhangi bir kimsenin, "Neden hiçlik değil de varlıklar var" sorusuna, sorulmadan önce bile, yanıtı vardır... Böyle bir inanca sahip olan kimse, bir şekilde, sorumuzun sorulmasına katılabilir, ama bir inanan olmaktan vazgeçmeksizin ve böyle bir adımın tüm sonuçlarına katlanmaksızın gerçekten sorgulayamaz. O yalnızca "sormuş gibi" davranabilir. (IM 6-7; GA 40 5)

Bu metnin devamında, Heidegger, Freiburg'da son zamanlardaki derslerinden biri Nazi öğrenciler tarafından öfkeyle protesto edilen Hıristiyan teolog Theodore Haecker'in *İnsan Nedir?* adlı çalışmasına saldırır:[16]

> Eğer bir kişi Katolik dogmanın önermelerine inanıyorsa; bu onun kendisini ilgilendirir ve bunu burada tartışamayız. Ama kim bizden, sorgulamaya isteksiz ve muktedir olmadığı için

16 A.g.e., s. 255-9.

> hiç soruşturmamış olmasına rağmen, kitabının kapağına "İnsan Nedir?" diye yazan birini ciddiye almamızı bekleyebilir? Neden Parmenides'in görüşünün yorumlanması ilgili olarak böyle alakasız şeylerden bahsediyorum ki? Kendi içinde bu tür karalamalar önemsiz ve anlamsızdır. Önemsiz olmayan şey ise, bütün o sorgulama tutkusunun çok uzun zamandır felce uğramış olmasıdır. (IM 142-3; GA 40 151)

Heidegger şimdi, açıkça, gerçek felsefi sorgulama ile dini inanç arasında varoluşsal (mantıksal olmasa bile) bir çelişki olduğuna vurgu yapmaktadır. İnançlı bir kimse, varlığın sorgulanabilirliğinin dipsiz kuyusuna girecek tutkuya –ya da dürüstlüğe- sahip değildir. O zaman savunduğu bu görüşe göre, bu aynı zamanda Hıristiyan inancını, Nasyonal Sosyalist "yenilenme"nin bakış açısından karşıdevrimci bir güç yapan şeydir de. İnançlı bir kimsenin büründüğü sorgulayıcı kılığı, daima sahte, "miş gibi" bir nitelliğe sahip olacaktır. Hıristiyan yazarların sahte uğraşları, Parmenides gibi Yunan düşünürlerinin ihtişamıyla aynı anda anılmamalıdır.

İronik olarak ve insanın ufacıklığı ve sapkınlığına karşıt olarak Heidegger'in düşüncesinin gücünü gösterecek şekilde, Heidegger, tam da bu dönemde Katolik teoloji üzerinde muazzam bir etki yapacaktır. 1930'lu yıllarda, hepsi de Alman Cizvitlerinden olan Müller, Gustav Siewerth, Johannnes Lotz ve hepsinden önemlisi Karl Rahner de dâhil olmak üzere, bir grup Katolik aydın bu konferansları dinlemişti. Rahner, sorgulama problematiğini, ilk kez sınırları Belçikalı Cizvit Maréchal tarafından çizilen "Transandantal Thomizm" doğrultusunda açımlamıştı. O, düşüncenin varlığa doğru radikal açılışı olarak sorgulamanın, zihnin Tanrı'ya doğru dinamizmini ya da devinimini temsil ettiğini öne sürüyordu. Tanrı, bizim bütün düşüncelerimizde ve eylemlerimizde aranılan varlık olduğu ölçüde, kavrama gücünün varlığa önceden sahip oluşunu (*fore-having*) Tanrı'nın bir ön-kavranışı olarak ele alıyordu. İkinci önemli eseri olan *Hearers of the Word*'de, Rahner, konuşma

ve işitme, iddia etme ve iddia edilme temalarını benimser ki Heidegger bu temaları, ilk kez otuzların başlarında, ilk dönem Yunanlılar üzerine okumalarıyla bağlantılı olarak dile getirir. Rahner, Heidegger'in inançlı bir kimsenin ontolojik olarak vahye eğilim olduğu; Dasein'da, varlığının bizzat varlık tarafından ele alınmasını sağlayan bir tür ontolojik yapı bulunduğunu savunan düşüncelerini teolojik bir amaçla kullanır. Heidegger'in felsefi yazılarında geliştirilen bu ontolojik yapı, Baba'nın insanoğluna konuştuğu Kelamın bizzat kendisi tarafından iddia edilmiş olmanın olanaklılık koşulunu ifade eder. (Rahner, ayrıca, *Ölüm Teolojisi* başlıklı kısa bir incelemede Heidegger'in ölüme-doğru-varlık kavramından önemli ölçüde yararlanır.)[17]

Bir kez daha, bu genç Katolik teologların, Heidegger'in düşüncesini teolojik olarak uygulanmaya bu kadar elverişli bulmasının nedeni, bu düşüncenin öncelikle ve önemli ölçüde teolojik kaynaklardan esinlenmiş olması mıdır diye sorulabilir. Heidegger, ilk dönem Yunanlıların, Hıristiyanlığın kategorilerinin ilk dönem Yunan metinlerine naklinin bir sonucu olmadığına inanmanın imkânsız olduğu bir okumasını sunuyordu. Heidegger, kehaneti andıran sözlerle, bir tür *metanoia* (dönüşüm) ve geleceğin krallığı ya da hatta Yeniden Doğuşa benzeyen bir "öteki başlangıç" için çağrı yapıyordu. Parmenides ve Herakleitos'taki varlık ve düşünce ilişkisini kerygmatik terimlerle

17 Rahner, pek çok iyi profesörü *(Schulmeister)* ama sadece tek bir öğretmeni *(Lehrer)* olduğunu söylemiştir; bkz. *Martin Heidegger in Gespräch,* ed. R. Wisser (Freiburg: Alber, 1970), s. 48-9. Bkz. Rahner's *Spirit in the World,* çev. William Dych (New York: Herder & Herder, 1968); aynı yazarın, *Hearers of the Word* (New York: Seabury Press, 1969); yine aynı yazarın, *On the Theology of Death* (New York: Seabury Press, 1971). Rahner *Varlık ve Zaman*'ı ayrıca şu çalışmasında da tartışmıştır: "The Concept of Existential Philosophy in Heidegger," çev. A. Tallon, *Philosophy Today,* 13, (1969): 126-37. Heidegger ve Rahner hakkında bkz. Thomas Sheehan, *Rahner: The Philosophical Foundations* (Athens: Ohio University Press, 1985). Heidegger ve Lotz, Siewerth, ve Muller arasındaki bir tartışması için, bkz. benim *Heidegger and Aquinas* kitabımdaki yedinci bölüm.

ele alıyor, bu ilk dönem Yunanlıların varlığı insana "seslenen" varlık olarak düşündüğünü, varlığın insan üzerinde bir iddiası olduğunu ve Yunanlıların insanın varlığını, bu iddiaya duyarlılık ve cevap verebilirlik açısından ele aldığını öne sürüyordu. Heidegger, "eskatolojik" bir "Varlık tarihi" anlayışını bile içermekte olan kendi derin tarihsel varlık kavrayışının, özünde bir Yunan esinlemesi olduğunu söylüyordu. Fakat Heidegger'in en fanatik müritlerinin dışında herkes için, Heidegger'in kurtuluş tarihinin İncil'deki kavranışını Yunanlaştırmakta ve sekülerleştirmekte olduğu çok açıktı. O, kelimenin tam anlamıyla, İncil üzerine çalışmalarında keşfetmiş olduğu İncil'deki kavranışına rakip bir *Heilsgeschichte* inşa etmekteydi.

Bu yoruma, basitçe Heidegger'in kurtuluş tarihini mitolojiden arındırdığı ve *Varlık ve Zaman*'da yaptığından farklı olmayan bir biçimde, ona ontolojik bir anlam verdiği söylenerek karşı çıkılabilir. Bana göre, fark, sonraki dönemdeki "Varlık tarihi"nin de bir o kadar mitolojik olup, mitolojiden arındırdığını iddia ettiği kurtuluş tarihi kadar mitolojiden arındırılmaya ihtiyaç duymasından kaynaklanmaktadır.[18]

Kierkegaard'ın bir yüzyıl öncesinde söylemiş olduğu gibi, zamanın ve tarihin keşfi Yahudi-Hıristiyan bir keşifti[19] – buna konuşma ve cevaplama, iddia etme ve iddia edilme temalarını da ekleyebiliriz. Heidegger, ilk olarak Hıristiyanlıktan öğrenmiş olduğu ve Yunanlılara bir hayli yabancı olan *kairolojik* –*kairos*, kararlaştırılmış zaman, *Varlık ve Zaman*'da (§67a) hakikat ve karar "an"ı (*Augenblick*)– ve *kerygmatik* insan varoluşu kavrayışlarını açıkça benimsemişti. Genç Katolik teologların, kendi teolojik çabalarına bu denli yakın buldukları şeyler, onun

18 Bkz. benim "Demythologizing Heidegger: *Aletheia* and the History of Being," adlı çalışmam, *Review of Metaphysics*, 41 (Mart 1988): 519-46.

19 Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, çev. Reidar Thomte (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980), s. 89-90. [Türkçesi için bkz., Søren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, çev. Türker Armaner, T. İş Bankası Yayınları, İst., 2003.]

düşüncesindeki bu öğelerdi. Bu hiç de şaşırtıcı değildir. Bultmann ve kendilerinden önceki Protestan varoluşçu teologlar gibi, onlar da, Heidegger'in metinlerine baktıklarında kendi suretlerini görüyorlardı.

Son dönem yazıları

Savaş sonrasında, Heidegger, Nasyonal Sosyalizm'le geçmiş ilişkisini gizlemeyi büyük ölçüde başarabilmişti. Sürekli üretilen yeni yayınlar vasıtasıyla, öncesinde sadece savaş yıllarında derslerini izleme fırsatı bulabilmiş küçük bir topluluk tarafından bilinmekte olan, bir "son dönem" Heidegger imajı yaratıldı. Özellikle Heidegger'in Fransa'da, Fransız varoluşçuluğunun "yanlış anlama"sından başlayıp günümüzde Fransız postmodernistler tarafından sürdürülmekte olan, coşkulu alımlanışının tetiklemesiyle, yepyeni bir Heideggerci düşünce dalgası tüm bir Kıta felsefesini sardı. Heidegger, Fransızlara (Jean Beaufret ve felsefe dünyasına) hitaben yazılmış 1947 tarihli "mektup"ta varoluşçuluğun "hümanistik" sınırlarını ve "Varlık düşüncesi"nin gerçek taleplerini ortaya koymaktaydı. (BW 206–9) Heidegger'in düşüncesinin yine yön değiştirmiş olduğu herkes için açıktı ve bu dönüşün bugün, henüz yeni yayımlanmış olan *Contributions to Philosophy* başlıklı 1936–8 tarihli elyazmasına geri götürülebileceğini artık biliyoruz (GA 65).[20]

Bu son dönem düşüncesi, bütünüyle iradecilik ve Nietzsche karşıtı bir hal aldı. Platon'dan bu çağa kadar, Klasik Batı "metafiziğini" varlığın kendisinin bir "unutuluşu" ve "geri çekilişi" olarak yorumladı (ve bu, bir insan hatası değildi). En aşırı ifadesini, dünyanın ve insanın mevcut teknolojikleşmesinde bulan "güç istenci" metafiziğini bu unutuluş tarihinin doruk noktası olarak görüyordu. Artık "düşünme"nin görevi,

20 *Contributions'a* erişimi olan tek yorumcu Otto Pöggeler'di. O halde böyle üç dönüş vardır: 1917-1919 Katoliklikten Protestanlığa; 1928 dolaylarında, aşırı kahramanca, Nietzscheci iradeciliğe yönelim; 1936-1938: iradeciliğin ötesinde, "Varlık düşüncesi"ne doğru.

tam da istememe, önce istememeyi isteme ve sonra hiç istememe olarak tanımlanıyordu (DT 59-60, GA 13 38-9). Burada, "istenç", sadece belirli bir anlamda seçmek ve istemek olarak değil, aynı zamanda Batı felsefesi ve bilim geleneğinin özüne işaret eden tüm bir kavramsal veya "temsili" düşünceyi de içerecek bir biçimde genel anlamda ele alınıyordu. Varlık ve insanlık arasındaki zorlu "ihtilaf"a -Heidegger'in otuzların ortaları boyunca *Kampf* diye çevirmeyi uygun bulduğu Herakleitos'un "*Polemos*"u- yapılan kahramanca vurgular kaybolmuştu (IM 61-2; GA 40 66). Heidegger, Rhineland gizemcilerinin, özellikle de Meister Echkart'ın söz dağarcığındaki en eski ve saygı değer sözcüklerden biri olan *Gelassenheit* sözcüğünü kullanarak, istenç yerine "olmaya bırakmak"tan söz ediyordu.

Varlık, insan düşüncesinin kavrayabileceği ya da "yakalayabileceği" (*be-greifen, con-capere*) bir şey değil, düşüncenin ancak "bahşedilebileceği" bir şeydir. Düşünceler bize gelir, biz onları düşünmeyiz. (PLT 6; GA 13 78) Düşünmek bir armağan ya da bir lütuf; bizi ansızın yakalayan bir olay, bize konuk olan bir seslenmedir. Bununla birlikte; insanların rolü mutlak bir edilginlik değil, varlığın gelip çatmasıyla elbirliği etmek ve ona "açık" kalmaktır. İnsanın yapabileceği iş isteme değil, istememedir, varlığın gelebileceği bir boşluğu ve açıklığı hazır etmektir. Bu dingincilik değil, çileciliktir, bir tür ruhun yoksulluğunun ağır işi. Bu noktadan itibaren Heidegger'in düşüncesinde, "eylem" ve etiğin yerinin ne olduğu konusunda şimdilerde de devam eden bir tartışma başlar; bu tartışma, Kitab-ı Mukaddes'teki Mary ve Martha öyküsüne ve *vita activa* ve *vita comtemplativa* erdemleri üzerinde Ortaçağ boyunca süren ihtilaflara kadar geri giden, mistisizm ve etik eylem konusundaki klasik literatür içindeki ihtilafları yeniden gündeme getiren bir tartışmadır.[21]

21 John D. Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. (Athens: Ohio University Press, 1978; yeni baskısı, New York: Fordham University Press, 1986) s. 137-9.

Heidegger'in düşüncesinde bir kez daha temel bir kayma meydana gelir ve bu kayma yine açık dini ezgiler taşımaktadır. Savaş yılları boyunca Hıristiyanlığın keskin dilli bir uzlaşmaz karşıtı olan Heidegger -kimi zaman bir Protestan, kimi zamansa hayli ateşli bir Katolik olarak- mistik bir hava takınır. Bu son değişimle Heidegger, kendisinin de dediği gibi, teolojik başlangıcına geri dönmektedir (OWL 10; US 96). Gençlik yıllarında Ortaçağ mistisizmine büyük ilgi duyduğunu ve Meister Echkart üzerine bir kitap yazmayı tasarladığını anımsayalım. Ayrıca 1919 yılı için, Ortaçağ mistisizmi üzerine bir ders vereceğini duyurmuştu, ancak öyle görünüyor ki söz konusu ders için hazırlıklar, Birinci Dünya Savaşı nedeniyle yarım kalmış ve ders hiçbir zaman verilememişti.[22]

Heidegger'in hem Katolik hem de Protestan teologlarla, savaş sonrası ilişkileri çarpıcı bir şekilde tersine dönmüştür. Savaşın hemen ardından kurulmuş olan, Nazilerden arındırma mahkemelerinde kuşatılmış haldeki Heidegger; (sonunda küçük çaplı bir çöküntüye girmişti) ilk olarak eski dostu ve danışmanı, savaş boyunca Nazilerin karşında yer aldığı için büyük itibar kazanmış olan (o yıllarda bu, Heidegger'in pek de onaylamayacağı bir tutumdu) Freiburg Başpiskoposu Conrad Gröber'den yardım istemişti.

Bu söylediklerimiz, hiçbir şekilde, Heidegger'in son dönem düşüncesinin gençlik yıllarının inancına geri döndüğü anlamına gelmez. Son dönem düşüncesinin mistik boyutu, aslında tamamen yapısal bir mesele, belli bir oransallık sorunudur: "Düşünme"nin "varlık" ile ilişkisi, yapı bakımından dini mistisizmde ruhun Tanrı'yla olan ilişkisine benzer. Düşünmek varlığa dönüktür, Tanrı'ya değil. Varlık Tanrı değil, açıklık olayıdır,

22 1925'ten beri Heidegger'in öğrencisi olan Käte Oltmanns, 1935'te Eckhart üzerine bir kitap yayımlamıştı; bu kitap, Heidegger'in danışmanlığı altında yapılmış olan bir doktora teziydi; bkz., Käte Oltmanns, *Meister Eckhart*, 2. basım. (Frankfurt: Klostermann, 1957). Bu meselelerin tam bir açıklaması için bkz. benim *Mystical Element* kitabım.

Varlığın hakikatinin vuku bulması, ilk dönem Yunanlılardan güç istencine, Varlığın çığır açıcı tezahürlerinin tarihinin gerçekleşmesidir. Varlık, tarih de diyebileceğimiz şeyle büyük ölçüde aynı anlama gelir, ama iki önemli farkla: (I) tarih, Varlığın çağlar boyunca bürünmüş olduğu çeşitli görünümlerin (Platon'un *eidos*'u, Hegel'in tini ve geç dönem modernitenin güç istenci gibi), siyasal, askeri, sosyal ya da iktisadi tarihe karşıt olarak, hakikatinin ve açıklığının tarihi olarak anlaşılır;[23] (II) tarih, insan tarihi değil, varlığın düşünceye kendini vermesi ve ondan geri çekilmesi "inisiyatif"i altında açılmakta olan, varlığın kendi tarihidir.

Heidegger'in son dönem ve daha dindar, mistik bir tarzda uyarlanmış düşüncesinde, Tanrı'nın konumunun ne olduğu bir hayli tartışılmıştır. Heidegger, Tanrı'dan (ve tanrılardan) söz eder, ama bu Tanrı, Yahudi-Hıristiyan bakış açısından tarih üzerindeki mutlak egemenliğini yitirmiş ve varlığın tarihinin bir işlevi haline gelmiş bir Tanrı'dır.[24] Bu nedenle, tanrıların çığır açan gönderileri, Kutsalın çağ geçip gitmiştir ve bizler şimdi, Tanrı'nın istencinin değil, varlığın gönderisinin bir işlevi gibi görünen, Kutsalın inayetinin yeni ve öngörülemez gönderisi olan, yeni bir Tanrı'yı beklemekteyiz (BW 210). Heidegger bir noktada, Kutsalın kayıp çağını, Yunanlıların zamanındaki din, Eski Ahit ve tebliğ eden İsa'nın dönemiyle özdeşleştirir ve Kutsalın kendini açığa vurmasının veya hiçbiri mutlak olmayan, değişik tarihsel biçimlere bürünebilmesinin çeşitli yollarına dair bir tür tarihselciliğe işaret eder (PLT 184; VA 183). Bu-

23 Charles Taylor'un yayımlanmamış bir makalesinde, Heidegger'i Batı tarihini "monomanik" olarak kavradığı için oldukça haklı bir biçimde eleştirmesinin nedeni tam da budur.

24 John. D. Caputo, "Heidegger's God and the Lord of History", *New Scholasticism*, 57 (1983): 439-64. Bu nokta üzerine meşhur bir tartışma için bkz., Hans Jonas, "Heidegger and Theology", *The Phenomenon of Life* (New York: Harper&Row, 1966), s. 244-9; ve William Richardson, "Heidegger and God- and Profesör Jonas", *Thought*, 40 (1965): 13-40.

nunla birlikte Heidegger bu yazılarında, Eski Yunan dünyası, bu dünyada varlığın *physis* ve *aletheia* olarak deneyimlenmesi ve "tanrıların" "Dört-tür"ün bir parçası olarak deneyimlenmesi lehine kararlı tercihini yansıtır. Dört-tür –yer ve gök, ölümlüler ve tanrılar- Heidegger'in, Hölderlin'in Yunan dünyasını şiirleştirme üzerine okumasından çıkardığı, son derece Hölderlinci bir kavrayıştır. Dolayısıyla, Heidegger'in son dönem yazılarına sirayet eden Tanrı, fevkalade şiirsel bir Tanrıdır; kutsal ve saygıdeğer bir şey olarak dünyanın şiirsel bir deneyimidir. Bu tanrı, fazlasıyla pagan-şiirsel bir tanrıdır ve Yahudi- Hıristiyan, etik-dini bir tanrıya daha az benzer. Gerçekte, İsa'nın *baba* dediği Tanrıyla ya da Heidegger'in Luther'de bulduğu haçlı dinle hiçbir ortak yanı yoktur. Gerçek şu ki Heidegger'in son dönem yazıları, Yahudilik ve Hıristiyanlıktan ziyade, bir tür Budizmi, dünyanın önünde düşünceli ve sessizce eğilmeyi ima eder.[25]

Anlaşılacağı üzere, Hıristiyan teologlar, Heidegger'in son dönem yazılarına çarpıcı derecede ilgi göstermiş ve bu yazılardan bir hayli beslenmişlerdir. Bu yazılar, Heidegger'in vermek ve almak, inayet ve merhamet, esirgeme ve tehlike, seslenme ve yanıt, acz ve açıklık, bitiş zamanı ve yeni başlangıç, gizem ve geri çekilme gibi derin bir şekilde –kendine özgü bir tarzla da olsa- dini olan söyleminin ve bütünüyle ilahi bir Tanrı'ya ilişkin yeni bir tematiğin izini taşır. Bultmanncılık sonrası Protestan teologların yeni bir dalgası ortaya çıkmış ve bu dalga, Bultmann'ın "varoluşsal teoloji"sinin ötesine geçerek, Heidegger'in kendi "varoluşsal analitiği"nin ötesine geçen dönüşünü yansıtan bir konumu benimsemiştir. Bu teologlar, Heidegger'in "varlık düşüncesi"nin tarihselliğini ve linguistikliğini keskin bir şekilde takdir edebilmiştir ki kendi teolojik çalışmalarıyla ilişkilendirdikleri şey de bu olmuştur.

25 Heidegger ve Doğu dini üzerine geniş bir literatür bulunmaktadır. En iyi tek cilt *Heidegger and Asian Thought*, ed. Graham Parkes (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987)'dir. Ayrıca benim *Mystical Element*, adlı çalışmam, s. 203-17.

Bultmanncılık sonrası bu hareketin kilit figürü, Heinrich Ott'tur. Karl Barth'ın öğrencisi olan ve aynı zamanda Bultmann'la birlikte kapsamlı çalışmalar yapmış olan Ott, 1959 tarihli *Denken und Sein* (Düşünce ve Varlık) başlıklı çalışmasında, geç dönem Heidegger'in hümanizmi reddedişinin, teoloji için yeni olanaklar sunduğunu ortaya koyuyordu. Çalışma, Karl Barth'ın Bultmann'a (ve aynı zamanda *Varlık ve Zaman*'ın Heidegger'ine) epey öncesinden yöneltmiş olduğu itirazları doğrulamakta, Barth'ın Tanrı'nın yüceliği teolojisinin de, aslında son dönem Heidegger'in varlığa dönüşüyle uyumlu olduğunu savunmaktaydı. Ott'a göre teoloji, inanç deneyiminden doğuyorken ve bilimsel bir teolojik nesnelleştirme meselesi değilken (PLT 1-14) Heidegger için de düşünme "düşünce tecrübesinin içinden" konuşur. Ott, kurtuluş tarihini, Heidegger'de varlığın ifşasının tarihiyle karşılaştırılabilecek olan bir ifşa tarihi olarak yorumlar ve Heidegger'in "çağrı" olarak dil kavramını, İncil dilini yorumlamak için kullanır. Örneğin Yeni Ahit'in dirilişe ilişkin cümleleri, olgulara ilişkin önerme biçimindeki savlar olarak değil, yeni bir varlık tarzına çağrı olarak ele alınmalıdır. Ott'un çalışmaları ve geç dönem Heidegger'in teolojik düşünüm üzerindeki bütün bir etkisi, Birleşik Devletlere, *The Later Heidegger ve Theology* adlı bir kitap vesilesiyle ulaşmıştır.[26]

1959'da, eski Marburglularla bir buluşmasında, Heidegger, son dönem "düşüncesi" ile Hıristiyan inancı arasındaki ilişki üzerine gün boyu süren bir tartışmaya önderlik etmişti; burada, o, eğer kendi düşüncesi metafiziğin Tanrı'sını bertaraf ediyorsa, bunun, Tanrı'yla kurulan metafiziksel olmayan bir ilişkiyle hiç-

26 Heinrich Ott, *Denken un Sein: Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie* (Zollikon: Evangelischer Verlag, 1959); aynı yazarın "The Hermeneutic and Personal Structure of Language," *On Heidegger and Language* içinde, ed. Joseph Kocklemans (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1972), s. 169-93; aynı yazarın, *Theology and Preaching*, çev. Harold Knight (Philadelphia: Westminster, 1965). Ayrıca bkz., ed. J. Robinson ve J. Cobb, *The Later Heidegger and Theology* (New York: Harper & Row, 1963).

bir zaman çelişmeyeceğini savunmuştu. (PT 22 31; GA 9 68-79). "Düşünme"nin teoloji için doğurduğu sonuç, Tanrı'yı bir *causa sui* olarak, kozmosu yaratan ve devam ettiren nedensel enerji olarak düşünmeyi bırakmak ve bunun yerine huzurunda dans edilebilecek, önünde diz çökülecek Tanrı'ya dönmektir. Heidegger'in tam manasıyla "ilahi Tanrı" dediği budur (ID 72) ve bu, bize, Pascal'ın, İbrahim ve İshak'ın Tanrısı için filozofların Tanrısından vazgeçme yönündeki uyarısını anımsatır. Bu, dini inançla ilişkili düşünce için, hayli açık uçlu bir formülasyondur ve Ott'un takip etmekte olduğu yol tam da budur.

Bu öneri, ayrıca, Katolik çevrede, Freiburg teologu Bernard Welte tarafından da güçlü ve ilgi çekici bir tarzda benimsenmiştir. Welte, Heidegger'in varlığın tarihi kavrayışının, insanın egemenlik yanılsamasının Tanrı'nın görünüşüne gölge düşürdüğü, yeryüzünün teknolojik karartılışının öyküsünü anlattığını öne sürer. Heidegger'in sözünü ettiği "öteki başlangıç", yeni bir Kutsal Çağı, Tanrı'nın gerçekten Tanrı olabileceği bir çağı işaret etmektedir. Welte, aynı zamanda, Meister Eckhart ve *Gelassenheit* nosyonu üzerine de detaylı çalışmalar kaleme almış ve son dönem Heidegger, Meister Eckhart ve Thomas Aquinas'ı (başında olduğu Paris'teki Dominiken kürsüsü, sonradan Meister Eckhart'a teslim edilecektir) karşılaştıran olağanüstü bir makaleye imza atmıştır.[27]

27 Bernard Welte, "The Question of God in the Thought of Heidegger," *Philosophy Today,* 26 (1982): 85-100; aynı yazar, "La Metaphysique de Saint Thomas d'Aquin et la pensee de l'histoire de l'être de Heidegger," *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques,* 50 (1966): 601-14. Geç dönem Heidegger ve Katolik Teoloji üzerine iyi bir açıklama, Richard Schaeffler, *Fr6mmigkeit des Denkens: Martin Heidegger und die Katholische Theologie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978)'de bulunabilir. Ayrıca bkz., *Heidegger et la question de dieu,* ed. R. Kearneyve Joseph O'Leary (Paris: Grasset, 1980). Katolik bir teolog tarafından Heideggerci bir esinle yapılan yakın tarihli bir çalışma için bkz. Joseph O'Leary, *Questioning Back: The Overcoming of Metaphysics in Christian Tradition* (Minneapolis, Minn.: Winston Press, 1985).

Martin Heidegger, 1976 yılında, 86 yaşında öldü. Messkirch'teki Katolik Kilisesi mezarlığında, anne ve babasının arasına gömüldü. Heidegger'in vasiyeti üzerine, Katolik bir topluluğa, Heidegger'in babasının zangoçluk yapmış olduğu ve çocuk Heidegger'in zemin katındaki dükkânında oyunlar oynadığı St. Martin's Kilisesi'nde, Bernard Welte tarafından ayin düzenlendi. Aynı zamanda Heidegger'in hemşerisi ve yakın arkadaşı olan Welte, övgü dolu bir konuşma yaptı. Welte, oldukça haklı bir biçimde, Heidegger düşüncesinin bu yüzyılı etkilemiş olduğunu, onun düşüncesinin, daima arayış içinde, daima seyir halindeki bir düşünce olduğunu söylemişti. O, bu "seyir halinde" olmayı, İncil'de yer alan, arayan kişinin kesinlikle bulacağı düşüncesiyle ilişkilendirmişti.

> "Arayan kişi" – bu, Heidegger'in bütün yaşamı ve düşüncesi için iyi bir başlık olabilir. "Bulan kişi" ise, onun ölümünün gizli mesajı olarak düşünülebilir.[28]

Heidegger, *On the Way to Language* adlı yapıtında, geleceğinin kendi teolojik başlangıcında yatmakta olduğunu söylediğinde, başladığı yere geri mi dönmüştür (OWL 10; US 96)? Bu Katolik son, onun Katolik başlangıcının bir tekrarı mıydı? Bu, düşüncenin yolundaki son dönüş müydü?

28 "Seeking and Finding: The Speech at Heidegger's Burial," *Heidegger: The Man and the Thinker* içinde, ed. Thomas Sheehan (Chicago: Precedent, 1981), s. 73-5. Ayrıca bkz. Sheehan'ın Heidegger'in erken dönemi üzerine faydalı biyografik çalışması (*The Cambridge Companion to Heidegger* içinde, 2. bölüm).

Katkıda Bulunanlar

YAZARLAR

Georges BATAILLE ▸ 1897-1962 Paris. Fransız yazar, sosyolog, antropolog ve filozof. Türkçeye çevrilmiş bazı eserleri: *İmkânsız*, Çev: Mukadder Yakupoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul/1999, 1. basım; *Nietzsche Üzerine*, Çev: Mukadder Yakupoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul/2000, 1.basım; *Rahip C;* Çev: Didem Eryar, Kabalcı Yayınevi, İstanbul/1999, 1.basım; *Annem*, Çev: Yaşar Avunç, Ayrıntı Yayınları, İstanbul/Eylül 1999, 1. basım; *Edebiyat ve Kötülük*, Çev: Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul/Temmuz 1997, 2. basım; *İç Deney*, Çev: Mukadder Yakupoğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul/Nisan 2006, 4. basım; *Gözün Hikâyesi*, Çev: N. Berna Serveryan/Ayşegül Gürsoy, Çivi Yazıları, İstanbul/ 4. basım.

Jacques DERRIDA ▸ 1930 El-Biar (Cezayir)-2004 Paris. Fransız filozof, edebiyat eleştirmeni ve yapıbozumculuk olarak bilinen eleştirel düşünce yönteminin kurucusudur. Türkçeye çevrilmiş bazı eserleri: *Marx'ın Hayaletleri*, Çev: A. Tümertekin, Ayrıntı Yay; 2001; *Marx ve Mahdumları*, Çev: A. Tümertekin, Ayrıntı Yay; 2002; *Mahmuzlar/ Nietzsche'nin Üslupları*, Çev: Mehmet Baştürk, Babil Yay; *Öteki Hedef/ Başka Baş*, Çev: M. Başaran, Bağlam Yay; 2003; *Önemsizin Arkeolojisi: Condillac Okuması*, Çev: A. Utku- M. Erkan, Otonom Yay; 2007; *Edebiyat Edimleri*, Çev: A. Utku- M. Erkan, Otonom Yay; 2010; *Gramatoloji*, Çev: İsmet Birkan, BilgeSu Yay; 2011.

Nancy BAUER ▸ Tufts Üniversitesi Felsefe Bölümü Başkanı. İlgi alanları feminizm, metafizik, dil felsefesi, fenomenoloji, felsefe ve film teorisidir. Başlıca çalışmaları: *Simone de Beauvoir, Philosophy, and Feminism*, New York: Columbia University Press, 2001; "Hegel and Feminist Politics: A Symposium," Kimberley Hutchings, Tuija Pulkkinen, ve Alison Stone ile birlikte; *Feminist Engagements With Hegel*, Columbia University Press, yayıma haızrlanıyor, "The Second Feminism," *Symposia on Gender, Race, and Philosophy*, Ekim 2007; "Being-with as Being-against: Heidegger Meets Hegel in The Second Sex," *Continental Philosophy Review*, c. 34, No. 2 (Haziran 2001).

Constantin V. BOUNDAS ▸ Trent Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi. İlgi alanları teori, politika ve kültürdür. Başlıca çalışmaları: *The Deleuze Reader*, Columbia Univ. Press, 1993; *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy: Critical Essays*, Constantin V. Boundas-Dorothea Olkowski (ed.), Routledge; 1. basım, 1994. Çevirileri: *Logic of Sense*, Gilles Deleuze, Constantin V. Boundas (ed.), Çev. Mark Lester and Charles Stivale, Columbia Univ. Press, 1990; *Empiricism and Subjectivity: An Essay in Human Nature*, Gilles Deleuze, Çev. Constantin V. Boundas, Columbia Univ. Press, 1991.

John D. CAPUTO ▸ Syracus Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi. İlgi alanları Hermeneutik, fenomenoloji, yapıbozumculuk ve teoloji. Başlıca çalışmaları: *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernity for the Church*, Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group, 2007; *After the Death of God* (Gianni Vattimo ile) (ed.) Jeffrey Robbins, New York: Columbia University Press, 2007; *How to Read Kierkegaard*, Londra: Granta Books, 2007; Amerika'da 1. basım, New York: W. W. Norton & Co., 2008; *More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are*, Bloomington: Indiana University Press, 2000; *Heidegger and Aquinas: An Essay On Overcoming Metaphysics*, New York: Fordham University Press, 1982.

Janae SHOLTZ ▸ Alvernia Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi. İlgi alanları sosyal ve politik felsefe, etik, sanat felsefesi ve feminist teori. Başlıca çalışmaları: "Review of John Sallis' Logic of Imagination: The Expanse of the Elemental", (Indiana Press UP: 2012), *Notre Dame Philosophical Reviews*, Bahar 2013; "What is Philosophy for Deleuze and Foucault?" (Leonard Lawlor ile birlikte), *Between Deleuze and Foucault*, (ed.) Daniel Smith, Thomas Nail ve Nicolae Morar. Continuum Press, Bahar 2013; "Review of Anthony Hatzimoysis. The Philosophy of Sartre", Acumen, 2011. Notre Dame Philosophical Reviews, May 2012; "Reflections on Continental and Feminist Pedagogy: Heidegger and Anzaldua." PhiloSOPHIA: A Journal of Continental Feminism.

C. 2. Sayı 1. Ocak 2012; "Article-length review *of Gilles Deleuze: The Intensive Reduction*", Constantin Boundas, (ed.) *Perspectives: International Postgraduate Journal of Philosophy*. V.III, Sonbahar 2010.

Leonard LAWLOR ► Pennsylvania State University'de felsefe profesörü. İlgi alanları 19 ve 20. yüzyıl kıta felsefesi. Başlıca çalışmaları: *This Is Not Sufficient: An Essay on Animality and Human Nature in Derrida*, Columbia Univ. Press, New York, 2007; *The Merleau-Ponty Reader* (ed.; Ted Toadvine ile), Northwestern Univ. Press; 2007; *Early Twentieth-Century Continental Philosophy*, Indiana Univ; Press, 2011; "Phenomenologhy and Metaphysics, and Chaos: On the Fragility of the Event in Deleuze", *The Cambridge Companion to Deleuze* içinde, Daniel Smith-Henry Somers (ed.), Cambridge Univ. Press, New York, 2012.

Hubert DREYFUS ► Amerikalı Filozof. Berkeley Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi. İlgi alanları fenomenoloji, varoluşçuluk (özelde Martin Heidegger). Başlıca çalışmaları: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutic*, Chicago Univ. Press, 1983; *Being-in-the-world: A Commentary on Heidegger's Being and Time, División I*, MIT Press, 1991; *On the Internet*, Routledge, 2001.

Martin HEIDEGGER ► 1889-1976. Alman filozof. *Varlık ve Zaman* kitabının yazarı

Reginard LILLY ► Skidmore College'da Felsefe profesörü. İlgi alanları; çağdaş felsefe, edebiyat felsefesi, sanat felsefesi. Başlıca çalışmaları: *The Ancients and the Moderns*, Reginard Lilly-John Sallis (ed.), Indiana Univ. Press, 1996; Çevirileri: *The Principle of Reason*, Martin Heidegger, Çev. Reginard Lilly, Indana Univ. Press, 1996; *Broken Hegemonies*, Reiner Schurmann, Çev. Reginard Lilly, Indana Univ. Press, 2003.

Iain THOMSON ► New Mexico Üniversitesi'nde Felsefe profesörü. İlgi alanları: 19 ve 20. yüzyılda kıta felsefesi (özellikle Heidegger). Başlıca çalışmaları: *Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education*, Cambridge Univ. Press, 2005; *Heidegger, Art, and Postmodernity*, Cambridge Univ. Press, 2011.

Graham HARMAN ► Kahire'deki Amerikan Üniversitesi'nde felsefe profesörü. İlgi alanları realizm, metafizik. Başlıca çalışmaları: *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Carus Pub.; 2002; *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*, Carus Pub.; 2005; *Heidegger Explained: From Phenomenon to Thing*, Carus Pub.; 2007; *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*, Re-Press, 2009.

Françoise DASTUR ► Sophia Antipolis Üniversitesi'nde emekli profesör. İlgi alanları fenomenoloji, varoluşçuluk ve hermeneutik. Başlıca çalışmaları: *Heidegger et la question du temps*, PUF, « Philosophies », n. 26, Paris, 1990; üçüncü basım, 1999; *Hölderlin, tragédie et modernité*, Encre Marine, Fougères, 1992; *Heidegger et la question anthropologique*, Peters, Leuven, 2003; *Philosophie et Différence*, Éditions de La Transparence, 2004.

Steve MARTINOT ► San Francisco State University İnterdisipliner Program Merkezi'nde öğretim elemanı. İlgi alanları kültürel çalışmalar, çağdaş felsefe. Başlıca çalışmaları: *The Rule of Racialization: Class, Identity, Governance* (*Labor in Crisis*), Temple Univ. Press, 2002; *Forms in the Abyss: A Philosophical Bridge Between Sartre and Derrida*, Temple Univ. Press, 2007.

Timothy RAYNER ► Sydney Üniversitesi öğretim üyesi. İlgi alanları çağdaş felsefe. Başlıca çalışmaları: *Foucault's Heidegger: Philosophy and Transformative Experience*, Continuum, 2007; "Foucault, Heidegger, and the History of Truth", *Foucault and Philosophy* içinde, Timothy O'Leary & Christopher Falzon (ed.), Blackwell Pub; 2010.

Tom ROCKMORE ► Amerikalı filozof. İlgi alanları Alman felsefesi, estetik ve Marksizm. Başlıca çalışmaları: *Fichte, Marx, and the German Philosophical Tradition*, Southern Illinois Univ. Press, 1980; *Habermas on Historical Materialism*, Indiana University Press, 1989; *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, Univ. of California Press, 1997; *Marx After Marxism: The Philosophy of Karl Marx*, Wiley-Blackwell Pub; 2002; *Kant and Phenomenology*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 2010.

ÇEVİRİ EKİBİ

Mukadder ERKAN ► Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde öğretim üyesi. *Samuel Beckett: İfadenin Arayüzeyi/ Arayüzeyin İfadesi*, Çizgi Kit; Konya 2005, *Iris Murdoch: Bir Ahlâk Filozofu Olarak Sanatçının Portresi*, Çizgi Kit; Konya 2011 gibi iki telif eserinin yanı sıra çeşitli dergilerde yayımlanmış çok sayıda makalesi ve çevirileri bulunmaktadır. Çok sayıda kitap çevirisi bulunan ERKAN'ın çevirilerinden bazıları şunlardır: *Jacques Derrida, Edebiyat Edimleri*, (A. UTKU ile) Otonom Yay., İstanbul, 2010; *Nicholas Thoburn, Deleuze, Marx ve Politika*, (A. UTKU ile), Otonom Yay., İstanbul, 2009. *Jacques Derrida, Önemsizin Arkeolojisi*, (A. UTKU ile), Otonom Yay., İstanbul, 2007; Eugene W. Holland, *Deleuze ve Guattari`nin Anti-Oedipus`u: Şizoanalize Giriş*, (A. UTKU ile), Otonom Yay., İstanbul, 2007.

Sebahattin ÇEVİKBAŞ ► Muğla Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi. *Leibniz ve Felsefesi: Mantık, Fizik ve Metafizik,* Çizgi Kitabevi, Konya, 2006 kitabının yazarı; Abraham WOLF, *Nietzsche'nin Felsefesi*, Birey Yay; Erz., 2003'ün Prof. Dr. Subhi ERDEM ile birlikte çevirmendir. Bunların yanında çeşitli dergilerde yayımlanmış çok sayıda makalesi bulunmaktadır.

Hüseyin Subhi ERDEM ► İnönü Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi. Yayınlanmış kitapları: *Nietzsche'de Perspektivizm, Anlam ve Yorum*, Bilge Adam Yayınları, İstanbul, 2008; *Wittgenstein Dilin Yörüngesinde Felsefe*, Bilge Adam Yayınevi, İstanbul, 2007; *M. Şemseddin Günaltay: Toplumsal Eleştiri ve Felsefe*, Bilsam Yayınları, 2012. Ayrıca Abraham WOLF, *Nietzsche'nin Felsefesi*, Birey Yayınları, Erzurum, 2003'ün Sebahattin Çevikbaş ile birlikte çevirmenidir. Bu kitapların yanında çeşitli dergilerde çok sayıda makalesi bulunmaktadır.

Ali UTKU ► Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi. *Ludwig Wittgenstein: Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*, Doğu Batı Yay., 2009 adlı kitabının yanı sıra çeşitli dergilerde yayımlanmış çok sayıda makalesi ve çevirileri bulunmaktadır. Batı felsefesi ve Çağdaş Türk Düşünce Tarihi alanında yapmış olduğu çalışmalarla dikkati çeken UTKU'nun çevirilerinden bazıları şunlardır. *Jacques Derrida, Edebiyat Edimleri*, (M. ERKAN ile) Otonom Yay., İstanbul, 2010; *Nicholas Thoburn, Deleuze, Marx ve Politika*, (M. ERKAN ile), Otonom Yay., İstanbul, 2009. *Jacques Derrida, Önemsizin Arkeolojisi*, (M. ERKAN ile), Otonom Yay., İstanbul, 2007; Eugene W. Holland, *Deleuze ve Guattari`nin Anti-Oedipus`u: Şizoanalize Giriş*, (M. ERKAN ile), Otonom Yay., İstanbul, 2007; ***Ziya Gökalp, Felsefe Dersleri***, (yay. haz.) Ali Utku, Erdoğan Erbay, Çizgi Yay., Konya, 2006. İsmail Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*, (yay. haz. Ali Utku-Abazar Sepheri), Çizgi Kit. Yay., Konya 2012; Ahmed Midhat, *Ben Neyim*? [*Hikmet-i Mâddiyyeye Müdâfa'a*], (yay. haz; Erdoğan Erbay-Ali Utku), Çizgi Kit. Yay., Konya 2012; Baha Tevfik-Ahmet Nebil, Memduh Süleyman, *Nietzsche Hayatı ve Felsefesi*, (yay. haz; Ali Utku-M. Abdullah Arslan), Çizgi Kit. Yay., Konya 2013.

Sadık Erol ER ► Kilis 7 Aralık Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi. Çeşitli dergilerde makaleleri ve çevirileri yayımlandı. *Emil Cioran: Bir Alacakaranlık Düşünürü* Ara-Lık Yay. (Ank.-2006), *Hiçliğin Doruklarında Cioran* (Kenan Sarıalioğlu ile) Bilim Sanat Yay. (Ank.-2006) ve *Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi* [*Bergson, Nietzsche ve Spinoza Okuması*] Çizgi Kitapevi Yay., (Konya-2012), *Nietzsche Paris'te (Fransızların Nietzsche Okuması)* (ed.), Otonom Yay; (İst.-2013) olmak üzere yayımlanmış dört kitabı bulunmaktadır.

Mustafa YILDIRIM ▸ İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde öğretim görevlisi. Çeşitli dergilerde/kitaplarda yayımlanmış makaleleri ve çevirileri bulunuyor. Çalışma alanları dil felsefesi ve mantık, çağdaş felsefe.

Onur VAROLUN ▸ Kilis 7 Aralık Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi. Çalışma alanları psikanaliz, çağdaş felsefe (özelde Slavoj Žižek).

Özgül EKİNCİ ▸ Kilis 7 Aralık Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi. Çalışma alanları epistemoloji, dil felsefesi ve çağdaş felsefe.

Gülten SİLİNDİR ▸ Kilis 7 Aralık Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü'nde araştırma görevlisi. Çalışma alanları postkolonyalizm ve postkolonyal feminizm.

Celal SABANCI ▸ Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi. Çeşitli düşünürlerden yapmış olduğu çevirileri bulunuyor. Çalışma alanları siyaset felsefesi, etik ve postmodern kuramlar.

Mehmet AKKURT ▸ Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi. Epistemoloji, siyaset felsefesi ve etik alanında çalışıyor.

Fatma ERKEK ▸ Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü araştırma görevlisi. Yayımlanmış bir dizi çevirisi mevcut. Çağdaş düşünce kuramlarıyla ilgileniyor.

Birdal AKAR ▸ Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi. Çeşitli filozoflardan yaptığı çeviri çalışmaları mevcut. Çalışma alanları ilk ve ortaçağ felsefeleri, Martin Heidegger ve Jacques Derrida.

Volkan AY ▸ Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde doktora öğrencisi. Çeşitli dergilerde yayımlanmış makaleleri bulunuyor. Çalışma alanları epistemoloji, etik, siyaset felsefesi.

Fransa'da Heidegger felsefesinin alımlanışı, I. Dünya Savaşı'nın gölgesinde yetişen ve daha sonra geleneksel Fransız felsefesine yüz çevirerek, yabancı entelektüeller aracılığıyla Almanya'dan ithal edilen felsefi düşüncenin yeni ve farklı yapısına yönelen bir neslin –bir grup entelektüelin (Raymond Aron, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Jean Beaufret vd.)- hikâyesidir. "1933 nesli" olarak adlandırılan bu genç Fransız entelektüellerin yanı sıra 1950'lerden sonra Heidegger'i ilginç bir şekilde "farklı sapakların kesiştiği bir kavşak" noktası olarak gören postyapısalcı filozoflar (Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jacques Derrida), niçin Heidegger felsefesine yöneldiler? Ve niçin bu felsefeyi coşkuyla alımladılar?

Paris Üçlemesi'nin (Nietzsche-Heidegger-Hegel) ikinci ayağını oluşturan *Heidegger Paris*'te, bu sorulara alternatif cevaplar bulmanın ötesinde Heidegger'i "zenginleştiren" yeniden okuma stratejileriyle gerçek bir okuma şöleni sunmaktadır.

9 789756 056653

www.otonomyayincilik.com
iletisim@otonomyayincilik.com

otonom