cogito

ZEYNEP DİREK

başkalık deneyimi

kıta avrupası felsefesi üzerine denemeler

YKY

BAŞKALIK DENEYİMİ:
KITA AVRUPASI FELSEFESİ ÜZERİNE DENEMELER

Zeynep Direk 1966 yılında İstanbul'da doğdu. Galatasaray Lisesi ve ardından Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde eğitim gördü. Doktorasını 1998 yılında Memphis Üniversitesi'nden aldı. Yurt içinde ve yurt dışında yaptığı editörlük çalışmalarının (*Dünyanın Teni, Sonsuza Tanıklık, Irk Kavramını Kim İcat Etti* vd.) yanı sıra, özellikle *Defter* ve *Felsefelogos* dergilerinde yayımladığı, Derrida, Levinas, Heidegger, Merleau-Ponty ve Sartre üstüne makaleleriyle tanındı. Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmakta, çağdaş kıta Avrupası felsefesi çalışmaktadır.

ZEYNEP DİREK

BAŞKALIK DENEYİMİ: KITA AVRUPASI FELSEFESİ ÜZERİNE DENEMELER

YKY
İSTANBUL

Yapı Kredi Yayınları - 2198
Cogito - 137

Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler / Zeynep Direk

Kitap Editörü: E. Efe Çakmak

Baskı: Üç-Er Ofset
Yüzyıl Mah. Massit 5. Cad. No: 15 Bağcılar / İstanbul

1. Baskı: İstanbul, Mayıs 2005
ISBN 975-08-0945-9

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş. 2005

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
Yapı Kredi Kültür Merkezi
İstiklal Caddesi No. 285 Beyoğlu 34433 İstanbul
Telefon: (0 212) 252 47 00 (pbx) Faks: (0 212) 293 07 23
http://www.yapikrediyayinlari.com
e-posta: ykkultur@ykykultur.com.tr
İnternet satış adresi: http://yky.estore.com.tr
www.teleweb.com.tr

İÇİNDEKİLER

Önsöz • 9

Felsefenin Başlangıcı Sorunu • 11

Filozofların Irk Düşüncesinin Peşinde... • 33

Değerlere Karşı Düşünce ve İlgi Etiği • 57

Hobbes ve Rousseau: Doğa Hali Anlatısının Zamansallığı • 88

Yasanın Kaynağı Üstüne • 106

Levinas'ta Adalet Kavramı • 138

Sonsuz Sorumluluğun Paradoksları • 154

Tevrat'ı Tanrı'dan, Talmud'u Tevrat'tan Bile Çok Sevmek • 164

Konukseverliğin Düşüncesi • 185

Feminizm ve Felsefe: Derrida'nın Cinsiyet Farklılığı Sorusuna Yaklaşımı • 220

Sevil Baştürk'e

Önsöz

Çeşitli vesilelerle yazılmış bu yazılar doktora tezimde Derrida'nın düşüncesi bağlamında tartıştığım "başkalık deneyimi" meselesinin bende bıraktığı izlerin açtığı yeni yollar, verdiği filizlerdir. 1990'ların başından beri Husserl'de, Heidegger'de, Sartre'da Levinas'ta, Merleau-Ponty'de, ve Derrida'da başka sorunuyla ilgilendim. Bu soru tezimi savunduğum 1998'den sonra zihnimde ırk meselesi, kültürel başkalık, toplumsal cinsiyet, cinsiyet farklılığı sorularıyla ilişkilendi ve yasa, adalet, etik ve siyaseti düşünme biçimimi etkiledi. Bu derlemedeki yazılar başkalık deneyiminden yola çıkarak bunları düşünme çabama tanıklık etmekteler. Derrida'yı ve Levinas'ı sunan, tanıtan, açıklayan, kısacası okuyan yazılar var çoğunlukta bu kitapta. Diğer yazılar da onlar tarafından ilham edilmiş. Daha geç tarihte yazdığım yazılar yorumsal pratik açısından ilk yazılara göre daha gelişkindir, çünkü okuma zamanla derinleşmekte ve inceleşmektedir ama ilk yazılarımda da bugün savunamayacağım bir şey olmadığını söyleyebilirim. Çağdaş Kıta Avrupası Felsefesi'ne günümüzün en önemli izlekleri bağlamında girme fırsatı arayan okura destek olacaklarını düşündüğüm için bu yazıları biraraya getirmeye karar verdim. Aslında bunların bir kısmı 1997'den itibaren *Defter, felsefelogos* gibi dergilerde, bir kısmı da piyasada kolaylıkla bulunmayan bildiri veya Armağan kitaplarında yayınlanmışlardır. İlk basımların künyelerini her denemenin başında belirttim. Yazıları bu kitapta yayınlamadan önce gözden geçirdim ve gerekli bulduğum ufak tefek değişiklikleri yaptım.

Charles Bigger, Robert Bernasconi, Leonard Lawlor, Tina Chanter, John Llewelyn hayatımdaki varlıklarıyla bu yazıları kışkırtmış ve beslemiş kişilerdir. Onlar olmasaydı bu kitap da olmazdı. Bana her zaman verdikleri cesaret, destek ve herşeyden önemlisi dostluk için onlara ne kadar teşekkür etsem azdır. Türkiye'deki felsefe camiasından da her zaman sıcak bir kabul ve destek gördüm. Bu yazıların yazılmasına vesile olan konferanslara beni davet etmiş ve çalışmamı desteklemiş olan Ioanna Kuçuradi, Doğan Özlem ve Sinan Özbek'e teşekkür ederim. Semih Sökmen ve Orhan Koçak *Defter* dergisinde yayınladığım yazılara soruları ve değinileriyle önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bu yazıların bazılarını yayınlanmalarından önce okuma zahmetine katlanan meslektaşlarım Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nden Hasan Ünal Nalbantoğlu'na ve Sakarya Üniversitesi'nden Rahmi Karakuş'a, benden tartışma zamanını hiç esirgemeyen Galatasaray Üniversitesi'nden meslektaşlarım Necati Ilgıcıoğlu'na ve Aliye Kovanlıkaya'ya minnettarım. Ailem ve arkadaşlarım benim yoğun çalışma hayatımı sürdürebilmem için çeşitli fedakarlıklarda bulundular. Kesintili, eksik varlığıma ve çoğunlukla yokluğuma tahammül ettikleri için hepsine şükran borçluyum.

Zeynep Direk
Galatasaray Üniversitesi

Felsefenin Başlangıcı Sorusu[1]

Giriş

"Felsefe Eski Yunan'da başlamıştır" önermesi bugün bizim için tartışılmaz bir doğruluk, neredeyse felsefe yapmaya başlarken kabul edilmesi gereken bir ilk ilke durumundadır. Bu önermenin kendisinin "tarihselliği" sorusunu artık sormamamız, ona "ebedi bir doğruluk" statüsü vermiş olduğumuzu gösteriyor. Ne zamandan beri Batı uygarlığı felsefenin Eski Yunan'da başladığını kabul ediyor? Tarih boyunca her zaman bu kabul geçerli miydi?

Felsefeye yeni başlayanlar çoğunlukla, felsefe tarihini ezbere bilmenin iyi felsefeci olmanın gereği olduğunu düşünürler. Halbuki iyi felsefeci olmak için felsefe tarihinin standartlaşmış anlatısını bilmek değil, tarihsel araştırma yapma alışkanlığını kazanmak gerekir. Tarihsel araştırma standart hikâyenin, felsefenin alışıldık anlatılış biçiminin dışına doğru uzanabilmeyi, felsefenin kalıplarını ve dogmalarını sorgulamayı gerektirir. Böyle bir araştırma felsefe tarihinin artık okunmayan kaynaklarına geri döner, kenara atılmış olanı da okur. Yorumlama yetimizi her zaman yaşatmaya ve geliştirmeye çalışmalıyız. Zihinlerimizi, içi temel bilgilerle doldurulacak bir kutu olarak görme eğiliminden kurtulmak, felsefede yol almanın şartıdır. Zihinlerimiz, edinilen birtakım içeriklerden çok bazı pratiklerle, okuma ve yazma pratikleriyle gelişir. Unutmamak gerekir ki, çok bilinen klasik metinleri de başka türlü okumak ve yorumlamak mümkündür.

"Felsefe Eski Yunan'da başladı" önermesinin kendisinin bir tarihselliği vardır. Burada bu tarihin açılımındaki bazı anlara işaret etmeden önce, bu önermeyi günümüzde geçerli kılan argümanları ortaya koyalım. Öncelikle sorgulamak istediğim şey, felsefenin Eski Yunan'da başlayıp başlamadığından çok bu argümanların varsayımlarının sorunlu olup olmadığı ve gelenekle ilişkileridir. Hem Heidegger hem de Derrida kaynağın elden kaçtığına dikkatimizi çekmişlerdir. Varlığın, bilincin, dilin, yasanın kaynağını bir döngüye düşmeden yakalamak imkânsızdır. Felsefenin başlangıcıyla ilgili soru da böyle bir sorudur. Bu soruya yanıt verebilmek için neyin felsefi olduğuna ve neyin olmadığına karar verebilmek gerekir. Felsefenin nerede başladığına tarihsel olguların açığa çıkarılması bağlamında karar verilemez. Felsefi olanla olmayan arasındaki sınır neye göre çizilecek ve nasıl keyfi olmayacaktır?

Felsefeyi pre-Sokratik filozoflarla başlatanlar bu sınır çizgisinin işaretlerini nasıl koymaktadırlar? Bunlardan ilkini ve belki de en önemlisini ortaya koyan tez şudur: "Felsefenin başlangıcında mitik düşüncenin geri çekildiğine ve yerini rasyonel düşünceye bıraktığına tanık oluyoruz." Felsefenin doğum yerini anlatan *çağdaş* kaynaklar bunu, milattan önce altıncı yüzyılın başında İyonya'nın Milet bölgesinde buluyorlar. Thales, Anaksimenes ve Anaksimandros gibi Miletli düşünürler mitik açıklama biçimlerini terk etmişler ve doğayı başka bir gözle görmeye başlamışlardır. Bu konuyu ele alan Jean-Pierre Vernant'a göre bu düşünce "sistematik" ve "çıkar-gözetmez" (*désintéressée*) olma özelliklerini taşır, çünkü pratik kaygılarla yönlendirilmemiştir.[2] Felsefe "kuramsal tavra" geçerek yapılan bir araştırmadır. Thales, Anaksimenes ve Anaksimandros tanrıların ve evrenin oluşumunu, dünyanın ve ondaki düzenin nasıl ortaya çıktığını dramatik bir biçimde, hayal gücüne dayanarak anlatan mitik açıklama biçimlerini terk edip "rasyonel düşünce"yle iş görmeye başlamışlardır. Vazgeçtikleri şey görüngüleri ölümsüz, doğaüstü Tanrıların arasında olup biten olaylara, savaşlara, uzlaşmalara dayanarak açıklama biçimidir. Vernant'a göre pre-Sokratikler ilk "fizikçilerdir" ve onların yaptıkları açıklama varlığın bütününün "pozitif" bir açıklamasıdır. Vernant'm aktardığı bu ar-

güman onun kendi argümanı değildir elbette, oldukça klasik bir yaklaşımdır ve J. Burnet tarafından temsil edilir.

Bu argümanı Heidegger'e dayanarak sorgulamak mümkündür. Heidegger onu, Eski Yunan'a modernliğe ait kavramlarla bakarak Thales, Anaksimenes ve Anaksimandros gibi düşünürlerin yaşadığı varlık deneyimini çarpıttığı için eleştirecektir. 1) Mitle felsefe arasında yapılan ayrım, felsefi düşünce "rasyonel açıklama", "bilimsel açıklama" gibi terimlerle nitelendiği için sorunludur. İlkin "rasyonel açıklama" denen şeyin tarihsel kaynağında *logos* kavramı bulunur. Ama *logos* ile "rasyonel açıklama" arasındaki hermenötik mesafe oldukça uzaktır. 2) "Bilimsel açıklama" gibi bir kavramı pre-Sokratiklere ilişkin olarak kullanmak, onların bizim anladığımız modern anlamda, hatta Aristoteles'in anladığı anlamda "bilim" yapmadığını yeterince ciddiye almamaktır. Öncelikle pre-Sokratiklerin *phusis* kavramına bakıldığında ortaya bambaşka bir doğa anlayışı çıkar. Öyleyse "fizikçilik", "pozitiflik" gibi kavramlar pre-Sokratik düşünürleri yanlış temsil eden kavramlardır.[3] 3) Pre-Sokratik düşünürlerin evrenin oluşumuyla ilgili mitolojik açıklamalardan ne kadar koptukları şüphelidir. Pre-Sokratikler hâlâ doğanın kutsallıktan kopmadığı bir çerçeve içinde bulunurlar.

Pre-Sokratik düşünürlere göre doğa dünyanın, insanların, ilahi olanın dahil olduğu bir bütündür. Tüm varolanlar aynı birleşmiş düzlemde bulunurlar. Bitkiler, hayvanlar, insanlar, tanrılar her yerde aynı güçleri gösteren doğanın parçalarıdır. Ama zaten mitolojinin tanrıları da "aşkın" varlıklar değil, insan gibi doğaya içkin varlıklardır. Pre-Sokratik felsefenin mitolojiyi yansıttığı fikrini destekleyen daha ilginç bir araştırma, Vernant'm da işaret ettiği gibi, F. M. Cornford tarafından yapılmıştır. Cornford'a göre "felsefe doğumunda bilimsel bir kuramdan çok mitik bir kurguya yakın"dır. "İyonyalıların fiziğinin ne ilhamı ne de yöntemi bugün bizim 'bilim' dediğimiz şeye benzer." Pre-Sokratikler "deney yapma" nosyonuna ya da pratiğine sahip değillerdir. Pre-Sokratik düşünce, aklın doğa üstüne yaptığı saf ve kendiliğinden bir düşünümün ürünü değildir. Pre-Sokratiklerin yaptığı şey, dinin geliştirdiği mitik dünya görüşünü, daha soyut bir terminoloji kullanarak daha laik bir çer-

çeveye aktarmaktır. Pre-Sokratik düşünürlerin evrenin oluşumuna ilişkin açıklamaları, evrenin oluşumuna ilişkin mitlerin temel izleklerini yeniden ele alır ve geliştirir. Kısacası Cornford'a göre, pre-Sokratik felsefe miti başka türlü bir söylemle yeniden yazar.[4]

Cornford'un gördüğü ve Vernant'ın bildiği şeyler şunlardır: Pre-Sokratik düşüncenin sorusu, evrenin oluşumuyla ilgili mitin sorduğu "Evren kaostan nasıl kurtuldu, düzen nasıl kuruldu?" sorusuna çok benzer. Pre-Sokratikler bizim anladığımız anlamda bilimsel tavırda değillerdir, çünkü tüm evrende geçerli olan "doğa yasalarını" aramazlar. Miletlilerin evrenin, düzenin oluşumunu açıklamaları, yalnızca evren imgesini mitlerden ödünç almakla kalmaz, hemen hemen tüm kavramsal materyalini ve açıklayıcı şemalarını da mitten ödünç alır. Örneğin Homeros, Zeus'u gökyüzünün parlak ışığıyla (ether), Hades'i dumanlı bir karanlıkla (hava), Poseidon'u suyla, Gaia'yı toprakla sunar. Kısacası mitoloji, evreni öğeleri kullanarak ve onların kutsallığını vurgulayarak açıklamıştır bile. Kozmogonik mitlerde tanrıların arkasında doğanın birbirine indirgenemez öğeleri duruyorsa, felsefenin başlangıcında da doğanın öğelerinin arkasında mitolojinin tanrıları duruyor olsa gerektir. Pre-Sokratik felsefede öğeler, "doğaüstü" taraflarını yitirerek bireysel tanrılıklarının görünümünü de yitirmişlerdir belki, ama ilahiliklerini hâlâ korumaktadırlar. Etkin ve canlıdırlar, yaşarlar. Dahası doğa, kendisini pre-Sokratiklere Zeus'un belirleyici özelliklerine bürünmüş olarak, bilgelik ve adaletle takdim eder. Cornford, Hesiodos'un *theogonia*'sı ile Anaksimandros'un felsefesi arasında yakınlıklar olduğunu ortaya koyar. Biri hâlâ tanrıların oluşumundan, diğeri ise çoktan doğal süreçlerden bahsetmektedir, ama Anaksimandros'un kullandığı *phuein*, *genesis* gibi ifadelere bakıldığında bunların hem "meydana getirmek" hem de "doğurmak" anlamına geldiği görülür. Anaksimandros bunların, cinsel birleşme yoluyla üremeye gönderen anlamlarını değil de, daha nötr ve soyut anlamlarını kullanıyor olabilir, ama bu kelimeleri kullandığı sürece Anaksimandros'un söyleminde bir muğlaklık olması kaçınılmazdır. Biz pre-Sokratikleri, felsefenin doğum yerini tespit ederek ayaklarımızı sağ-

lam bir zemine basma arzusuyla, bu muğlaklığı göz ardı ederek okuyoruz. Başka bir deyişle onları kendi kavramlarıyla değil, onlardan bize doğru gelen geleneğin daha geç tarihlerde ürettiği ve ister istemez bu ilk kavramların üstünü örten kavramları kullanarak okuyoruz.[5]

Vernant hem bunları görmektedir hem de mitle felsefe arasındaki sınırı çizebilmek için Anaksimandros ile Hesiodos arasında "bir tavır farkı" olduğunda ısrar etmeye çalışmaktadır. Bu tavır farkı her neyse, Hesiodos ile Anaksimandros'un düşüncelerinin düzenlenmesinde büyük bir koşutluk göze çarpmaktadır.[6] İkisi de başlangıca Hesiodos'un *"kaos"*, Anaksimandros'un *"apeiron"* adını verdiği, henüz hiçbir şeyin ayrışmadığı, belirlenmediği bir belirsizlik durumunu koyarlar. Bilindiği gibi, bu birlikten ayrışma ve farklılaşmayla kuru/nemli, sıcak/soğuk, yoğun/seyrek vb karşıtlar doğar ve gökyüzü, yeryüzü, denizler, karalar bu karşıtlarla belirlenir. Daha sonra yine bu karşıtlar çeşitli oranlarda birleşerek varlığa gelen ve yok olan canlı ve cansız şeyleri oluştururlar. Marcel de Corte mit ile felsefe arasındaki paralelliklerin yalnızca temel şemalarla sınırlı kalmadığını vurgulamıştır. Mitik temsiller fizikçilere musallat olur.[7] Ama de Corte'un söylediklerinin, felsefenin mitle bir devamlılık ilişkisi içinde bulunduğu anlamına geldiğini yadsıyor Vernant. Mitik söylem bir *"theogonia"*dır ya da dindir; oysa "fizikçi" olan ilk filozof felsefi bir tavra geçmiştir. Bu argümanın stratejisi *mitos* ile *logos*, mit ile felsefe arasındaki ayrımı din ile felsefe arasındaki ayrımla örtüştürmektir. Felsefenin dinden bağımsız olması gerektiği, özellikle modern çağda gelişen laik düşüncenin vurguladığı bir ilkedir. Ama din ile felsefe arasında yapılan ayrımın da "tarihsel" bir statüsü yok mudur? Ne zamandan beri kullanılmaktadır bu argüman? İlk kim kullanmıştır? Ne amaçla kullanmıştır ve hangi sonuçlara yol açmıştır? Bugün bu sonuçlar bizi nasıl etkilemektedir? Bu ayrımın tarihsel olumsallığını göz önüne sermek, bugün felsefe yapma biçimimizi değiştirmeye yeter mi? Elbette buna bağlı olarak başka bazı önemli sorular da yanıtlanmayı beklemektedir. Dinle karışan düşünce felsefi midir? Dini düşünen bir felsefe, felsefe midir? Bir din felsefesi "yuvarlak bir kare" gibi bir çelişki ise, dini

düşünen bir felsefe "felsefe" değilse, o zaman ortaçağda da gerçek anlamda bir felsefe düşüncesi yoktu demek durumundayız. Heidegger Hegel'i izleyerek bunu kabul eder. Aziz Augustinus, Aziz Thomas, İbn-i Arabi, İbn-i Sina da gerçek filozoflar olamazlar. Nedir dinsel tavır? Nedir felsefi tavır? Bu soru, "İlâhi güce yapılan başvuru ilahiyatçının açıklama biçimini belirler, filozofun açıklama biçimi olamaz" diye yanıtlansa bile ilahiyatçının argüman kullanmadığı, filozofun bir an bile olsa ilahi güçten (Spinoza, Malebranche ya da Leibniz gibi) dem vurmadığı söylenebilir mi? Din de bir dünya görüşü, bir yaşam anlayışı, bir varlık deneyimi olduğu ölçüde felsefi olabilir. O zaman dini tavır ile felsefi tavır arasındaki ayrım, Vernant'ın dediği gibi filozofun "dünyevi" kavramlar kullanması mıdır? Plotinus'un kavramları "dünyevi" midir, yoksa "dinsel" midir? Filozofun dindar bir insandan ayrı bir entelektüel iklimde yaşadığı doğru olabilir, ama bu dindar bir insanın filozof olamayacağı ve dinin kavramlarını felsefi bir biçimde tartışamayacağı anlamına gelmez. Platon eski Yunan'ın pagan dinine inanmıyor olabilir, ama doğu dinlerinin, örneğin ruhun ölümsüzlüğü, anamnesis, yenidendoğum gibi öğeleri onun felsefesine mitler yoluyla girmiştir. Bütün bunları kurcaladıkça, şu soru daha belirgin bir biçimde çıkıyor ortaya: Felsefe neden Eski Yunan'da başlamış olsun? Mısır'da, Hint'te, Pers düşüncesinde, Çin'de, Tevrat'ın yazıldığı Yahudi kültüründe neden olmasın felsefe? Neden Upanişadlar, Vedalar, Avesta, Ölüler Kitabı, Tevrat felsefi olmasın? Neden felsefe tarihini buralardan, hatta Çin'den başlatmıyoruz da Eski Yunan'dan başlatıyoruz?

Robert Bernasconi'nin bu konudaki tarihsel araştırması bize unutulanı hatırlatıyor. Felsefeyi Eski Yunan'dan başlatmak tarihsel olarak yeni bir tavırdır. Onsekizinci yüzyılın ikinci yarısına kadar felsefe böyle okunmuyordu. Felsefenin Çin'de başlamasında acayip bir şey görülmüyordu. Doğu felsefesini felsefeden saymamak için bugün en çok kullanılan argüman şudur: "Doğu'da entelektüel gayret dini amaçlara, aşkın hedeflere yöneliktir." Zaman zaman bazı Avrupalı düşünce tarihçileri, Doğu bilgeliğinin verdiği eserlerin içinden bazı unsurları ayıklayarak bunlara "felsefe" statüsü kazandırmaya ve yaptıkları işi

karşımıza bir bilgi ya da doğa öğretisiymiş gibi koymaya çalışmışlardır. Halbuki örneğin Hint düşüncesinde, Nyaya ya da Vaisesika'da bağımsız düşünme, bilgi, doğa, varlık öğretileri yoktur. Dini bir ifade içinde bulunuyorlar bunlar. Bu bilgelerin amacı bir doğa araştırması yapmak ya da bilgi için bilginin doğasını sorgulamak değildir. "Bilgi nedir?", "Bilginin kaynağı nedir?", "Bilgi nasıl doğmuştur?" gibi çıkar-gözetmeyen bir araştırma içinde bulunmuyorlar. Başka bir deyişle Doğu'nun bu sorulara verdiği yanıtlar amaç değil araç statüsündedir. Örneğin Aristoteles'te biz bu sorulara verilen yanıtların çıkar-gözetmez, bağımsız yanıtlar olduğunu görüyoruz. O, bilgi sorusunun cevabını bilgi bağlamında ele alıyor, başka bir şeyin aracı olarak değil. Bunda dinden çıkmak için yapılan bir hamle olmasa bile sorgulamanın kendisi dinden bağımsızdır. Bir Hindu için Nyaya, Vaisesika yahut Yoga'da bir felsefe yoktur. Bir düşüncede felsefi unsurların olması başka şey, bir düşüncenin başlı başına felsefi olması ise başka bir şeydir. Mevlana'nın da eserlerinde felsefi izlekler vardır, ama bunlar felsefe eseri değillerdir. İçleri felsefeyle dolup taşsa bile bizatihi felsefe eseri değillerdir. Çünkü kullandığı yöntem ve yöneldiği amaç felsefi değildir. Şu halde felsefenin ne olduğunu, güttüğü amaca ve kullandığı yönteme bakarak anlamamız gerekir. Konularına bakarak bir alanı belirleyemeyiz. Bir felsefe metnine ilahiyat konuları girmez diye bir şey yoktur. İlâhiyat konuları da felsefeye girer, ama felsefecinin bu konuları işleme biçimi ve yöneldiği amaç ilahiyatçınınkinden çok farklıdır."

Felsefe, felsefe yapmak için mi yapılır? Aşkmlığa yönelmesi veya terapötik bir amacı olması bir düşünceyi felsefe olmaktan çıkarıyorsa, antik felsefenin büyük bir kısmının felsefi olmadığını da teslim etmek zorunda kalırız. Yukarıdaki argümanın belli bir "felsefe anlayışına" dayandığı apaçık ortadadır. Bu felsefe anlayışı ilhamını Aristoteles'ten alır. Aristoteles'i "bilgi için bilgi" araştırması yapan bir düşünür gibi sunmak yanlış bir şey değildir elbette. Onu bir epistemolog olarak sunmak anlamına gelmez bu. Yukarıdaki argüman "bilgiyi bilgi için", "varlığı varlık için" araştırmayı, bunlarla "bağımsız" bir biçimde ilgilenmeyi belirleyici kıstas haline getirmek sure-

tiyle, felsefeyi pre-Sokratiklerden veya Platon'dan değil Aristoteles'ten başlatıyor. Platon'un yöntemini ya da amacını tam olarak "felsefi" bulmuyor. Felsefe olanı olmayandan ayırmanın kıstasını Aristoteles'in tavrı koyuyor. Ama bu yaklaşımın Aristoteles'in felsefesini nasıl anladığı da çok açık değil. Mesele gelip "yöntem" izleğine bağlanıyor. "Felsefi yöntem" nedir? Tek bir felsefe yöntemi var mıdır? Aristoteles'te bile felsefenin tek bir yöntemi olduğunu söylemek imkânsız görünüyor. Soruya, alana, o alanın nasıl sınırlandığına, amaca göre değişir yöntem. Yöntemi konudan ayırmak ve tamamen bağımsız kılmak mümkün değildir. Sonuç olarak bu argüman, felsefenin yöntemi farklıdır, dine bağlı bilgeliğin yöntemi farklıdır diyor, ama yöntem tartışmasında fazla ileri gidemediği için yine gelip bir "tavır" ve "amaç" tartışmasına dayandırıyor ayrımı. "Doğu bilgelerinin amacı ve tavrı felsefe yapmak değildir (bunların yaptığı felsefi olsa bile), Aristoteles'in amacı ve tavrı felsefidir" diyor.

Bu argümanın dayanakları Hegel'e ve oradan da Aydınlanma'ya kadar geri gider, ama elbette Hegel'in Hint felsefesi üstüne düşünceleri hiç de bu kadar basit değildir ve çok daha derin bir tereddüt içerir. Robert Bernasconi'nin vurguladığı gibi Hegel, Hint konusunda muğlaktır. Onun için Hint bütünüyle anlaşılmaz değildir. Anlaşılmaz olan yalnızca Afrika'dır – siyah beyaz karşıtlığı Hegel için aşılmaz tek bariyerdir.[8] Hegel'den sonra anlamanın hermenötik yorumu, felsefeciler arasında –özellikle de kendilerini Hegelci gören felsefeciler arasında– son derece yaygınlaşmıştır. Bu hermenötik yaklaşım, "kendini saf bir biçimde başkasında tanımak" modeline dayanır. Ancak kendinizi başkasında bulursanız, tanırsanız anlamışsınız demektir. *Tinin Görüngübilimi*'nde işleyen bu modelin ardında paylaşılan bir tarih vardır. Anlamak demek, kendinin olanı, onunla yabancı gibi karşılaşıldığı bir durumda, kendinin kılmak, kendine mal etmek demektir. Bu anlamda oryantalist Rönesans'ın içinde yaşayan Hegel, Hint'i, *bizim* (Avrupalıların) tarihimize ait bir epizot olarak düşünmüştür. Hint, Batı'nın anlayışının ötesinde değildir. Hint'le karşılaşma, Alman İdealizminin kendi terimleriyle gerçekleşmiş bir karşılaşmadır – Batı

Hint'le, kendisine bütünüyle yabancı, anlamadığı bir düşünceymiş gibi karşılaşmamıştır.[9]

Din ile felsefe arasında bir sınır çizgisi çekildiğinde, gündeme nedense hep ilk Hint geldiğinden bu konu üstünde biraz durmak istiyorum. Hegel *Felsefe Tarihi Üstüne Dersler*'de[10] Hint felsefesinin gerçekten "felsefe" olup olmadığını tartışmış ve Hint felsefesinin amaçları bakımından Hint dininden ayrı olmadığını söylemiştir. Bu amaç insanın hayatta çektiği acılardan kurtulmasıdır. "Doğu Felsefesi" adlı bölümü yazdığında Hegel'in elinde bulunan, Friedrich Schlegel'in yayımladığı "Hint Dili ve Bilgeliği Üzerine Deneme",[11] o zamanlar Hint üzerine yapılan araştırmayı derleyen, yeni bir biçimde sentezleyen bir eserdir. Schlegel, Hint felsefesinin bütünüyle Eski Yunan felsefesine eş koşulmasını onaylamadığı halde, Hint edebiyatına Eski Yunan edebiyatına verildiği kadar değer verilmesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre, nasıl onbeşinci ve onaltıncı yüzyıllarda Eski Yunan kültürünü canlandıran bir Rönesans olmuşsa, ondokuzuncu yüzyılda da bir Hint Rönesans'ı olmalıdır. Sanskritçe, Schlegel'e göre son derece felsefi bir dildir. Hegel ile Schlegel arasındaki bir fark da şudur: Schlegel, Batı'daki tüm felsefenin Hint'ten kaynaklandığını öne sürdüğü halde Hegel, Hint ile Avrupa arasında felsefi bir bağ olduğu görüşünü reddeder. Böyle bir bağ varsa bile, yazılı kaynaklar buna tanıklık etmediği için bu ilişki, "felsefe öncesi" olanın statüsünde kalır.

Hegel, Hint felsefesinin Hint dininden doğduğunu ve Hint dinini içinde taşıdığını vurgular. Bu noktada Aydınlanma'yı izlediği için, ona göre ortaçağda yapılan felsefe de bir Hıristiyan dogmatizmi olmaktan öteye gidemez. Hegel için Hint felsefesi Hint dini demektir, ama buna rağmen onda bu konuda bir tereddüt anı da vardır. Robert Bernasconi Hegel'deki tereddüt anını düşünürün "yoga" tartışmasında buluyor: Hegel, Wilhelm von Humboldt'un *Bhagavadgita* üstüne yazdığı makaleyi eleştirirken,[12] Hint'te din ve felsefenin amaçlarının aynı olmasına rağmen, Hint felsefesinin formasyonunun Hint dininin formasyonundan çok farklı olduğunu da kabul etmiştir. Hatta bu formasyon farkına dayanarak, belki de "Hint düşüncesi 'felsefe' adını almayı hak eder" gibi bir cümle bile sarf etmiştir. He-

gel Humboldt'un makalesi üstüne yazarken, Humboldt "yoga" kavramının çevrilmesi üstünde durduğu için, bu problemi ele alır. Kullandığı kaynaklardan birisi de Thomas Colebrooke'un "Hindularm Felsefesi Üstüne"[13] adlı denemesidir. "Yoga", bizimkinden farklı bir mizacı olan bir kültürün duyumsanır bir içeriği değil, entelektüel bir içeriği anlatmak için kullandığı bir ifadedir. Onu bizim dilimize çevirmeye kalktığımızda, Hintçe düşünülen entelektüel içeriğin özünü kaybederiz, çünkü bizim dilimizde bu sözcük, bizim entelektüel bir şey hakkındaki fikrimizi anlatır, başka bir halkın fikrini değil. Humboldt "yoga" sözcüğünü *"absorption"* sözcüğüyle karşılamıştır. Terimi şöyle açıklamaktadır: "Teolojik bir terim olan 'yoga' hem zihnin tinsel şeylere uygulanması anlamına gelir, hem de dinsel ritüellerin yerine getirilmesi demektir." Hegel'e göre Humboldt'un bulduğu karşılık genel anlamı iletse bile dinsel anlatımı iletmekten acizdir. "Bizim dilimizde şeyin bu belirlenimini aktaracak bir sözcük yok" diye yazar Hegel. Ama o da "yoga" için bir karşılık önermeden duramaz, önerdiği karşılık "soyut adanma"dır. Hegel'in Humboldt okuması üstüne Bernasconi şöyle yazıyor: "Bu çeviri problemiyle Hint felsefesi Avrupa felsefesinden uzağa düşmüş olur. Ancak Hegel, Colebrooke'a dayanarak Hint düşüncesi ile Avrupa düşüncesi arasında bir paralellik de kurmuştur. *Yoga Sutra*'nın dördüncü bölümü üstünde durarak, bu bölümde önerilen 'soyutlama' ve 'tinsel yalıtım'ın, 'Brahma' öğretisinin 'felsefenin aslı' olduğunu belirtir. Ona göre doğa ve tarih üstüne yapılacak bir tefekkür, böyle bir soyutlama ya da tinsel yalıtım anını varsayar. Hegel bu yargıyı, Hint felsefesini derinliğine inceleyerek değil, Colebrooke'a dayanarak vermiş olduğu halde, bunu ileri sürebilmesinin onun bir 'Hint felsefesi' imkânına açık olduğunu gösterdiğini söylemek mümkündür."[14] Bugün Hint düşüncesini hiç tereddüde düşmeden felsefe olmayanın tarafına koymak Hegel'in gerisine düşmektir.

Hint felsefesinin felsefe olmadığını söyleyen argümanın görmezden geldiği önemli bir husus da şudur: Hint felsefesinin iddiası yalnızca dinin gereklerini yerine getirerek kurtuluşa ulaşılamayacağıdır. Hint felsefesinin kurtuluşa ulaşma yönte-

miyle Hint dininin kurtuluşa ulaşma yönteminin farklı olduğu ortadadır. Hegel, *Felsefe Tarihi Üstüne Dersler*'de yaptığı Sankya Yoga tartışması bağlamında, Hint düşünürlerinin gözünde dinsel ritüelleri yerine getirmenin, kurban vermenin, insanı yeniden dünyaya gelmekten kurtarmadığına, buna ancak felsefi düşünceyle ulaşılabileceğine işaret ediyor. Dinin amacını dinsel yaşam değil, felsefe yerine getirir. Hegel'in göremediği en önemli şey, belki de yeniden doğum düşüncesinin, felsefenin toplumsal anlamda dinsel yaşama koyduğu mesafeyi gösterdiğidir. Yeniden doğum düşüncesi bilgeliği, kendini bilmeyi o kadar önemser ve yükseltir ki, yeniden doğum doktrini bilge olmaya bir ömrün kafi gelmediğini söyler adeta. Hint felsefesine göre, kurtuluşa ulaşmak için *atman* ile *brahman* arasındaki birliği idrak etmek gerekir ki, bu da bilge olmaktan, kendini bulmaktan ve ampirik benliğin aşılmasından geçer.

Felsefenin neden Eski Yunan'da başladığını açıklamak için öne sürülen daha naif başka bir argüman da şudur: Eski Yunan'da demokrasi vardı. Fikirlerin kamusal alana çıkarılıp rahatça tartışılabildiği bir atmosfer vardı. Böylece ritüele bağlı olmayan bir bilme biçimi çıkabildi ortaya. Bunun için fizikçi filozoflar, dinin ritüeller dünyasını kolaylıkla göz ardı edebildiler. Bu argüman dini, mitik düşünceyi ve despotizmi bir yana, bunların tam karşısına da felsefeyi ve demokrasiyi koyup, felsefenin başlangıcını bu kez politik bir argümanla, Eski Yunan'la sınırlamak istemektedir. Felsefenin başlangıcını demokrasiye bağlayan argümanın da en önemli savunucusu Hegel'dir. O, Adam Smith'in de kullandığı bir argüman aracılığıyla felsefenin neden bazı yerlerde ortaya çıkmayıp bazı yerlerde ortaya çıktığını açıklarken, Doğu'da felsefe olamayacağını, zira felsefenin ancak tarihte birtakım siyasi kurumların yanı sıra ortaya çıktığını ve bu kurumların da yalnızca Batı'da bulunduğunu ilan eder.[15] Bu noktada şu soru ortaya çıkıyor: Acaba demokratik olmayan bir toplumda felsefe olamaz mı? Örneğin Eski Mısır'da bir rahipler sınıfı olduğu, bir firavun olduğu, fikirlerin açıkça tartışılabileceği bir ortam olmadığı için mi felsefe yoktu? Ya da Hint düşüncesinde, Eski Yunan'ınkine yakın bir demokrasi olmadığı için mi Upanişadlar

felsefi olamaz? Demokrasi olmayan bir toplumda felsefe başlar ve sürer mi? Peki ya örneğin pek çok filozofun demokrasiye karşı olmasına ne demeli? Örneğin Platon demokrasiyi sofizmin yaşam koşullarını yaratan bir şey olarak görmüyor mu? Özgürlük elbette felsefe yapmanın gerekli bir koşuludur, ama acaba belli bir tarihte, belli bir yerde ortaya çıkmış bir politik oluşumu bir ölçüymüş gibi tüm diğer kültürlere dayatmak ve diğer kültürleri Eski Yunan demokrasisine sahip olmadıkları için felsefe yapma olanağından mahrum etmek, ne kadar haklı ve ahlaki olarak savunulabilir bir şeydir? Örneğin Gılgamış destanında, Kral Gılgamış savaş açma kararını tek başına veremez, bir yaşlılar meclisine danışıp onların onayını almak zorundadır. Bugün demokratik bir şekilde yönetilen ülkelerde durum çok farklı mıdır? Vernant bunları sorgulamaz, ama öne sürdüğü şey şudur: Felsefe, Miken uygarlığının çöküşünün ardından Eski Yunan'da siyasal sistemin değişmesi sonucunda doğmuştur. Demokrasi özgürlüğe dayalı, iyi bir yönetim biçimi olduğu için doğurmadı felsefeyi. Vernant felsefenin doğuşunu baskıdan kurtulma motifine bağlamıyor, daha çok siyasal düzenin değişmesinin kozmogonik, kozmolojik söyleme yansıdığını vurguluyor. Bu strateji akademik olarak daha incelikli bir strateji olduğu halde argümanın özü değişmez. Felsefi olanın, yalnızca demokrasiyi doğuran tarihsel olumsallığın zemininde belirlenemeyeceği açıktır. Buna karar vermek için felsefi olanı olmayandan ayıran varsayımı ikna edici bir biçimde ortaya koymamız gerekir.

Yukarda tartıştığımız argümanlar felsefenin başlangıcını Eski Yunan düşüncesinde durduran argümanlar, sınır çizgileriydi. Felsefe Eski Yunan'da elbette ki bir atılım, bir sıçrama yapmıştır, ama bu sıçramanın kaynağında, Doğu kültürleriyle bir karşılaşmanın olabileceği ihtimalini de göz ardı etmemek gerekir. Bu karşılaşma pre-Sokratik felsefeyi öncelemekle kalmaz, aynı zamanda Eski Yunan felsefesi boyunca sürer. Onu Eski Yunan felsefesi ile Doğu düşünceleri arasındaki paralellikleri bularak takip etmek mümkündür.[16]

Felsefenin Yeniden İnşası

Robert Bernasconi bir makalesinde şöyle diyor: Eski Yunanlıların felsefeyi Mısırlılardan öğrendikleri görüşü, Warburton'un 1738 tarihinde dediği gibi, "Antikçağla ilgili bilinen en sağlam olguydu." Oysa Hegel, bu tarihin üstünden henüz bir yüzyıl dahi geçmeden yeni ortodoks pozisyonu, felsefenin Eski Yunan'da başladığını ilan eder.[17] Onsekizinci yüzyılın son çeyreğinde geçerli uzlaşma, Yunanlıların başka halklardan hiçbir şey öğrenmiş olamayacaklarıdır. Felsefenin Eski Yunan'da başladığı fikri onsekizinci yüzyılın sonunda yerleşti. Yunan felsefesinin özerkliğini ilk savunan Dietrich Tiedemann'ın yapıtı *Geist der spekulativen Philosophie von Thales bis Socrates* 1791 yılında yayımlandı ve bu eserin ardından Wilhelm Tenneman'ın on bir ciltlik *Geschichte der Philosophie* adlı felsefe tarihi piyasaya çıktı. Tenneman, Tiedemann'ın projesini tüm Batı tarihine yaymaktaydı.[18] Felsefe tarihinin yeniden yazıldığı bu an, Avrupalıların diğer kültürleri inşa ettiği andır. Diğer kültürlerin inşa edilmesini takip eden son iki yüzyıldır felsefe aile içi bir mesele olarak anlatılır. Oysa Batı felsefesinin yeniden kurulmasını başka kültürlerle karşılaşmalar tetiklemiştir.

Martin Bernal'in *Kara Atena*[19] adlı kitapta dert edindiği mesele, dar bir biçimde, felsefenin kaynağı sorusunun onsekizinci yüzyılda yanıtlanış biçiminde meydana gelen değişiklik değildir. Bernal'in uğraştığı konu, Eski Yunan uygarlığının kaynağının, onun diğer uygarlıklarla ilişkisi olup olmadığı sorusuna verilen yanıtın neden onsekizinci yüzyılda değiştiğidir. Onsekizinci yüzyılın başında Eski Yunan uygarlığının kaynağının, Mısır ve Fenike'yle ilişkisi olduğuna inanılırken, bu yüzyılın sonunda uzmanlar cemaati, Eski Yunan'ın *sui generis* bir uygarlık olduğuna inanmayı tercih etmişlerdir. Bilimin ilerlemesiyle, yeni olguların ortaya koyulmasıyla mı, yoksa bir "paradigma" değişikliği olarak mı açıklayacağız bunu? Martin Bernal'in tezi bunun bir paradigma değişikliği olduğudur. Onsekizinci yüzyılın son çeyreğinde Yeni Model geçerli olmuş, entelektüel cemaat Eski Yunan uygarlığının Batı'dan gelen işgalin sonucu olduğuna inanmıştır. Martin Bernal'e göre, Eski Model, antikçağ çalışmaları

alanında yeni gelişmelerin ortaya çıkması yüzünden gözden düşmemiştir; yürürlükte olan dünya görüşüne uyum sağlayamadığı için bir yana atılmıştır. Başka bir deyişle ondokuzuncu yüzyılın ırk ve ilerleme paradigmalarıyla uzlaşmadığı için terk edilmiştir. Eski Model'in tahribatı ve yıkılması, bilim tarihçilerinin "dışsal sebepler" dediği şeye dayanmaktadır.

Bernasconi'nin hatırlattığı çok önemli bir nokta şudur: Onsekizinci yüzyılın başında yaygın olan felsefe anlayışı neydi? Bu tarihte felsefe tarihi bir tür kültürel çoğulculuk modeli çerçevesinde okunuyordu. Bu dönemin en önemli felsefe tarihi kitabı Brücker'in *Historia Critica Philosophiae* adlı eseridir.[20] Bu eser İbranilerin, Keldanilerin, Perslerin, Hintlilerin, eski Arapların, Fenikelilerin, Mısırlıların, Etiyopyalıların, Keltlerin, Etrüsklerin ve Eski Romalıların felsefelerini gözden geçirdikten sonra Yunan felsefesine geçiyordu. Brücker'in önerdiği şey felsefede bir tür eklektisizmdi. Diderot'nun *Ansiklopedi*'sindeki eklektisizm tanımı Brücker'in felsefe anlayışına ışık tutar, çünkü ondan kaynaklanır: Eklektik filozof, zihinlerin çoğunu doğal hale getiren önyargıların, geleneğin, antikitenin, evrensel kabulün üstünden atlayabilen filozoftur. Bu sıçrama yeteneği sayesinde eklektik, kendi kendine düşünmeye cesaret eder. Farklı felsefelerdeki ilkelere geri dönerek onları tartışırken, yalnızca deneylerini ve aklını dikkate alır. Uğraştığı felsefeleri, hiçbirini ayrıcalıklı kılmadan çözümler ve böylece kendine ait tikel ve domestik bir felsefe yaratır. Onun derdi, insan ırkının hocası olmak değil, öğrencisi olmaktır. Başkalarını reforme etmekten çok kendini reforme etmektir. Brücker, modern felsefenin eklektik bir felsefe olduğunu düşünür ve bu yüzden onu ekollere bölmeye bile yeltenmez. Ona göre Bruno, Bacon, Campanella, Hobbes, Descartes ve Leibniz eklektik filozoflardır. Eklektisizmin işareti dünyada üretilen tüm felsefelere açık olmaktır.[21]

Bernasconi, Kant'ın felsefe tarihinin anlamını bir gelişmede bulmaya çalışırken reddettiği görüşün, işte tam olarak bu eklektik felsefe olduğunu ortaya koyuyor.[22] Kant'm kozmopolitanizminin felsefeye uyarlanmasıyla birlikte, Brücker'in ve Herder'in önerdikleri modeller reddedilmiştir. Voltaire'in deyimiyle, "insanlığın geri kalanına yokmuş gibi muamele eden evren-

sel bir tarih anlayışı"na geçilmiştir.[25] Kant'ın "Kozmopolitan bir Bakış Açısından Evrensel Tarih Fikri"nde savunduğu evrensel tarih anlayışı, tarihsel olayların düzensiz bir yığınmış gibi ortaya konmasına karşı getirilmiş bir çözümdü. Kant kozmopolitanizmi, kültürel çoğulculukla savaşmak için geliştirmiş, kullanmıştır.[26] Kullandığı doğruluk kavramı, onun başka kültürlerin özerkliğini tanımasına el vermemiştir. Örneğin Antropoloji üstüne verdiği derslerde Kant, Bernier'nin anlattığı bir hikâyeyi ele alır:[27] Bernier Hindistan'a gittiğinde, Hintlilerin Ganj'da yıkandıklarını ve bunu dinlerinin bir parçası saydıklarını gözlemlemiştir. Bernier'ye göre bu soğuk iklimlerde yapılamayacağına göre, evrensel bir pratik haline gelemezdi ve dolayısıyla bu din evrensel bir din olamazdı. Hintlilere bundan dem vurarak yakındığında, Hindular evrensel bir din savunusu yapmak istemediklerini ısrarla belirtmişlerdir. Tanrı'nm Hinduizmi yalnızca onlar için yarattığını, bu nedenle yabancıları dinlerine kabul edemeyeceklerini söylemişlerdir. Sohbetin devamında, bu sefer de Hintliler Bernier'ye Hıristiyan misyonerlerden yakınırlar: Onlar Hıristiyan misyonerleri itiraz etmeden dikkatli bir biçimde dinledikleri halde, misyonerler onları doğru olmayan şeylere inanmakla suçlamışlardır. Kant bu anekdotu, "insan başkalarının yerine düşünmeli (kendisini başkasının yerine koyarak düşünebilmeli)" ilkesini savunurken aktarmaktadır. Kant'a göre, "daha geniş bir düşünce çerçevesi" ile "dar kafalılık" arasında yapılan bu karşılaştırmada, kapalı ve sınırlı olan Hindulardır. Bir din eğer başkalarını da kendisine kabul etmeye çağırmıyorsa dışlayıcıdır, çünkü hakikati yayma görevimiz vardır ve onu bir halkla sınırlamanın bir anlamı olamaz. Misyoner etkinlikleri hakkında pek bir şey söylemese de Kant hem dinin hem de felsefenin evrensel doğruluğu taşıdıkları için evrensel bir biçimde kabul edilmeyi amaçladıklarını düşünür. Böyle bir doğru varsa, farklı kültürlerin özerkliği, kendi doğruları olduğu gibi bir şeyden bahsedilemez.

Hegel'in *Felsefe Tarihi Üstüne Dersler* adlı eseri de, felsefenin pek çok felsefeden meydana geldiği ve eklektik bir biçimde yaklaşılabilecek bir çoğulluk olduğu anlayışına karşı verilen bir yanıttır. Hegel felsefi konumların çoğulluğu olgusunun, felsefe-

yi işe yaramaz, manasız, bir kıssadan hissesi, özü, amacı olmayan bir şey gibi gösterdiğini düşünüyordu. Eklektik yaklaşım yüzünden, tek tek ağaçların arasında kaybolup ormanı göremeyecek hale gelindiği saptamasını yapıyordu. Hegel'e göre çoğulculuk, aşılması gereken bir haldir. Ama nasıl? Söz konusu çoğulluğa bir felsefe daha eklemek çoğulluğu aşmamızı sağlamaz, onu çoğaltmaya yarar yalnızca. Hegel'in bulduğu çözüm, felsefeyi bir sürü doğrunun açılımı şeklinde özetlemekti. Başka bir deyişle felsefeyi çoğul doğruların sistematik sunumu olarak anlamaktı. Hegel bunu çoğulluğu içeren diyalektik yöntem sayesinde başarıyordu. Robert Bernasconi'nin vurguladığı gibi, felsefenin tarihi boyunca, bir gelişme gösteriyor olması gerektiği fikri, Hegel'e Kant'tan miras kalmış ve Hegel bu fikri daha da güçlü bir hale getirmiştir. Aslında o, pek çok bakımdan Kant'ın "Kozmopolitan bir Bakış Açısından Evrensel Bir Tarih Fikri"ni işlemiştir.[27] Bu fikir hem tarih felsefesi hem de felsefe tarihi için geçerlidir. Ancak gerçekten bu diyalektik yöntem eldeki materyalin tümünü eş değerde görüp bütüne dahil etmiş midir? Hegel, dışlamaların olması gerektiğini, aksi halde eldeki materyalle baş etmenin imkânsız olduğunu yazar. Felsefe tarihi içindeki gelişimi gizleyen sunumu, eklektik felsefeyi dışlamak gereklidir örneğin. Eğer felsefe bir fikirler galerisi, bütünün sürekli olarak yenileyici bir biçimde değiştiğinin bir gösterisi ise, seyircide felsefenin boş olduğu fikri uyanacaktır. Marx'ın Feuerbach üstüne 11. tezinin formülasyonu da böyle bir felsefe anlayışını çağrıştırır: "Filozoflar şimdiye kadar gerçekliği farklı biçimlerde yorumlamışlardır, esas olan onu değiştirmektir." Sanki felsefe tek tek filozofların dünyayı, gerçekliği algılayış biçimiymiş ve bu algılayışlar ne kadar çok kişi felsefe yaparsa o kadar çoğaltılabilirmiş gibi. Felsefeyi böyle anlarsak o zaman "iyi ama bu ne işe yarıyor?", "bu yorumlamanın bir amacı yok mu?" ya da "yalnızca kişinin kendisine mi bir faydası oluyor?" gibi soruları sormak kaçınılmaz görünüyor. Elbette Marx'm burada belli bir anlayışı, eklektik felsefe anlayışını hedeflediğini ve eklektisizme karşı olan Kant ve Hegel çizgisini sürdürdüğünü söylemek için yeterli dayanağımız yoktur, ama bundan da kuşkulanmak gerekir.

Hegel kendisinden ve belki de Kant'tan önce gelen felsefenin şekilsizliğiyle savaşır. Bu şekilsizliği felsefeye bir gelişme duygusu kazandırarak aşacaktır. Bunu da, çağdaşlarından gördüğü felsefeyi bir anlatı haline getirme pratiğini benimseyerek başarır. Hegel, Kant'tan aldığı "gelişme" fikrini ileriye taşımıştır, ama onun "kozmopolitanizm" fikrini paylaşmamıştır. Anlatısını, tarihi kimlikler üstünden kurgulamıştır, özellikle de Eski Yunan ve Alman kimlikleri üzerinden. Bu kimliklerin nasıl kurulduğunu görmek için Martin Bernal'in "Yunan Dostluğu" bölümünü okumakta fayda var. Kant'ın felsefesinin de Hegel'in felsefesinin de vardığı sonuç aynıdır: İkisi de eklektisizmi reddederek Avrupa felsefesinin önde gelirliğini güvence altına almıştır. Ondokuzuncu yüzyılın başında Avrupa'da verilen bir karar sonucunda, yirminci yüzyılda Avrupa'da "Batı felsefesi" bir pleonazm –sözcük fazlası olan ifade– haline gelmiştir. Schopenhauer ve onun gibi birkaç düşünürü bir yana koyarsak, ondokuzuncu yüzyıldan sonra Hint ve Çin'e ait düşünceler, kaile alındıkları zaman bile "felsefe" muamelesi görmezler. Bunun anlamı şudur: Bu düşünceler, felsefenin geçmişteki gelişimini ve dolayısıyla da geleceğini anlamak için hiçbir işe yaramazlar. "Nasıl oldu da ondokuzuncu yüzyılda oldu bu?" diye sorarsak yine Bernasconi'ye dayanarak şunu söyleyebiliriz: Kant'ın felsefesi Avrupalılara felsefenin ne olduğu, ne olması gerektiği hakkında bir standart sunmuştur. Kant'ın onsekizinci yüzyılda ortaya çıkan felsefi eseri, ondokuzuncu yüzyılın felsefeye bakışını belirlemiştir. Bu modele uymayan her düşünce "felsefe olmayan"ın tarafında kalır.

Bernasconi'ye göre, bu kanonu sorgularken ve onsekizinci yüzyılın sonunda felsefeden dışlanmış olan kültürel felsefi materyali yeniden felsefeye dahil etmeye çalışırken yapılması gereken şeylerden birisi de, modernitenin başlangıcına dönerek Avrupalı filozofların varlığından bile haberdar olmadıkları ya da çok az bildikleri felsefeler karşısında nasıl davrandıklarına bir göz atmaktır. Örneğin *I Ching, Yoga Sutra, Bhagavadgita, Hermetica* karşısında Avrupalı düşünürlerin gösterdikleri tepkiler hiç de o kadar basit değildir. Anlattığımız hikâye, yalnızca Avrupalı filozofların Avrupa-merkezciliklerine işaret etmekle sı-

nırlı kaldığında, Batı kültürünün Doğu ya da başka kültürlerle karşılaşmasını fazlaca basitleştirmiş oluruz.[28] Avrupalılar Avrupalı olmayanı içlerine almaya, kendilerinin kılmaya çalışıyorlar; ama karşılaşmayı kendi terimleriyle belirleyebildikleri sürece geçerli oluyor bu. Batı felsefesi ile diğer felsefeler arasında gerçek bir diyalog olabilmesinin imkânını, bu karşılaşmalarda yaşanan şeyi ve kurulan ilişkileri doğru betimleyerek oluşturabiliriz.

Yunan Dostluğu

Kara Atena'nın "Yunan Dostluğu" bölümünde Martin Bernal, 1790 ve 1830 yılları arasında Protestan Kuzey Almanya'daki entelektüel gelişim üstünde durmaktadır. Bu dönemde Friedrich August Wolf tarafından antikçağ bilimi (*Altertumwissenchaft*) kurulur ve Wilhelm von Humboldt, antikçağ çalışmalarını eğitimin çekirdeği haline getiren reformunu gerçekleştirir. Bu reform etik ve estetik nedenlere dayanır. Eski Yunan'ı çalışmanın amacı onu bilmek değildir, önemli olan eğitim sürecinin kendisidir. Bu süreçte Alman ve Eski Yunan kimlikleri arasında bir yakınlık kurulur – aslında hem Alman hem de Eski Yunan kimliği inşa edilmektedir. Yunanlılar yalnızca tarihsel araştırmanın nesnesi değildir, onlar tarihin çemberinden çıkıp, tarihi aşmışlardır, çünkü araştıranın onlarla ilgileniş biçimi, onların kaderlerini belirleyen olayların tarihsel olarak açıklanmasıyla sınırlı değildir. Dünyanın başka halklarına ve kültürlerine uygulanan standartlar onlara uygulanmaz, çünkü araştıranın araştırılanla özel bir ilişkisi olduğunu hesaba katılmalıdır. Yunanlıların hem sanatsal hem de felsefi açıdan tanrısallaştırılmalarının sebebi, araştıranın olmak istediği şeyi onların üstünden anlatıyor olmasından kaynaklanır. Bu yüzden birçok işgalden ve kültürel alışverişten, dilsel ve ırksal karışmadan söz eden Eski Model gitgide daha tahammül edilmez hale gelir. Eski Model'e karşı etkili bir biçimde saldıran Karl Otfried Müller antikçağ eğitiminin bir ürünüdür.[28]

Hegel 1770'de doğmuştur ve sözünü ettiğimiz 1820'lerde

etkinliğinin doruğundadır. Hegel, Bernal'in dediği gibi zamanı için "tipik bir şahsiyet"tir. "Avrupa'yı sever, Hint'e saygı duyar, İslamdan nefret eder ve Afrika'yı tamamen aşağılar."[29] Dünya tininin yolu, Doğu'dan Batı'ya doğru gider ve elbette Hint'ten daha erken bir tarihte gelişmiş olan Mısır sorun çıkarır. *Felsefe Tarihi Üstüne Dersler*'e bakarsak Hegel, uzun uzun Hint ve Çin üstüne yazar, Mısır'dan ise ancak Eski Yunan felsefesinin kaynağı söz konusu olduğunda bahseder. Hegel'in Eski Yunan ile Mısır arasında kaynaksal bir ilişki olduğunu sorunsallaştırmaya çalıştığı söylenebilir. Aristoteles, "matematik bilimleri Mısır'da gelişmiştir, çünkü orada rahiplerin boş zamanı vardı" diyor. Hegel'in buna tepkisi şudur: Evet, Eski Mısır'da hayatın ve iş kollarının bir tür kast sistemiyle ayrılması söz konusuydu, ama orada bilime olanak sağlayabilecek bu koşullara rağmen büyük bir bilim bulamayız. Pythagoras'ın ilmini oradan aldığını öne sürmek hatadır. Eski Yunanlılar dinlerinin, kültürlerinin tözsel başlangıçlarını Asya'dan, Suriye'den, Mısır'dan almışlardır, ama aldıkları şeyi öyle bir çalışıp dönüştürmüşlerdir ki, ortaya çıkan üründe kaynağın yabancılığı artık görünmez olmuştur. Başka kültürden alınan şey, Yunanlıların elinde o kadar bambaşka bir şey haline gelmiştir ki, işte biz bunu "'Eski Yunanlıların' olarak övüyoruz, biliyoruz, seviyoruz."[30] Hegel'in diğer Yunan-dostlarına göre daha akıllıca bir strateji kullandığı açık: Mısır'dan bir şeyler alındığını inkâr etmiyor, ama ortaya çıkan şeyin tamamen yeni bir kimlik olduğunun altını çiziyor. Marx da Hegel'le Yunan-dostluğunu paylaşır. Ona göre Eski Yunan'ın ayrıcalığı şundan kaynaklanır: Eski Yunan'da insan, türünün bir örneği olmaktan çıkarak cemaatle göbek bağını kesmiş, bir birey haline gelerek *zoon politikon* olmuştur. Her iki düşünür için de Eski Yunan kendisinden önce gelen her uygarlıktan kategorik olarak farklı ve üstündür. [31]

Martin Bernal *Kara Atena*'da şunu söylüyor: Irk yasaları tarihin yasaları haline gelirken, Mısırlıların Yunanlıları bir zamanlar kolonize etmiş ve Yunanlıların dediği gibi onları uygarlaştırmış olmaları paradigmatik bir biçimde imkânsızdı, çünkü Mısırlılar ve Fenikeliler ırk bakımından Yunanlılardan daha aşağıydılar. Aydınlanma, kültürel ilerleme fikrine inandığı için

Yunanlıların Mısırlılardan bir şeyler öğrenmiş olması Aydmlanmacılar için sorun teşkil etmez. Ama romantikler için pek tahammül edilebilir bir şey değildir bu. Martin Bernal'in *Kara Atena*'da yaptığı iş önemli, ama genel olarak şovenizmin değil de ırkçılığın felsefeyi Batıyla sınırladığını göstermeye yetmiyor. Bu tezi sağlam bir biçimde öne sürebilmek için Robert Bernasconi'nin çalışmasına bakmak gerekir. Bernasconi'ye göre, Batı'nın Eski Doğuyla ilgili bilgisi öncelikle Yunan kaynaklarına dayanıyordu. Örneğin Brücker'in Eski Doğuyla ilgili bilgisi Yunan kaynaklarından gelir. Daha sonra Batı bu kültürlerle doğrudan bir ilişki kurdu. Onyedinci yüzyıldan beri Avrupalılar, Avrupalı seyyahların seyahatnameleri dolayısıyla farklı kültürlerle ilgili bilgiler edinebilmektedirler. Filozoflar çok seyahat etmemekte, ama seyahatnameleri okumaktaydılar. İlginç bir biçimde, onların yabancı bir kültürle ya da düşünceyle karşılaşmalarını dolayımlayan soru hep "felsefenin kaynağı nedir?" sorusu olagelmiştir. Avrupalı seyyahların seyahatnamelerinin içerdiği etnoloji, bilimsel ya da felsefi bir amaçla kaleme alınmamış, seyyahların anlatıları genellikle ekonomik, politik, dinsel motiflerle belirlenmiştir. Bu seyahatnameler doğa tarihçileri tarafından da kullanılmıştır. Halkların çeşitliliği, doğa bilimcileri ve filozoflarca bu seyahatnameler bağlamında tartışılmış ve "bilimsel" ırk kavramının icadı da bu okumalar zemininde gerçekleşmiştir.[33] Daha sonraki seyyahların yabancı kültürlerle karşılaşmasını, onların filozoflardan aldıkları stereotipler ve ırk kavramı belirlemiştir. Tıpkı bir sarmal gibi... Bu dönemde felsefe yazımını da etnolojiden çıkartılmış stereotipler belirlemiştir. Hatta öyle bir an gelmiştir ki, Batılılar Eski Doğu'yu, modern çağda karşılaştıkları Doğuyla bağlamak zorunda kalmadıkları sürece kabul edebilmişlerdir. Bugün felsefe tarihini hâlâ, romantizmin ve onun ideolojik ve tarihsel arka planının belirlediği bir akademik bakış açısıyla okuyor ve okutuyor olmamız, felsefenin Eski Yunan'da başladığı dogmasını korumak için elimizden gelen her şeyi yapıyor olmamız sorgulanmalıdır. Daha önce altını çizdiğim gibi, felsefenin nerede başladığı sorunu tarihsel bir araştırmayla çözülemez; öncelikle neyin felsefi olduğuna karar vermek gerekir. Buna karar verirken felsefenin kül-

türle ilişkisini ciddiye almalıyız. Batı felsefesi de kültürel olana bağlıdır ve felsefenin yalnızca Batı kültürüne bağlı bir faaliyet olmaktan çıkartılması gerekir. Doğan Özlem'i filozof olarak çok değerli kılan şey, bunu biliyor olmasıdır. Kültürlerin eşit bir biçimde tanındığı çok kültürlü bir felsefeye açılmanın en önemli adımlarından birisi, romantizmin felsefe tarihini yeniden kurgulayışının tarihsel olarak olumsal olduğunu, varsayımlarının sorunlu olduğunu görmektir.

Notlar

1 Önceki basım: *Anlama ve Yorum, Doğan Özlem Armağan Kitabı*, Haz. A. Kadir Çüçen, Hatice Nur Erkızan, Güçlü Ateşoğlu, İnkilap Yayınevi, 2004, s. 211-231.
2 Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, PUF, 1990, s. 100.
3 Martin Heidegger, "The Anaximander Fragment", *Early Greek Thinking*, çev. David Farell Krell ve Frank A. Capuzzi, Harper SanFransisco, s. 15'de şöyle diyor: Aristoteles ve Platon'a göre doğa (*phusis*) varlığın bütünü anlamına gelmez. Doğa gökyüzü ve yeryüzü, hayvanlar ve bitkiler ve bir anlamda da insanlar demektir ve *ethos* ve *logos* alanlarından ayrılmıştır. Aristoteles'in *Fizik* adlı eseri *phusei onta*'yı *teche onta*'yla karşılaştırarak doğal şeyler ile yapay şeyleri birbirinden ayırır. Aristoteles pre-Sokratikleri *Fizik*'in perspektifinden dolayımlayarak okur. Ona göre pre-Sokratikler *phusio logoi*, yani doğal şeyler üzerine düşünmektedirler. Pre-Sokratikleri "fizikçiler" olarak okumamızın ilk adımı budur. Aynı yorum çerçevesinde Theophrastus (ölüm MÖ 286) *Phusikon Doxai* (*phusei onta* üstüne konuşanların fikirleri) adlı kitabını yazmıştır. Simplicius bundan neredeyse sekiz yüzyıl kadar sonra MS 530'da Aristoteles'in *Fizik*'i üstüne yazarken Theophrastus'un eserinden pre-Sokratikleri alıntılayarak bazı fragmanları bize ulaştırmıştır. Pre-Sokratikleri "fizikçi" olarak yorumlama geleneği günümüze kadar bu yolla gelmiştir.
4 Cornford'un okumasını aktaran Vernant.
5 Martin Heidegger, "The Anaximander Fragment", *Early Greek Thinking*, s. 29. Heidegger burada "kavram" sözcüğünü bu kadar serbest bir biçimde kullanmamıza ve Anaksimandros'un "kavramları" olduğundan söz etmemize bile itiraz eder. Kavramsal bir dilin imkânı, varlığın "idea" olarak yorumlanmasına dayandığı ve bu yorum Platon tarafından yapıldığı için bu dil Anaksimandros'a yabancıdır.
6 Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, s. 104.
7 *A.g.e.*, s. 104, 105.
8 Bkz. Robert Bernasconi, "Hegel Ashanti Mahkemesinde", *Irk Kavramını Kim İcat Etti?*, Metis, 2000.
9 Robert Bernasconi, "The Horror of the Alien. In Search of Philosophical Pluralism".
10 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, cilt 1, ed. Karl Ludwig Michelet, *Vorlesungen*, cilt 13, Duncker und Humboldt, 1833.

11 Friedrich Schlegel, "Über die Sprache und Weisheit der Indier", *Studien zur Philosophie und Theologie*, ed. Ernest Behler ve Ursula Struc-Oppenberg, *Kritische Ausgabe*, cilt 8, Ferdinand Schöningh, 1975; "On the Language and Philosophy of the Indians", çeviren E. J. Millington, *The Aesthetic and Miscellaneous Works of Friedrich von Schlegel* içinde, Henry G. Bohn, 1849.
12 G. W. F. Hegel, "Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata von Humboldt", *Berliner Schriften 1818-1831*, Theorie Werkausgabe, cilt 11, Suhrkamp, 1976.
13 Thomas Colebrooke'un bu makalesi için bkz: *Essays on the Religion and Philosophy of Hindus*, Indological Book House, 1972, s. 143-64.
14 Robert Bernasconi, "The Horror of the Alien. In Search of Philosophical Pluralism".
15 Robert Bernasconi, "Krimskrams: Hegel and the Current Controversy About the Beginnings of Philosophy", *Interrogating The Tradition: Hermeneutics and the History of Philosophy*, ed. Charles E. Scott ve John Sallis, State University of New York Press, s. 201.
16 Bkz. M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford University Press, 1971.
17 Robert Bernasconi, "Philosophy's Paradoxical Parochialism: The Reinvention of Philosophy as Greek", *Cultural Readings of Imperialism: Edward Said and the Gravity of History*, ed. Keith Ansell-Pearson, Benita Parry ve Judith Squires, Lawrence & Wishart, s. 212.
18 *A.g.e.*, s. 218.
19 Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Cilt I, Rutgers University Press, 1985.
20 Jacob Brücker, *Historia Critica Philosophiae*, Cristoph Breitkopf, 1744.
21 Robert Bernasconi, "The Horror of the Alien. In Search of Philosophical Pluralism". Bkz. Pierluigi Dorini, "The History of the Concept of Eclecticism" *The Question of "Eclecticism"*, ed. J. M. Dillon ve A. A. Long, University of California Press, 1988, s. 15-33.
22 *A.g.e.*
23 Voltaire, "Nouveau plan d'une histoire de l'esprit humain," *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, Oeuvres completes, cilt II, ed. Louis Moland, Garnier Frères, 1878, s. 817.
24 Robert Bernasconi, "The Horror of the Alien. In Search of Philosophical Pluralism".
25 François Bernier, *Voyages*, Amsterdam, 1709, cilt 2, s. 429-443. Aktaran Bernasconi.
26 *A.g.e.*
27 Robert Bernasconi, "The Horror of the Alien. In Search of Philosophical Pluralism".
28 Müller, *Minyalılar* adlı kitabını 1820'de yayımlıyor.
29 Martin Bernal, *Black Athena*, s. 294.
30 G. W. F. Hegel, 1892, cilt I, s. 197-8.
31 Martin Bernal, *Black Athena*, s. 295.
32 Robert Bernasconi, "The Horror of the Alien. In Search of Philosophical Pluralism".

Filozofların Irk Düşüncesinin Peşinde...[1]

"... utancımı nesnelliğimin derin işareti
olarak istiyorum ve seviyorum ..."
Jean-Paul Sartre, *L'Etre et le Néant*, s. 446

Robert Bernasconi, Levinas ve Derrida gibi Kıta Avrupası felsefesinin önemli düşünürlerini İngilizce konuşan felsefe dünyasına tanıtmış, eserlerinin eklemli bir okumasının standardını koymuş ve hakkını vererek okunur hale getirmiş önemli bir yorumcu değildir yalnızca. Dahası sık sık sorulan, "Levinas'ın, Derrida'nın felsefesinden nasıl bir politika çıkar?"; "Günümüzün ırkçılık, cinsiyet ayrımcılığı vb meselelerine bu düşüncelerden yola çıkılarak nasıl bir yanıt verilebilir?" gibi kafa kurcalayan soruları da, Batılı filozoflarda ırk kavramının icadını ve kullanımını inceleyerek sarsıcı bir biçimde yanıtlamış bir düşünürdür. Batı felsefesinin büyük felsefi anlatılarının yapısökümcü anlamda sorgulandığı, sistem kuran felsefelerin totaliter eğilimlerinin deşifre edildiği, etiğin ve politikanın başkalık ve çoğulculuk gibi kavramlarla belirlendiği, felsefenin "postmodern" çağında, içimizde ölümcül bir göz daha açıyor Robert Bernasconi'nin *Irk Kavramını Kim İcat Etti?* adlı kitabı. Irk kavramının inşasının tarihsel örgüsü tel tel sökülürken, Kant'ın çeşitlilik ile ırk arasındaki ayrımı sabitleştirerek "ırk kavramına daha önce sahip olmadığı tutarlılığı kazandıran ilk düşünür olduğunu"[2] öğreniyor, en azından Kant'ın bu konuda ne kadar çok çalışmış olduğunu fark ediyor, örneğin *Yargının Eleştirisi* gibi, estetik alanının temel kitaplarından biri olarak okuduğu-

muz bir eserin nasıl bir ırk kavramı ve ırkçı örneklerle belirlenmiş olduğunu hayretle saptıyor, bunun daha önceki okumalarımızda dikkatimizi çekmemiş olduğu gerçeği karşısında ürperiyoruz. Hegel derseniz, *Dünya Tarihi Üstüne Dersler*'de dünya tarihini bir "mahkeme" olarak görerek Afrikaları "yamyam, zihinleri fetişlerle dolu, bir tarihten ve özgürlük bilincinden yoksun insanlar" olarak yargıladığı bilinmiyor değildi. Bernasconi, Hegel'in Afrikalılar hakkında yaptığı saptamaların kaynağı olan, Avrupalı seyyahlar tarafından kaleme alınmış seyahatnamelere geri dönerek, filozofun söz konusu seyahat notlarını abartıp, hatta çarpıtarak kullandığını ortaya koyuyor. Asıl kaynakların incelenmesi, bu kez Hegel'i tarihin yargısı önüne çıkarıyor, Avrupalı değerlerle belirlenmiş adalet sistemine göre yargılamakta sakınca görmediği Ashanti kabilesinin mahkemesinde hem de... "Hegel Ashanti Mahkemesinde" adlı makalenin, Hegel'in yukarda alıntıladığımıza benzer aşağılayıcı sözlerinin ondokuzuncu yüzyılın başında geçerli olan Afrika söylemini belirlemiş olduğu iddiasının daha geniş bağlamı, "onyedinci ve onsekizinci yüzyıl seyahat literatürünün akademisyenler tarafından bir ırk söylemine dönüştürüldüğünü ve bu söylemin tarih felsefesine geçerek, ondokuzuncu yüzyılın yıkıcı ve şiddetli sömürgeciliğini meşrulaştırmak için kullanıldığını göstermeyi amaçlayan bir araştırma projesi"yle[3] belirginleşecektir. Jean-Luc Nancy, tarihsel gerçekliğin Hayden White'ın deyimiyle "edebi bir yapım" (*literary artefact*) olmaktan ayrılamayacağının bugün artık bilincinde olduğumuzu söyler.[4] "Hegel Ashanti Mahkemesinde", tarihi gerçekliğin yazınsal inşasının mutfağına sokar bizi.

Dahası tarih felsefesi felsefe tarihini de dönüşmeye zorlayacaktır. Martin Bernal'in yakın zamanlarda Türkçeye çevrilen *Kara Atena*[5] adlı kitabının tezinin temel savlarından birisi olan, hakim felsefe tarihinin ya da bu tarihin standart olarak okunuş biçiminin, onsekizinci yüzyılın sonuyla ondokuzuncu yüzyılın başı arasındaki dönemde, sömürgeciliğin ve emperyalizmin haklılaştırılmasının zeminini kuran tarih felsefesiyle çelişmeyecek bir biçimde yeniden yazılmış, inşa edilmiş olduğu savma katılıyor Robert Bernasconi. Hatta *Irk Kavramını Kim İcat Et-*

ti?'de, bilginin nasıl ırkçılaştığını incelikli bir akademik araştırmayla ortaya koymak suretiyle hem Bernal'in projesinde kavramsal olarak eksik kalan gizli felsefi arkaplanı açmış oluyor, hem de Bernal'in yeni girdiği bu felsefi alandaki akademik performansının içerdiği bazı eksiklikler ve yanlışlıklar yüzünden alanın otoriteleri tarafından göz ardı edilebilen sonucunu desteklemiş, *felsefe tarihini okuyuş biçimimizin yeniden incelenmesi gerektiği* çıkarımını güçlendirmiş oluyor. Yazar *Önsöz*'ünde Bernal'in kışkırtıcı kitabının başlattığı tartışmadan, "felsefeyi bir Yunan icadı olarak sunan ve felsefenin özünü oluşturan belli başlı anları Batıyla sınırlayan felsefi kanonun belli bir etnomerkeziyetçiliği kurumsallaştırdığına dair çok şey yazıldı son zamanlarda"[6] diyerek ima ediyor zaten. *Irk Kavramını Kim İcat Etti?* Avrupalı filozofların ırkçılığın kurumsallaşmasına yaptıkları özgül katkıları ortaya çıkararak, günümüzde felsefenin çehresini değiştirme projesine, felsefenin çokkültürlülüğe açılmasına, örneğin bir Çin, İran, Hint felsefesinin ondokuzuncu yüzyılda dışlandıkları kanona tekrar kabul edilmelerine, örneğin bir Afrika felsefesinin olanaklılığına destek oluyor. Batı'nın Avrupalı olmayan uygarlıklarla karşılaşması sonucu yaşadığı şokun içindeyken bile ılımlı tavırlar takınmış olan ve bugün hâlâ ırksal farklılıkla karşılaşmayı mümkün kılacak kavramsal kaynakları düşüncesinde barındıran, Avrupa'nın "yüz akı" gibi görülebilecek düşünürler de yok mu? İşte Bernasconi'nin Herder üstüne yazdığı "Herder'in Avrupa-merkezcilik Eleştirisi" adlı makalesi bu açıdan oldukça şaşırtıcı, çünkü modern ırk ideolojisinin yaratıcılarından birisi olarak görülen Herder'de birtakım kurtarıcı özellikler bulunabiliyor. Örneğin Sartre'm beyazlara önerdiği şeyi, "bakış"a tarihsel olarak hükmetmiş olanlara öneriyor Herder ve *Hümanizmin Gelişmesi Üstüne Mektuplar*'ın (1797) son bölümünde aktardığı bir anekdotla Avrupalıların kendilerini Afrikalıların gördüğü gibi görmeleri gerektiğinin altını çiziyor: "... Bir misyoner tarafından başından aşağı su döküldüğünü fark eden, ölmekte olan bir köle, misyonerden bunu neden yaptığını açıklamasını ister. Misyonerin cevabı şu olur: 'Cennete gidebilmen için.' Siyah köle buna karşı şöyle cevap verir: 'Beyaz insanların bulunduğu bir cennete gitmek iste-

miyorum.' Sonra arkasını döner ve ölür. Herder'in buna yaptığı tek yorum şu olur: *Traurige Geschichte der Menschheit* (insanoğlunun kederli tarihi)."[7] Herder kültürel bir çoğulculuk bünyesinde Avrupalı olmayan halkların da insanlığa bir katkıda bulunabileceğini savunmuş, Kant'm tersine, Avrupalı ırkların tüm yeteneklere sahip olduğunu yadsımıştır.[8] Çağımızda Sartre'ın ırkçılığı en çok ciddiye almış düşünürlerden birisi olduğunu da hatırlatıyor bize Bernasconi. İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde olduğu gibi, her şeyin altüst olarak hızla değiştiği dönemlerin kitlelerce algılanmasına ve yaşanmasına katkıda bulunan, hatta bu yaşantıyı kavramsallaştıracak ve stilize edecek kadar popülerleşebilme başarısını gösteren bir felsefenin yaratıcısıdır Sartre. "Varoluşçu" sıfatını açıkça üstlenmiştir. Bir düşüncenin moda haline gelmesinin bedeli, içeriğini yitirmesi ve bulanıklaşması değildir yalnızca. Moda geçen bir şeydir ve geçtikten sonra filozof tarihe gömülmüş diğer filozofların kaderini paylaşır. Onun hayaletini çağırarak sessizliğini bozan, konuşmasını güne, çağa ait tartışmalara ilişkin hale getirmek suretiyle aktaran felsefeciler sayesinde okunur. Felsefecilerin günümüzde genellikle göz ardı ettikleri Sartre artık pek az okunan filozoflardan birisi olmuştur. Belki de geçen zaman içinde, kavramların alm teriyle, Sartre'ın ontolojisinin artık fazlasıyla modası geçmiş ve aşılmış gibi görünmeye başlamış olması, onun eserlerinde bulunan ve özellikle politik felsefenin kaynakları arasında sayılabilecek zengin bazı fenomenolojik betimlemelerin de maalesef ihmal edilmesine ve unutulmasına sebep olmuştur.

Burada kullandığımız "filozof" ile "felsefeci" arasındaki ayrım, kendi felsefesi olan düşünür ile başkasının –genellikle büyük filozofların– düşünceleri içinde bulunan imkânları kullanmayı tercih eden düşünür anlamında bir farka geri götürülebilir. Ne var ki bu çok da sağlam bir ayrım değildir aslında; çünkü "kendi felsefesini yapan" da başka düşünürlerin düşünceleri arasında dolaşır, onlardan ödünç alır, onlarla diyalog halinde bulunur. Açıktır ki kendi terimleriyle konuşmaya karar veren, başkasının çerçevesine sığmayacak, onun yoluyla düşünülemeyecek kadar çok şey biriktirmiştir. Yine de bu bir seçim,

bir düşünsel varoluş meselesidir. Başka bir tavrı seçmek, filozof olarak kendi geleceğinin peşine düşmeyip, felsefeci olarak filozofun, felsefenin geleceğini güvence altına alma tavrı örneğin. Onu indirgemeci yaklaşımların diline pelesenk ettikleri bir iki terime mahkûm etmeme, anlattığı şeyin yapısını ve gönderilerini açığa çıkararak kolay kullanımın nesnesi olmaktan çıkarma, bir filozofun en eklemli bir biçimde nasıl okunacağının standardını koyma, o filozofu felsefecinin içinde yaşadığı toplumun ya da genel olarak insanlığın dertleriyle ilişkilendirme, ama bu arada onun kendi terimleriyle düşünülmesi gereğini de feda etmeme. Toplumumuzdaki sorunları görüş biçimimiz okuduklarımızla şöyle ya da böyle ilişkilendiği sürece hangi filozofları okuduğumuz o kadar önemsiz değil... Okuyacağı filozofu bu sorunların ışığında seçebilir insan. Bazen de kişisel evrenimiz düşünceyi yutar, kayıtsız ve haysiyetsiz bir hale getirir, sosyal ve politik olana karşı körleştirir bizi. O zaman en yeni olanın, en moda olanın ya da yaşantımızla ilgisi olmayan bir meselenin peşine düşer, suya sabuna dokunmayan inceliklerle uğraşırız. Kötü felsefe yapmanın işaretlerinden birisidir bu. Ama iyi felsefe yapmak, yalnızca filozofların haysiyetini korumak değil, haysiyetsizliğini de göz önüne sermektir.

Bu yazının hedefi, *Irk Kavramını Kim İcat Etti?* adlı eseri tanıtmak değil yalnızca. Benim amacım bu eserin çağdaş Kıta Avrupası içindeki yola çıkış noktalarını açığa çıkarmak ve yazılışını belirlemiş olan tavrın kendisinin "felsefi bir tavır" olduğunu göstermek. Giriş paragrafım bu çalışmanın felsefi arka planının "yapısöküm" olduğunu ima etmiş olabilir, ama aslında bunu öne sürmeyeceğim. Mesele bana bundan daha karmaşık görünüyor: Bernasconi'nin Sartre ve Levinas'ta gizli kalmış bazı kaynakları yeniden canlandırarak yapısökümü karşı kullandığını düşünüyorum. Bilindiği gibi, yapısökümün tek bir tanımı bulunmaz Derrida'nm eserlerinde; farklı yerlerde ve zamanlarda birkaç farklı tanım yapılmıştır. Heidegger'le ilişkisinin muğlak bağlamından yola çıkarak anlamaya çalışmak gerekir Derrida'nm yapısökümü ilk kez nasıl kavramış olabileceğini. Bernasconi'nin bu konudaki tezi, yapısökümün metafiziğin tamamlanışını (ya da kapanışını) varsayan bir çifte okuma oldu-

ğudur. Bu okumalardan biri sadık bir çözümleme ya da açıklama, başka bir deyişle "tekrar" ise, diğeri bir aşırı okuma, ilk okumanın sınırlarını geçen bir zemin değiştirmedir.[9] Derrida bu iki okumanın bir arada yapılması gerektiğine işaret ederken her ikisiyle ilgili olarak da uyarır bizi. İlki söktüğü yapıyı sağlamlaştırma riskini taşır, ikincisi de terk ettiği yapıyı el değmeden bırakıp gitme riskini... Her stratejinin içinde taşıdığı risk, ancak o stratejiyi diğeriyle birlikte kullanırsak azaltılabilir gibi görünmektedir. Bernasconi'nin ırk kavramı üstüne yaptığı çalışmanın, örneğin Kant ve Hegel gibi filozofların ırkçılığını göz önüne sererken, bize radikal bir biçimde zemin değiştirerek bu filozofları okumayı bırakmamızı önermediği çok açıktır. Aksine, filozofların kirli çamaşırlarının ortaya döken tavır, ırk kavramının kökenlerinin anlaşılması, icat edilişinin bir bağlama oturtulabilmesi için bu düşünürleri daha çok ve daha ciddi bir biçimde okumamız gerektiğini ima eder. Irkçılığa karşı savaşmak için bilginin ırkçılaşma sürecini iyi tanımak da yetmez, geçmişte kurumsallaşmış, ırkçılıkla savaşmanın araçlarından birisini oluşturmuş olduğu için "ilerici" olan bir tavrın, bugünün mücadelesine zarar verdiği için "gerici" duruma düşebileceğini kabul etmek gerekir. Eğer çoğulcu bir felsefenin zeminine doğru bir sıçrama yapacaksak bile, bilgiyi ırkçılaştırmış olan felsefelerin bizi tarihsel olarak nasıl etkilemiş, belirlemiş olduklarının iyice anlaşılması gerekir. Çoğulculuğu kuran kavramların ırk düşüncesinin tarihiyle gizli bağlantılarının hep bir saptırılabilirlik imkânını içinde taşıyabileceğini göz önünde tutarak ve kavramların tarihsel bir biçimde icra edilişlerindeki keyfiyete karşı hiçbir zaman tedbiri elden bırakmayarak yaklaşmalıyız yeni gibi görünen zeminlere. Ama düşüncelerin tarihinin üstü örtülmüş kuyusunu iğneyle kazarak ortaya çıkardığımız arkaik yapılarda keşfettiğimiz bir yenilik imkânı, bu yapının içindeki başka bir sürü öğeyle karmaşık bir biçimde bağlıdır. Düşünce hep düşünceye parazit olarak ürediğinden, yapısökümcü bir çalışmanın "ilerici" bir biçimde dolaşımda olmasını sürekli tehdit altında tutan bir şey vardır ki, bu da sökülmüş bir biçimde de olsa giyip yeniden dolaşıma soktuğu o elbisenin, o yapının ta kendisidir. Derrida, "radikal bir sarsılmanın ancak dışardan

gelebileceğini" ve bu sarsılmanın "tüm Batının ötekisiyle şiddetli ilişkisinde" ortaya çıkacağını söylemiştir.[10] Buna karşın yapısökümün "belli bir Batı fikrine bağlı"[11] kalması yüzünden bu kadar radikal bir sarsılmanın imkânı ortadan kalkmaktadır. Batı metafiziğini, tarihini, özdeşliğini sorgular yapısöküm, ama bunlara bağlılığını, bağımlılığını terk etmeye yeltenmemiştir hiçbir zaman. Hatta yapısökümü olduğu şey yapan, "kuran bu muğlaklıktır".[12] Öyleyse yapısökümde zemin ne kadar radikal bir biçimde değiştirilebilir ki? Elbette Batı'nın ırk düşüncesi içinde sıradışı kaynaklar da yok değil, örneğin şaşırtıcı bir biçimde Herder ve ırk tartışmasında Batı'nın yüzünün akı olan Sartre. Ama Bernasconi'nin bunları öne çıkaran bir yapısöküm yapmakta olduğunu iddia edemeyiz tam olarak. *Irk Kavramını Kim İcat Etti?*'nin yazımını belirleyen deneyime ve tarihsel araştırmayı belirleyen temel ruh haline felsefi bir bakışla geri döndüğümüz zaman, yukarda sözünü ettiğimiz iki yapısöküm stratejisinin birlikte kullanımıyla da açıklanamayacak bir fazlalıkla karşılaşıyoruz. Derrida'mn ironisi ve törpülenmiş öfkesi Bernasconi'nin yaptığı çalışmanın temel itilimi olan utanç duygusunu örtemiyor. Onun başka yerlerde Derrida'nın düşüncesini zaman zaman eleştirel bir biçimde okumasının arkasında, yapısökümün ırkçılık, cinsiyet ayrımcılığı, sınıf ayrımcılığı, homofobi vb politik problemlerle felsefi bir biçimde mücadele etmenin stratejilerini ve kavramsal araçlarını, hatta bu mücadeleyi başlatacak ruh hallerini yaratamadığı saptaması yatıyor olabilir. Ama bunun, klasik felsefenin evrenselciliği adına ya da politik eylemin dolaysızca kullanabileceği kavramları talep etmek yüzünden Derrida'nın düşüncesine baştan beri direnmiş ya da onu mutlak bir biçimde reddetmiş bir tavır olmadığının, söz konusu olanın bir Derridacmm olmasa bile, Derrida'yı çok dikkatli okumuş bir Levinasçınm umutsuzluğu olduğunun altını çizmekte fayda var. Burada ileri sürmeye çalışacağım gibi, Bernasconi yapısökümeye alternatif olarak Sartre ve Levinas'a dönerek "eleştiri" kavramını yenilemeye ve radikalleştirmeye çalışıyor. *Irk Kavramını Kim İcat Etti?* adlı kitabının yapısökümden çok bu tür bir eleştiri anlayışıyla yazıldığını söylemek mümkündür.

Bütünlük ve Sonsuz'da (bundan sonra *TI*) Levinas, kendisine göre oldukça Platoncu bir tavırla, Aristoteles'e atıfla "ilk felsefe" olarak gördüğü metafiziği ontolojiye indirgemeyip "etik"le özdeşleştirir ve etiğin ontolojiyi önceliğini öne sürer.[13] Felsefeyi yalnızca bu iddiayla şaşırtmakla kalmaz, etiği de klasik bir felsefe disiplini olarak etikle ilgisi olmayan bir şekilde, başkasına yönelen metafizik arzuya dayandırır ve radikal bir başkalık olan Öteki ile karşılaşma deneyimi içinden düşünmeye girişir. Ama bu somut deneyime yeni bir "kuram" anlayışı da eşlik etmektedir. Levinas bu deneyimle "kuram" arasındaki bağlantıyı, "dışsallığa saygının metafiziğin özsel yapısı" olduğunu belirttikten sonra, bu saygının varlığı ya da ontolojiyi anlayışında "eleştiri" kaygısı taşıdığını vurgulayarak kurar.[14]

Varlıkların anlaşılması anlamındaki kurama genel olarak ontoloji demek uygun düşer. Başka'yı Aynı'ya geri götüren ontoloji, Başka tarafından yabancılaştırılmaya izin vermeyen Aynı'nm özdeşleşmesi (*identification*) demek olan özgürlüğü yükseltir. Burada kuram, metafizik Arzu'yu ve onu besleyen dışsallığm harikuladeliğini inkâr eden bir yola koyulmuştur. Ama dışsallığa saygı anlamında kuram, metafiziğin başka bir özsel yapısını belirtir. O, varlığı ya da ontolojiyi anlayışında eleştiri kaygısını taşır. Ontolojik işleyişin kendiliğindeliğinin dogmatizmini ve naif keyfiyetini keşfederek özgürlüğünü sorgular. Ontolojiyi, her an bu serbest işleyişin keyfi dogmatizminin kaynağına çıkmaya çalışarak işletir. Ama eğer bu (kaynağa) çıkışın kendisi ontolojik bir yol alış, özgürlüğün işleyişi, bir kuram olmak zorunda kalsaydı, ortaya sonsuz bir gerileme çıkardı. Öyleyse eleştirel yönelimi, onu kuramın ve ontolojinin ötesine götürmelidir: Eleştiri, ontoloji gibi Başka'yı Aynı'ya indirgemez, Aynı'nın işleyişini sorgular. Aynı'nm sorgulanması, Aynı'nm egoist kendiliğindenliği içinde ve onun tarafından yapılamayacağına göre Başka tarafından yapılacaktır. Benim kendiliğindenliğimin Başkasının mevcudiyeti tarafından sorgulanmasına etik denir. Başkasının yabancılığı –bana, benim düşüncelerime ve sahip olduklarıma indirgenemezliği– tam da benim kendiliğindenliğimin sorgulanması etik olarak gerçekleşir. Metafizik, aşkınlık, Başka'nın Aynı tarafından, Başkası'nın Benim tarafım-

dan buyur edilmesi, somut bir biçimde Başka'nın Aynı'yı sorgulaması olarak, yani bilmenin eleştirel özünü meydana getiren etik olarak üretir kendini. Ve nasıl eleştiri dogmatizmden önce gelirse, metafizik de ontolojiden önce gelir.

Kendi haklılığından kuşku duymayan özgürlüğü, Platon'un *Devlet*'in II. Kitabında Glaukon'un ağzından anlattığı, Lydia'lı çoban Gyges'in hikâyesine atıfla betimler Levinas. Glaukon'un anlattığı hikâye şöyledir: "Gyges, Lydia kralının hizmetinde bir çobanmış, günün birinde bir sağanak ve bir deprem yüzünden yer çatlamış, hayvanların otladığı yerde derin bir yarık açılmış. Bunu görünce şaşakalan çoban, yarığın içine inmiş ve orada görülmedik birçok güzel şey arasında, içi oyuk, üstü delik deşik, tunçtan bir at görmüş. Eğilip içine bakmış atm, insan boyundan büyük bir ölü görmüş; ölünün, parmağındaki altın yüzükten başka bir şeyi yokmuş. Bu yüzüğü alıp yukarı çıkmış. Çobanlar her ay sonunda olduğu gibi, krala hesap vermek için toplandıklarında, Gyges bu toplantıya parmağında yüzükle gelmiş. Otururlarken yüzüğün taşını farkına varmadan avucunun içine çevirmiş. Bunu yapar yapmaz da yanında oturanlar kendisini göremez olmuşlar, nereye gitti diye soruşturmaya başlamışlar. Şaşakalmış herkes. Yüzükle oynarken taşı çevirince gene göze görünür olmuş. Böylece işi çakan Gyges, yüzüğün tılsımını denemiş, bakmış ki, yüzüğün taşını içeri çevirince görünmez oluyor, düzeltince görünüyor. Bunun üzerine saraya gidenlerin arasına katılmanın yolunu bulmuş. Sarayda kralın karısını baştan çıkarmış, onun yardımıyla kralı öldürüp yerine geçmiş" (359d-360b). Gyges toplumun ve yasaların zoruyla, görünür olduğu için doğru olan insandır; görülmediğini anladığı anda, eğer toplum tarafından kınanma, yasalarca cezalandırılma ihtimali yoksa tecavüz edemeyeceği, sahip çıkamayacağı hiçbir şey yoktur. Glaukon doğru insanın da eline görülmezlik fırsatı geçse kötülük yapacağını iddia ederken doğruluğun haklılıkla ilişkisini yok saymaktadır. Buradaki haklılık yasallıkla örtüşmeyebilir. Levinas'a göre Gyges'in bencilliği, "ayrılmış", "artık katılmayan", "varlığını kendisinden çıkaran, bir içsellik boyutundan gelen" (*TI*, s. 90) insanın özüne ait bir imkânın kötülükte gerçekleşmesidir. Ama ayrılmışlık ve iç-

sellik doğruluğun ve iyiliğin zemini, başkasıyla karşılaşmanın koşuludur. Gyges, dünyada sanki tek başınaymış gibi her şeyi mubah sayarak, cevap vermeyerek, hesap vermeyerek, cezalandırılamaz olduğunu düşünerek, dünyayı önünde akıp giden bir gösteriden ibaret gibi görerek müstakil özgürlüğünün tartışılmaz kesinliğini yaşar. Özgürlüğün keyfiyetini temsil eder.

Varoluş, insanın dünyaya atılmışlığında "özgürlüğe" yazgılı değildir Levinas'a göre. "Özgürlük çıplak değildir" (*TI*, s. 83) derken bunu kasteder. Özgürlüğü mücadeleyle kazanmak yetmez, haklılığa yatırmak gerekir. "Felsefe, özgürlüğün berisine çıkarak, onu keyfiyetten kurtaran yatırımı keşfeder" (*TI*, s. 83). Felsefe yalnızca kavram yaratmaz; fikrin nasıl haklılaştırıldığını sorgular, akıl yürütmenin geçerli olup olmadığının peşindedir. Bu anlamda eleştirel olan bir bilgi edimi, Levinas'ın iddiasına göre, "fani" ve "yaratılmış" bir varlıkta bulunur. "Yaratılmışlık" demek kendi kendisini yaratmamış olmak, kendi kaynağına sahip olamamak, Tanrı'ya katılamayacağını bilmektir. Levinas yaratıcı kaynakla ilişkiyi, Descartes gibi "sonsuzluk fikri" yoluyla düşünür. "Mükemmel olmadığını bilmek için mükemmelin fikrine, sonsuzluk fikrine sahip olmak gerekir der Descartes" (*TI*, s. 82). Ahlakın öznesi, taşıdığı sonsuzluk fikrinin, sonsuzluk tarafından aşılmasından dolayı sürekli olarak yeniden üreyen bir uygunsuzlukla bölünmüştür. Kendi kendiyle çakışmazlığı böylece hiçbir zaman şimdi olmayan bir geçmişten beri, hiçbir zaman hatırlayamayacağı kadar eskiden gelmektedir. İçselliğindeki yara hiç kapanmadığı için başkasına arzu duyar. Yalnızca böyle bir öznelik, iktidarını "aynı" olarak kuran ben'in keyfiyetini, haklılığı sorgulanmamış özgürlüğünü, kendiliğindenliğini keşfederek sorguya çekebilir. Bu sorgulamayı doğuran deneyimin Öteki'yle karşılaşmam olduğu önermesiyle çelişmez bu açıklama, çünkü Öteki'yle ilişkinin yapısı, sonsuzluğun bendeki sonsuzluk fikrini aştığı yapının ta kendisidir. Ötekinin yüksekliği ve aramızdaki mesafenin indirgenemezliği bu yapıyı somut düzlemde göstermeye yetmez. Başkasını karşıladığımda onun için yapabileceğimden daha fazlasını yapmamla, ona verebileceğimden fazlasını vermemle, soyut düzlemde, sonlu bir varlıkta sonsuzluk fikrinin olması ya

da benim bu fikirle kapasitemi aşmam arasında, somut deneyimin imkânının dışsallığa-doğru-olan bir varlıkta açıklandığı bir ilişki kurulmuştur. "Azdaki çok" yapısı başkalığa eğilimli bir fazlalığı anlatır. Bendeki bu başkalık eğilimi sayesinde başkası tarafından sorguya çekilmeye razı olurum ve aynılığı sorgulayarak özgürlüğün temelindeki keyfiyeti görürüm. Bernasconi, *Irk Kavramını Kim İcat Etti?*'nin önsözünde ve kendisiyle yapılan söyleşide, ırkçılığın çok açık bir biçimde kendini gösterdiği Memphis şehrine geldiğinde yaşadığı şoktan söz ediyor. Çok sevdiği blues müziğini dinlemek için gittiği bir barda karşılaştığı bir siyahın onun felsefe profesörü olduğunu öğrendikten sonra "Peki neden beyazlar siyahlardan nefret eder?" sorusu üstüne verecek bir yanıt bulamayıp "kendini" sorgulamaya başladığını ve bunu izleyen süreçte ırk konusunun kendisinde bir saplantı haline gelmeye başladığını anlatıyor söyleşinde.[15] Bir beyaz olarak görülmektedir, çünkü beyazların ayrıcalıklarını rahatça kullanabilmektedir. Bu ayrıcalıkların meşruiyeti ve haklılığı yüzyıllar boyunca inşa edilmiş bir kavramsal çerçeve tarafından desteklenmiştir. Söz konusu çerçeve sorgulandığında karşımıza Levinas'ın saptadığı şeyler çıkıyor tam olarak: Batı'nın keyfiyeti, kendiliğindenliği, haksız özgürlüğü... *Irk Kavramını Kim İcat Etti?* bunu anlatıyor bize.

Levinas'ın, varlığın kavramsallaştırılması sürecindeki keyfiyeti göz önüne seren düşünsel sürece "psikanaliz" dememesi belki de bir şanssızlıktır. Tarihsel düşünceyi, Kant'ı ve psikanalizi aynı kefeye koyarak, bunların ortak noktasını bilgi edinme ve izlekleştirme çabasında bularak, kimi zaman hepsini tek celsede mahkûm ediyormuş gibi görünür Levinas. Hepsinde "tek bir kaynağın yokluğu, anlam çokluğu ve sürekli bir yorumlama çabası" vardır ve bu çaba bir türlü muğlaklıktan kurtulamaz (*TI*, s. 60). Ancak öznede başkalığa karşı duyulan eğilimin, Levinas'ın tartışmasız en önemli kitabı olan *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde*[16] adlı eserinin çekirdeği sayılan "Substitution" ("Yerine Geçme") makalesine göre bir "travmatizm" olduğu ve Levinas'ın bu makalede "travma", "suçlama", "infaz edilme", "saplantı", "yerine geçme" ve "tutsaklık" ve hatta "delirmiş bilinç", "psikoz" gibi terimlere dayalı bir etik dil kur-

maya çalıştığının farkına varılmalıdır. Bu dil, izlekleştirilemeyecek olanı izlekleştirme paradoksu içinde bulunur ve Simon Critchley'in önerdiği gibi, etik bir "travmatoloji" haline gelir.[17] Simon Critchley makalesinde, Levinas'ın psikanalize ilgisizliğine ve ona karşı tavrındaki belirsizliğe işaret ettikten sonra, zaman zaman bu tavrın belirgin bir biçimde olumsuzlaşmasının asıl nedeninin psikanalizin insan bilimlerinin antihümanizmini paylaştığını düşünmesi olduğunu belirtiyor. Levinas'a göre psikanalizin olumsuz yanı, bilincin en sarsılmaz sandığı kanıtları bile şüpheli duruma düşürerek insanın egemenliğini eleştirmesi değildir, insanın "azizliğini" (*sainteté de l'humain*) gözden kaçırmasıdır.[18] *Bütünlük ve Sonsuz*'daki eleştiri, böyle bir şey mümkünse, aziz olanı tanıyarak, kurama ve tarihe dönen bir tür "psikanaliz"i yakınsayabilir. Başkasıyla ilişki eleştirinin koşuludur ve eleştiriye yol açtığı için Levinas ona "adalet" der. Politikayı aracılığıyla düşündüğü üçüncüyle ilişki –ki bana başkasının gözlerinden bakan üçüncüyle ilişkim de Levinas'a göre "adalet"tir– eleştiriyle mümkün olur. Üçüncüyle ilişki, yani herkesin kendi çıkarını yasalar çerçevesinde mümkün her yolu kullanarak koruması anlamına indirgenemeyen, başkalığa saygılı bir politika, tarihsel ve kuramsal olan bir "travmatik deneyimin" içinden, eleştiri yoluyla kurulur.

Peki ya yapısöküm? O da böyle yorumlanabilir mi? Yukarda bahsettiğim gibi birçok yapısöküm vardır ve ben başka bir yazıda Derrida'nın son dönem yapısökümünün, başkası ve üçüncüyle arasındaki dengeyi aporetik bir biçimde kurmaya çalışan hem politik hem de etik bir deneyim olduğunu öne sürmüştüm.[19] Bilginin tarihsel olarak ırkçılaşmasını deşifre etmek bağlamında yapısökümün de bir tür psikanaliz, bir terapi gibi görülebileceği söylenebilir: Derrida'nın Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz* adlı kitabı için yazdığı "Şiddet ve Metafizik" adlı makaleden uzun bir alıntı yapmayı bu bağlamda uygun buluyorum:

> Felsefe Yunanca konuşur ve yalnızca Yunanca konuşur, bu da felsefenin Mısırca ya da Babilce, Hintçe ya da Çince konuşmadığım ve Asyalı ya da Afrikalı olmadığını söylemektir. Felsefenin yalnızca tek bir başlangıcı olabilir ve bu başlangıç Yu-

> nanlıların başlangıcı olmalıdır. Neden? Çünkü biz kimsek oyuz. Biz Avrupalıyız ve Avrupa'nın da bir başlangıcı, hem coğrafi hem de tinsel bir doğum yeri vardır ve bu doğum yerinin adı da Yunanistan'dır. Yunanistan'da olan şey, kuramsal-bilimsel kültürümüzü doğuran olay, felsefedir. Felsefenin kendine anlattığı hikâyeyi dinleyerek, başlangıcımızı, Yunan başlangıcımızı, Avrupalı Tinsel maceranın Yunan başlangıcını yeniden yakalayabiliriz. Dahası bu başlangıcı bizim kılarak özgün Avrupalılar olarak kendimize dönmeye ve Avrupa'nın krizi, tinsel hastalığıyla başa çıkmaya muktedir olacağız. Avrupa'nın rahatsızlığı, kim olduğumuzu, kaynaklarımızı unutmuş olmamızdan ve sorgulamayı bir tarafa bırakmış bir şekilde geleneğe batmış olmamızdan kaynaklanır. Bizi ferahlatarak krizi –nesnelciliğin (Husserl), aklileştirmenin (Weber), metalaştırmanın (Marx), nihilizmin (Nietzsche) ya da Varlığın unutulmasının (Heidegger) krizi– unutmamızı sağlayan bu geleneği gevşetmeliyiz (*de-traditionaliser*). Hakikaten bizim olan bir gelenek projeksiyonu yapmalıyız. Terapinin tek yolu krizle kriz olarak yüzleşmektir, bu da kendimize felsefenin Yunan başlangıcının, yalnız ve yalnızca Yunan başlangıcının, hikâyesini tekrar tekrar anlatmamız gerektiği anlamına gelir. Eğer felsefe yalnızca Yunanlı değilse, kendimizi Avrupalılar olarak kaybetme riskine gireriz, çünkü felsefe Sokrates'in ölümünün hatırasıyla yaşamayı öğrenmektir.[20]

Derrida burada Husserl'in 1935'de Viyana'da yaptığı "Felsefe ve Avrupa İnsanlığının Krizi" konuşmasını Levinas'a karşı kullanmaktadır. Felsefenin Eski Yunan öncesiyle ilişkisi ve Avrupalı olmayan felsefelerin olabilirliği açısından sorgulandığında Bernal'in deyimiyle "Aryan modeli"ni savunan bir Husserl vardır neredeyse karşımızda. Derrida'nın kendi vurgusu ise bir yandan Husserl'i izleyerek "Avrupanın özgüllüğü"nü, Avrupalı sorumluluğu yüklenmek gerektiğini belirtmek, öte yandan da dışlamanın içeriyi kurucu olduğunun altını çizmektir. Kaynağın tek olmadığını, melezliği, başkalığı içerdiğini bilerek felsefeyi dışarıya açmak gerekir, ama Avrupa'nın ne olduğunu, özelliğini, özgüllüğünü Yunanlılığını yineleyen düşünce geleneğini de

terk etmemeliyizdir asla. Avrupa konusundaki bu tavrı, ırkçılık tartışmasına dolaysız olarak uygulamak kolay olmasa da, şunu itiraf etmekten kaçınmamak gerekir: Irksal olarak ayrıcalıklı olanın kökensel melezliğini keşfetmesi, o toplumda farklı ırktan oldukları için dezavantajlı olan insanların durumunu pek etkilemez. Sonuç olarak biz Türkiyeliler de birkaç kuşak geriye gittiğimizde hayli melez olduğumuzu görürüz, ama bunun farkında olmamız, örneğin Kürtlerin aramızda yaşarlarken çektikleri sıkıntıyı değiştirmiyor. Levinas'ın "eleştirisi", bizi, örneğin Kürtlerle ilişkimizin tarihini yeniden düşünmeye ve bu tarihin resmiyetini inşa eden özgürlüğün keyfi olup olmadığım "eleştiri"yle görmeye davet ederken, yapısöküm meseleye daha "incelikli" bir tavırla yaklaşır: Her kurucu özgürlük sonradan haklılaştırılıyorsa eğer, ancak şiddet fazlası eleştirilebilirdir. Şiddet tahammül edilemez değilse, en iyisi elimizdeki resmi tarih içindeki yeni ve pozitif olanakları görmek ve bunlardan yeni bir şeyler çıkarmaya çalışmaktır. Kurumsal ırkçılığa, bilginin ırkçılaştırılmasına karşı mücadelede yapısökümün özgül yer ve zamanlarda etkisiz kaldığını ve hatta "zararlı" olduğunu düşünmemek bazen zor olabiliyor. Yapısöküm sağaltıcı, olumlu bir terapi gibi görülebilirse eğer, eleştiri sağaltmayan, yarayı iyice kaşıyan, açık bırakan ve daha çok risk alan tehlikeli bir sürece benzemektedir. Yapısökümün gelenekle ve statükoyla ilişkisi "eleştiri"ye göre daha az radikal bir ilişkidir.

Bernasconi'ye yakıştırdığım, Levinas'm "eleştiri" kavramının Habermas'ın anladığı anlamda "eleştiri"yle ortak bir zeminde bulunmadığı, özgün ve rasyonel bireylerin iletişimi gibi yapısökümе tabi tutulacak bir yaklaşıma geri dönmediği söylenebilir. Bernasconi'nin "eleştiri"yi yapısökümе tercih etmesi, onun Derrida karşısında Habermasçı safa katıldığını göstermez. Tabii bunu iddia edebilmek için tersi ihtimali çok daha detaylı bir biçimde tartışmak gerekirdi. Bu yazı, Levinas'm "eleştiri" kavramını Sartre'da takip etmeyi hedeflediği için ne yazık ki bunu yapamayacak.

Levinas'm "eleştiri" kavramını kullanışı ile Sartre'ın başkasıyla ilgili bazı çözümlemeleri arasında öyle bir ilişki vardır ki, "eleştiri"nin kaynaklarından birinin Sartre olduğundan şüphe-

lenilebilir. Hatta, *Bütünlük ve Sonsuz*'u okurken, Levinas'ın Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'teki bazı çözümlemelerini, kurduğu yeni etik bağlama taşıyarak yepyeni bir anlamda kullandığını düşünmemek kolay değildir.[21] Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'in "Başkasının Varoluşu" bölümüne şaşırtıcı bir biçimde "utanç" deneyiminin yönelimsel yapısını betimleyerek başlar. Utanç, birincil olarak "başkasının önünde kendinden utanmaktır". Bayağı bir hareket yapmakta, örneğin burnumu karıştırmaktayımdır, ama eğer tek başımaysam bunun için yargılayıp ayıplamam kendimi, fakat başımı kaldırdığımda, birinin bunu gördüğünü fark ettiğimde hareketimin bayağılığından utanırım, çünkü başkasına göründüğüm halimle yargılarım kendimi. "Başkasının beni gördüğü gibi olduğumu" fark ettiğim (*reconnaisssance*) zaman söyleyecek hiçbir şey bulamayarak tepeden tırnağa bir titremeyle sarsılırım (*EN*, s. 276). Neden başkasının varoluşunu tartışmaya bu deneyimden başladığımız bölümün ilerleyen sayfalarında açıklığa kavuşur: Başkasıyla ilişki, öncelikle bir durum içindeki bedenimin başkasının bedeniyle ilişkisidir. Başkasıyla ilişkim öncelikle bedenseldir, çünkü "olgusal"dır (*facticité*). Utanç deneyimi, "başkası için olan bedenim"in başkasının bakışı karşısında bana yabancılaşmasının, sırrına yalnızca başkasının sahip olabileceği bir varlık haline gelmesinin çarpıcı bir örneği olarak kullanılmıştır. Utancın daha uca taşınıp kişinin toplumsal karakterinin belirleyici parçası haline geldiği "utangaçlık" ya da "sıkılganlık" (*timidité*) halinde, kişi başkası için olan bedenini öldürmeye çalışacak, "bir bedeni olmamayı dileyecektir" (*EN*, s. 420, 421). Bu fenomenolojik betimlemeler yoluyla Sartre "benim başkasının deneyimi" olmamın "ilksel olgu" olduğunu vurgular (*EN*, s. 430). Sartre'a göre, felsefede başkası ne zaman bir sorun haline gelse idealizm realizme, realizm idealizme çevrilmektedir. Kant felsefesinin zorunlu sonuçlarından biri olarak gördüğü "başkası olarak başkasının benim deneyimlerimle kurulduğu", kendi deneyimlerimin içinden, başkasının hislerini, fikirlerini, isteklerini, mizacını anlamaya yöneldiğim fikrini, başkasını yalnızca gördüğüm bir nesne yerine koyduğu için eleştirir Sartre; çünkü başkasının aynı zamanda "beni gören" olduğu unutulmuştur (*EN*, s. 283). Kant'ı

tartışması bağlamında Sartre, başkasını, benim ulaşımım dahilinde bulunmayan bir deneyimler sistemi olarak, kendimi de bu sistem içinde bulunan bir nesne gibi konumlandırarak ona yöneldiğimi belirtiyor. Ama başkasına atfettiğim tasavvurlar sisteminin somut doğasını ve benim bir nesne sıfatıyla bu sistemin içinde tuttuğum yeri belirlemeye çabaladıkça kendi deneyim alanımı aşmaya başlamam kaçınılmazlaşır. Zira bana doğrudan verilmemiş olan, bilgimin sınırlarını aşan birtakım görüngülerle uğraşmaya başlamışımdır. Bunları birleştirmeye çalıştıkça ortaya çıkan deneyimlerin hiçbir zaman benim olamayacağını fark ederim. Üstelik başkasının görüngülerini toparlayarak başkasını inşa etme çabam, benim deneyimimin birliğinin kurulmasına olumlu yönde bir katkıda da bulunmaz. Tersine, başkası benim deneyimimin "radikal bir biçimde olumsuzlanması" olarak gösterir kendini (*EN*, s. 283). *Varlık ve Hiçlik*'in kurduğu kronolojik düzene göre başkası reeldir, önceldir, birincildir, baştan beri oradadır, ama eserin mantıksal düzenine bakıldığında durum bambaşkadır. Başkasının benim deneyimimin nasıl bir olumsuzlanması olduğunu anlamak için her iki düzende birden düşünmek gerekir.

Merleau-Ponty, *Görünür ve Görünmez*'de, Sartre'm *Varlık ve Hiçlik*'i üstüne yazdığı "Sorgulama ve Diyalektik" adlı bölümde, onun düşüncesinin başlangıç ilkelerine, varlık ve hiçlik ikiliğine geri döner ve Sartre'ın bu ayrılığı, varış noktası olarak gördüğü, hiçliği kendine katan bir varlıkta nasıl aşabileceğini sorgular.[22] "Başkasının bakışı", Merleau-Ponty'nin imasına göre, *Varlık ve Hiçlik*'in mantıksal akışının kilit noktası, hiçlik ve varlık ayrılığının güya "diyalektik" bir biçimde aşılmasını sağlayan bir katalizördür. Merleau-Ponty'nin Sartre'ın stratejisini nasıl eleştirdiğini ve bu eleştiri boyunca kendi ontolojisine ve "hiperdiyalektik" kavramına nasıl açıldığı üstünde duramayacağım bu yazıda. Altını çizmek istediğim şey şu: Merleau-Ponty, Sartre'ın başlangıçta ben'i hiç'in, fenomenler dünyasını ise varlığın tarafına koyduğunu belirttikten sonra, bilginin kurucusu olma ayrıcalığının başkasının değil, "benim" olduğunu vurgular.[23] Sartre'ın bilgiyi benim kurucu hiçliğime bağlaması, bilincin ve deneyimin inşasında bana başkasına göre mutlak

bir öncelik tanıması aşkın bir tekbenciliğe işaret eder. Ama ona göre dürüst başlangıç noktası zaten budur, çünkü başkasıyla benim aramdaki bir ortaklığı varsayan ve ikimiz tarafından paylaşılan bir şeyi temel alan düşünceler başkalığı yok ettikleri için gizli bir solipsizmle suçludurlar (*VI*, s. 110). Levinas da Sartre'ın bu radikal tavrını destekler. Varlığın hiçliğimde tezahür etmesi, onu benim sahnelemem, ayırıcı farkım, temel özelliğimdir. Buna karşın Sartre, başkasının bakışının, *dünyamın berisindeki dışarısı* olarak benim bu ayrıcalığımı altüst ettiğini vurgular. Başkasının bakışıyla başlar "eleştiri", çünkü o *benim bilginin kurucusu olma ayrıcalığını yalnızca kendime tanıdığımı gösterir bana*. Başka bir deyişle başkasının bakışı, doğru başlangıç olan aşkın solipsizme sürekli olarak rahatsızlık veren "ikinci bir açılma" (*VI*, s. 86), ikinci bir başlangıçtır. Hiç ile varlık ayrımına dayanılarak sınıflandırılamayan, ne hiç ne varlık, ne kendi-için ne kendinde-şey olan bu bakış, tüm statüsüzlüğünün içinden ve ona rağmen, "benim varlığa adanmışlığımı smar", "varlığı herkes adına düşünme ayrıcalığını kendime tanımamı sorgulatır bana" (*VI*, s. 85). Varlığımın başkasının deneyimi olduğu saptamasıyla yaşamsal olan, karşılaşma, başkasının bakışı, *Varlık ve Hiçlik*'in temel ontolojik ikiliğini dönüştürerek diyalektik hareketi başlatma görevini üstlenir. Merleau-Ponty, başkasının bakışının bu ikiliğin düzenini bozduğunu, ama sonuç olarak *Varlık ve Hiçlik*'te gerçek anlamda ilerleyen bir diyalektiğin bulunmadığını öne sürecektir. Belki de Merleau-Ponty'nin görmediği şey, aslında Sartre'ın bu rahatsızlığa misafirperverce davranarak metnini, diyalektiği aşan çifte bir mantığa açtığıdır. Levinas büyük olasılıkla Descartes'ın yanı sıra Sartre'ı da bu stratejiyle okuyarak *Bütünlük ve Sonsuz*'u bu *après coup* yapı üzerine kurmuş ve buna dayanarak *etik olanın ontolojiyi kesintiye uğrattığını* söyleyebilmiştir. Eleştiri, "başkasının bakışının indirgenemezliği"dir (*EN*, s. 331). Kronolojik olarak önce olan başkasının bakışının, ontolojideki mantıksal sonralığı, "eleştiri"yi de "sonranın önceliği" yapısına göre düşünmeye davet etmektedir bizi.

Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*'da başkasının, kuramın haklılığını, haysiyetini talep etmesini "eleştiri" olarak adlandırırken,

Sartre'da başkasının bakışının Merleau-Ponty'nin işaret ettiği eleştirel işlevine ahlaki bir bağlam kazandırarak onu daha ileri götürmekten alıkoymamaktadır kendini. *Kuramsal düşünce olarak eleştiri*, Levinas'ta, felsefenin kendi tarihini başka deneyiminden yola çıkarak özeleştirel bir biçimde okumasıdır. Bu tarihin, Levinas'ın deyişiyle, "aynının önceliğini açıkça dile getirerek başkayı aynıya indirgemediği zaman bile, başkayı anonim bir bütünsellikte yok ettiğini" görmesidir. Bernasconi de, bana göre, Hegel'in kullandığı seyahat notlarını Afrikalıların aleyhine abartıp çarpıtmasında, Kant'ın ırk kavramını doğuran düşünümünde, Locke'un insan üstüne "neredeyse gelişigüzel" konuşmasında Batı düşüncesinin kendiliğindenliğini, keyfiyetini ve haklılık kaygısını taşımadığını vurgularken, bu anlamda bir "eleştiri" kavramını uygulamaya koymaktadır. Merleau-Ponty'nin vurguladığı gibi, Sartre'da başkasının bakışı bana hiç olduğumu hatırlatarak, hiçin verdiği sözü tutmamı, yani varlığın beni aştığını kabul etmemi ister. Başkasının bakışı içinden "varlık hakkını arar ve beni, onunla ilişkimin başkalarından geçtiğini kabul etmeye çağırır" (*VI*, s. 85). Bernasconi'nin *Irk Kavramını Kim İcat Etti?* adlı eserinde ise, ırksal olarak başka olanın felsefe tarihinden hakkını geri istemesine ve Avrupalı tarih felsefesini, varlıkla kurduğu ilişkinin ırksal başkalık üstünden geçtiğini kabul etmeye çağırmasına tanık oluyoruz.

Ayrımcılığın içselleştirilmiş biçimiyle toplumsal hayatı hâlâ belirlediği bir kent olan Memphis'e yeni gelen bir beyaz bugün de kaçınılmaz olarak bir beyaz gibi görülür. Bernasconi'nin "Sartre'm Bakışının Geriye Çevrilmesi: Irkçılık Fenomenolojisinin Dönüşümü" adlı makalesi Sartre'ın 1945 yılında Birleşik Devletler'e yaptığı ilk ziyaretinden sonra *Figaro*'ya yazdığı şu saptamaya odaklanarak başlar: "Günün her saatinde geçebilirsiniz bu dokunulmazların yanından, ama bakışlarıyla buluşmayacaktır bakışlarınız. Eğer gözleri şans üzeri sizin üstünüze dikilmişse bile, sanki sizi görmez gibidirler. Ve onları fark etmemiş gibi davranmanız onlar için de sizin için de daha iyi olacaktır."[24] Bu alıntı, ezen ezilen ilişkisini bir bakış fenomenolojisiyle düşünen Sartre'm, ezilenin ezene aynı rahatlıkla bakamamasının, ezilenin bakışının ezen tarafından durdurulmasının,

bakışın karşılıksızlığının işaret ettiği iktidar ilişkisinin altını çizen bir çözümlemenin, Birleşik Devletler'de yaşamış olduğu, sokakta siyahlarla *karşılaşamama, göz göze gelememe* deneyimini kavramsal olarak ifade etmeye yetmediğinin çok farkında olduğunu göstermektedir. Yalnızca siyahların beyazlara bakmaması değil, beyazların da siyahlara bakmamasının dile getirilmeyen bir yasak haline gelmiş olması, karşılıklı bir tanımamaya, meydan okumaktan kaçınmaya işaret etse bile, bu durum taraflardan birinin bakışa tarihsel olarak hükmettiğini ve böylece toplumsal yaşamda diğerinin sahip olmadığı ayrıcalıkları kullanmakta olduğu gerçeğini değiştirmez. Her iki taraf da birbirini bakmadan görür ve bilir, çünkü zaten biri görmeyi, diğeri görülmeyi damıtmış olan gizli bir göz açılmıştır içlerinde. Beyazların siyahlar tarafından nasıl görüldüklerini görmezden gelebilmeleri, siyahların aynı şeyi yapabilmelerinden çok daha kolaydır. Zor olan şey, ezenin (toplumsal ve tarihsel olarak ayrıcalıklı bir konumda bulunanın) kendisini ezilenin gördüğü gibi görebilmesidir. Sartre'ın Senghor'un *Yeni Siyah ve Madagaskar Şiiri Antolojisi*'ne yazdığı "Siyah Orpheus" adlı önsözü ve ardından Albert Memmi, Frantz Fanon ve Patricia Lumumbra'nın eserlerine yazdığı önsözler, beyazları siyahların onları nasıl gördüğünü görmeye davet eder.[25] Başkasıyla ilişkimizin yaşayan bedenlerimizden yola çıkılarak, aramızda kurulan özel ve kamusal ilişkilerin fenomenolojik bir açıdan ele alınmasıyla düşünülmesi, bedenlerin fikirlerle görünür olduğunu da vurgulamalıdır. Bakışın fenomenolojisi, görülenin tarihsel ve politik bakış açılarınca biçimlendiğinin fazlasıyla bilincindedir. Irk kavramı gibi, kaynaklarına ve icat ediliş koşullarına artık sahip olmadığımız bir kavramın dolaylı bir biçimde olsa da ırkçılık deneyimimizin tarihsel ve politik zeminini hazırlamış olduğu açıktır. Belki de ancak bu kaynaklara yeniden sahip olmaya girişerek, ayrıcalıklı olanı, kendini görüldüğü gibi görmek zorunda bırakabilir, onun içindeki o gizli ve ölümcül gözü açması sağlanabilir.

Ne var ki Sartre'ın, bakışa tarihsel olarak tahakküm etmiş olanı, kendini, bakışına tahakküm edilen tarafından görüldüğü gibi görmeye davet edişinde hesaplaşılması gereken bir sorun

vardır. *Varlık ve Hiçlik*'e göre, başkasının özgürlüğünü ancak o bana baktığında deneyimleyebilirim. Başkası bakışıyla ortaya çıkmadan önce bir bedenim olduğunu, her zaman bir durum içinde bulunduğumu hiçliğim unutturur bana. Onun bakışı, beni bedenimle ve durumumla varlığa gömülmüşlüğüm içinde nesneleştirdiğinden, hiçliğimi bakışıyla kıstırır, beni olgusallığıma bağlayarak özgürlüğümü elimden alır. Bakış, Sartre'a göre baktığıyla bir sahip olma ve nesneleştirme ilişkisi kurar. Başkasının bakışı beni varlık haline getirir ve varlığımın sırrına sahip olur (*EN*, s. 431). Ayrıcalıklı durumum içindeki beyaz bedenim, beni bu olgusallığa çivileyen beyaz olmayan ötekinin bakışının aştığı bir aşkınlıktır. Ben ötekinin bu aşkmlığını fark ederek "başkası için" haline gelirim. Ne var ki, ona karşı takındığım tavır ne olursa olsun, ötekiyle ilişkim, onun özgürlüğünü ve nesnelliğini eşzamanlı olarak kavramaktan aciz olduğumdan hep bir yalpalamaya mahkûm olacaktır (*EN*, s. 479). Jean Wahl'in deyişiyle ya ötekini dünyaya eklemleyerek nesneleştirir ya da onu benim aşkınlığımı aşan bir aşkınlık (*trans-ascendance*) olarak görürüm. Sartre'a göre hiçbir zaman iki özgürlüğün birbirini tanıması gibi bir eşitlik planında bulunmamız mümkün değildir. Özgürlüğümü geri almak için benim özne olma karakterimi reddeden ve beni bir nesne gibi belirleyen başkasını nesne olarak belirlemeye çabalarım ki, bu da bizi bilinçlerin savaşına, Hegel'in köle efendi diyalektiğine fırlatacaktır. Başkasının bakışma bakmak kendi özgürlüğünü ileri sürmektir. Başkasının özgürlüğünü ele geçirilirse, başkası aşılmış aşkınlık, yani bir nesne haline gelir. Karşılıklı olarak birbirine özgürlük tanımak bir türlü mümkün olmaz ve bu mücadele bir başarısızlık tarihinin konusudur. Buradaki başarısızlık, Ötekinin bakışına bakmamın imkânsızlığından kaynaklanır, zira bakış ona baktığımda elden kaçar, buharlaşıp yitip gider; yalnızca başkasının gözlerini görürüm ve zaten o gözleri gördüğüm anda başkası, sahip olduğum ve benim özgürlüğümü tanıyan bir varlık haline gelir (*EN*, s. 448). Öteki, bakışımın altında şeyleşerek tutsağım olur. Ama eğer Ötekinin bakışı, Sartre'ın ve Levinas'ın ısrarla vurguladığı gibi görülemezse, başkasının bakan gözü ancak görülen bir şey olarak görülürse, nasıl olur da bakı-

şa tahakküm eden kendini Ötekinin gördüğü gibi görebilir? Sartre buna bir yanıt verir. "Hiçbir zaman size bakan gözleri güzel ya da çirkin bulamazsınız, ne renk olduklarını fark edemezsiniz. Başkasının bakışı, gözlerini maskeler, sanki gözlerinin *önünden gider*" (*EN*, s. 316). Levinas bunu sık sık şöyle ifade edecektir: Başkasıyla karşılaşma, onun gözlerinin ne renk olduğunu bilmediğim karşılaşmadır. Bence bunu şöyle yorumlayabiliriz: Nasıl görüldüğümü bana bakan başkasının gözlerinin ne renk olduğunu görmediğim zaman görürüm. Ama kendimi başkasının gördüğü gibi görebilmeme dilin yaptığı katkıyı da atlamamalıyız. Levinas'ta başkasının yüzü sadece bakış değildir, konuşmadır. Eleştirirken, sorgularken, talep ederken, hatta emir verirken de beni nasıl gördüğünü ifade etmiş olur zaten Öteki. Peki, kendimi onun beni gördüğü gibi görmemle birlikte yeni bir tahakküm ilişkisi kurulmuş olmaz mı? Sartre, görüldüğüm gibi olduğumu görmemle birlikte tahakküm etme ilişkisinin başkası lehine yeniden kurulduğunu reddetmez. O, bu asimetriyi hep "özgürlük" sorunsalına bağlı bir biçimde ele alır. Halbuki Levinas onu, etik sorumluluğun tutsaklığı olarak düşünür; bu tutsaklıkta ben "seçilmiş"tir, sorumluluğu taşısın diye başka birisine bırakamaz yerini.

Levinas'a göre haysiyet ile başarısızlığı birbirinden iyice ayırmak gerekir. Sartre'ın iddia ettiği gibi, bilinçlerin karşılıklı olarak birbirini tanıması süreci, taraflardan önce birinin sonra diğerinin sırayla hep başarısızlığa mahkûm olduğu bir savaş olabilir. Levinas, Sartre'ın tersine, başkasıyla ilişkiyi "barış" olarak düşünmeye çalışırken, bunu bilinçlerin karşılıklı olarak birbirini tanıması olarak ele almaz. Barış için öncelikle haysiyet, başkası karşısında kendini sorgulayan bir bilinç gerekir. Böyle bir bilinç özgürlüğünü sorgular; onun haklılığı ya da haksızlığıyla ilgilenir. Levinas, Batı geleneğinde özgürlüğün genel olarak kendini sorgulamadığını vurgulamasına karşın, felsefi düşüncenin başlıca talebi olan bilginin haklılaştırılması talebinde ahlaki bilincin bize göz kırptığını söyler. Ahlaki bilincin yolunu açan şey, başkasının karşısında haysiyetsizliğimin bilincine varmamdır. Levinas'ın etik, Sartre'ın ontolojik anlamı olan bir deneyim gibi gördükleri bu özeleştiri anının, Bernasconi'nin filo-

zofları ırk kavramı bağlamında okumasını belirlediğini öne süreceğim. *Irk Kavramını Kim İcat Etti?* adlı kitapta toplanan makaleler, Batı düşüncesinin başkası karşısında kendini sorgulamasının ve haysiyetsizliğinin bilincine varmasının radikal bir deneyimidir. Bu haysiyetsizlik bilincinin Sartre'ın ve daha sonra Levinas'ın çok önem verdiği "utanç" betimlemesiyle de tartışmasız çok ilgisi vardır. Sartre'da başkası karşıdan gelmez, bakışı benim tarafımdan, yamacımdan doğar. Başkasının bakışında tutulmamı en iyi ifade eden, başkasının bakışının özgül işlevini en çarpıcı biçimde ortaya koyan deneyim utanç deneyimidir. Levinas, "başkası utancımda arzulanır" diyerek Sartre'ın utanç tartışmasını metafizik arzuyla, ahlakın öznesinin başkasına duyduğu eğilimle ilişkilendirmiştir. Hatta utancı daha da yücelterek "yalnızca kendinden utanç duyabilen bir özgürlüğün hakikati kurabileceğini" vurgulamıştır (*TI*, s. 79). *Irk Kavramını Kim İcat Etti?* beyaz olduğu için utanan bir düşünürün kitabı değildir; ama siyah ötekinin bakışı karşısında beyaz felsefe tarihinin aynılığından utanç duyma deneyiminden yola çıkan bir kitaptır. Sartre'a ve Levinas'a dayanarak açmaya çalıştığım bu gizli arkaplanda, Bernasconi'nin yaşanan bir deneyimle felsefi olarak hesaplaşmasının kendisinin ne kadar felsefi olduğunu göstermeye çalıştım. Batı'nın Avrupalı etno-merkezciliğine karşı mücadelede Derrida'nın ironik ve temkinli imkânlarına karşı, Levinas'ın süzgecinden geçirilmiş bir Sartre'ın kaynaklarına geri dönüş, günümüzün felsefe okuru için şaşırtıcı olabilir. Robert Bernasconi, *Irk Kavramını Kim İcat Etti?* adlı eserinde, filozofların ırk kavramına yaptıkları katkıyı araştırırken, Batı felsefesi geleneğinin özgürlükle ve kendiliğindenlikle belirlenmiş, kendi kendini kurucu tavrı içinde haklı olup olmadığı sorusunu sormaktan kaçınmış olduğunu gösteriyor bize. Bilginin taşınması emek isteyen sorumluluğunu, kılı kırk yaran bir dikkatle ve olağanüstü bir incelikle taşıyarak felsefede politik ve etik bilincin bir örneğini veriyor.

Notlar

1 Önceki basım: "Filozofların Irk Düşüncesinin Peşinde", *Defter*, Sonbahar 2000, no 41, s. 187- 206. Bu yazının ilk versiyonunu okuyan öğrencim Erdem Gökyaran'a teşekkür ederim..
2 Robert Bernasconi, *Irk Kavramını Kim İcat Etti?*, haz. Zeynep Direk, Metis, 2000, s. 45.
3 *A.g.e.*, s. 66.
4 Jean-Luc Nancy, "Finite History", *The Birth to Presence*, çev. Brian Holmes, Standford University Press, 1993, s. 147.
5 Martin Bernal, *Kara Atena*, çev. Özcan Buze, Kaynak Yayınları, 1998.
6 *Irk Kavramını Kim İcat Etti?*, s. 8.
7 *A.g.e.*, s. 98.
8 Bkz. "Robert Bernasconi ile Söyleşi", *Defter*, no 41, 2000.
9 Bu tanım için bkz. Jacques Derrida, "The Ends of Man", *Margins of Philosophy*, çev. Alan Bass, The University of Chicago Press, 1982, s. 134-135. Bernasconi yapısökümle ilgili pek çok makale yazmıştır. Burada kullandığım yazı: Robert Bernasconi, "Levinas and Derrida: The Question of the Closure of Metaphysics", *Face to Face with Levinas*, haz. Richard A. Cohen, Albany, State University of New York Press, 1986, s. 181-201.
10 J. Derrida, "The Ends of Man".
11 Robert Bernasconi, "On Deconstructing Nostalgia for Community within the West: The Debate between Nancy and Blanchot", *Research in Phenomenology*, cilt xxiii, 1993, s. 15.
12 *A.g.e.*, s. 17.
13 Levinas'ın "etik" kavramını kullanışı üstünde durmayacağız burada. Bkz. Robert Bernasconi, "Şüphe Etiği", çev. Zeynep Direk, *felsefelogos*, sayı 10, 2000.
14 Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini* (ilk basım: Martinus Nijhoff, 1971), Kluwer Academic, 1983, s. 33. Bundan böyle *TI*.
15 Bkz. "Robert Bernasconi ile Söyleşi", *Defter*, no 41, 2000, s. 211.
16 Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'Essence*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.
17 Bkz. Simon Critchley, "The Original Traumatism", *Ethics, Politics, Subjectivity*, Verso, 1999, s. 185.
18 *A.g.e.*, s. 185. Bkz. "Le Moi et la Totalité" (1954), *Entre-Nous. Essais sur le penser à l'autre*, Grasset, 1991, s. 36-7 ve 44-5.
19 Bkz. "Konukseverliğin Düşüncesi", *Defter* 31, 1997.
20 Jacques Derrida, "Violence and Metaphysics", *Writing and Difference*, çev. Alan Bass, University of Chicago Press, 1978, s. 81.
21 Jean-Paul Sartre, *Etre et le Néant*, Gallimard, 1955. Bundan böyle *EN*.
22 Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964, s. 75-141. Bundan böyle *VI*.
23 Merleau Ponty'nin Sartre'a göre bilginin öznesinin "ben" olduğunu anlatışı şöyle özetlenebilir: Benim bakışım, şeyin ufuklarını açarak onu "olduğu gibi" ele alabilen hiçimin bir işlemidir. Başkasının bakışı ne benim benzerim olan bir hiçe aittir ne de özdeşliğin gecesindeki şey, yani varlıktır. Diğer bir deyişle ne kendi-içindir ne de kendinde-şeydir. Onun bakışının şeylere körce dokunduğunu düşünürüm; şeyleri açma, yarma gücünü atfetmem ona. Şeyler onu benim

bakışımı çağırdıkları gibi çağırmazlar, varlıklarını onaylatmak için kendilerini bana sundukları gibi sunmazlar ona. O, hep benim şeylerime bakar; onun şeylerle teması ona benimkiyle eşdeğer, benimkine rakip bir dünya kurmaz (*VI*, s. 84, 85).

24 Robert Bernasconi, *Irk Kavramını Kim İcat Etti?*, s. 114.

25 Sartre'ın önsözleri için bkz: "Orphée noire", *Anthologie de la nouvelle poésie et malgache de la langue française*, ed. Léopold Sédar Senghor, PUF, 1948; Frantz Fanon, *Les damnées de la Terre*, Gallimard, 1991 (Türkçesi: *Yeryüzünün Lanetlileri*, Sosyalist Yayınlar, 1994); Albert Memmi, *Portrait du colonisé*, Gallimard, 1985 (Türkçesi: *Sömürgeci ve Sömürgeleştirilen İnsan*, Öteki Yayınevi, 1996); "La pensée politique de Patrice Lumumbra", *Situations* V, Gallimard, 1964 ve "Introduction", ed. Jean van Lierde, *Lumumbra Speaks*, çev. H. R. Lane, Brown and Company, 1972.

Değerlere Karşı Düşünce ve İlgi Etiği[1]

Olmanın[2] (varlığın) anlamı sorusunu sorarak başlayan ve bu soruyu yanıtlamak için bir *Dasein* analitiği dolayımıyla temel bir ontoloji yapmanın gerekli olduğunu öne süren *Varlık ve Zaman*,[3] yayımlandığı 1927 yılında fenomenolojik çalışmalar alanında beklenmedik ortaya çıkışıyla bir şok etkisi yapmıştı. Fenomenolojik düşüncenin yaratıcısı Husserl, asistanı konumunda bulunan Heidegger'in tamamen kendi çizgisini sürdüren bir eser yazmakta olduğunu sanıyordu. Varlığın anlamı meselesi Husserl'in fenomenolojisinin de temel sorusu olarak okunabilir. Fenomenolojik indirgeme, varoluş sorusunu askıya alırken, kendini yaşantılarımda sunan fenomenlerin varlıklarının anlamıyla, bilincin yönelimselliğini çözümleyerek ilgilenir. Ancak Heidegger'e göre, fenomenolojinin varlığın anlamıyla böyle ilgilenmesi, onun geleneksel "ontoloji"yi aştığını göstermeye yetmez.[4] Zira fenomenolojinin araştırdığı, "olanın varlığı"dır; olmanın kendisinin anlamı sorusu Husserl fenomenolojisinde de sorulmadan kalmıştır.

Heidegger'in Husserl'e yaptığı en önemli eleştiri, öznecilik paradigmasının ürünlerinden birisi olan Husserl fenomenolojisinin, bir "bilinç felsefesi" olduğu için, olmayı anlayan olanın varlığını doğru bir biçimde ele alamamış olması değildir. Bu eleştiri, Husserl'in, olmanın anlamı sorusunu sormamış olduğu eleştirisine göre ikincil konumda bulunur. İkinci eleştiri birincisini gerekçelendirir gibi görünür. Husserl'in bir *Dasein* analitiğine sahip olmaması, onun felsefenin başladığı noktayı yanlış tespit etmiş olduğunu gösterir. Gerçek fenomenolojik düşünce

fenomenolojik indirgemeyle başlamadan evvel böyle bir indirgemenin indirgeyemediği şeyi görmelidir. Bu da 1945'de Merleu-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nin Önsöz'ünde söylediği gibi, "dünyada olduğumuz"dur.[5] "Dünyada olma"nın *Dasein*'ın olmasının (varlığının) temel hali olarak ele alınması, Heidegger'e "fenomenolojik indirgeme"den başka bir başlangıç noktası sağlayacaktır ki, bu da bizim kendisi olduğumuz olanın, *Dasein*'ın gündelikliğidir. Hermenötik fenomenoloji yöntemiyle yürütülen *Dasein* analitiğinin yapacağı iş, gündeliklikten başlayarak dünyada olmanın *a priori* yapılarını açığa çıkarmak suretiyle, *Dasein*'ın varlığının bir ilk yorumunu ortaya koymaktır. Bu yaklaşım, fenomenler karşısında aşkın bir bilinç olarak bulunmaya dayanan Husserl fenomenolojisinden kökten bir biçimde uzaklaşmıştır. Ama dediğimiz gibi, Husserl fenomenolojisinin en büyük sorunu, doğal tavrı kuramsal bilince dayanarak anlamaya çalışması, dolayısıyla dünyada olmayı uygun bir biçimde çözümlemeyi başaramamış olması değildir. Husserl'e ithaf edilen *Varlık ve Zaman*'da ima edilen şey, Husserl fenomenolojisinin de, olmanın unutulmasıyla belirlenen ontoloji tarihinin bir parçası olduğudur. Bu tarih, olanın olmasını açıklamakla ilgilenmiştir yalnızca; olmanın kendisinin anlamı sorusu, bir olan olmayan olmanın hakikatinin ne demek olduğu sorusu atlanmıştır. Olma, "şimdi ve burada mevcut olma" anlamında yorumlanmış ve apaçıklığın ta kendisi olarak görülmüştür. Halbuki *Varlık ve Zaman*'ın ilk paragrafları, "olma"nın en karanlık kavram olduğunu, onu bir biçimde anladığımız halde, iş açıklamaya geldiğinde yaya kaldığımızı vurgulayacaktır.

Varlık ve Zaman'ın, olmanın kendisinin anlamı sorusunu soran bu büyük ve iddialı projenin en şaşırtıcı yanlarından birisi, hiç şüphesiz onda Heidegger'in ısrarlı bir biçimde değerin varlığı sorusunu, değer olmanın ne olduğunu sormaktan kaçınması, bu soruyu cevapsız bırakmasıdır. Yüzyılımızda değerleri fenomenolojik bir biçimde araştıran ve bu konuyu felsefenin belli başlı araştırma alanlarından biri haline getiren Max Scheler, Heidegger'in dostudur.[6] Yüzyılımızın ilk yarısında değerleri ontolojik olarak temellendirme çabasında olan düşünür ise, Alman akademik sahnesinde Heidegger'in rakibi N. Hartmann'dır.

Başlangıçta yeni-Kantçı olan Hartmann sonradan realist bir ontolojiye yönelmiştir. Varolanı bir bütün olarak ele alır ve onun çeşitli alanlarının ilke ve yasaları araştırır.[7] Heidegger *Varlık ve Zaman*'da, "değer ontolojisi"ne karşı bir eleştiriyi dünyada-olmanın betimlenmesinin farklı noktalarında sürdürdüğünde adını anmadan Hartmann'ı hedefliyor olabilir. Bizi çevreleyen dünyada olanın –eşyanın ya da metanın– varlığını uzamlı şeye, o şeyin taşıdığı niteliklere dayanarak bizim tarafımızdan yüklenen bir fazlalığa, "değer"e bağlayarak açıklamak, Heidegger'e göre kökeninde Descartesçı bir tavırdır. Varlığı "uzamlı töz" olarak kavranan bir şeye "değer" eklemekle, "el altında olanın" (*Zuhanden*), yani kullanılan alet edavatın varlığı anlaşılmaz. El altında olanın varlığı karanlık kaldığında ise dünya farz edilmiş, dünyanın dünyasallığı karanlıkta kalmış olur. Heidegger'in bu bağlamda "değer"e başvurmayı reddetmesinin gerekçesi budur. Peki ama Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da bir "değerler etiği" sorusunu tartışma dışı bırakmasının gerekçesi ne olabilir? Bu gerekçe, sanıldığı gibi, *Varlık ve Zaman*'ın meselesinin ontoloji olması, etiğin, ontolojinin meselesinin sınırları dışında kalması değildir. *Varlık ve Zaman*'ın bizim "ilgi" terimiyle karşıladığımız *Sorge* ve ondan türetilerek başkalarına gösterilen ilgiyi anlatan *Fürsorge* terimlerinden yola çıkarak bir etik aramanın yanlış olduğu, çünkü Heidegger'in ilgilendiği şeyin etik bir mesele değil, ontolojik bir mesele olduğu çok vurgulanmıştır. Biz burada bu görüşü, *Varlık ve Zaman*'da yapılan işi, Heidegger'in düşüncesinin gelişimi içine doğru bir biçimde yerleştirmemekle eleştireceğiz. *Sorge* teriminin, *Varlık ve Zaman*'da *Dasein*'ın varlığının bütünsel yapısının birliğini kuran "ontolojik" bir terim olduğu doğrudur. Ama terimin içinde bulunduğu "ontolojik" çerçevenin kendisi geçici, geride bırakılacak bir çerçevedir. Değerler etiğinin *Varlık ve Zaman*'da tartışma dışı bırakılmasının nedeni, Heidegger'in "kendi olma"yı her türlü değer tartışmasının önüne koymasıdır. Kendi olma, başkalarının değerleriyle yaşamayı reddetmekten geçer, düşünceyi olmamın talebine açmanın koşulu budur. *Varlık ve Zaman*'dan neredeyse yirmi yıl sonra kaleme alınan "Hümanizm Üstüne Mektup"[8] değerler sorusunu konu alan bir felsefeyi, "Varlık düşüncesine en büyük küfür" sayarak

mahkûm eder ve belli bir anlamda "etiği" düşüncenin alanı dışında bırakır, ama etiğin temel meselesini, ontoloji ve etik ayrımının öncesinde, olmanın hakikatinin düşünceyi talep ettiği ufukta başka türlü düşünmenin de yolunu açar. Bu yolda, 1946 tarihinde kaleme alınan bir çalışma olan *Anaksimandros'un Sözü* (*Der Spruch des Anaximander*)[9] *Sorge* teriminin aynı zamanda özgün bir etiğin de başlıca terimi olduğunu doğrular. Biz özellikle bu metne dayanarak etiğin ana meselesinin Heidegger tarafından *Sorge* terimi altında düşünüldüğünü ileri süreceğiz. Buna karşın ilgi etiğinin nüveleri *Varlık ve Zaman*'da da bulunabilir. Ama oradaki ilgi etiği, ontoloji-öncesi, varoluşsal bir modele dayanır, filozofun/düşünürün varoluşudur bu model.[10] Tam da bu yüzden bu eserde kendi olmanın ontolojik analizi gibi, ilgi etiği de olgusallığa yem olmaktan kurtulamaz. *Anaksimandros'un Sözü* bu ontoloji-öncesi modeli ortadan kaldırmak suretiyle ilgi etiğini olmanın hakikatine taşır. Etiğin temel meselesinin, olmanın bir ilk tecrübesi içinde nasıl düşünüldüğünü göz önüne sermeyi hedefler.

1

Varlık ve Zaman'da "değer ontolojisine" karşı polemik, "dünya" fenomeninin doğru bir biçimde betimlenmesi sorunsalı içinde ortaya çıkar (*BT*, H 63). Dünya içre şeyleri, onları "doğal şeyler" ve "değer yüklenmiş şeyler" olarak ayırıp betimlediğimizde, dünyayı betimlemiş olmayız; hatta dünya fenomenini iyice gözden kaçırmış oluruz. Eleştirilen girişim, dünya içre olanın varlığını elde olan (*Vorhanden*)[11] anlamında varlık olarak anlar. *Vorhanden* anlamında varlık, ona kuramsal bir tavırla yönelen, onu seyreden bilincin bağlılaşığıdır. Bu bakışın açığa çıkardığı şey, ontolojinin klasik kategorilerine çözümlenebilen varlık, ilinekleriyle bir tözdür. Klasik terminolojiyi kullanarak söylersek, *Vorhanden* anlamında varlık, *episteme* anlamındaki bilme yöneliminin yöneldiği varlıktır. Değer ontolojisi geleneksel ontolojiyi takip eder, çünkü dünya içre olandan anladığı *Vorhanden* anlamındaki varlıktır yalnızca. Dolayısıyla

değer yüklenmiş şeyler de, doğal şeyler de kuramsal tavırdaki bilmenin nesneleri olarak ele alınmışlardır. Değer yüklenmiş şeyler (*wertbehaftete Dinge*) doğal şeylerde temellendirilir. Değer ontolojisine göre, bir şeyin değeri, o şeyin bir çeşit özelliğidir. Öyleyse o şeyin varlığı ile değerin varlığı aynı türden varlıklar olacaktır. Böylece değerlendirme bir bilgi meselesi haline gelir. Ancak şeyi bilen o şeyin sahip olduğu değeri doğru bir biçimde değerlendirebilir. İoanna Kuçuradi'nin *İnsan ve Değerleri*'nde söylediği gibi, "Doğru değerlendirmeden beklenen, bizzat değerlendirilen şeyin kendisinde olan değerin, o şeyin bir yapı özelliği olan değerin ortaya koyulmasıdır."[12] Bu yaklaşım bilgi ve değer problemini örtüştürüyor. Bilmenin yapacağı iş temel katmanda şeylerin gerçekliğini, halihazırda ne olduklarını, aktüelliklerini göz önüne sermektir. Değerlerin kaynağı da bilgidir. Heidegger'e göre burada ihmal edilen önemli soru "şey nedir?" sorusudur. "Şey nedir?" sorusu, "doğal şey" nedir sorusuna çevrilir ve ona da "*ousia*" denir. Öyleyse "*ousia* nedir?" sorusu değerler ontolojisinin temel yönelimini belirleyen soru haline gelir. Ama Heidegger'e göre, fenomenolojik bir perspektiften bakmak gerekirse, doğayla da dünyada karşılaşırız.[13] Öyleyse doğayla nasıl karşılaştığımızı çözümleyebilmek için de "dünyanın dünyasallığı"nın ne olduğunu anlamak gerekir. Heidegger değer probleminin şeyin bilinmesine bağlandığı çerçeveye itiraz ediyor, zira fenomenoloji-öncesi bir katmanda, "şey" denende yalnızca şeylikle anlaşılmayan bir fazlalık vardır. Bu fazlalık, doğal şeyin "değer" taşımasıyla açıklanmaya çalışılıyor.[14] Ama "değer taşımak", "değerle yüklü olmak" nedir? Bu "yükleme" ve bu "yüklenmiş olmayı" bulanık ifadelerden ibaret olmaktan nasıl kurtaracağız? Şeye değer yüklemleri eklemek, bize el altında olanın varlığını açıklamaz. El altında olanın varlığını, değer yüklemeye dayanarak anlamaya çalışan tavır, onun varlığını saf bir biçimde, göz önünde, şimdi ve burada olan, bilme yönelimiyle yöneldiğimiz bir varlık olarak kavramaya çalıştığı için yanlış yoldadır.

Sonunda Heidegger, "değer yüklü şey" ifadesini kullanmayı reddedecek ve ona "el altında olan" demeyi tercih edecektir. "Değer yüklü olmak" ontolojik olarak karanlık kalmaktayken,

el altında olmak kendine özgü bir biçimde betimlenmesi gereken bir varlık alanını tarif eder. Heidegger el altında olanın varlığını, karanlık bir "değer yükleme edimiyle" doğal şeye tabi kılmaz, ondan yola çıkarak inşa etmez. Bunu, ontolojik bakımdan şüpheli bir girişim gibi görür; ona göre bu girişim, sorunsalın ilkesinin çarpıtılmasına dayanır. El altında olan, başta *Vorhanden* tarzında mevcut olanın bir değer yüklemi kazanması değildir. O, apayrı bir varlığa sahiptir.

Vorhanden anlamındaki varlık, değerlerin varlığını açıklamıyor demek ki. Kuramsal tavırla hareket eden öznenin konumundan bakarsak değerleri anlamaya imkân yoktur. Değerin varlığı problemini açabilmek için "dünyanın dünyasallığı"nı anlamak, onu, *Dasein*'m dünyada olmasının varoluşsal bir yapısı olarak görmek gerek. Heidegger dünya fenomenini, yapmanın, üretmenin *poiesis*'in alanından yola çıkarak görünür kılar.[15] Dünyada öncelikle bilen özneler, kuramsal tavırlı bilim adamları, bağlantısız ve tarafsız gözlemciler olarak bulunmayız. Bizi çevreleyen dünyada şeylerin (*ta pragmata*) peşinde olarak yapıp ederiz, onlarla belli amaçlara yönelik olarak meşgul oluruz. Gündelikliği içindeki *Dasein*'ın etrafıyla meşguliyetini sıklıkla "manipülasyon", "üretim", "kullanım" sözcükleri anlatır. Böyle bir meşguliyete ait bilmeye Heidegger "*Umsicht*" adını verir, bu terim bir bakışı belirtir. Zaten çoktan bize açılmış, ifşa olmuş olan bir çevredeki ilişkiselliğe bir göz atıp, önceden yönelmiş bulunduğumuz bir amaca hangi araçları kullanarak ulaşılabileceğimizi bir çırpıda görmektir bu.

El altında olanın varlığı, el altında olanların bütünlüğü içinde görünür ancak. Bu bütünlük içinde bir el altında olan, "x için", "x amacıyla"dır ki, bir-şey-için-olmanın farklı tarzları arasında bir şeye hizmet etmek, bir şeye yol açmak ya da bir şeyi götürmek, bir şey için kullanılır olmak, bir şey için manipüle edilebilir olmak vardır (*BT*, H 68). Bu türden bir varlığa erişimin yolu, tüm yorumlama ve gözlemleme eğilimlerini bir yana bırakmak, kendini bir ekipmanı kullanmaya bırakmak değildir. Bir çekicin varlığı çekici kullanırken değil, o çekici bir şeyler ters gidip de kullanamadığımız zaman ortaya çıkar. İşte dünya fenomeninin yapısı da, tüm göndermeselliği ve anlamlılığı için-

de böyle bir kriz anında görünür olacaktır. Bütün bunların ne önemi ve değer olma problemiyle ne ilgisi var? Heidegger değer terminolojisini dünyanın ontolojik olarak yuvarlanmasının bir aracı olarak görür ve bir yana bırakır. Değerin el altında olmayı açıklamadığını ortaya koyar, fakat el altında olanın değeri, değerliliği sorusu, bu sefer bu yeni ontolojik düzlemde ortaya çıkmaz mı? İlgilendiğimiz, peşinde koştuğumuz, bir amaca yönelik olarak kullandığımız şeyler, örneğin bu makaleyi yazarken kullandığım bilgisayar, bu ve başka yazıları onunla yazdığım için benim için bir değer taşır. Ontolojik çerçevenin değişmesi, değerin uzamlı şeye yapılan ek olarak değil, *Dasein*'ın varlığından, dünyada olmasından yola çıkılarak düşünülmesi gerekliliğini ima eder. Ama değeri, maddesellik, uzam, yan yanalık, töz olma gibi kavramlara bağlı bir biçimde değil de, *Dasein*'ın varlığına bağlı bir biçimde ele aldığımızda değerin varlığını öznel kılmış olur muyuz? Bu soruya Heidegger hayır yanıtını verir, çünkü "*Dasein*" tam da nesne karşısındaki öznenin ilksel varoluşumuzu açıklayamamasına bağlı olarak varoluşumuzun aldığı yeni addır. Heidegger'in üstü kapalı bıraktığı değer olma tartışmasını kurgul bir zeminde, 44. paragraftaki *aletheia* tartışmasına bağlayarak şöyle ilerletebilirdik: *Dasein* oradaolandır. *Da-sein*, olmanın hakikatinin, oradaki, dünyadaki yeridir. Bu sebeple zaten çoktan hakikat olanın içindedir ve bu hakikatin içinde bulunma zaten çoktan anlamlı ve değerli olanda bulunmadır. Değerin böylece *Dasein*'ın varlığına bağlı olması, doğruluğun *Dasein*'ın varlığına bağlı olması çerçevesinde ele alınabilirdi. Heidegger neden bunları söylemeyi tercih etmiyor? Bu tercih etmeyiş değerleri yadsıma anlamını taşımaz. Heidegger'in değerler olduğunu yadsıdığını, dünya içinde olanların değerleri olduğunu, dünyanın değerli olduğunu ve *Dasein*'ın yaşamını belirleyen değerler olduğunu, değerlendirme yapmanın veya *Dasein*'ın değerlenmesinin *Dasein*'ın bir olma tarzı olduğunu inkâr ettiğini düşünmek safdillik olur. Zaten "Hümanizm Üstüne Mektup" bunun aksini söyler:

> Değerlere karşı çıkan düşünce, değer oldukları ilan edilen "kültür", "sanat", "insan haysiyeti", "dünya" ve "Tanrı"nın de-

> ğersiz olduğunu öne sürmez. Ama bir şeyi "değer" olarak nitelendirmek, onu böyle bir biçimde değerlendirilen haysiyetinden mahrum etmektir. Bir şeyin varlığı onun nesneliğiyle tükenmez. Hatta bu nesnelliğin "değer" diye nitelendirilmesi, bu varlığı daha da az açıklar. Her değerlendirme, olumlu bir değerlendirme de olsa bir öznelleştirmedir. Olanı olmaya bırakmaz, olanın olmasına izin vermez. Onu değerlendirmesinin nesnesi haline getirir. Değerlerin nesnel olabileceğini ispatlamaya çalışan girişim ne yaptığını bilmez. Örneğin, "Tanrı"nın en yüksek değer olduğunu ilan etmek, onun özünü değerden düşürmektir. Değerlerin olma biçimleri ya da kipleri üstüne düşünme Varlığa (Olmaya) karşı en büyük küfürdür. Değerlere karşı düşünmek, değer yokluğunu, olanın boşluğunu iddia etmek değildir, olanı saf bir nesne haline getiren öznelleştirmeye karşı, düşünceyi Varlığın (olmanın) hakikatinin açıklığına taşımaktır. (*LH*, s. 109)

Olmanın hakikatinin açıklığında düşünen düşüncenin yaptığı "değerlendirme" olmasa da, onun zaten değerin içinde bulunduğu söylenemez mi? O zaman Heidegger neden "olmanın değeri"nden söz etmiyor? Neden değerlendirme, olmanın değerinin düşünceyi talep etmesi olarak anlaşılmak suretiyle "öznel" olmaktan kurtarılmasın?

Bu sorunun bir yanıtı var: "Değer" sözü, Heidegger'in gözünde, ifade ettiği fenomeni anlatmak için yetersiz, sultası altında düşünmekten kurtulmaya çalıştığımız varlık anlayışıyla tarihsel bağlarını koparması mümkün olmayan bir terimdir. "Değer" fikri, iyi (*bonum*) ve iyinin *privatio*'su olan kötü (*malum*) terimlerinden bir soyutlamayla elde edilmiştir (*BT*, H 286). Bu terimler de kökenleri itibariyle, varlığı *Vorhanden* olarak anlayan ontolojiye bağlıdırlar. "*Malum*" ve "*bonum*" terimleri için geçerli olan "değer" için *haydi haydi* geçerli olduğundan, "değer" lafını kullanmayı bırakmak, temsil ettiği fenomeni daha başka, daha eski, daha temel terimlerle düşünmek gerekir. Ama nedir bu terimler? Bilmece işte burada başlıyor.

Bir kez değer olmayı *Dasein*'ın varlığından itibaren anlamamız gerektiği ortaya çıktıktan sonra, Heidegger'in *Dasein*'ın

varlığının temel hali olan dünyada olmanın bütüncül anlamını "ilgi" (*Sorge*) olarak yorumladığını göz önünde tuttuğumuzda, daha evvel "değer" terimiyle ele alınmakta olan meselenin şimdi bu genel terim altında düşünülmesi gerektiği sezilir. Yalnızca el altında olanın değerliliği sorunu değil, *Dasein*'ın etik değerleri olan bir varolan olması da *Sorge* kavramı bağlamında açılabileceklerdir. *Dasein* değerleri olan, değer veren bir varlıksa, daha temelde bu, onun kendi varlığını mesele haline getiren, kendi varlığıyla ilgilenen tek varolan olmasına dayanır. *Varlık ve Zaman*'da "vicdanın çağrısı"ndan söz ettiği bölümde, Heidegger Kant'ın değerler kuramına ilişkin olarak şöyle yazar.

> Değerler kuramının –formel açıdan da ele alınsa, materyel açıdan da ele alınsa– ifade edilmemiş ontolojik varsayımı bir ahlak metafiziği, yani *Dasein* ontolojisi, *Dasein*'ın varoluşunun ontolojisidir. Burada *Dasein* kendisiyle ilgilenebilen varlıktır. Bir değeri gerçekleştirmek, yaşamak, bir normu yerine getirmek gibi meseleler, kendiyle ilgilenen varlıkla ilgilenen bir ontolojinin ele alması gereken meselelerdir. (*BT*, H 293)

Dasein'ın varlığını çözümlemeye geçmeden önce, *Varlık ve Zaman*'ın başında *Dasein*'ın varlığının iki temel belirlenimi ortaya koyulmuştur. Bunlar varoluşsal analitiğin başlangıç noktalarıdır: 1) *Dasein* ontoloji-öncesi bir biçimde varlığı anlar. 2) *Dasein* kendi varlığını dert edinen, mesele haline getiren olandır. *Dasein*'ın varlığının bu iki belirlenimi, onun varlığının "varoluş" (*Existenz*) olarak ortaya koyulmasının ne demek olduğunu anlamamızı sağlayacaklardır. *Existenz* "kendi dışında durma"dır; başka bir deyişle *Dasein*, kendi içine kapalı bir monat değil, her yönelimiyle kendi dışına yönelmiş, dışarda, açılmış bir varlıktır. *Existenz* kavramı zaten *Sorge* kavramını ima eder. Heidegger *Existenz*'ın dışarı yönelmişliğini zamansal bir biçimde yorumlayacaktır. *Dasein*'m şimdisi, onun zaten her zaman çoktan geçmişe ve geleceğe yönelmişliğiyle örülür. Varoluşla ilgili en önemli nokta, onun aynı zamanda olmanın kendisiyle bir ilişki olmasıdır. *Dasein*, "orada olma"sında açılmış olarak, varlığın kendisiyle, olmanın hakikatiyle bir ilişki içinde bulu-

nur her zaman. Öte yandan *Dasein* düşmüş olduğu, merak, boş konuşma ve muğlaklıkla belirlenmiş olan sıradanlığa, onlara (*das Mann*) kapıldığı için aynı zamanda da hakikat olmayanın içindedir; varlıkla ilişkisinin üstünün örtülmesinin sebebi onun kendi olamaması, özünü bulmamasıdır. "Hümanizm Üstüne Mektup", insanın özünün onun olmanın ta kendisiyle ilişkisi olduğunu açıklıkla ortaya koyar.

Heidegger'in *Dasein* analitiği içinde değer etiğine bir açılım noktası bulmak mümkün müdür? Heidegger'in gözünde "değer etiği" tartışması da özgün bir tartışma değildir; "değer etiğinin temel meselesi" temelde "vicdan" kavramına gelip dayanır. Heidegger'in, "vicdan"ı, ahlaki bilincin çözümlenmesine ait "metafizik" bir kavram olarak görerek bu kavramı kullanmaktan kaçınması beklenirdi. Halbuki o, şaşırtıcı bir biçimde bu terimi korumak ve kullanmak ister: Vicdana, fenomenolojik bir biçimde, onun nasıl yaşantılandığından yola çıkarak yaklaşmak suretiyle, terimi bilince dayalı metafiziğin dışında tutmayı ve vicdanın ontolojik olarak ilksel anlamına ulaşmayı hedefler. Vicdan, vicdanın sesini duyma olarak yaşantılanır. İlksel varlığında bu ses, *Dasein*'a ne olumlu ne de olumsuz pratik buyruklar verir. "Yaptığın yanlıştı, böyle davranmamalıydın" ya da "aferin yapılması gerekeni yaptın, rahat olabilirsin" demez. Vicdan eylemlerimizin yargılandığı bir mahkeme, babanın ya da sembolik düzenin yasa koyucularının ya da süperegonun içselleştirdiğimiz sesi değildir. Vicdanın sesi, *Dasein*'ı kendi varoluşuna, kendi olma potansiyeline çağırır. O sessiz ses bir şey deseydi eğer, "sen bu değilsin", "bu hayat senin hayatın değil" derdi. Bu sesi özgün bir biçimde işitmemek için çok şey yaparız, çünkü sesi gerçekten işitmek, onlardan (*das Mann*) ayrılmak, kendini olgusallıkta eyleme geçmeye hazır hale getirmek ve hayatını değiştirmek demektir. Vicdan *Dasein*'ın kendi olma potansiyeline tanıklık eder ve bunu bizi suçlu olmaya/borçlu olmaya (*Schuldigsein*) çağırmak suretiyle yapar (*BT*, H 294, 295). Burada Heidegger'in gözden kaçırılmaması gereken tavrı, kendi olma problemini değerler etiği probleminin önüne koymasıdır. Onların, sıradanlığı içindeki *Dasein*'m değerlerine ilişkin bir etiği tartışmak Heidegger'i hiç mi hiç ilgilendirmez, çünkü

gündelik hayatında hiçbir zaman kendisi olmayan, hep başkası olan *Dasein*, başkalarının kendisine dayattığı değerlerle, başkalarının ondan beklediklerini gerçekleştirme çabasıyla yaşar; özgür değildir. O bir şeylere kendisi karar verdiğini sandığı zaman bile gerçek anlamda seçmiyordur; başkalarının onun için yaptıkları seçimler arasından bir olanağı seçmektedir yalnızca. Kişi seçmeyi seçmeden, kendisine en has olanakları bağımsız bir biçimde üstlenmeye girişmeden kendisi olamaz. Eğer kendisi olmak, başkalarından bu anlamda mutlak bir biçimde ayrılmaksa, tabii ki onların değerlerinden de ayrılmaktır. İşte bu noktada Nietzsche'nin Heidegger üstündeki etkisinin gücü açıkça hissedilir. Peki, sıradan gündelikliğin tüm değerlerinin reddinden ve kendi olmaktan sonra Heidegger birlikte olmaya ilişkin nasıl bir yeni "değer" koyar ortaya? Kendisi olan *Dasein*'ın başkasıyla ilişkisinin yapısı nedir?

"Mit-sein" (birlikte olmak), dünyada olmanın özsel bir veçhesidir; *Dasein* dünyada olmasında başka *Dasein*'larla birliktedir. Başkalarıyla birlikte olmak *Dasein*'ın varlığına aittir. Başkalarıyla birlikte oluşunda *Dasein* başkalarına yönelmiştir; başkalarıyla ilgilenir (*Fürsorge*). Başkaları için kaygı duymak başkalarıyla ilgilenmenin bir tarzıdır yalnızca. Heidegger'e göre ilgisizlik de bir ilgi biçimidir. Ancak gündelikliğinde kendini kaybetmiş olan *Dasein*'ın başkalarıyla birlikte olması ile kendisi olma olanağını üstlenmiş olan *Dasein*'ın başkalarıyla birlikte olması arasında çok temel bir fark vardır. Gündelikliği içinde *Dasein* kendisini başkalarında kaybetmiştir; kendini başkalarının gözüyle görür, başkaları için yaşar hale gelir; bir başkası olur. Dolayısıyla kendine en has olanakları görmez bile. Buna karşın sıradanlıkları, düşmüşlükleri içindeki başkalarından ayrılmayı göze alarak kendisi olan kişi yalnızlığa mahkûm değildir.[16] Başkalarıyla birlikte olmak onun varlığına aittir. Fakat onun başkasıyla ilişki, başkasıyla ilgilenme biçimi, ötekinin kendisi olmasına izin vermeyi içeren bir ilişkidir. Ötekinin kendisi olmasına izin vermek nedir? Ötekinin olanaklarını onun yerine geçerek üstlenmek ve ötekine fedakârca yardım etmek suretiyle onun yükünü omuzlarından almak, ötekinin kendisi olmasının yolunu açmak değil, bunun yolunu tıkamak, ötekine zarar ver-

mek olabilir. Kendisi olmak için üstlenmesi gereken olanakları üstlenmek ve onları gerçekleştirmek için çaba göstermek başkasının yapması gereken bir iştir. Benim bunu daha önce yapmış kişi olarak rolüm, onun kendisine en has olanakları görmesini sağlamakla sınırlıdır. Burada tarif edilen başkasıyla ilgilenme "etik" bir ilgilenme midir? Heidegger bu belirlenimi kullanmaz. Buna karşın başkasının kendisi olmasına yönelik ilgide, toplumsal anlamda ahlakın dışında, ilksel anlamda etik bir yaklaşım görmemek de olanaksız gibidir. Etik ile kendi olma meselesinin bu çakışması garip görünebilir. Kendi olmayla kazanılan "değer" Heidegger'e göre en yüksek "değer" gibi görünmektedir. Burada başkasından sorumlu olmaktan söz edilebilir mi? Başkasının kendisi olmasından ben sorumlu tutulamam. Sorumluluk, öncelikle başkasına karşı değil, benim kendime karşı, varlıkla (olmakla) ilişkimdeki sorumluluğumdur. Başkasından sorumlu olmak, son kertede onun varlıkla (olmakla) ilişkisindeki sorumluluğundan sorumlu olmaktır.[17] Özgürce kendi olma yolunda yürüyen başkasına refakat etmekten öte bir anlam taşımaz bu. Hatta bir rehberlik bile değildir. Olmakla ilişkide ben ve başkası yan yana, olmaktan sorumluyuzdur. "Hümanizm Üstüne Mektup"un başında öne çıkarılan, "insan varlığın çobanıdır" ve "dil (*logos*) varlığın evidir" cümleleri birbiriyle ilişkili bir biçimde anlaşılmalıdır. Varlık *logos*'ta (dil) toparlanır ve onda ifade edilir; insanın özü, olmanın hakikatinin onda dile gelmesinden bağımsız olarak düşünmemelidir. İnsanın çobanlık görevi, bu ifadenin çarpıtılmasını, dağılıp gitmesini engellemektir. Öyleyse başkasından sorumlu olmak, başkasının çobanlık görevini yapabilmesi için, onun kendisi olmasının ve sonra olanları olmaya bırakmasının yolunu görmesini sağlamaktan öte bir görev içermez. Burada Heidegger'in tavrı son derece Sokratiktir. *Sophos*'un *philosophos*'a –yani bilgelik yolunun başındaki kişiye– karşı tavrı, onu kendisiyle ilgilenmeye ve kendi ruhunu eidetik yanı itibariyle bilmeye davet etmek, ona, sonunda varlığın çobanı olacağı bir yolculukta refakat etmektir. Platon'da *philosophos*'un *psyche*'sinin kendisini bilme süreci ile Heidegger'de başkasının *Dasein*'ının kendisi olmasıyla başlayan süreç arasında, tüm farklılıklara rağmen bir akrabalık

vardır. "Kendi olma" sorununa Platoncu bir bakış açısının varoluşsal olarak hükmediyor olması, neden bu çok özel tarzdaki başkasıyla ilişkide başkasının maddi ihtiyaçları olan bir varlık gibi ele alınmadığını açıklamaktadır.

2

Eğer *Varlık ve Zaman* yalnızca bir ontolojiden ibaret olsaydı, Heidegger ontolojiyi geçici bir adım, zorunlu bir hata olarak görmeseydi, onun bu ontolojiyi takip eden bir etik yazması beklenirdi. İşte o zaman onun bir etik yazmaması gerçekten manidar olurdu. *Varlık ve Zaman* gerçekten bir ontoloji değil midir peki? Heidegger'in amacı temel bir ontoloji yapmak mı? Bu sorunun yanıtı hem evet hem de hayır. Hayır, çünkü Heidegger varoluşsal analitikle, *Dasein*'ın varlığıyla sırf insanın bir ontolojisini yapmak, bir insan felsefesi yapmak için ilgilenmez. Varoluşsal analitik yalnızca bir aşama, bir adım, bir dolayımdır. Onun *Dasein*'ın varlığı üstünden yanıtlamaya çalıştığı soru, olmanın kendisinin anlamı sorusudur. Bir varoluşsal analitik yapmak zorunludur, çünkü olmanın kendisine ancak *Dasein*'ın varlığında, olmanın kendisiyle bir ilişki bulmak suretiyle erişilebilir.[18] Amaç, olmanın kendisi sorusunu ortaya koyarak geleneksel ontolojiyi aşmaktır. Evet, çünkü Heidegger bunu hâlâ, bir ontoloji, "temel bir ontoloji" olarak adlandırır. İşte şu meşhur *Kehre*, Heidegger'in "dönüşü", onun sonradan bu projenin de metafizik olmaktan kurtulamadığını ilan etmesinden başka bir şey değildir. *Varlık ve Zaman*'daki yaklaşım metafizik olmaktan kurtulamaz, çünkü metafiziğe ait bir belirlenimle "ontoloji" terimiyle adlandırılmıştır. *Varlık ve Zaman*'ın reddi anlamına gelmez bu tavır. *Varlık ve Zaman*'dan başlamak, olmanın hakikati sorusuna *Dasein*'ın varlığının ontolojik analizi üstünden ulaşmak kaçınılmazdır; çünkü başka türlü geleneksel ontolojinin sağlam bir eleştirisi yapılamazdı. *Varlık ve Zaman*, olmanın hakikati düşüncesine doğru atılmış zorunlu bir adımdır. Olmanın hakikati düşüncesi, etik ve ontoloji ayrımının gerisine giderek, bunların özsel meselelerini olmanın hakikatiyle ilişkili bir

biçimde düşünür. Öyleyse bu düşünce, ontolojiyi aşan "ilksel bir ontoloji" olduğu kadar "etiği aşan ilksel bir etik"tir. "Hümanizm Üstüne Mektup"ta Heidegger *Varlık ve Zaman*'ın yayımlanmasından sonra genç bir arkadaşın kendisine ne zaman bir etik yazacağını sorduğunu söyler. Ve neden bir etik yazmasının söz konusu olmadığını anlatır. Bunun nedeni şudur: Ontoloji ve etik ayrımı, düşüncenin varlıkla (olmakla) temasını kaybederek bozulduğu, kendisini bir formasyon tekniği haline getirdiği felsefeye aittir. Heidegger'in amacının ontoloji yapmak olduğu sanılmakta ve ondan ontolojiyi takip eden bir etik beklenmektedir. Sorulan soru şudur: Kendi dışında olan, özü olmanın açıklığında bulunmak olan *Dasein* kendi kaderine uygun bir biçimde nasıl yaşamalıdır? "Etik", Heidegger'in terminolojisi üstlenilerek sorulmuş olan bu soruda bile bir teknik olarak algılanmaktadır. Kolektif bir biçimde var olan *Dasein*, planlarının bütününü ve eylemini nasıl bir teknikle yeniden düzenlemeli ve böylece hayatında istikrarlı bir durum meydana getirmelidir (*LH*, s. 113)? Etik burada insanlar arasındaki bağları pekiştirme olarak ele alınır. Ontoloji de etik de varlıkla (olmakla) temasını kaybetmiş olan düşüncenin ürünleridir, "Olmanın hakikati düşüncesine göre, felsefenin bu disiplinleri kadük kalıyorlar" diye yazar Heidegger (*LH*, s. 114). Olmakla temas eden düşünce bunların ilgilendikleri meseleleri olmanın hakikati sorusundan ayırarak ele almaz.

3

İlgi etiğinin sınırları genişliyorsa, bu ne *Varlık ve Zaman*'da ne de "Hümanizm Üstüne Mektup"ta gerçekleşir. Bu olayı *Anaksimandros'un Sözü* (*Der Spruch des Anaximander*)[19] adlı eserde aramak gerek. Biz, aslen yalnızca "ilgi" teriminin *Anaksimandros'un Sözü*'nde nasıl kullanıldığı sorusuyla ilgilendiğimiz halde, terimi bağlamından koparmamak, Heidegger'in bu eserinin projesinin okurumuz tarafından anlaşılmasını sağlamak için, yazımızın sorunsalının açıldığı noktaya kadar metni mümkün olduğunca kısa bir biçimde tanıtma görevini de üstlendik.

Ünlü fragman Nietzsche ve Diels tarafından benzer bir biçimde çevrilmiş: "Şeyler varlığa geldikleri yerde yok olacaklardır ve zorunluluk uyarınca birbirlerine yaptıkları haksızlığın bedelini ödeyeceklerdir." Heidegger'in metninin neredeyse dörtte üçü bu çeviriyi yapmanın olanaklılığının koşullarının tartışılmasından ibarettir. Çeviri sorununu ele almaya geçmeden önce Heidegger'in, bir kaynak eleştirisi zemininde, fragmanın bütününün Anaksimandros'un dilinden çıkmadığına inandığını belirtelim. Fragmanın ilk cümleciğinin stiline ve kullandığı kavramsal dile (*phthora, genesis*)[20] bakıldığında, Heidegger Burnet'nin iddiasına katılır. Bu, Simplicius'un yaptığı bir eklemedir. Böylece fragman daralır, *kata to kreon* ifadesiyle başlar hale gelir. Fragmanın sonunda bulunan *kata ten tou kronou taksin* de Aristotelesvari bir stili ele verdiği için dışlanmış oluyor (*EGT*, s.29). O zaman elde kalan ifade şudur: *kata to kreon didonai gar auta diken kai tisin allelois tes adikias*.

Çeviri sorunu neden *Anaksimandros'un Sözü*'nde bu kadar önemli bir yer işgal ediyor? Sorun yalnızca Nietzsche'nin Anaksimandros'u "Platon-öncesi" filozoflardan birisi olarak, Diels'in ise pre-Sokratik filozoflardan birisi olarak adlandırması, dolayısıyla bu ilk düşünürleri yorumlamanın ve yargılamanın standardını Platon'un ve Aristoteles'in felsefelerinin koyması değildir. Zira önce olanın yorumlanmasının standardını koyan, sonradan gelene ilişkin önkavrayışlarımızı bir yana bırakmak da çeviriyi sadık yapabileceğimizin bir güvencesini sunmaz bize. Önkavrayışların meselenin kendisiyle (*Sache*) bağdaşıp bağdaşmadığını sınamak gerekir. Öyleyse çeviri ancak fragmanın meselesini düşünerek sadık bir biçimde yapılabilir.

Hegel, pre-Sokratik düşünürleri "Aristoteles-öncesi" düşünürler olarak tanımlar, zira *Metafizik*'in birinci kitabında Aristoteles onlar hakkında ilk kapsamlı bilgiyi vermiştir. Aristoteles'in öğrencisi Theophrastus'un *Phusikon doxai* adlı eserinin başlığı, "*phusei onta* üstüne konuşanların kanıları" olarak çevrilebilir. *Phusis*, Aristotelesçi terminolojide hava, toprak, bitkiler ve hayvanlar ve hatta bir anlamda insanlar anlamına gelir. *Phusis* alanını Aristotelesçi okul, *ethos* ve *logos* alanlarından ayırt

ediyor. Halbuki ilk düşünürler için *phusis* olanların bütünü anlamına geliyordu. Heidegger'e göre, Aristoteles'in fiziği *phusis*'i bu yoğunlukla düşünmeyi başaramamıştır. Aristoteles'in *Fizik*'i *phusei onta* (kendinden çıkarak üreyen) ile *techne onta* (insanın ürettiği) ayrımını da yapar. Aristoteles ilk düşünürlere *Fizik*'te ortaya koyduğu ayrımların ışığında bakar (*EGT*, s. 15). Hegel'in Aristoteles'i en zengin ve en güvenilir kaynak ilan etmesinden sonra yapılan çalışmalarda şu genel görüş hakimiyet kazanmıştır: 1) İlk düşünürler varlıkların ilk başlangıçlarını, kaynaklarını, ilkelerini (*arche*) aramaktaydılar ve genellikle tasavvurlarının nesnesi "doğa"dır. 2) Onların doğa hakkında söyledikleri şeyler, Platon'un ve Aristoteles'in okullarında ve Stoa ve tıp okullarında söylenene kıyasla yetersizdir (*EGT*, s. 16). Peki Aristoteles'e ve Theophrastus'a dayanan doksografik geleneği bütünüyle bir yana bıraktığımızda, Anaksimandros'un fragmanının bize, ikibin beşyüz yıl sonra, hâlâ bir şeyler söylemesi mümkün müdür?

Anaksimandros'un söyleyişinin ilk söyleyiş olması, en eski olması dolayısıyla bir değeri ya da konuşma yetkisi olması gerekmez. Batı'nın özünü bu ilk söyleyişin söylediği üstünden düşündüğümüz zaman, bu fragman bir "ilk" olarak değer kazanır. "...[F]elsefeye en son geç gelenleriz biz..." diyor Heidegger (*EGT*, s. 16). Son trenden sonraki trendeyiz. Bunun anlamı şudur: Felsefe zaten bitmiş, kapanmıştır, bundan sonra başlayacaksa eğer başka bir şey başlayacaktır. Felsefenin yerini almaya gelecek olana Heidegger "düşünme" adını verir. Ancak "düşünme" gökten düşmeyecektir, onu Batı düşüncesi geleneğinin en başına dönerek aramak gerekir. Anaksimandros'un sözünü yeniden düşünme ve yorumlama işinin felsefeden sonra gelecek olan düşünceyi başlatmak için büyük bir önemi vardır. İçinde bulunduğumuz tarih, sonuna doğru büyük bir hızla yol almaktadır: Bu tarihin sonunda, içinde yaşadığımız teknik çağında kurulan düzen steril, doğurgan olmayan, verimli olmak bir yana, her şeyi öldüren bir düzendir. Teknik yüzünden gezegenimiz şimdiye kadar hiç geçirmediği kadar canavarca bir dönüşüm geçiriyor (*EGT*, s. 17). Küreselleşme, dünyanın tek bir merkezden, tek bir kutup tarafından yönetilmesi, bizi bir tek-

tipleştirmeye götürmektedir; bu da, insanın kendisi olma imkânının gerçekleşmesinin yolunun tıkanması sonucunu doğuracaktır.

Heidegger'e göre, içinde bulunduğumuz tarihsel çağ, lafzi bir çeviriyle "Akşam Ülkesi" (*Abendland*) demek olan "Batı"nın akşamüstü alacakaranlığıdır (*EGT*, s. 17). Avrupa'nın akşamına doğru yolculuktayız. Karanlığa gömülen yalnızca Batı değildir, Batıyla birlikte tüm dünya karanlığa gömülmektedir. Ancak Heidegger'in gözünde Batı için, dünya için bir umut vardır hâlâ; bu gecenin bir şafağı olabilir. İçinde bulunduğumuz duruma karşı direnmemizi ve hatta onu aşmamızı sağlayacak olan yeniliğin nereden geleceğinin iyi saptanması gerekiyor. Batılı olmanın gerçek anlamını daha bilmiyoruz. Batılı olmanın ne olduğu, dünyanın gecesinden nasıl geçtiğimize bağlı olarak belirlenecek. Batılı olma ya yeni bir şafağın müjdecisi olma anlamına gelecek ya da Batılı olmanın bir anlamı kalmayacak. Yeni bir çağın şafağı, tarihin çağdaş historiyolojik temsillerini bir yana bıraktığımız, başlangıcımızı yepyeni bir gözle düşünmeyi başardığımız zaman sökecek. Yeni bir geleceğin gelmesinin önündeki en büyük engel, Heidegger'e göre, tarihselciliktir (*EGT*, s. 17). Batı'nın tarihinin özü üstüne düşünmeden yapılan historiyolojik çalışmalar, bir sürü çökeltiyi didikleyip, şimdi tarafından belirlenmiş olan tarih tasavvurları ve imgeleriyle geleceği sistematik bir biçimde tahrip etmektedirler; kim olduğunu henüz bilmeyen Batılı insan şaşkına dönmüş bir haldedir. Oysa ki tarihi, varlık itibariyle düşünmek lazımdır.[21] İşte bu yola girdiğimizde, tarihsel ve kronolojik olarak bize çok uzak olan bu söyleyiş, teknik çağında söylenmemiş olan yeni bir şeyi söyleyebilir. Gelecek adına konuşma yetkisini kazanır. Anaksimandros'un söyleyişi Akşam Ülkesinin ilk şafağına ait bir metindir; ama ilk olan aslında, sondan sonra gelecek olanın imkânını da içinde taşıyor olabilir (*EGT*, s. 18).

Anaksimandros'un söyleşinde, bir zamanlar vuku bulmuş olan bir olay, "olmanın bir ilk tecrübesi" vardır. Bu tecrübe, "olmanın olanlarda kendini aydınlatması"nın tecrübesidir. Bir tecrübe eden olmadan tecrübe de yoktur. Öyleyse, olmanın kendisini olanlarda aydınlatması demek, olmanın kendisini bir olan-

da, insanda aydınlatması demektir. İnsan bu aydınlatmada olmanın yeri olur; olmayla ilişkisinde insanın özü ilk kez ortaya çıkar ve tarihsel olarak tayin edilir.[22] Bu, bir geleceğin tayin edilmesidir.[23] Ancak tayin edilen Batı metafiziği tarihi boyunca gizli kalmıştır, yollandığı adrese ulaşamadan amaçsızca dolaşıp durmuş, bu arada felsefe tarafından üstü örtülmüş, unutulmuştur. Unutma bir kaza değildir; olmanın ilksel olarak kendini aydınlatmasında bir geri çekilme ya da gizlenme olması, olmanın temel karakteristiğidir.[24] Heidegger'e göre, Batı'nın kaderinin kaynağı olan "olmanın kendini olanlarda aydınlatması" tecrübesi, aynı zamanda, olmanın özünün gizlendiğinin de bir ifadesidir. Olmak kendini olanlarda aydınlattığında bile, bu geri çekilme ya da gizlenme yüzünden, düşünce, olmanın aydınlanışını takip edemez. Olmak olanları aydınlattığında onlarda gizlendiği içindir ki, tarihin açılımının uzamı, olmanın düşünceyi talep edişinin amaçsızca dolaşıp durmasıdır. Düşünce, bu talebe kendisini açamadığı için, önünde açılan, kendisini gösteren ne varsa onu yanlış yorumlaması ve hataya düşmesi kaçınılmazdır.

Olmanın tarihinin kaynağında bulunan olay muğlaktır, çünkü eş zamanlı olarak bir açığa çıkma ve gizlenmedir. Olmanın kendisinin anlamı sorusunun sorulamamış olmasının, bu sorunun yerine, olanın varlığı açıklanırken hep "en büyük ya da en üstün olan nedir?" sorusunun öncelik kazanmış olmasının asıl kaynağı budur. Fakat tüm hatalı yorumlamalara rağmen, tayin edilen hâlâ dolaşmaktadır ve onun talep ettiğine açık olma imkânına sahibiz.[25] İnsanın kendisi olması, onun tayin edilenin talebine açık olması, yani tarihsel olmasıdır. İnsanın kaderi kaderini aramaktır (*EGT*, s. 26). Ama kader bize yalnızca iki seçenek sunar: ya tarihselleşme ya felaket.

Olmanın, olanlarda kendisini ifşa ederken geri çekilmesini, hakikatini kendine saklamasını *aletheia* sözcüğü anlatır. *Aletheia*, saklananın açılması demektir: Heidegger bu sözcüğün içinde saklananın önceliğini okuyor. Olmak, olanları sunar; onları mevcudiyete çıkarır, örtülerini açar; ancak bunları yaparken kendini kendisine saklar. Başka türlü olamazdı zaten, çünkü bir olan değildir o. Heidegger olmanın geri çekilmesine "olmanın

epokhe"si adını verir (*EGT*, s. 27). Olmanın kendisinin özü, hakikati tetik bir bilinç tarafından askıya alınmaz. Olmanın *epokhe*'si olmanındır. Olmanın unutulması bu *epokhe*'ye dayanır.

"Varlık tarihi" bu *epokhe*'den itibaren açılır ve her çağda (*epoch*) bu askıya alma sürer. Olmanın olanlarda aydınlanması ve geri çekilmesinin tecrübe edilmesiyle birlikte, olmanın insanın özüyle ilişkilenip, o özü içine alıp, koruyup, gelecekte gerçekleşecek, açılacak bir kader gibi kendisini ileriye fırlatmasının eriminde çağlar vardır. Her çağ olmanın unutulması yüzünden başka bir hatadır.[26] Ama eğer ilk şafaktaki olayla tarihselciliğin dışında bir ilişki kurmayı başarırsak, onun tarafından tayin edilen gideceği adrese ulaşacak, felsefenin ve metafiziğin sonundan sonra, en sonra gelecektir. İşte "varlığın eskatolojisi" deyimi bu noktada ortaya çıkar (*EGT*, s. 18). Varlığın eskatolojisinde, gelecek olan şafak, yeni bir çağın selameti, ilk şafakta öngörülür.

Olanların olmasını toparlayan *logos*'la tarihselciliğin ötesinde tarihsel bir ilişki nasıl kurulabilir? O söyleyişle bir söyleşiye girebilirsek, o, çoktan olup bitmiş, arkaik bir şey gibi duyurmayacaktır kendisini. Onun söylediğine nasıl ulaşacağız? Keyfi bir çeviri yapmaktan nasıl kurtulacağız? Hem söyleyişin diline hem de kendi anadilimize bağımlıyızdır. Ancak bu bağımlılığı tecrübe ederek, sınayarak, yaşayarak keyfi bir çeviri yapmanın ötesine gitmek olanaklıdır (*EGT*, s. 19).[27] Söyleyişin söylediğiyle "düşünce dolu bir diyalog" kurabilirsek bu düşünce parçasını çevirebiliriz. Düşünmek şiirleştirmektir, şiirleştirmenin ilksel yoludur. Şiirleştirmek ise güzel, süslü, hisli sözcükleri keyfi bir biçimde bir araya getirmek, düzyazıda şiirselliği yakalamaya çalışmak değildir. Dil, düşünmede özüne gelir, düşünme olmanın hakikatini dikte eder.[28] Düşünce dolu bir çeviri, öncelikle anadilde düşünüleni kaynak dilde söylenene çevirmeyi gerektirir. İşte "uçurumun üstünden atlamak" metaforu tam bu noktada ortaya çıkıyor (*EGT*, s. 19): Kendi düşüncemizi, Anaksimandros'un söyleyişinde dile gelene çevirmek, "uçurumun üstünden bir sıçrayışa" benzetiliyor. Bu sıçrayış, bir çağdan başka bir çağa sıçramaktır aynı zamanda.

Heidegger'e göre, bu fragman bize olanlardan, *ta onta*'dan ve olmak'tan, *einai*'den bahsediyor. Onu okurken içinde bulunduğumuz yoğun sisi eğer bir ışık hüzmesi varsa yarabiliriz. Bu ışık hüzmesi, kendimizi fragmanda konuşulan kaynak dilde söylenene tercüme etmemizi, onunla düşünsel bir diyalog içine girmemizi sağlayacaktır.

Çevirinin tarihsel ufku ve dayandığı ilke böylece belirlendikten sonra Heidegger'in fragmanı okumasına geçebiliriz. Bu okuma iki varsayıma dayanıyor. 1) Anaksimandros *ta onta* terimini kullanmasa bile, varolanların çeşitlilik içeren bütünlüğü hakkında konuşmaktadır. 2) Anaksimandros'un *genesis* ve *phthora* sözcüklerini gerçekten kullanıp kullanmadığı meçhul olsa da, *ta onta*'yı düşündüğü alan *genesis* ve *phthora* tarafından belirlenir. O, bu sözcüklerin ifade ettiğini *phusis* itibariyle anlar (*EGT*, s. 30). *Genesis*, "açığa çıkma", "örtüsü açılma", "gizliliği terk etme" anlamına gelir. *Phthora* ise "açıklıktan gizliliğe rücu etme"dir. İşte "oluş" ve "yokoluşun" özgün anlamları bunlardır. Bu ikisi arasında, varolan mevcudiyetini sürdürüyor, mevcudiyette (buradalıkta) bir süre takılıyor, oyalanıyor. Fragman örtüsü açılmışlığa, gizlilikten kurtulmuşluğa gelmekten ve bir kez gelmiş olduktan sonra gizliliğe göçmekten, aşılmaz bir uzaklığa doğru geri çekilmekten bahsetmektedir (*EGT*, s. 31). Metafizik bundan söz etmek için "oluş" lafını kullanır, buna "varlık" adını layık görmez, daha çok "geçicilik" der. Çünkü metafizik varlık ile oluşu karşı karşıya koyarak düşünmüştür. Oluşa sanki hiçlikmiş gibi muamele edilmiştir, sanki oluş varlığa ait değilmiş gibi davranılmıştır. Buna karşılık varlık, "baki kalış", sırf bir sürüp gitme olarak anlaşılmıştır. Halbuki oluş da vardır. Varlık, oluşu özsel bir biçimde içerecek bir biçimde yeniden düşünülmelidir.

Eski Yunanlılar *ta onta*'yı, olmaya gelmenin temel karakteristiği olan "yaklaşma" ve "geri çekilme"yle tecrübe ederlerken olmanın özünü nasıl düşünüyorlardı? *Ta onta* sözcüğü günlük dilde zaten kullanılmaktadır. Heidegger, fragmanın dışında kalan bir kaynağa, Homeros'a başvurarak bu sözcükle neyin, nelerin düşünüldüğünü, düşünülebildiğini araştırır (*EGT*, s. 33, 34). Felsefe dışı bir kaynağa, ontoloji-öncesi bir bakış açısına ait

bir düşünme biçimine başvurmaktır bu.[29] Homeros'un kullandığı biçimiyle *eon* (olan) ve *eonta* (olanlar), gramatik açıdan hem fiil hem de ad olabilen sözcüklerdir (*EGT*, s. 32). *Eon* hem bir olan olmayı anlatmak için hem de bir olanın adı olarak kullanılabiliyor. İşte bu ikilikte, "olmak" ile "olan" arasındaki fark, ontolojik fark gizleniyor. Varlığın bilmecesi burada olduğundan Batı'nın kaderi, Heidegger'e göre, *eon* sözcüğünün nasıl çevrileceğine bağlıdır (*EGT*, s. 33).

Homeros'un şiirinde *eonta* şimdi mevcut olanlar anlamına gelmiyor yalnızca, geçmişte mevcut olmuş olanlar ve gelecekte mevcut olacakları da kapsıyor. "Şimdi" sözcüğü Almanca *gegenwartig* sözcüğüne karşılık gelir. Heidegger *gegend* sözcüğünde "bir açıklık", "açık bir alan" manasını buluyor (*EGT*, s. 34). Gizlilikten açıklığa giren ve açıklıktan gizliliğe rücu eden her şey işte bu alanda takılıyor bir süreliğine. Bu açıklıkta mevcut olmaya, mevcut olmayan da dahildir. Mevcut olmayan, namevcut olan demektir. Mevcut olana göndermeyle anlamak gerekir onu. Namevcut olan bir şey de bir anlamda mevcuttur, çünkü onun da örtüsü açıklıkta, namevcut olarak, namevcudiyetinde açılmıştır. Namevcut olmayı iki biçimde anlıyoruz: 1) Geçmişte açıklıkta mevcut olup da şimdi gizliliğe rücu etmiş oldukları için namevcut olanlar, 2) Gelecekte mevcut olacak olup da, şimdi namevcut olanlar. Her iki anlamda namevcudiyetin örtüsü şimdi mevcut olanla ilişkide açılır ve bir anlamda her ikisi de mevcut olur. Öyleyse *ta eonta* muğlak bir biçimde, hem şimdide mevcut olanları hem de namevcut olarak mevcut olanları kapsar (*EGT*, s. 37).[30] Ama şimdide mevcut olan, iki namevcut olan arasında, yani geçmiş ve gelecek arasında sıkıştırılmış bir şey değildir. Açıklığın ön planında bulunan, şimdide olan olsa bile, her şey birlikte mevcut kılınmaktadır. Zira mevcut olan namevcut olanı beraberinde getirir. Namevcut olanın toptan bir biçimde gizliliğe rücu etmesine izin veren de odur. Şimdide mevcut olan, açıklıkta örtüsü açılmışlıkta süregider bir zaman. Açıklıkta bir süreliğine takılan, geçicidir; gizlilikten gelmiştir ve oraya dönecektir. Süregitme açıklıktan bir geçiştir (*EGT*, s. 37).

Mevcut hale getirmenin kendisi, yani olmanın kendisi, hem şimdi mevcut olanları hem de şimdi namevcut olanları

açtığı açıklıkta barındırır ve korur. Olmanın temel karakteri budur. Homeros'un şiirinde *eonta* sözcüğünü kullanışı hakkında Heidegger'in yaptığı yorumun ulaştığı sonuç şudur: Eski Yunanlılar olanları, muğlak bir ikilikle; "mevcut kılma" ve "mevcut kılınmış olanlar" ikiliği içinde anlıyorlardı. Mevcut kılma, olmanın kendisidir, fiil anlamıyla varlıktır, zaten ilksel anlamda hakikatin ta kendisidir. Ne var ki bunu görmek için, hakikati, bir açıklığı açmak ve orada olanı toparlamak, barındırmak, korumak olarak düşünmeyi başarmak gerekir. *Einai* "sunmak", "mevcut kılmak" demektir. Heidegger'e göre insan bu sunuşun, mevcut kılmanın çobanıdır; ve onun çobanlık görevini başarabilmesi için hiçlikte kalmaya devam etmesi gerekir.[31]

Homeros'un şiirinde *eonta*'nın kullanımına dikkat ettiğimizde fark edeceğimiz ikinci önemli nokta da şudur: *Ta eonta*, yani olanlar, yalnızca "doğal şeyler" anlamına gelmezler. *Ta eonta* deyince, "insani meseleleler, Akhalıların Troya önünde kamp kurmaları, Tanrı'nın laneti, kampı saran veba, liderlerin şaşkınlığı vb de" kastedilir (*EGT*, s. 38).[32] Homeros'un bu sözcüğü kullanma tarzını, Aristoteles'in yaptığı *phusei onta* ile *techne onta* arasındaki ayrıma dayanarak yorumlamak bizi hataya sürükler. İnsan da *eonta*'ya aittir; mevcut olanlar onda aydınlanır, toparlanır, idrak edilir. *Ta eonta* bir bakışın, görücü Kalkas'ın görüsünün bağlılaşığıdır. Ama olanların açığa çıktığı bu görme de istisnai bir olan, olanların bütününün bir parçasıdır. Anaksimandros *eon* (mevcut olan) ve *einai* (mevcut kılma) sözcüklerini kullanmamıştır; Batı düşüncesinin bu temel sözcüklerini ondan sonra gelen Parmenides dile getirecektir (*EGT*, s. 38). Heidegger der ki, Parmenides'in varlığı mantıksal bir biçimde yorumladığının düşünülmesi, Batı metafiziğinde varlığın özsel zenginliğinin üstünün örtülmesine sebep olmuştur. Bunun sonucunda "varlık" içi en boş, en tümel kavram olarak görülür olmuştur. Halbuki varlık, mevcut olanın mevcut kılınışı, açıklıkta toparlanıp barındırılışı anlamına gelir ve bu anlamda *aletheia* ile *logos* arasında özsel bir bağ vardır. Batı düşüncesinin *eris*, *moira*, *phusis* gibi ilk sözcüklerinin anlamı bu bağlantıdan itibaren düşünülmelidir. Yine Anaksimandros'un *dike*, *tisis*,

adikia'dan ne anladığına da bu bağlantıyı göz önünde tutarak bakmak gerekir (*EGT*, s. 39).

Toparlayıcı bir mevcut kılmada mevcut olan, açıklıktan gizliliğe geçiş sürecinde diğer mevcut olanlarla birlikte takılır. Buradaki çokluk, arkalarında onları bütünsel bir biçimde kavrayan, sarmalayan bir şeyin durduğu, birbirinden ayrı tek tek şeylerden müteşekkil değildir. Mevcut olmanın kendisi, üstü örtülü bir toparlanmada birlikte takılma ya da biri diğeriyle birlikte gizliliğe doğru süregitmeyle idare edilir. İşte, Heidegger'e göre, Heraklitus bu toparlamaya, birleştirmeye, mevcudiyette açığa çıkarmaya *logos* demiştir (*EGT*, s. 40). Peki Anaksimandros, mevcut olanların bütününü nasıl tecrübe etmiştir? Bunlar beraberce bir süreliğine örtüsü açılmışlıkta nasıl oyalanırlar? Mevcut olanların arasında akıp giden nedir? Anaksimandros'a göre bu *adikia*'dır. Lafzi çeviri bunu "adaletsizlik", "haksızlık" olarak karşılar. Ama bir süre açıklıkta takılmanın, oyalanıp gitmenin kendisi neden adil olmasın? Onda adaletsiz olan nedir ki? Mevcudiyetini açıklıkta kaldığı süre içinde gerçekleştirmek, mevcut olmak mevcut olanın hakkı değil mi? Adaletsizlik bunun neredesinde?

Adikia, *dike*'nin yokluğudur. Heidegger bu sözcükleri çevirirken hukuki ve ahlaki mefhumlarımıza başvurma eğilimine direnmemiz gerektiğini söyler (*EGT*, s. 41). *Adikia* hüküm sürdüğünde, mevcudiyette her şey yolunda gitmiyor; yolunda gitmeyen bir şeyler var demektir. "Bir şeyler eklemlerinden kopmuştur" (*EGT*, s. 41). Eklemlerinden kopan, çivisi çıkan bir süreliğine mevcut olandır. Ama mevcudun eklemleri var mıdır ki, eklemlerinden ayrılmış olsun? "Eklemlenmiş olmak mevcut olmaya ait olmalıdır ki, mevcut olanın eklemlerinden ayrılmış olması olanaklı olsun" (*EGT*, s. 41). Mevcut olan açıklıkta bir süreliğine takıldığı için, ömrü çifte bir yoklulukla eklemlenmiştir. İki yokluğun arasındadır o. Bu aradalık yokluklara eklidir. Ömrü başladığında, yokluktan mevcudiyetinin yerine münasebetsizce sokuluverir. Ömrü sona erdiğinde, yine münasebetsizce, gittiği uzaklıkta kayboluverecektir. Mevcut olma her iki yanından yokluğa bağlıdır. Bir süre, bir "ömür" özünde eklemlidir öyleyse. Peki nasıl eklemlerinden kopabilir? Heidegger'e

göre Anaksimandros'un fragmanı *eonta*'yı *adikia* olarak tecrübe etmektedir; *adikia*'nın *eonta*'nın özsel karakteri olduğunu söylemektedir. Bir süre mevcudiyette takılan, orada, ömrü boyunca kalır. Ama olmaya gelen kalmakta ısrar edebilir, daha fazla mevcut olmak, baki kalmak isteyebilir. Bu ısrarında, kendisini geçici ömründen çekip çıkarmaya çalışır, sürekliliğinin derdine düştüğünde, başka mevcut olanlarla ilgilenmeyi bırakabilir. Sürekli olmayı hedeflediğinde katılaşır, eklemliliğinden vazgeçer, rabıtasını bozar, rabıtasızlaşır, açıklığı terk etmeye isyan eder (*EGT*, s. 42). Heidegger'in yorumuna göre, Anaksimandros, bir süreliğine olmaya gelen tüm olanlar için bunun geçerli olduğunu ifade eder. *Adikia*, *eonta*'nın *eon*'ununa aittir: Rabıtasızlık, mevcut olanın özüne aittir (*EGT*, s. 42). Aslında Anaksimandros söylüyor bunu, ama bunun tersinin imkânını da dile getiriyor: *Didonai gar auta diken ... tes adikias*, Nietzsche'nin "yaptıklarının bedelini öderler", Diels'in "adaletsizliklerinin bedelini öderler" diye çevirdiği ifade de aslında ne "ceza"dan, ne "öç alma"dan, ne de "bedel ödeme"den söz ediliyor (*EGT*, s. 42). Bir süre takılanın sürekli olmak için ettiği isyan onun eklemsizlikte, rabıtasızlıkta kaybolması sonucunu doğurmaz. Rabıtasız olan eklemlendirir, rabıtayı verir aynı zamanda. Fakat olan, kendisinin sahip olmadığı şeyi başkalarına nasıl verebilir ki? Bu verme, Heidegger'e göre, olmanın bir olanağıdır. Açıklıkta mevcut olan, ötekine has bir biçimde ait olanın ona ait olmasına izin verebilir. Ötekine açıklıkta bir süre takılmasında ait olan, açıklığa yaklaşmasında ve açıklıktan geri çekilmesinde yokluklara eklemlediği ömrüdür. Bu eklemlenmede bir süre takılan, süresine bağlı kalır, süresini geçirmez. Baki kalmanın, olmada ayak sürümenin rabıtasızlığına temayül etmez. İşte bu eklemlenme düzendir. "Olma"yı, "mevcut kılma", "mevcut hale getirme" olarak düşündüğümüzde ve *dike*'yi de bu temelde anladığımızda *dike* mevcudiyetin eklemlendiren düzenidir. *Adikia* ise eklemlerinden kopma ya da düzensizliktir (*EGT*, s. 43). Eklemli olan sürme, salt baki kalmada ısrar etmez ve böylece rabıtasızlığa düşmez, rabıtasızlığı aşar. Olan, olmasının özünü böylece düzene ait kılar. Dolayısıyla açıklıktaki mevcudiyetini namevcut olana ait olmaya bıraktığı sürece rabıta için-

de mevcuttur. Heidegger'e göre bu varlık tecrübesi ne pesimist ne optimisttir, trajiktir yalnızca (*EGT*, s. 44). O, trajedinin özünün izini taşır.

Ama ne zaman, nasıl ve kime eklemleyici düzenin verilmesinden söz ediliyor? Bir süreliğine mevcut olanlar düzeni birbirine ait kılarlar. Bu noktada Heidegger'in, *dike* ile bağlanmış olan *tisin* sözcüğünü "ceza" ya da "bedel" olarak değil, *Schätzen*, yani "aldırmak" olarak çevirmesi belirleyici bir rol oynuyor (*EGT*, s. 45). Aldırmak demek ilgilenmek demektir. Bir şeye itibar etmek, ona saygı duymak (değer vermek), onu dikkate almak demek, onda saygı duyulması (değer verilmesi) gereken şeyle yeterli bir biçimde ilgilenmek demektir. Kötülüğe aldırmak ise ona ceza vermek olarak ele alınabilir. Aksi durum "ilgisizlik", "aldırmazlık", "bağsızlık" anlamında "pervasızlık"tır.

Fragmana göre, mevcudiyette bir süre kalanlar rabıtasızlıktadırlar. Mevcudiyetten geçmek istemezler; durmak, beklemek isterler. Mevcudiyetlerine, kendilerine tutunmaya; geçişlerini ertelemeye, geciktirmeye çalışırlar. İnatçı bir biçimde baki kalma, hep sürme çabası içindedirler. Ama bu durum, açıklıkta olanın diğer olanlarla ilişkisinde bir kurumla, kibirle, azametle, mağrurlukla bulunma halidir (*EGT*, s. 45, 46). Olan, bu haldeyken, başka olanların süregiden mevcudiyetleriyle ilgilenmez. Ötekilerin olmasına karşı saygısız, düşüncesiz, ilgisizdir. Baki kalma arzusu arttıkça pervasızlık da artar. Ama bütünsel bir mevcut kılmada mevcut olanlar pervasızlıkları yüzünden birbirlerinden tamamen koparak dağılıp gitme kaderine mahkûm değildirler. Onlar, pervayı da (*Ruch*)[33] birbirlerine ait kılarlar. Perva, bu bağlamda "korku" değil, "ilgi" (*cura*, *Sorge*), "ihtimam" (*sollicitude*), "aldırma" demektir (*EGT*, s. 46). İlgi, özünü kaybetmemesi, özünde kalması istenen bir şeye yönelir. İşte özünde kalması için, olması için bir şeye yönelme, bir şeye doğru dönme, onun bir süre kalan, geçip gitmekte olarak anlaşıldığı bağlamda, *tisis*'tir, ki işte biz "perva"yı bunun karşılığı olarak kullanmaktayız. Bu anlamda pervadan düzeni, *dike*'yi kuran ve koruyan bir şey olarak söz edilebilir.

Sonuç olarak, sınırsız bir kibri ima eden pervasızlık, varlığında baki kalmada ısrar, diğer mevcut olanları mevcudiyetten

dışlama itilimini taşır (*EGT*, s. 47). Açıklıkta bir süre takılanın ötekine düzen vermesi, düzeni ötekine ait kılması demek, onun pervalı olmasını sağlaması demektir. Kendisinin de diğerleriyle ilişkisini pervanın düzenlemesine, boydan boya katetmesine izin vermesi demektir (*EGT*, s. 48). Olanlar birbirine düzeni verir, birbirlerini pervalı kılabilirler. Olanların birbirlerini pervalı kılmaları, düzensizliğin, rabıtasızlığın aşılmasını sağlar.

1945'de Heidegger'in bir zamanlar rektörlüğünü yaptığı üniversitenin bulunduğu şehir yıkıntılar ve alevler içindeyken yazdığı bu metin, Heidegger'in 1933'te suç ortağı olduğu Nazizmle hesaplaşması gibi okunabilir mi? *Anaksimandros'un Sözü*'nde yakın geçmişin değerlendirilmesine ilişkin doğrudan hiçbir şey bulunmaz. Yeni bir çağın başlamasıyla çıkılacak selamet, Batı'nın kaynağındaki varlık tecrübesinde aranmıştır. İçinde yaşadığımız teknik çağının içinde yer alan totaliter bir rejim olan Nazizm de, teknik çağının başka tezahürleri de, düşüncenin bu kaynaktan tayin edilenle temasının kopmasından doğmuştur. Bu kaynak, muğlaklığıyla, varlıkbilimsel farkı söylemekle kalmaz yalnızca; onda, başka olanların olmalarına izin verme, onları, pervayı elden bırakmadan pervalı kılma, olanların pervayı birbirlerine ait kılmaları, düzenin ta kendisi olarak yorumlanmıştır. Başkasının olmasıyla ilgilenmeme, kendi bekâsından ve selametinden başka bir şey düşünmeme, olmakta bir katılaşma gibi ele alınmıştır. Olmakta katılaşma, temel olarak iki yoklukla eklemlenmiş bir ömür sürdüğümüzün göz ardı edilmesi, yoklukla eklemlerini koparma, düzensizliğin sebebi sayılmıştır. Bu tavrın kendisinin, diğer olanların yokluktan dışlanmasını doğurduğunun altı çizilmiştir. Tekilin diğer tekillerle ve bütünle ilgisi söz konusudur burada; tüm olanlar başka olanların olmalarıyla ilgilendiği zaman düzen hüküm sürecektir. Ama nasıl bir ilgi? Yalnızca "olmaya bırakmak" anlamında bir ilgi midir bu, yoksa açıklıkta bir süre oyalanan başka olanların olmalarıyla daha kapsamlı bir şekilde mi ilgilenmelidir? Bu çerçevede ilgi etiğini belirleyen, ona rehberlik eden varoluşsal olanak, filozofun varoluşu değildir. Filozofun olanı olmaya bırakması değil, her olanın başka olanların olmasıyla ilgilenmesidir mesele. Bu ilgilenme, başkasının maddi bir ihtiyacını karşı-

lamayı, onun karnını doyurmayı, onun maddi varoluşunu kolaylaştırmayı, onun haklarını savunmayı; onu, varlıktan dışlanmasına karşı savunmayı içerir. Heidegger bunları söylemese bile, kurduğu çerçeve ya da bağlam bunun söylenebilirliğini imkânsız kılmıyor. Heidegger'de bir ilgi etiği varsa, bunun *Varlık ve Zaman*'daki dar çerçevesi, ontik olarak filozofun varoluşunun belirlediği ontolojik model, *Anaksimandros'un Sözü*'nde aşılıyor; başka olana ilgi, her başka olana doğru genişliyor. Bu etik, yalnızca başkasıyla, öteki insanla ilişkiye dair bir etik değil; gezegenimizde canlı ve cansız her olanla ilişkiyi kapsayan bir etiktir. Her olanın başka olanlarla ilgilenmesinin düzensizliği aşabilecek olması –özgün anlamda etik– bir ilgi etiğidir. Ama bunda temel bir hata yok mu? Başka olanlarla ilgilenme insanın varlığına ait temel belirlenim değil mi? Bir taş, bir hayvan başka bir olanla ilgilenir mi? Heidegger'e göre yalnızca *Dasein*'ın kendi varlığıyla ve başka olanların olmasıyla ilgilenen varlık olduğu hiçbir biçimde inkâr edilemez. *Anaksimandros'un Sözü*'nün *phusis*'i bütünsel bir kavrayışla, insanı başka canlılardan ayırmadan ele alması, etiği ilksel şiirinde dile getirir.

Notlar

1 Önceki basım: "Değerlere Karşı Düşünce ve İlgi Etiği," *Bilgi ve Değer*, yayıma hazırlayan: Yard. Doç. Dr. Şahabettin Yalçın, Vadi Yayınları, 2002, s. 49-82..

2 "*Sein*"ın fiil anlamının vurgulamamız gereken yerde "varlık" yerine "olma(k)" demeyi tercih ettik. Buna karşın aynı sözcüğün karşılığı olarak "varlık" terimini de kullanmaktan kaçınmadık. Türkçede *Varlık ve Zaman* adıyla anıldığı için *Sein und Zeit*'ın adını değiştirmedik.

3 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen. Göndermelerimiz metnin İngilizce çevirisinedir: *Being and Time*, çev. John Macquarrie, Edward Robinson, Harper SanFrancisco, 1962.

4 *Varlık ve Zaman*'da Heidegger "metafizik" terimini kullanmaz. "Geleneksel ontoloji"yi olmanın kendisinin anlamı sorusunu unutmakla eleştirir. Olmanın hakikati sorusunu sormadan olanın olmasıyla ilgilenmenin "metafizik" olarak tanımlanması *Varlık ve Zaman*'dan sonra ortaya çıkan bir formülasyondur. Bu tanım, "Hümanizm Üstüne Mektup"ta açıkça bulunur (bkz. *LH*, s. 77). Olmanın anlamı sorusu, olmanın hakikati sorusuna dönüşmüştür. Ne var ki, "Hümanizm Üstüne Mektup"a bakılırsa, *Varlık ve Zaman*'ın *a-letheia* kavramını konu alan 44. paragrafının incelenmesi, olmanın hakikati meselesinin sonradan ortaya çıkmadığı, *Valık ve Zaman*'dan beri gündemde olduğunu gösterecektir.

5 Maurice Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.

6 *Mantığın Metafizik Temelleri* (*GA*, s. 26) ders olarak verildiği esnada Scheler ölür. Heidegger bunun üzerine bir sonraki derse yakın arkadaşını anarak başlar ve bunu takip eden derslerde Scheler üstüne pek çok değerlendirme yapar. Ona göre Scheler, olmanın anlamı sorusunu sormadığı için geleneğin pek çok tezini kabul etmek zorunda kalmıştır.

7 Bkz. İoanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, Yankı Yayınları, 1971.

8 Martin Heidegger, *Uber den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Francfort-sur-le-Main, 1946. Bu çalışmada yapılan göndermeler metnin Fransızca baskısmadır: "Lettre sur l'humanisme", çev. Roger Munier, *Heidegger, Questions III et IV*, Gallimard, 1966 ve 1976, s. 63-127.

9 Martin Heidegger, "Der Spruch des Anaximander", *Holzwege*, 1950, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Bizim kullandığımız, metnin İngilizcesi: "The Anaximander Fragment", *The Early Greek Thinking, The Dawn of Western Philosophy*, çev. David Farell Krell ve Frank A. Capuzzi, Harper San Francisco, 1975, s. 13-59.

10 Bkz. Robert Bernasconi, "The Double Concept of Philosophy and the Place of Ethics", *Heidegger in Question, The Art of Existing*, Humanities Press, New Jersey, 1993, s. 36. Bernasconi, Heidegger'in bu noktayı *Mantığın Metafizik Temelleri*'nde itiraf ettiğini vurguluyor. *Varlık ve Zaman*'da kendi olma tartışmasına eksistansiyel anlamda rehberlik eden varoluş modeli filozofun varoluşudur (*GA*, s. 26, 176; MFL, s. 140).

11 Heidegger'in terminolojisinin Türkçede karşılıkları üzerinde bir uzlaşmaya henüz varılamamıştır. Benim *Vorhanden* terimi için önerdiğim "elde olan" karşılığı, Heidegger'in sözünü ettiği olan türünün varlığını nasıl anladığını saydam bir biçimde göstermiyor. Ancak başka bir çevirinin de bunu tek bir terimle karşılayabileceğini sanmıyorum.

12 Bkz. İoanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, Yankı Yayınları, 1971, s. 63.

13 Doğa, *Sanat Eserinin Kaynağı*'nda gösterildiği gibi, bir eserin, örneğin bir tapınağın arkaplanında karşılaşılan ve çeşitli biçimlerde ve aşamalarda keşfedilen bir varlıktır. Bu yüzden modern bir ontoloji, doğanın varlığını matematiksel doğa bilimlerinin doğa hakkında öne sürdüğü temel önermelere uygun bir biçimde açıklasa bile, "dünya" fenomenine hiçbir zaman ulaşamayacaktır. Bkz. Martin Heidegger, "L'origine de l'œuvre d'art", *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1962.

14 Neden varlığın *Vorhanden* olarak anlaşılması tüm olanları belirleyecek bir biçimde genişletilmek istendiğinde "değer" fenomenine başvurulmaktadır? Heidegger bu soruyu *Varlık ve Zaman*'ın Birinci Kısım'ının üçüncü bölümünde ele almayı vaat eder. Ancak bu destrüksiyon içeren çalışma hiçbir zaman yayımlanmayacaktır (*BT*, H 100). Buna karşın biz burada bu destrüksiyonun belirleyici dönüm noktasının Descartes olması gerektiğini vurgulayalım. *Varlık ve Zaman*'ın yirminci paragrafını takip edersek Heidegger, Descartes'ın *Metafizik Meditasyonlar*'mda "dünya probleminin ve bizi çevreleyen dünyada karşılaştığımız olanların varlığı probleminin açığa çıkamadığını" yazar. Bunun sebebi, Descartes'ın düşüncesinin yönelimini geleneksel kaynaklardan almış olması ve devraldığını bir eleştiriye tabi tutamamasıdır. Önyargıları ve önceden bilinenleri toptan bir yana bırakarak düşünmeye başlama girişimi, ne yazık ki varlık anlayışında farkında olmaksızın safdil bir konumdadır. Varlığı *Vorhanden* olarak anladığı için bir *Dasein* ontolojisi yapma gereksinimi duymaz. Buna karşın maddi

doğayı, dünya içindeki başka aktüel varlık katmanlarının üstünde durduğu, onları taşıyan temel bir katman olarak ortaya koyar. Uzamlı şey, kendilerini nitelikler olarak sunan belirli özelliklerin zeminidir, bu nitelikler "en temelde" uzamın niceliksel modifikasyonlarından başka bir şey değildirler. Uzamın modifikasyonlarına indirgenebilir olan bu nitelikler, "güzel", "çirkin", "işe yarar", "işe yaramaz" vb özgül niteliklerin dayanaklarını sağlarlar. Eğer değer olma meselesine "şey olma"dan yola çıkarak girmeye çalışırsak, "güzel", "çirkin", "işe yarar", "işe yaramaz" gibi nitelikler, yani başka bir deyişle niceliğe tevil edilemeyen değer yüklemleri, maddi şeye bizim tarafımızdan yüklenmiş gibi görünürler. Descartes için bir el altında olanın (*Zuhanden*) varlığı budur tam olarak (*BT*, H 99).

15 Aristoteles'e göre *techne* bir bilme, açığa çıkarma türüdür ve ona tekabül eden varlık alanı da *techne onta*'dır. *Techne* anlamında bilme ile *episteme* anlamında bilme birbirinden farklı şeylerdir. *Episteme*, her zaman olanın, değişmez olanın, evrensel olanın bilgisidir. *Techne* alanı ise değişebilir olanın alanıdır. Bir yatak başka türlü de yapılabilir. Zanaatkâr işe kafasında yapması gerekenin bir görünümü, *eidos*'uyla başlar ve yapım süreci, o *eidos*'un gerçekleştirilmesi için gereken araçların doğru seçilmesine ve kullanılmasına bağlı, sonunda ereğin sürecin dışında kaldığı ereksel bir süreçtir. *Techne* sahibi bir kişi nedeni bilir ve dolayısıyla öğretmeye muktedirdir. Burada kuramsal bir seyretme tavrı değil, bir *praksis* söz konusudur, ama bu *praksis*'in kendine özgü bir bilmesi vardır. Heidegger'in dünya fenomeninin ortaya çıkmasının zemini olan el altında olmanın çözümlemesini doğru anlamak istiyorsak, Heidegger'in bu meseleyi kısmen *techne* kavramını yeniden düşünerek ele almakta olduğunu fark etmemiz gerekir.

16 Yalnızlık, Heidegger'e göre, insanın özel hayatına sığınması değildir. Özel hayata kaçış, kendi bekâsından başka bir şeyi dert etmeme, başkalarıyla ilgilenmeyip kendi işine bakma olarak da yorumlanabilir. İnsanın özünü özgürce gerçekleştirmesini sağlamaz bu. Kamusal alanın yadsınması da bir katılaşmadan başka bir şey değildir. "Hümanizm Üstüne Mektup"a göre, kendi özel hayatına kaçan kamusal olana esir düşer. Kamusal alan kısmen bu geri çekilmeden beslenir (*LH*, s. 72). Kendi olmak, yalnızlığın tesis edilmesini ima eder, ama başkalarıyla birlikte olmakla aşılacak bir yalnızlık değildir bu. Olumlu bir anlam taşır.

17 Burada şaşırtıcı olan ve Levinas'ın düşüncesinde Heidegger'e yönelik bir eleştiri olarak formüle edilmiş olan şey, *Dasein*'ın hiç acıkan bir varlık olmamasıdır. Başkasıyla ilişkide onun ihtiyaçlarından sorumlu olmam söz konusu değildir. Başkasının ihtiyaçlarıyla bana yaklaşan bir varlık olması karşısında, benim etik bir sorumluluğum olduğuna ilişkin *Varlık ve Zaman*'da hiçbir işaret yoktur. "Komşun açken tok uyuma" – bu buyruk eğer etik bir buyruksa, *Varlık ve Zaman*'da bir nüvesini bulduğumuz ilgi etiğinde yeri yoktur. Çünkü bağlam bütünüyle "kendi olma" bağlamıdır.

18 Sorunun yanıtı, *Dasein*'ın varoluşunun zamansal (*Zeitlichkeit*) olarak açılmışlığıyla, olmanın (Varlığın) kendisinin zamansallığı (*Temporalität*) arasındaki ilişkinin betimlenmesi sayesinde verilecektir. Bu ilişkiye dair olarak, *Varlık ve Zaman*'dan sonra kullanılan anahtar kavram *Ereignis* kavramıdır. Hedefimizi değer probleminin Heidegger'in düşüncesindeki yerinin ne olduğunu göstermekle sınırladığımız bu çalışmamızda Heidegger'in düşünsel yolculuğunun güzergâhını belirlemek ve düşünürün ortaya çıkardığı yapıları gereğince öne çıkar-

mak için gereken inceliği gösterebilmeye imkân yok. Dolayısıyla burada geniş çerçeveyle ancak işaret etme düzeyinde bir ilişki kurmakla sınırlıyız.

19 Martin Heidegger, "The Anaximander Fragment".

20 Kavramsal dil ancak Varlığın "idea" olarak yorumlanmasından sonra mümkün hale gelmiş ve kaçınılmaz olmuştur, öyleyse kavramsal bir dil Anaksimandros'a yabancıdır (*EGT*, s. 29).

21 Heidegger'in 1930'lardan sonra üstünde yoğunlaştığı "varlık tarihi"nin en önemli kavramlarından birisi *Geschick* kavramıdır. Bu, İngilizce *"destiny"* (kader, yazgı) sözcüğüyle karşılanıyor. Heidegger'e göre, varlık tarihi yollanmadan itibaren düşünülmelidir. Tarihselcilik, varlığın bize yolladığının bizim tarafımızdan alınmasını, yollananın yol almasını, onunla olan tarihsel bağımızı sistematik bir biçimde yok ediyor. Günümüzde tarihselciliğin aşıldığını sanmak büyük bir hataya düşmek olur; tarihselciliğin genişlemesi ve yayılması safhasına daha yeni girdik: İletişimin dünya çapında teknik bir biçimde örgütlenmesi, tarihselciliğin tahakkümünün gerçek biçimidir (*EGT*, s. 17).

22 İnsanın özü tarihseldir demek, bu öz tarihsel olarak açılacak, tarihte kendisini serimleyecektir demektir. İnsanın özü varlık tarafından korunur ve onun tarafından farklı çağlarda dağıtılır. Kısacası hiçbir zaman varlıktan ayrı bir biçimde ele alınamaz.

23 "Eski Yunan" Heidegger için ne anlam taşıyor? Bir ulus, bir millet, bir insan topluluğu olarak hiçbir anlamı yok. "Eski Yunan"ın anlamı, varlık tarihi içinden, bu tarihin kaynağında, Batı'nın kaderini geleceğe yollayan olayda görünür. Geçmişle ilgilenmenin kendinden menkul bir manası yoktur; düşünce kendisine neyin tayin edildiğini idrak etmek, bunun farkında olmak için geçmişle ilgilenmelidir. Kısa menzilli fikirleri kendimizin kılmaya çabalamak yerine, yollamanın üstümüzdeki talebine açılmamız gerekir. Düşünmek budur.

24 Batının çağlarını Eski Yunan, Hıristiyanlık, modernite ve küreselleşme olarak kabaca özetlersek, bu çağları ancak varlığın (olmanın) temel karakteristiğini göz önünde tutarak anlamamız gerekir ki, o da *"a-letheia"* değil, *"lethe"*, yani unutmadır.

25 Eğer Anaksimandros'tan bize kadar gelen tarih bir hatalar, adrese varamadan amaçsızca bir dolaşıp durma idiyse, bu hatalar ve yanlış yorumlamalar tarihinin, Anaksimandros'un bize aktarılmasını ve ulaşmasını sağladığı da bir gerçektir. Aristoteles, Theophrastus, Simplicius ve diğerlerinin yorumlama çabaları olmasaydı bugün biz Anaksimandros'un bu sözünü hiç bilmeyecektik. Böylece gelecek şanslarımız da şimdikinden çok farklı olacaktı, belki teknik çağından başka bir çağa geçme imkânımız hiç olmayacaktı ya da çok daha az olacaktı. Öyleyse olmanın hakikatinin ortaya çıktığı bir gelecek umudunu, şimdiye dek farkında olmadığımız yeni bir kaderi ancak bir hatalar, boş dolaşmalar, adrese ulaşamamalar kaderi sayesinde yakalamamız mümkündür. Tarihsel olmak demek, öncelikle Eski Yunan'la olan ilişkimizin bir "amaçsızca dolaşma" içinden kurulduğunu idrak etmektir.

26 Bütün bu süreçte, olmanın zamansallığı (*Temporalität*) gizli kalıyor, sonsuzlukla karıştırılıyor, çünkü "zaman" sıradan bir biçimde düşünülüyor. Zaman nesne olandan yola çıkılarak ele alınıyor ve boş ve yanılsamadan ibaret olan bir zaman anlayışı hakim oluyor. Olmanın zamansallığını düşünmek için *Dasein*'ın zamansallığından yola çıkmak gerekir. Çünkü olmanın zamansallığını düşünmek demek, olmanın özüyle insanın özünün birbirlerini farklı çağlarda nasıl

özümsediklerini anlamak demektir. Olmanın *epochal* karakteri ile *Da-sein*'ın ekstatik (açıklık/kendi dışında duruş) karakteri arasında nasıl bir ilişki vardır? Olmak, her çağında *Dasein*'ın ekstatik karakteri üstünde hak iddia eder – *Da-sein*'ın dilinde toparlanır ve ifade edilir. İşte bu yüzden kendisi olan *Da-sein* olmanın hakikatinin bekçisi, çobanıdır diyor Heidegger. *Ek-sistence/Da-sein* kelimeleri arasındaki ilişkiye dikkat edelim. Kendi dışında duran, böyle var olduğu için olmanın yeri haline gelebilir.

27 Dile bağlı/bağımlı olmak, sözcükleri ilksel, özgün anlamlarına nüfuz ederek kullanmak zorunda olduğumuza işaret eder. Filolojik ve tarihsel araştırmalar da yaptıkları işi yaparken kullandıkları dillere bağlıdırlar. Ancak onların bağlılığı çoğunlukla "olgusal düzlemde" kalır, zira onlar bu bağlılık içinde dilin özünü deneyimlemezler. Dilin özünü deneyimlemek demek, bağlı/bağımlı olmayı deneyimlemek demektir.

28 Düşünmek bu tür bir poetikadan evvel şiirdir, şiirleştirmedir.

29 *İlyada*'nın 68-72'inci dizelerine bakacağız.

30 Modern düşüncenin mevcut olanı temsil etme biçiminde her türlü yokluk, namevcudiyet, mevcut olandan dışlanmıştır. Mevcudiyeti ondan yoklukları dışlayarak, onun namevcut olanlarla birlikte mevcut kılındığını unutarak düşünüyoruz (*EGT*, s. 37).

31 Hiçlikte kalma, ilksel hiçlikle temas, kendi olma meselesinin tartışılmasının tam çekirdeğinde bulunur.

32 *Ta eonta* açıklıkta bir süre takılarak mevcut olan her şeydir: "Tanrılar ve insanlar, tapmaklar ve kentler, deniz ve kara, kartal ve yılan, ağaç ve çalılıklar, gün ve gece, taş ve kum, rüzgâr ve ışık" (*EGT*, s. 40).

33 Heidegger *Ruch* sözcüğü ile ilgili olarak şöyle yazıyor: "... Dilimiz eski bir sözcüğe sahiptir. İlginçtir, biz modernler, bu sözcüğü yalnızca olumsuz biçimiyle, bir küçültme, kötüleme (anlamı taşıyan) biçimiyle tanıyoruz. Tıpkı *Unfug* (düzensizlik) sözcüğü gibi. Bu bize genellikle uygun olmayan veya bayağı türde bir davranışı, bir şeyi kaba bir tarzda yapmayı çağrıştırır. Aynı biçimde hâlâ *ruchlos* sözcüğünü küçültücü ve utanç verici bir şeyi –*Ruch*'u olmayan bir şeyi– anlatmak için kullanıyoruz. *Ruch*'un ne anlama geldiğini artık bilmiyoruz. Orta Yüksek Almancanın (*The Middle High German*) *ruoche* sözcüğü, "ihtimam" (*sollicute*) ya da "ilgi" (*care*) demektir. İlgi, bir şeye, o şeyin özünde kalması için yönelir. Bu kendini ...'e doğru çevirme, mevcut kılmayla ilişkisinde bir süre açıklıkta takılana ilişkin bir biçimde düşünüldüğünde, *tisis*'tir" (*EGT*, s. 46). *Ruch/ruchlos* zıtlığında *ruch* sözcüğü artık Almancada kullanılmamaktadır. Sözcüğün yalnızca olumsuz biçimi, *ruchlos* bilinmektedir. Aynı biçimde perva/pervasız zıtlığında, hâlâ kullanmakta olduğumuz, yalnızca sözcüğün olumsuz biçimi, "pervasız"dır. "Perva"nın ne olduğunu artık bilmiyoruz. Farsça bir kelime olan pervâ 1) korku 2) çekingenlik 3) ilgi, bağ anlamlarına gelir. Burada benim atıfta bulunduğum anlam, sözcüğün *yalnızca* üçüncü anlamıdır.

Hobbes ve Rousseau: Doğa Hali Anlatısının Zamansallığı[1]

1

Doğa, "Tanrı'nın dünyayı yaratma ve yönetme sanatına verdiğimiz addır" der Hobbes *Leviathan*'da (*L*:1, s. 81).[2] Tanrı tarafından buyrulmuş olan doğa yasalarını yine Tanrı'nın bize verdiği akıl sayesinde biliriz. Ama doğayı ve yasalarını bilmek, insanların doğal halde nasıl yaşadıklarını bilip anlamamıza yetmez. Doğal hali anlayabilmek için insanın doğasının ne olduğunu bilimsel olarak belirlemek gerekir. Hobbes'un "insan bilimi"ne verdiği bir görevdir bu. Hobbes, insan biliminin ürettiği bilginin nasıl bir bilgi olduğunu, "olguların bilgisi" ile "bir olumlamadan sonuç olarak başka bir olumlamanın çıkarsanması" anlamında bilgi arasında yaptığı ayrıma dayanarak tarif eder. Olguların bilgisi, duyulara ve hafızaya dayanan, sonuçlardan etkilere doğru giden mutlak bir bilgidir. Bu bilgi kayda geçtiği zaman "tarih"i oluşturur. Tarih ikiye bölünebilir: "Doğal tarih" (doğa olguları ve etkilerinin kayıtları) ve "sivil tarih" (devletlerde yaşayan insanların tarihi) (*L*:1.9, s. 147-148). Eğer sivil tarihi öğrenirsek temkinlik (*prudence*) kazanırız. Geçmiş deneyimler temelinde, benzer şartların benzer durumlar doğurabileceğini biliriz. "Temkinlik, geleceğin geçmişin deneyiminden çıkarsanmasıdır" (*L*:3, s. 98). Hobbes'a göre geçmiş ve gelecek, geçmişteki olaylar temelinde kurgulanabilir. Ama geçmişe veya geleceğe yönelik bu kurgular, evrensel bir sonuç doğurmayan, zamana bağlı insani deneyimlere dayandıkları için ke-

sin olmayan konjonktürlerdir. Öyleyse Hobbes'un siyaset felsefesinin temeli olan insan bilimi, tarihe kaydedilmiş insan deneyimlerinin araştırılmasına ya da olguların bilgisine dayanamaz. Bu zeminde bilimin, gerektirdiği kesinliğe ulaşması mümkün değildir. Buna karşın, "bir olumlamanın sonucu olarak başka bir olumlamaya varmak" biçiminde tanımlanan bilgi, "bilimsel" ya da "felsefi" olma niteliğine sahiptir. Öncüllerin doğruluğundan sonucun doğruluğuna gidilerek elde edilen bu bilginin deneyimle ilişkisi de olguların bilgisi anlamındaki bilginin deneyimle ilişkisinden farklıdır. Bilimin uğraştığı şeylerin zamansallığı, olguların bilgisinin konusu olan olayların zamansallığından farklıdır. Olgu bilgisi, kronolojik zamana ait, olmuş bitmiş, geri döndürülemez olayın bilgisidir. Bilimsel bilgi ise mekanik bir biçimde işler ve zamanın tüm kipleri, geçmiş, şimdi ve gelecek için geçerli olan yapıları betimler. Sivil toplumun temellerindeki nedenselliği bilmek, nedenden kaynaklanan sonucun üretilmesine etkin olarak güvenle katılabileceğimizi ima eder. Eminlik hissi uyandıracak ölçüde belirlenmiş olmayan olguların karşısında göstermemiz gereken temkinin ötesine geçebileceğimiz anlamına gelir bu. "Bugün bir şeyin hangi nedenlerle ve nasıl meydana geldiğini ve ne gibi sonuçlar doğurduğunu bilirsek, benzer nedenleri oluşturmak elimizde olduğu zaman benzer sonuçları doğurabiliriz" (*L*:5, s. 115).

Bilim inşa edilmiş birtakım modellerle ya da yapılarla çalışır, bazı düzenlilikleri kaydetmekten ibaret değildir. İnsan biliminin modelleri ya da yapıları, insan doğasına ilişkin, üstünde evrensel bir biçimde anlaşılabilecek bazı tanımlarla inşa edilmişlerdir (*L*:1.32, s. 409). Bu tanımlar zihne ve maddeye dair ontolojik bazı ilkelerin oluşturduğu bir çerçeve içinde, deneyimden yola çıkılarak yapılmıştır. Doğa hali konjonktürü, insan doğasına ilişkin "evrensel" bazı saptamalara dayanır. İnsan, zihninden ve bedeninden kaynaklanan doğal bir güce sahiptir. Zihin ve beden yetenekleri bakımından insanlar arasında dikkate değer farklar bulunmadığından, insanlar aşağı yukarı eşittir (*L*:1.13, s. 183). Yetenekte eşitlik, bu yetenekler aracılığıyla sahip olunan güç ve hedeflenen şeylere ulaşma umudu bakımından eşitliğin kabul edilmesi gereğini doğurur. Eşitler ara-

sındaki düşmanlık, insanlar aynı şeyi arzuladıklarında başlar. Hobbes'un kuramının işlemesi için, insanların ulaşmak istedikleri hedefler ya da arzuladıkları şeyler, genel olarak hayatta kalma istemi bağlamında ele alınmalıdır. Birinci doğa yasası, insana, kendisini korumak için güçlerini uygun gördüğü gibi kullanma özgürlüğü verir ve onu, hayatını en iyi bir şekilde koruyacağını düşündüğü şeyi yapmamaktan men eder (*L*:1.14, s. 189). İnsanın kendisini koruyabilmesi için kendisini tehdit eden her güçle savaşması ve onu alt etmesi gerekir. İşte bu yüzden insan sürekli güç sahibi olmayı arzular; yani duyuları ve hayal gücü durmadığı sürece hep bir şeyler arzulamaktan kaçamaz. Hayatın mutluluğu şu anlık bir doyumla sınırlı değildir. İnsanın arzuladıklarına gelecekte de erişebilirliğini güvence altına alması mutluluğun bir koşuludur. Bu da yalnızca, insan ancak daha fazla ve hep daha fazla güç sahibi olursa mümkündür.

Hobbes'un sivil yasaların ve hakların meşruluğunu sivil toplumun temellerinden çıkarsama çabası, belli bir zamansal statüye sahip olan bir kaynağa, doğa haline geri döner. "İnsanlar barış içinde yaşamalarını sağlayabilecek ortak bir güç olmaksızın var olduklarında herkesin herkesle savaştığı bir hal hakimdi" (*L*:1.13, s. 183). Bu önermenin zamansal kipinin geçmiş olması onun hipotetik olduğunun üstünü örtmemeli. Aslında doğa halini bir şart kipiyle ifade ederiz: "Eğer bireyleri sınırlayacak ortak bir güç olmasaydı, doğa halinde bulunacaktık". Doğa hali bir savaş halidir, çünkü "savaş denilen şeyin doğası, sadece fiili savaşta değil; savaşma eğiliminde bulunur" (*L*:1.13, s. 186). Bunun deneysel bir kanıtı olabilirse eğer, bu deney şimdiki zamana aittir ve insanların halihazırda bir hükümetin yönetimi altında, hemşerilerinin arasında nasıl yaşadıklarının gözlemlenmesine dayanır. Topluma baktığımız zaman insanları birbirine güvenmemeye iten şeyin savaşma eğilimi olduğunu saptarız. Hobbes'un bilimsel hamlesi, modern insanın davranışlarından yola çıkarak bunlardan bazı eğilimler çıkarsamak ve bu sayede akılcı bir şekilde doğa halini kurgulamaktır.

Sivil topluma geçiş doğa halini tamamen ortadan kaldırmamıştır bir bakıma. Aslında doğa hali sivil toplumun şimdiki

zamanıyla örtüşür. Bunun iki nedeni bulunur: İlkin, toplumsal sözleşmede her kişi her kişiye söz verir, egemen güce söz verilmez; egemen güç de kimseye söz vermez. Egemen güç kendi yaptığı yasalara uymak zorunda değildir. O hâlâ doğa halinde yaşar ve onu yalnızca doğa yasaları bağlar. İkinci olarak, doğa hali şimdidedir, çünkü ülkeler arasında doğa hali hüküm sürmeye devam eder. Ülkeler arasında sözleşme mümkün değildir. Doğa halini geçmiş bir olgu gibi düşünme zorunluluğumuz, kendimizi halihazırda toplum içinde yaşar bulmamızdan ve bunun da, elimizde tarihsel bir kanıt bulunmamasına rağmen, çoktan bir sözleşme yapmış olduğumuz anlamına gelmesinden kaynaklanır (*L*:1.13, s. 187). Öyleyse bu hal, geçmişe ait bir olgu olmadığı halde, sanki anlatısal bir zorunluluk yüzünden geçmişte konumlandırılmıştır. Buna karşın doğa halinin ayrıcalıklı zamansal kipinin ne geçmiş ne de şimdiki zaman olduğu, aslında Hobbes için doğa halinin daha çok gelecekte bulunduğu da iddia edilebilir. Hobbes *Leviathan*'da, sivil toplumda yaşayan kişilere hitap eder ve onlara eğer egemenliği elinde bulunduran güce boyun eğmezlerse başlarına neler gelebileceğini anlatır. Doğa hali şimdiye içkin bir gelecek tehdidi̇dir aslında; gelecek zamanda düşünülmesinin garip bir yanı olmamasının nedeni, doğa halinin zamanın tüm kipleri içinde düşünülebilmesinin, zaten bilimsel bilginin konusu haline gelmesinin bir koşulu olmasında bulunabilir. İnsan bilimi, doğa halinin zamansallığında gelecek boyutunun altını çizer. Bu bilimin en çok ilgilendiği şey toplumun geçmişi değil geleceğidir. Mutluluk, daha fazla güç elde edip arzunun geleceğini güvence altına almakta bulunuyorsa ve eğer doğa halinde bu gücü muhafaza etmek imkânsızsa, bu güvence ancak bir hükümetin yönetimi altındaki bir sivil toplumda var olabilir. İnsanın devamlı olarak güçlü olması, Hobbes'a göre fiziksel, hatta mantıksal bir imkânsızlıktır. İnsanın her zaman güçlü konumunda olamayacağını akılla biliriz, çünkü doğal güçler yaşlanmakla ya da zayıflamakla yitirilirler. İnsan önüne çıkan herkese baş eğdirse bile gücünü sonsuza kadar koruyamaz. İşte bu yüzden temel bir doğa yasası insanın barışı araması ve sürdürmesi gereğini ifade eder. Eğer sivil toplum yıkılırsa arzumuzun gele-

ceğinin hep tehlikede olacağı saptaması, Hobbes'un, insanların neden toplumda yaşamayı tercih ettiklerini ve devletin çözülmemesi için uğraş vermek zorunda olduklarını açıklamasına olanak tanır.

2

Hobbes doğal hal konjonktürünü çizerken, insanlık tarihinin sivil topluma doğru geçirdiği evrimin dinamiklerini açıklamakla ilgilenmez. Eğer doğa hali bir savaş haliyse, insan hayatta kalmak ve kendini korumak için barışı aramalı ve bulduğu yerde de sürdürmeye çalışmalıdır. Bu doğa yasası, insanları söz vererek bir toplum sözleşmesi yapmaya itecektir. Bu anlamda bir söz verme, kişinin doğal halde her şey üstündeki hakkını egemen bir güce devretmeye istekli olmasını gerektirir. Ancak bunun koşulu başka herkesin de bunu yapmaya istekli olmasıdır. Bizi savaş halinden toplumsal hayata geçiren söz vermeyle ilgili güçlükleri Hobbes hak ve yetki devri kavramı yoluyla aşmaya çalışmaktadır. Ama Hobbes, insanların doğal olarak kendileri üstünde yetki sahibi olduklarını ve istedikleri zaman bu yetkiyi başkalarına aktarabileceklerini ileri sürerek, toplumsal sözleşmenin oluşturacağı şeyi varsaymasından ileri gelen zamansal paradokstan ve dolayısıyla sonradan meşrulaştırma probleminden kurtulamaz. Doğa halinde söz vermek yoksa, ilk sözün de bir güvencesi yoktur.[3] Başka bir deyişle toplumsal sözleşmede verilen sözün zamansallığı şaşırtmacalarla doludur: Bir yandan toplumsal sözleşmede verilen söz ancak bir şimdiki zamanda verilmiş olmalıdır, ama öte yandan bu söz asla tespit edilebilen bir şimdide verilmemiştir. Eğer sivil bir toplumda yaşıyorsak mutlaka geçmişte bir söz verilmiş olsa gerektir, ama geçmişte böyle bir olguya rastlamayız. Buradaki geçmiş, tarihsel ya da ampirik bir geçmiş değil, aşkın bir geçmiş olabilir ancak. Hobbes, sözün ayrıcalıklı zamansal kipinin geçmiş olduğunu vurgulamak zorundadır, çünkü iktidarın devrilmesine bir meşruluk zemini yaratmak istemez. Ona göre, toplumsal hayatta verilen sözlerin güvencesi her zaman bir ilk söz

verişte bulunur ki, bu ilk söz de ancak bir kez verilebilir ve çoktan verilmiştir. Kişiler bireysel istemlerini egemen bir istemde birleştirdikleri zaman, bu egemen istem ne isterse kişiler de onu istemiş sayılırlar. Öyleyse bir kez bu transfer gerçekleşti mi, bir daha söz verilemez, çünkü yeni ve başka bir söz vermek istemek demek insanın kendi istemiyle çelişmesi demek olur. Hobbes, bir hükümdarı tiranlıkla suçlayarak devirmenin yasal olmayan, haksız bir hareket olduğunu bu akıl yürütmeye dayanarak savunur. Ama eğer söz vermenin zamansal bir statüsü varsa söz vermenin olanaklılığı sorusuyla karşı karşıya kalırız. Hobbes bu konuyu, tarih ve bilim arasında yaptığı ayrıma dayanarak geçiştirmek niyetindedir. İlk sözü, tarihsel bir zamanda ve mekânda gerçekleşmiş gibi inceleyemeyiz. Onu, algılanabilecek ya da hatırlanabilecek diyakronik bir olay gibi değil, ancak doğal hal koşullu bir sonuç olarak ele alabiliriz. İlk sözün akılcı ispatın bir anından ibaret olması, onun zamanda gerçekleştiğini yadsımak anlamına gelmez. Sözün zamanda bir tarihi olmaması demek, onun herhangi bir yerde ve her anda gerçekleştiği anlamına gelir. Doğa halinin ve toplumsal sözleşmenin akılcı ispatın anlarından ibaret olmaları, bunların senkronik olmalarını, yani her zamana, şimdiye, geçmişe ve geleceğe yayılmaları sonucunu doğurur. Buna karşın bunlar, herhangi bir sivil toplumun ya da daha genelde insanlığın gelişmesinin aşamalarının izlenebileceği bir geçmişte, şimdide ya da gelecekte bulunamazlar. Hoş bir çözüm gibi görünen şey, tarihsel olmayanın bu zamansallığı, bir gizeme dönüşmüştür ister istemez. Bilimselliği, ait olduğu "sosyal bilim" alanına uygun düşmediği için ikna ediciliği gittikçe sarsılan bu söylem karşısında okuyucu, toplumsal sözleşme adını taşıyan büyük bir kandırmacanın içine doğru çekildiği hissine kapılır. Söylemin senkronikliğini koruma çabası içinde, geçmişin ağırlığının yarattığı kaymayı görmezden gelmek mümkün değildir. Toplumsal sözleşmenin ayrıcalıklı zamansal kipi geçmiş olmasına rağmen, doğal halin sivil toplumun şimdisine hep bir gelecek tehdidi olarak içkin bulunması, toplumsal sözleşmenin *après coup* meşrulaştırılmasıyla sıkıca bağlıdır.

3

Rousseau'nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri*[4] adlı eserinin sorunsalının Grotius ve Pufendorf gibi hukuk sistemcileri ile Hobbes ve Locke gibi siyaset felsefecilerinin izleğini sürdürdüğü açıktır. Bu izleği şu soruyla ifade edebiliriz: Halihazırdaki toplumsal yaşam halinin, özgün bir doğa halinin bir sonucu olarak kavranmasının olanaklılığının koşulları nelerdir? Rousseau'nun doğal hal ve toplumsal hal dediği şeylerin, tarihsel olgulardan çok bir şekilde birbirlerine bağlanması gereken paradigmatik ve hatta yarı metafizik özler gibi görünmesi acımasız bir hicvin sahnesinin ilk hazırlığıdır.

Hobbes'un, senkronik bir zamana ait mekanik yapılarla işleyen insan bilimini, diyakronik zamandan ve çeşitli insan topluluklarının tarihlerine ilişkin bilgiden ayırmaya uğraştığını belirtmiştik. Rousseau, Hobbes'un insan bilimini tarihselleştirerek yeniden ele alır. İnsan biliminin senkronik zamanını basit bir biçimde reddetmek anlamına gelmez bu; onun, bir taraftan olayın ve rastlantının diyakronik zamanı tarafından nasıl kesildiğini, diğer taraftan nasıl ona dayanarak işlediğini göstermektir hedef. Bu ilişki aslında Derrida'nın "ilave mantığı" (*the logic of supplement*) adını verdiği mantığa aittir.[5] Derrida'ya göre bu mantık, Hobbes'un biliminin işleyişinin dayandığı özdeşlik mantığına öncel bir konumda bulunur.

Rousseau'nun Condillac'a yönelttiği "doğa kavrayışının yeterince köktenci olmadığı" eleştirisini, Hobbes'a da yönelttiğini düşünebiliriz.[6] Doğa hali kavramının köktencileştirilmesi bu kavramın tarihselleştirilmesinin de yolunu açar. Acaba Rousseau'nun Hobbes'a tepkisi, onu, "insan bilimi" dediği şeyin yeterince bilimsel olmadığını iddia ederek eleştirmek midir? Ya da bu strateji, Rousseau'nun "bilimsel" konjonktür mantığının statüsünü ya da topyekün bir biçimde, toplumsal sözleşme kuramlarının söylemini sorgulamasına fırsat verdiği için mi kullanılmaktadır? Rousseau'nun *İkinci Söylev*'inin Hobbes'a karşı bir hiciv gibi okunabilecek kısımlarının, doğal hal anlatısının zamansallığının tahrip edilmesine dayandığını göstermek gerekir. Belki de Rousseau'nun bu ironik tonudur toplumsal sözleşme

geleneğinin Kant'a uzanırken imkânsızlaşmasına ve ardından da uzunca bir süre duraklamasına yol açan.

Eğer modern toplumsal hayatın kaynağı ve temelleri açıklanacaksa doğa hali hipotezine geri dönülerek yapılacaktır bu açıklama. Ama Rousseau'ya göre, doğa hali dediğimiz şey doğru bir biçimde kavranacaksa eğer, onu bugüne ait kavramlarla düşünmeyi bir tarafa bırakmalı ve kendimizi uygarlığa belli bir mesafede tutabilmeyi başarmalıyız. Rousseau, Hobbes'un biliminin şimdiki zamanla (toplumun bugünüyle) olan ilişkisinden yola çıkarak onu bir anlamda yapısöküme uğratır. Rousseau'ya göre, insan doğası hakkında toplumun şimdiki zamanında yaşayan insanlar hakkında elde edilen deneysel bilgiye dayanarak doğa halindeki insanın doğasını kurgulamak yanlış bir adımdır, çünkü ilkel halden içinde yaşadığımız toplumsal hale geçiş sürecinde doğamız değişmiş ve bu değişiklik sebebiyle ilk insanlar hakkında bilgi edinmemiz de imkânsızlaşmıştır. Hobbes'un tartışmasında lüks ve rahatlığın insan doğasını değiştirdiğine değin hiçbir açıklama yoktur. Hobbes'a göre insanın doyumsuzluğu bilimsel bir olgudur. Buna karşın Rousseau doğa halindeki insanın arzularının ihtiyaçlarından öteye geçmediğini vurgular (*OI*, s. 46). Hobbes insanda gelecek boyutunun açılışını sorgulamaya gerek duymazken, Rousseau ilkel insanda gelecek boyutunun açılışını verili bir şey olarak görmemiş, bir soru haline getirmiştir. Rousseau doğa halindeki insanın şimdiki zamanının dolaysızlığında yaşadığını vurgular. Doğa halindeki insanın ruhu hiçbir şey tarafından kışkırtılmaz, varoluşunun şimdisinde yalın bir duyguyla yaşayan insanın geleceğe ilişkin bir fikri de yoktur. Onun projeleri de görüşleri öyle sınırlıdır ki, gün bitimine kadar süreni az bulunur" (*OI*, s. 46). Karipli akşam yine ihtiyacı olacağı öngörüsünden yoksun olarak yatağını sabah satar, ama akşama, gözyaşları içinde yeniden satın almaya gelir. Hobbes ilkel insanda hayal gücü olduğunu varsayar. Doğa halinde yaşayan insanın hayal gücü olmalıdır ki, arzusunun geleceği onu kaygılandırsın. Halbuki Rousseau'ya göre, vahşi insanın hayal gücü ona hiçbir resim çizmez. Düş gücü insanda bulunsa bile, ortaya çıkması değişim sürecinin başına rastlamaz.

Kısacası Rousseau'ya göre Hobbes'un hatası, doğa halini bugünkü toplumsal yaşamdan ödünç aldığı kavramlarla betimlemiş olmasıdır ve bunun için Hobbes hiçbir zaman doğa haline ulaşamayacaktır. Hobbes'un doğa kavramı yeterince radikal değildir: O, doğal halde yaşayan insanda aklı varsaydı ve doğa yasalarını bu varsayımda temellendirdi. "Adalet", "Otorite", "Devlet" gibi sözcüklerin doğa halinde bir anlam taşıdıkları varsayımını devre dışı bırakırsak temel doğa yasasının işlediği yön toplumu işaret edemez. Oysa ki Hobbes, temel doğa yasası diye bir şeyin olduğunu ve doğa hali ile savaş halinin özdeşleştirildiği durumda, bütün sonuçların, insan bilimi uyarınca, neredeyse kendiliğinden ortaya çıkacağını düşünmüştü. Rousseau'nun buna yanıtı şudur: Eğer haksız bir biçimde varsaydığı her şeyi iptal edersek Hobbes, insanların neden her şey üstündeki haklarından vazgeçtiklerini açıklayamayacaktır ve bu durumda söz vermeyi de meşrulaştırmakta başarısız kalmış olacaktır.

İkinci Söylev, doğayı bu kadar az bildiğimiz halde, insan bilimini insan doğasından nasıl çıkaracağımızı sorarak başlar. "Yasa" dediğimiz şeyin anlamı üstünde nasıl uzlaşacak ve doğa yasasının doğru bir tanımını nasıl bulacağız? (*OI*, s. 35) Doğa yasasını belirleyebilmek için insanın doğal olarak nasıl teşkil edilmiş olduğunu bilmek gerekir. Bunu bilmezsek buna en uygun yasanın ne olduğunu da bilemeyiz. Rousseau, insanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağını ve temellerini ilgilendiren soruya yanıt verebilmek için yasanın antikçağdaki kavranışına geri dönmek istemektedir. "Bu yasayla ilgili olarak açıkça görebileceğimiz tek şey şudur: Yasa olabilmesi için ona uymak zorunda olanın isteminin ona boyun eğebilmesi gerekir. Doğal olabilmesi için ise, sesi doğrudan bir biçimde doğanın sesiyle konuşmalıdır" (*OI*, s. 35). Rousseau'ya göre, doğal halde yaşayan insanın doğa yasalarını anladığı ve isteminin de ona boyun eğme kapasitesine sahip olduğu varsayımını bilimsel olarak açıklamak gerekmektedir. Doğa yasaları hayvanları içgüdüleri yoluyla yönetirler, ama insan içgüdülerine direnme özgürlüğüne sahiptir. Doğa halinin kaynaksal saflığına ulaşmak için Rousseau tüm kültürel edinimleri bir tarafa bırakmayı öngören bir indir-

geme yöntemine başvurur. Bu yöntem "insan ruhunun en birincil ve yalın işlemleri" üstüne düşünmeyi gerektirir. Bu yöntemle Rousseau doğa haline ait yaşamı belirleyen iki temel ilkeye ulaşır. Bunlar, "kendini sevmek" ve "başkalarına acımak"tır (*OI*, s. 55). Bu iki ilke tarafından belirlenen doğal hal özgür, masum ve kendi kendisine yeterli bir yaşamı tarif eder. Rousseau'ya göre, ne Hobbes ne de Locke doğa halinde yaşayan insanı doğayla doğru bir biçimde ilişkilendirmiştir, çünkü doğaya ancak kültür içinde ortaya çıkmış olan kavramlarla bakmışlardır. Onların, özellikle de hayvan ile insan arasında yaptıkları ayrımın temelleri yeterince sağlam değildir. Rousseau, hayvanların da insanlar gibi fikirleri olduğunu vurgular; çünkü onların da duyuları vardır. Öyleyse fikirlere sahip olmak bakımından insanın hayvandan farkı ancak bir derece farkı olarak görülmelidir. Buna karşın insanı hayvandan ayıran şey fikirleri karşısında sahip olabileceği, fikirlerine onay verme ya da vermeme özgürlüğüdür. Fakat Rousseau'nun hayvanla insan arasındaki farkı özgür isteme bağladığını öne sürmek pek doğru olmaz. Bu fark, Rousseau'da, özgür istem kavramının yerine geçirilen insanın "mükemmelleşebilme özelliği"yle açıklanır. Bu özellik bütünüyle insanı belirleyen doğal bir ilke olarak düşünüldüğünden, Rousseau'nun antik doğa yasası kuramlarına döndüğü söylenebilir. İnsanın mükemmelleşebilen bir varlık olması onun bildiği ve arzuladığı şeyler olabilmesidir. Mükemmelleşebilirlik, her şeyin ortak varlığı ile kurulan bir özdeşliğin bulanık bilinci ise, insanın sonsuzca mükemmelleşebilir olması, onun her şeyi bütünüyle içinde barındırabilir olduğunu varsayar. İnsan, sonsuz mükemmelleşebilirliğinin hareketi içinde insanlığına bütünüyle ulaşacaktır. Ama Rousseau şu sorunun altını da çizer: Doğal halde yaşayan insanın durumunu değiştirmeye teşvik eden ve bunun için gerekli olan araçları sağlayan şey nedir? İlkel insan, ruhen varoluşunun şu anında, şimdisinde yaşar ve onu rahatsız ederek bu durumundan çıkmaya teşvik edecek bir şey bulunmadıkça o hep böyle geçmişsiz ve geleceksiz, tarihsiz ve projesiz kalacaktır. Aslında Rousseau'ya göre, yalın ruhun bilgisiyle yaşayan insanın bu hali imrenilecek bir şeydir. Eğer insanı durumunu değiştirmeye iten hiçbir yapı-

sal neden düşünülemiyorsa, onun mükemmelleşebilirliğini harekete geçiren değişim ya da neden, dünyada meydana gelen ve onun yaşadığı ortamı etkileyen bazı doğal olaylarda, felaketlerde aranacaktır (*OI*, s. 59). İşte tarih, bu tür nedenlerle, doğa halinde yaşayan insanın içinde bulunduğu halden uzaklaşması ve mükemmelleşme süreci olarak düşünülecektir. Kısacası birtakım doğal arızalar sayesinde insan, doğasında bulunan mükemmelleşebilirliği harekete geçirmek zorunda kalmış ve böylece özgül anlamıyla insan olmuştur. Doğal arızalar onu gitgide daha karmaşık hayatta kalma yolları bulmaya itmiş, böylece düşünmek zorunda kalmıştır. Düşünme etkinliği karşılaşılan çeşitli durumlara bağlı olarak geliştiğinden insanlar arasında eşit bir şekilde geliştiği de söylenemez. Ama bu süreç bir "mükemmelleşme" süreci olduğu halde, Rousseau onu aynı zamanda da bir "yozlaşma" süreci olarak tarif eder, çünkü bu süreç, insanın başlangıçta sahip olduğu mutlu hayatı yavaş yavaş kaybetmesine ve hırslı, kurnaz bir vahşi haline gelmesine yol açar. Rousseau'nun yaygın bir biçimde "altın çağın kaybı" izleğine dayanarak yanlış okunması, onun çift yönlü bakışının gözden kaçırıldığını gösterir.

Tarihin hareketinin iki doğal nedeni vardır: Bunlar insanın doğası itibariyle mükemmelleşebilen (*perfectibilité*) bir varlık olması ve rastlantılardır (doğal afetler bu başlık altında düşünülebilir). Rousseau'ya göre tarih, kendini koruma içgüdüsü ya da duygusunu ifade eden kendini sevmenin (*amour de soi*), göreli ve insanın kendisini başkalarıyla karşılaştırmasına dayanan ve bir içgüdü değil de, daha yüksek bir muhakemenin ürünü olan kendi-sevgisine (*amour-propre*) dönüşmesiyle başlar. Tarihin başlamasıyla birlikte, insan doğayla uyum içinde yaşamak için yalnızca şeylere muhtaç olmak yerine, başkalarıyla rekabete girişir ve kendini başkalarının düşüncelerinin aynasında görmeye ihtiyaç duyar hale gelir (*OI*, s. 64). Bu aynı zamanda tür anlamında var olan insandan, tekil olduğu hissiyle yaşayan bireysel insana geçiş aşamasıdır. Bireyler arasındaki ilişkiler gibi bir şeyin mesele haline gelmesi, doğayla kurduğumuz tatminkâr doluluk (*plénitude*) ilişkisinin yitmiş olduğunun bir işaretidir. Doğa halinde var olmayan, ama artık çözülmez hale gelmiş

bir karşıtlığın yolları işte bu kaybın içinde açılmış olur. Kaçınılmaz ve geri döndürülemez olan bu gelişme bir yandan olumlu bir yandan da olumsuzdur. Olumsuzdur, çünkü toplumsal yaşamın, törelerin (*les moeurs*) bozulmasının kaynağıdır ve insanları bir savaş haline sokar. Olumludur, çünkü toplumsallık aklı etkin hale getirir ve ahlaka (*la moralité*) bir anlam kazandırır.

Yozlaşmanın kökleri olan gurur ve güç arzusu, insanın kendini diğer insanlardan ayırmasında bulunsa da, yozlaşmaya doğru somut adım özel mülkiyetin doğuşudur: Bir toprak parçasını çitle çevirip burasının kendisinin olduğunu iddia etmeyi akıl eden bir insan ortaya çıkıp, diğerleri ona inanma saflığını gösterdiğinde yozlaşma başlamış olur. Ardından toprağın kendisinin olduğunu iddia edenler arasında çatışmalar yaşanmaya başlar. Herkes kendisiyle ilgili konularda son merci olduğundan bu çatışmalar korkunç boyutlara varır. Aslında özel mülkiyetin ortaya çıkışı nüfusun çoğalmış ve kaynakların azalmış olmasıyla ilgilidir. Ahlaki olarak yoz ve sapkın, toplumsal bakımdan çatışmalarla dolu olan bir varoluşu yaşanılır kılmak için öncelikle en çok tehdit altında bulunan zenginlerin aklına şimdiye kadar kimsenin aklına gelemeyecek kadar ince bir fikir gelir. Kendi haklılığını da yaratarak üstünde çok düşünülen bir projeye dönen ve bilgelerin de onayını alan bu fikir "toplumsal sözleşme" fikrinden başkası değildir (*OI*, s. 69). Söz konusu olan, güvenliği ve ortak barışı sağlamak amacıyla eşitlikçi kurumlar üstüne kurulu bir bağlılık sözleşmesi yapılmasıdır. Niyetleri ve etkileri son derece eşitlik karşıtı olan bu sözleşmenin yalnızca biçimi eşitlikçidir. İşte bu yüzden de Rousseau onu "aklın bir aldatmacası" olarak görür. İnsanların bu sözleşmeden elde ettikleri avantaj son derece orantısızdır, çünkü nasıl bir avantaj elde edildiği kişinin sözleşme öncesi toplumsal konumuna göre değişir. Bu da ortak yaşam adına yapılan bir sözleşmenin geçerliliğine gölge düşürür. İşte bu sözleşmeyle toplumsal eşitsizlik ve mülkiyet kurumsallaştırılmış, insanların çoğu da köleleştirilmiş ve sefalete düşürülmüş olur (*OI*, s. 70). İnsan, Hobbes'un *Leviathan* adlı eserinde idealize ettiği toplumu kurarak kendini doğadan kopartmış ve değerini düşürmüş olur.

4

Rousseau'nun "insan bilimi" dediği şeyin Hobbes'unkinden hangi bakımlardan farklı olduğunun ortaya koyulması gerekir. Şöyle der Rousseau: "... insanın şu andaki doğasında özgün olan ile yapay olanı birbirinden ayırmak, artık var olmayan ve belki de hiçbir zaman var olmamış olan, ama şimdiki halimizi doğru bir biçimde yargılamak için hakkında uygun bir fikir edinmemiz gereken bir hali doğru dürüst anlamak kolay bir iş değildir ..."(*OI*, s. 34). Toplumsal yaşamın kaynağı olan doğa halinin belki de hiçbir zaman var olmamış olduğunu söylediği halde, Rousseau'nun, insanın özgün doğasını ya da doğa halindeki doğasını anlamak için tarihsel olarak geriye gidebilecekmişiz gibi davranması ya bir bilmece ya da bir ironidir. O, doğa haliyle toplumsal hayat ilişkisinin kuramsal olarak betimlenmesinin mirasını üstlendiği halde, genel olarak tüm toplumsal sözleşme kuramlarına gölge düşürmektedir. İnsan bilimi, kuramsal statüsü belirsiz bu kaynağa ulaşmak için doğal olan ile yapay olanı birbirinden ayırmak ve hatta bunların birbiriyle nasıl etkileştiğini, nasıl bağlandığını betimlemekle görevlidir. Buna karşın doğal olan ile yapay olan arasındaki ayrımın kolaylıkla sabit bir ayrım haline getirilemeyeceği açıktır. Eğer doğal olan, kaynakta ya da ilk halde ekili olarak bulunan ise, ondan çıkarak gelişen şeylere yapay demek ne kadar mümkündür? Örneğin insanı hayvandan ayıran şey, mükemmelleşebilirliği olduğu kadar sapkmlaşabilirliği, kendi ilkelerine karşı gelebilirliği ise, bunun doğal insan için mümkün olması bile, onun tamamen doğal olmadığını, yapay olanın da onun doğasına ait olduğunu gösterir. Buna karşın Rousseau bu ayrımı olabildiğince sabitleştirmek için mücadele eder, çünkü bu ayrımı kaybederse, toplumsal eşitsizliği eleştirecek kaynaklardan da mahrum kalmış olacaktır. Eğer doğanın buyurduğu eşitsizlik toplumda bulunan eşitsizlikten ayrılamıyorsa, yapay olanın bir meşruluğu bulunmuş olacaktır. Rousseau'nun insan bilimi, insanın bugüne kadar uzanan gelişim sürecinin koşullarına bağlı olarak örtüsünü kaldıracağı aşkın bir tarihin her aşamasında yapay olan ile doğal olanın yeniden değerlendirilmesi ve

birbirinden ayrılması gibi güç bir görevle karşı karşıyadır. Bir aşamada yapay olan, sonraki aşamada doğal haline gelebilir. Hobbes doğal insandan ve insan doğasında özgün olarak bulunan şeylerden bahsederken; yapay olanın insan doğasını nasıl tamamladığını ve hatta onun yerine geçtiğini görmez. Doğa halinin bir gelecek tehdidi olması bile, insan doğasının değişmediğinin delilidir. Rousseau'da ise insan doğası öyle değişir ki, bu değişimin her aşamasında durup doğal olanla yapay olanı nasıl birbirinden ayıracağımız hakkında karar vermek gerekir. Bu gereklilik anlaşılmadığı takdirde Rousseau'nun anlatısı hem bir ilerleme hem de bir gerileme tarihi olarak okunamaz.

Hobbes var olan toplumu, doğa halinin bir sonucu gibi düşünülen bir toplumsal sözleşmeyle temellendirmeye çalışmıştır. Rousseau'ya göre toplumdaki politik hali yetkilendiren sözleşme bu değildir. Rousseau, *İkinci Söylev*'de yapmayı amaçladığı şeyin "hakkın şiddetin yerini alarak, doğanın yasaya boyun eğdiği anı belirlemek için insanoğlunun tarihsel gelişimini geriye doğru izlemek" (*OI*, s. 38) olduğunu söylediği anda Hobbes'un kaçınmaya çalıştığı bir sorunlar ağını ortaya çıkarmış olur. Bu sorunların en zoru zamansallıkla ilgilidir; çünkü Rousseau daha başlar başlamaz sorusunu bu şekilde belirlediği için Hobbes'un söyleminin zamansal işleyişini tahrip etmiştir. Hobbes için bir soru olmayan şey, yani o anı zamansal olarak belirlemenin imkânı, Rousseau için hayati soru haline gelmiştir. Bu soru, "olay" kavramını doğa halinden toplumsal sözleşmeye geçişi belirleyen söyleme dahil eder. Bununla beraber Rousseau'nun doğa halini ya da ilk sözleşmeyi kronolojik olarak saptanacak bir olay gibi ele almış olmadığı açıktır. Rousseau da, Hobbes gibi, yapısal koşullulukların betimlenmesiyle ilgilenmektedir. Fakat Hobbes'un tersine, Rousseau yapıyı bir soykütük içinde düşünmeye çalışır. Başka bir deyişle yapı ile soykütüğü birbirine örer. Bir yandan olumsal tikel olayların birbirini izlemesi, yani tekil bir tarihle ilgilidir, ama bunu bir yapı konjonktürü içinde gizil olarak bulunan imkânların açılımına bağlı olarak düşünür. Bu açılım ona göre dışsal bir nedenselliğin (arızanın) elimizdeki yapıyı harekete geçirmesi ya da dönüşmeye zorlamasıyla gerçekleşir. İlk keyfi müdahale, Tanrı'nın parmağının dünyanın

aksını hafifçe eğip mevsimleri ve farklı coğrafyaları oluşturmasıdır ki, bu, "doğanın aslında hiçbir zaman kendi haline bırakılmayacağını" gösterir.

Derrida, Rousseau'nun anlatısında iki zamansallık olduğuna işaret eder. Bunlardan senkronik olanı "algılanmayacak kadar yavaş olan ilerlemeye" ya da "yapı"ya aittir; diyakronik olan ise "tikel dışsal arızaya" ya da "olaya" aittir.[7] Diyakronik müdahale, yarattığı sıçramanın ya da ilerlemenin doğurduğu yapının içinde erir ya da bu aşamada yapısal olarak doğal olanın bir parçası haline gelerek senkronikleşir. Diyakronik olmadan senkroniğin de var olamayacağını ima ederek Rousseau hem Hobbes'tan ayrılır hem de bir anlamda Hobbes'un savunduğu şeyi yeniden inşa etmiş ve sağlamlaştırmış olur. Hobbes'tan bir anlamda kopmuş olmasının sebebi, bilimin kendi alanını olumsal olan şeylerden sıyıracak şekilde belirleyemeyeceğini ileri sürmüş olmasıdır. Hobbes'tan kopamamış olmasının sebebi ise Rousseau'nun kurduğu eleştirel mantığın Hobbes'un anlatısının mantığına parazit konumda bulunması ve her ne kadar çok daha karmaşık olsa da aynı koşulluluk anlayışıyla çalışıyor olmasıdır.

Rousseau'nun bilimsel sorusu hep şu biçimi alabilir: "Birbirini izleyen iki doğa hali verili olsun, birinden ötekine geçişin koşulu nedir?" Buradaki koşul, zorunluluk içermeyen dışsal bir olayın ya da bir felaketin ortaya çıkarak ilk doğal hale müdahale etmiş olmasıdır. Bu koşullar üzerine düşünüş biçimi koşulların gerçekten tarihsel olarak meydana gelip gelmediğiyle ilgilenmez, felaket hipotezleri insan biliminin her halükârda sürdürülmesini sağlayan önermelerdir. Asıl mesele, yapısal betimlemelerin her aşamada keyfi olanın müdahalesini varsaymaları ve *de jure* koşulların *de facto* olanlardan hiçbir zaman bağımsız olarak işleyememeleridir. Bu, Rousseau'nun hem Hobbes'a karşı hem de Locke'a karşı getirdiği bir itirazdır, çünkü her ikisi de *de facto* ile *de jure* olanı birbirinden ayırabileceklerini düşünmektedirler. Rousseau'ya göre, bir deprem ya da bir volkan patlaması gibi *de facto* şeyler de, insanın özünde bir değişim meydana getirip onun bir sonraki varoluş haline geçmesini sağladıkları sürece, aşkın bir koşulun sahip olacağı statüye sa-

hip olabilirler. Felaketler insanın doğasını teşkil eden şeyleri değiştirdikçe insan yavaş yavaş yapay bir doğa kazanır; felâketler insan doğasına bir şeyler eklenmesine sebep olurlar ve hatta bu doğanın yerine bir başkasını koyarlar.

Rousseau'ya göre, doğa hali bir yerde olmadığı gibi, şimdi biçiminde düşünülebilecek olan bir zamanda da değildir. Hiçbir zaman şimdi olmamış bir geçmiştir sözü edilen. Doğa hali toplumsal sözleşmenin bir varsayımı olduğundan, ilave mantığı uyarınca iki zamansallığın ilişkisi bakımından okumaya açtığımız bu geçmiş, toplumsal sözleşmenin zamansallığının tam çekirdeğine yerleşir. Toplumsal sözleşmenin ayrıcalıklı zaman kipi geçmiştir; ne zaman yaptığımız belli olmasa da toplumsal sözleşmeyi zaten çoktan yapmış bulunuyoruz. Geçinişi ilavelerle düşünmenin sonucunda, toplumun şimdisinin temelinin de yalnızca bir ilave olduğu ortaya çıkıyor. Toplumsal sözleşme de, yozlaşmış insan doğasına, onu denetim altında tutmak için yapılan bir ilavedir. Ve ilaveler dizisinin sonuncusu da değildir bu. Aslında ilavenin mantığı içinde kalındıkça, Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme*'de bahsettiği gibi bir toplum sözleşmesi "imkânsız"dır. Belki de Rousseau'nun Kant'ı öngördüğü ya da Kant'ın Rousseau'yu başka bir dille ifade ettiği söylenebilir. Var olan toplumun temelindeki toplumsal sözleşme yalnızca daha kötü olacak bir şeyin gelişini önlemek için yapılmıştır ve her düzeltme de yalnızca başka bir erteleme olacaktır. Gerçek toplumsal sözleşme henüz gerçekleşmemiştir, şimdiye değil, belki geleceğe ait bir imkânmış gibi düşünülebilir. Ama daha da ileriye gidip onun hiçbir zaman şimdi olmayan bir geleceğe ait olduğu, radikal anlamıyla "gelecek" olduğu da düşünülebilir. Rousseau'ya göre ancak kendimizi bütünüyle yasalarla bağlarsak özgür olabiliriz; bu özgürlük, tutkuların bize vurduğu zinciri kopartıp yerine yasanın zincirini takmamıza bağlıdır. Hobbes, insan doğasına bakılırsa, bunun gerçekleşmesinin olanaksız olduğunu iddia edecektir; insanlar kendilerini yasaların üstüne koyan tutkularından hiçbir zaman kurtulamayacaklardır. Eğer Rousseau bunu kabul ederse bir anlamda Hobbes'a geri dönmüş olacaktır. O zaman gerçek toplumsal sözleşmenin yeri gelecekteki bir şimdide bulunmaz, ilavelerin ve düzeltmelerin

birbirini izlediği bir tarihin sonunda da değildir; imkânsız bir gelecektedir. Bu toplumsal sözleşme gerçekleşebilse, tüm ilaveleri, düzeltmeleri ve olumsallığı geride bırakan bir milat olurdu. Rousseau'da toplumsal sözleşmenin zamansallığını anlayabilmek için, onun Hobbes'un doğa halinden sivil topluma geçiş anlatısının zamansallığını nasıl tahrip ettiğini görmek gerekir. Rousseau diğer toplumsal sözleşme kuramcılarından çok Hobbes'la ilgilenir ve hatta kendi anlatısını Hobbes'un açıklamasına eklemler. Bu parazitik eklemleniş, Hobbes'un anlatısını sonuna kadar sorgular ve iyice karmaşıklaştırır. Rousseau bize bu anlatının kendisini nasıl yapısöküme uğrattığını gösterir. Bu yapısökümün anahtarı zamansallıktır. Rousseau'nun doğa halini iki zamansallığın ilişkisi olarak düşünmesi gerçek toplumsal sözleşmeyi imkânsıza taşır, gelecek bir şimdide gerçekleştirilemeyecek olan bir gelecek fikri haline getirir.[8]

Notlar

1 Önceki basım: "Hobbes ve Rousseau: Doğa Hali Anlatısının Zamansallığı," *felsefelogos*, Bulut Yayınları, sayı 8, 1999/3, s. 39-50.

2 Thomas Hobbes, *Leviathan*, Penguin Classics, 1985 (*L*:1, s. 81). Göndermeler kitap, bölüm ve sayfa numaraları olarak parantez içinde verilmiştir.

3 Hobbes'a göre adaletin kaynağı anlaşmalar yapmaktır. Adalet yapılan anlaşmaya uymak, adaletsizlik de bu anlaşmaya uymamaktır. Doğal halde ne adaletten bahsedebiliriz ne de adaletsizlikten. Hobbes şöyle der: "Adalet ya da adaletsizlik, haklılık ya da haksızlık gibi adların bir geçerlilik taşıyabilmesi için, cezalandırma tehdidiyle insanların yaptıkları anlaşmalara uymalarını sağlayacak bir güç bulunmalıdır. Bu sayede insanlar, yaptıkları anlaşmalara uymayarak elde ettikleri yararın, uyarak elde ettikleri yarardan çok daha az olduğunu anlarlar" (*L*:1.15, s. 202). Adalet dediğimiz şey, yani yapılan anlaşmaya uymak, herkese hak ettiğini vermek bir doğa yasası olduğu halde (*L*:1.26, s. 314) adil ya da adaletsiz gibi sıfatlar doğal halde yaşanan olaylara yüklenemezler. Genelde adalet, eşitlik gibi doğa yasaları, doğal halde doğru dürüst bir şekilde geçerli olan yasalar değildir. Bunlar ancak insanı barışa ve egemen bir güce baş eğmeye sevk edecek bazı niteliklere işaret ederler. Aslında bu yasalar ancak pozitif yasalar sayesinde yürürlüğe sokulabilirler. Hobbes'a göre adaletsizlik, "ait olmak" ya da "mülkiyet" gibi şeylerin var olmasını varsayar ki, bunları ancak bir devlet güvence altına alabilir. Eğer doğal hal ne adil ne de adaletsizse, doğal halde verilen hiçbir söz geçerli olamaz. İnsan bir söz verebilir, ama o sözü tutmasını dayatacak bir güç olmayınca verilen sözün tutulacağının güvencesi de yoktur.

4 Jean-Jacques Rousseau, *The Basic Political Writings*, çev. Donald A. Cress, Hackett Publishing Company, 1987. (*Discourse on the Origin of Inegality* adlı metne yapı-

lan göndermelerde sayfa numaraları, parantez içinde *OI* kısaltmalarından sonra verilmiştir.)

5 Jacques Derrida, *Of Grammatology*, çev. Gayatri C. Spivak, The Johns Hopkins University Press, 1976. Bkz. "... That Dangerous Supplement ...", s. 141-164.

6 Rousseau'nun Condillac'ı böyle eleştirdiğini söyleyen Jacques Derrrida'dır. Bkz. "The Linguistic Circle of Geneva", *Margins of Philosophy*, çev. Alan Bass, The University of Chicago Press, 1982, s. 142.

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

8 Belki de Rousseau'nun ortaya koyduğu bu zor zamansallıktır Kant'ı, toplumsal sözleşmeyi "*a priori* bir fikir" gibi düşünmeye iten.

Yasanın Kaynağı Üstüne[1]

Yasanın Önünde

Yasanın önünde bir kapıcı durmaktadır. Taşralı bir adam bu kapıcıya gelerek Yasa'ya kabul edilmek ricasında bulunur. Fakat kapıcı şu anda buna izin vermeyeceğini söyler. Adam bunu bir an düşünür ve daha sonra kabul edilip edilemeyeceğini sorar. "Mümkün", der kapıcı, "fakat şimdi değil". Kapı, her zamanki gibi açık durduğundan ve kapıcı da kapının bir yanında dikildiğinden, adam biraz öne doğru eğilerek kapının girişinden pek de aydınlık olmayan içerisini şöyle bir görmeye çalışır. Bunu izleyen kapıcı güler ve şöyle der: "Eğer içeriye girmeyi bu kadar istiyorsan, benim reddime rağmen girmeyi bir dene istersen. Ama şunu bil: Ben güçlüyüm ve kapıcıların ilkiyim. Her salonun girişinde başka bir kapıcıyla karşılaşacaksın, her birisi bir öncekinden daha güçlüdür. Üçüncü kapıcı öyle güçlü ki ben bile ona bakmaya dayanamıyorum." Bunlar taşralı adamın beklemediği zorluklardı. "Yasa, elbette herkesin her zaman erişebileceği bir şey olmalıdır" diye düşünüyordu. Ama şimdi, kürk mantosu içindeki, kocaman sivri burunlu, uzun, ince tatar sakallı kapıcıya baktıkça, girme iznini alana kadar beklemenin daha iyi olacağına karar verdi. Kapıcı ona bir tabure verdi ve kapının bir yanına oturttu. Adam orada günlerce, yıllarca oturdu. Kabul edilmek için birçok girişimde bulundu ve ısrarcılığıyla kapıcıyı yordu. Kapıcı ara sıra onunla konuşuyor, evi ve başka şeyler hakkında sorular soruyordu. Ancak bu sorular büyük efendilerin sordukları sorular kadar kayıtsızca sorulmuş sorulardı. Ve konuşmalar

hep henüz içeri giremeyeceği cümlesiyle bitiyordu. Bu yolculuk için yanında pek çok şey getirmiş olan adam, sonunda kapıcıya rüşvet vere vere her şeyini tüketti. Kapıcı her şeyi kabul etti, ama hep şunu vurguladı: "Bunu kabul etmemin tek nedeni, acaba yapmadığım bir şey kaldı mı diye düşünmekten kurtarmaktır seni." Bu yıllar boyunca adam dikkatini neredeyse sürekli bir biçimde kapıcı üstünde yoğunlaştırdı. Diğer kapıcıları unuttu ve bu ilki ona, Yasa'ya erişim yolundaki tek engel gibi görünmeye başladı. Kötü talihine lanet etti; ilk yıllarda yüksek sesle ağzına geleni söylüyordu, daha sonra, yaşlandıkça yalnızca kendi kendine homurdanır oldu. Gitgide çocuklaştı; kapıcıyı uzun yıllardır temaşa ettiğinden ve kürk yakasının üstündeki pireleri dahi artık çok iyi tanıdığından, kapıcının fikrini değiştirmek için kendisine yardım etsinler diye pirelere bile yalvarmaya başladı. Gözleri zayıfladı, artık uzağı pek görememeye başladı. Dünyanın gerçekten karanlık mı olduğunu, yoksa gözlerinin mi kendisini aldattığını bilemez oldu. Ama içinde bulunduğu karanlıkta, Yasa'nın kapısından söndürülemez bir ışığın sızmakta olduğunun farkına varmıştı. Pek fazla zamanı kalmamıştı artık. Tam ölmeden önce, bu uzun yıllar boyunca yaşadığı tecrübeler kafasında tek bir noktada, şu ana kadar kapıcıya sormamış olduğu bir soruda birleşti. Elini sallayarak kapıcıya gelmesini işaret etti, çünkü artık kaskatı kesmiş olan vücudunu kaldıramamaktaydı. Kapıcı ona doğru eğilmek zorunda kaldı, çünkü aralarındaki boy farkı taşralı adamın aleyhine oldukça değişmişti. "Şimdi de ne istiyorsun?" diye sordu kapıcı. "Ne kadar tatmin olmaz adamsın". "Herkes Yasa'ya ulaşmaya çalışıyor", dedi adam, "peki nasıl oluyor da bunca yıldır buraya benden başka, Yasa'ya kabul edilmek talebiyle gelen olmadı?" Kapıcı, adamın hayatının sonuna geldiğini anlamıştı ve adamın iyice zayıflamış olan kulaklarının işitebilmesi için iyice yaklaşarak haykırdı: "Senden başka kimse kabul edilemezdi bu kapıdan, çünkü bu kapı yalnızca senin için yapılmıştı. Artık şimdi kapatacağım onu".

Franz Kafka, "Before the Law", *Wedding Preparations in the Country and Other Stories*, Penguin, 1978. Parçanın çevirisi: Zeynep Direk.

1

Yasa ve adalet birbirini varsayan, ama birbiriyle örtüşmeyen kavramlardır. Politikadan söz etmeye başlar başlamaz, hukuk, bizi bir yandan yasaya uygunluk anlamında adil olana, diğer yandan da pozitif yasaya uygunluğun ötesinde bir anlam taşıyan adalet kavramına göndererek kendi içinde bir ikileşme doğurur. Bu ikileşme üstüne üretilen düşünce hukuk felsefesi alanına dahildir. Örneğin doğal hukuk ile pozitif hukuk arasında yapılan ayrım, bu ikileşmeye tanıklık eder ve ona karşı gösterilen klasik bir tepkidir. Pozitif hukuk adaleti yasaların izin verdiğiyle sınırlarken, doğal hukuk doğayı bir norm gibi ele almak suretiyle adaleti, tarihselin ve kültürelin ötesinde tanımlamıştır. Kaba bir tabirle "ereksel evren anlayışının" terk edilmesiyle, doğayı adil olanın ölçüsü gibi gören Eski Yunan düşüncesinin yerini, doğanın yerine insanı koyan modernizm ve onun hukuk anlayışını belirleyen tasavvurlar ve değerler sistemi almıştır.[2]

Yasa ve adalet ikiliği, politikanın hukukla ilişkisini çift yönlü bir ilişki haline getirir. Politik eylemlerin ilke olarak hukuksal bir çerçeve içinde kalmaları ve yasaya uygun olmaları gerekçesiyle hukuk politikayı denetler. Buna karşın politika da "adalet" fikrine atıfta bulunarak hukuku denetler. Eğer yasa ve adalet ikiliği olmasaydı, adil olmayan yasalar olduğunu söyleyebilmek gibi bir imkâna sahip olmayacaktık; çünkü eğer adil olan yasaya uygun, adaletsiz olan yasaya uygun olmayan demek ise, adil olmayan yasa, yasaya uygun olmayan yasa demektir ki, bu da bir paradokstur. 1789 İnsan Hakları Bildirgesi, yürürlüğe koyulacak yasaları meşrulaştırmayı değil, yasamanın saygı göstermesi gereken sınırları, normları meşrulaştırmayı hedefler. Bir anlamda, yasanın sınırlarını meşrulaştıran insan fikri, yasanın ötesindeki adalet fikrinin yerine geçmiş olur. İnsan haklarına başvuruda bulunan her türlü sivil itaatsizlik hareketinin haklılığının tartışılması, bizi temelde yasanın ötesindeki adalet fikri ile yasanın adaleti arasındaki ilişkiye götürmektedir. Sivil itaatsizlik politikaları hukuksal bir çerçeveye hapis olmamaları sayesinde hukukun dönüştürücü işlevlerini

yerine getirirler. Politika ilkesel olarak ait olduğu hukuksal çerçeveyi, yani yasallığı aşabilme hakkına sahip olmalıdır. Politikanın tehlikesi ve riski, hukukun temel gerilimine bağlı olarak şöyle ifade edilebilir: Gerçek politik kararlar ve eylemler hukuka karşı birbiriyle çelişebilen iki yükümlülükle meydana çıkarlar; çünkü hem yasaya uygun olmakla yükümlüdürler hem de eylem yoluyla var etmeyi hedefledikleri bir doğruluk ya da adalet fikrinden çıkmış oldukları için bu fikre karşı sorumludurlar.

"Doğa"nın yerine "insanı" geçiren Aydınlanma, doğayı sömürmenin kavramsal yapısını kurmakla kalmamış, canlılar hiyerarşisinin başına koyduğu insan kavramı, gizlice insanlığın belli bir kısmını ayrıcalıklı hale getirdiğinden, bu "insan" kavramıyla gündeme gelen eşitlik talebinin altını oyan bir çelişkiyi de içinde barındırmıştır.[3] Aydınlanma eleştirisi, en radikal biçimlerinden birisine, "insan" kavramının kuruluşuna içkin olan metafiziğin yapısökümüyle ulaşır. Yapısöküm yönelimli politik sorgulamanın, "insan" fikrine dayalı doğal hukuk söylemini sarstığı, adalet fikrinin insan kavramında bulduğunu sandığı temel dayanağını kaybetmesine sebep olduğu söylenebilir. Aciliyetleriyle eylem ve karar talep eden politik sorunlarla mücadele "insan hakları" gibi kavramlara dayanırken, tek tek durumlarda adil olanın sezgisel açıklığı, adalet fikrinin karanlık uçurumunu stratejik bir suskunlukla örter. Adorno gibi genelin karanlığı olmadan tikelin bu açıklığının da olamayacağı düşünülebilir; böyle bir saptama, yasa ve adalet çiftinin genelliğini çapraz bir biçimde deşmeye ve buradaki suskunluğu tekilleştirmeye çalışan Derridacı düşünümü kışkırtırdı ancak.

Bu makalede Derrida'nın politikayı yasa ile adalet arasında nasıl konumlandırdığı, nasıl bir politika önerdiğini tartışmayacağım. Ama Derrida'nın yasa-adalet ikiliğinin, yasanın kaynağını sorgulamasının ve buna bağlı olarak üstünde durduğu "kuruluş" kavramının, onun felsefesinden çıkacak bir politikanın temel kavramlarını sağladığını düşünüyorum. Bu sebeple bu kavramların öne çıktığı metinleri ele alıp birbirine bağlayarak yorumlamaya çaba sarf ettim.

2

Derrida'nın politikayla ilgili ilk metinlerinden birisi sayılabilecek "Nelson Mandela(nın) Hayranlığı ya da Düşünümün Yasaları"[4] adlı makale, Mandela figürünü yasa ve adalet ikileşmesini merkezi hale getirerek yorumlar. Mandela'nın hayran olduğunu söylediği şey, Batı'nın *Magna Carta* ile başlayan geleneği, İnsan Hakları Bildirgesi, insanın haysiyeti *(dignité)* kavramı, parlamenter demokrasi, yasama, yargı, yürütme güçlerinin ayrılması ve yargının bağımsızlığıdır (*PS*, s. 456). Derrida'ya göre bu geleneğin gerçek mirasçısı, onu kötüye kullanan ve tekelinde tutabileceğini sanan Beyazlar değil, Batı'nm yasasının mantığını koruyarak yeniden üreten bir düşünümün edimiyle, şimdiye dek görülmemiş, duyulmamış bir şeyi yapan Mandela'dır. Tüm insanlığı, Beyazların şiddeti fazlasıyla görünür olan ayrımcı anayasasına tanık olmaya çağırırken "vicdan" kavramıyla evrensel bir adalete başvurmuştur Mandela. Ötekinin temsil ettiği, ama çifte standartlı bir biçimde yaşadığı evrenseli üstlenirken, Mandela'nm, Batı'nın *Magna Carta* ile başlayan geleneğine, onun kendine inandığından da çok inanır görünmesinde Derrida'nın politik bir ironi görmemesi şaşırtıcıdır. Üstelik Derrida, Nelson Mandela'nın yasa ile vicdan arasında bir ayrım yaptığını ve vicdanı yasanın üstüne koyduğunu belirttikten sonra, onun "vicdan" kavramını, "Rousseau'nun itiraflarında duyar gibi olduğumuz dolaysız ve yanılmaz adalet duygusu"na, kalbimize işlenmiş olan "yasanın yasası"na bağlamıştır (*PS*, s. 464; *NM* s. 27). Rousseau'ya yapılan atıf, Mandela'nın kullandığı "vicdan" kavramının böyle düşünülüp düşünülemeyeceğinden hiç şüphe edilmemiş olduğunu gösterir ki, bu da Derrida'nın Mandela'yı okurken duyduğu hayranlık duygusunun şüpheyle karışık bir şaşkınlık duygusunu bastırmış olmasıyla açıklanabilir. Derrida'nın Rousseau'yu okuyuşunun "politik" alanın kuruluşunu düşünme biçimi açısından belirleyici olduğu hesaba katılmalıdır.[5] Toplumsal sözleşme söyleminin yapısökümünün geride politik reçetelerin mümkün olduğu bir alan bırakmamasının yanı sıra, Batı hayranlığını yeterince sorgulamıyor olması tehlikesi vardır her zaman. Ayrıca "vic-

dan"ı Rousseau'daki "kalbin yasasına" bağlayan gönderme sorunsuz değildir, çünkü Rousseau'nun "kalbin yasası" dediği şey dolaysız ve yanılmaz bir şey değildir. Daha da önemlisi, yasanın üstündeki "adalet" insana tekil bir birey olarak seslenen bir ses midir? Derrida bu sesi de, metafiziğin logos-merkezciliğini, ses-merkezciliğini eleştirirken karşısına almamış mıdır? Ayrıca yapısöküm, vicdanı da üstü çizilmiş metafizik kavramlar listesine dahil etmez mi? Neden Nelson Mandela'nın Batı'yı sahiplenirken sahiplendiği kavramlar ve stratejiler bu kez Derrida tarafından hoş görülüyor? Bu sorular önemli olsa da bunlara verilecek yanıtlar bu yazının merkezi konusuna teğet geçer. Vurgulanması gereken şey, bu makaledeki tavra karşın, Derrida'nın başka metinlerinde adaletin "vicdan" kavramıyla bağlanmadığıdır.

"Adalet" fikri, yasayı yargılayan daha üstün bir yasa, "yasanın yasası" olarak düşünülebilir; ama onu bulmaya, onunla karşılaşmaya, onu sağlam temellere oturtmaya giriştiğimizde, temellendirilemez, tanımlanamaz, temsil edilemez olanın girdabına kapılmak kaçınılmazdır. Tevrat'ın yüzünü göstermeyen Tanrısı gibi "adalet" de, kaçınılmaz bir ürperti ve kaygı kaynağıdır. Derrida'nın *Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli* (*Force de Loi*)[6] adlı metni yasa ile adalet arasındaki ikileşmeyi ele alır, ama adaletin ve yasanın ne olduğunu açıklamaya girişmez. Düşünümün her aradığına –aranan gerçekten varsa– doğruca gidebileceği, her aradığıyla yolun sonunda yüz yüze kalacağı bir anın geleceği umudu özne-nesne ontolojisiyle belirlenmiş bir varsayımdır. Derrida'nın ilk eserleri bu varsayımın sorgulanması olarak okunabilir. Buna karşın yasanın mistik temelinden söz ettiği 1989 tarihli metninin "çapraz bir sunum" adını alması yalnızca bir tedbirden ibaret değilse eğer bir cüret midir? Çapraz görme ya yukarı ya aşağı bakar, nesnesini zor ve yandan görür, onunla yüz yüze gelmez, onu sabitleştirmekte ya da kendisi sabit kalmakta güçlük çeker, ama yine de görür. Derrida'nın yasanın adaleti ile yasanın ötesindeki adalet arasında yaptığı ayrım, Levinas'ın adalet kavramını kullanışındaki muğlaklıkla ilişkilidir.[7] Levinas'ın "adalet" kavramını birincil kullanımı ayrımcılığın, ayrıcalığın ortadan kaldırılması, eşitlik,

adil bir yasanın adaleti, yasallık anlamını taşır. "Adalet" ikincil kullanımında, ilk anlamı aşan etik bir talebi dile getirir. Başkasıyla karşılaşma ve ondan sorumlu olma bakışımsızlığının deneyiminde dile gelen bu talep ontolojiyi aşan ve onun dili olan bilgiye indirgenemeyen bir sonsuzluktur. Adalet'in Levinas'taki çift anlamı, yasa ve adalet ikileşmesinin ve özellikle de adaletin bilginin ışığı altına getirilememesinin yeni bir biçimde düşünülmesine olanak tanıyabilir. *Yasanın Gücü*'nde Derrida, "Kendinde adalet, eğer böyle bir şey varsa, yasanın dışında ve ötesindedir ve yapısöküme tabi tutulamayacak bir şeydir" (*FL*, s. 35) derken Levinas'ın adalet kavramının ikinci kullanımına göndermede bulunur. Derrida, ben'in başkalığın yüzleri, bu yüzlerin izlekleştirilemeyen sonsuzlukları karşısındaki tutsaklığından bahsederek (*FL*, s. 48) yasanın ötesinden gelen bir adalet talebi ile yasanın adaleti arasındaki ilişkiyi sorgulamakta ve yapısökümü bu iki adalet arasında konumlandırmaktadır. Ama Levinas'a yapılan gönderme adaletin ve yasanın "çapraz" sunulabileceği teziyle ancak gelip geçici bir şekilde buluşacak, Tanrı ya da öteki çapraz bile olsa görülemeyeceğinden, onunla aramdaki ilişki doğrudan "konuşma" (*discours*) olduğundan ve çapraz sunum hitap olmadığından Derrida Levinas'ı terk ediverecektir hemen.

Yasanın Gücü'nde çifte talebin, çifte bağlılığın içinde bir açmaz (*a-porie*) deneyimi olarak tanımlanır yapısöküm. O, ne yasaya, yasallığa karşı sorumluluktan vazgeçebilir ne de yasanın ötesinden gelen bir adalet talebine boş verebilir. Açıklanabilirliğin ötesinde bulunan adalet, yapısökümü kışkırtan, ama kendisi ona tabi tutulamayacak bir şeydir. Yasa ile adalet –yasa ile yasanın yasası, yasanın adaleti ile yasanın ötesindeki adalet– arasında nasıl bir ilişki bulunur? Yasanın olmadığı yerde yasanın ötesinde bir adalet de olamaz, çünkü yasanın ötesindeki adalet güç kullanılarak yürürlüğe sokulan bir yasayı talep eder. Adalet fikrinden yoksun bir yasa olabileceğini düşünmek de zordur, çünkü yasanın adaleti, kendi ötesindeki adalet adına işler.[8] Derrida adalet ve yasanın birbirinin içinden işleyişlerini vurgulamakla yetinir. Asıl konumuz yasanın gücü ve otoritesi sorunudur. Yasaya neden doğrudan yaklaşılmayacağı açıklan-

mamış, okuyucu, ilerde üstünde duracağım "Yasanın Önünde" adlı makaleye gönderilmiştir.

Yasanın Gücü'nde, yasanın varlığının gizli ve görünmez, kaynağının ulaşılmaz oluşu, Derrida'nın ona "mistik" sıfatını yakıştırmasının nedenidir. Derrida bu yakıştırmayı Pascal'den alır. Farklı kültürlerin ve toplumların farklı yasalarla yönetildikleri olgusunun keşfi, bazı Avrupalılara yasalarının haklılığının evrensel olmadığını düşündürmüştü. Pascal *Düşünceler*'de şöyle yazar: "Biri adaletin özünün, yasa koyucunun otoritesi, diğeri hükümdarın işine gelen, bir başkası da halihazırda geçerli olan gelenek ve görenekler olduğunu söyler; en doğruyu sonuncu dile getirmektedir. Hiçbir şey bir tek aklı izleyerek haklı çıkmaz; zaman her şeyi sarsar. Gelenek ve görenek eşitliğin kaynağıdır, bunun tek nedeni de kabul edilmiş olmasıdır; otoritesinin mistik temeli de budur. Onu ilkesine geri götüren ve ortadan kaldıran şeydir bu."[9] Yasanın otoritesi yerel gelenek ve göreneklere dayandığından ve birden fazla gelenek bulunduğundan aklın yasaları haklılaştırmaya ve evrensel kılmaya çalışması boş ve tehlikeli olabilecek bir uğraştır. Üstelik eğer akıl yasanın özünü ortaya koyar, anlamını tartışmaya açarsa, zaman içinde yasa, tartışıla tartışıla, insanları kendisine uymaya zorlayan yanını, yani otoritesini kaybeder. Pascal'e göre, yasalar insanlar onlara uydukları için vardır ve bundan başka haklılıkları da yoktur. İnsanların bu yasalara nasıl uymaya başladıklarını akılla açıklayamıyorsak yasanın otoritesi de akılla açıklanamaz. Pascal bu otoriteyi Montaigne'den aldığı bir sözcükle "mistik" olarak niteler. Ama eğer kendimi yasanın öznesi haline getirerek yasayı akılla açıklayamıyorsam, o zaman akılla açıklanamayan bir yasanın beni zorlaması da kabul edilebilir bir şey değildir. Bu sefer de yasa keyfi bir niteliğe bürünecek ve bu nedenle otoritesini yitirecektir. Bu ikilemin ortaya çıkışının koşulu, Lyotard'a göre, bilişsel değeri olan saptamaların dilinden emirlerin, normların diline ait olanın çıkarsanabileceğini varsaymaktır. Analitik felsefe geleneğinin G. E. Moore'dan beri bildiği gibi, bir durumun saptanmasından bir şeyin şu ya da bu şekilde olması gerektiği sonucunu çıkartmak için başka bir reçetenin öncül konumunda kullanılmış olması gereklidir.[10] Lyo-

tard da, emirlerin dili ile saptamaların dilinin aynı kıstaslarla ölçülemeyecek (*incommensurable*) diller olduğunu vurgularken oldukça iyi bilinen bir şeyi tekrarlamaktadır.[11] Ona göre bunu çok iyi bilen filozoflardan biri de Kant'tır. Kant, ahlak yasası için bir çıkarsama (*deduction*) sunmaz. Ahlak yasası yetkilendirilebilen, haklılaştırılabilen bir şey değildir. Ahlak yasasının nesnelliği kuramsal, kurgul ya da deneyle desteklenen akıl kullanılarak bir çıkarsamayla ispatlanamaz. Eğer pratik aklm reçetelerini (*prescriptions*) yetkilendiren bir ilke olsaydı, bu yönergeler kendiliğinden nedenler olamayacak, özgür irade ortadan kalkacaktı. Kant bir yandan ahlak yasasını çıkarsamaz, ama öte yandan da ince bir stratejiyle otoritenin, keyfi hale gelmesi tehlikesinden kurtulmaya çalışır. Çıkarsamanın yönünü değiştirerek ahlak yasasını bir öncül olarak kullanır ve ondan özgürlük yetisini çıkarsar. Özerklik, aklın uyacağı yasayı yasamasıdır.

Lyotard, otoriteyi meşrulaştırma çabalarının kısırdöngülerde takılıp kalmasını (senin üzerinde yetkim var, çünkü bu yetkiyi bana sen verdin); açıklamaya çalıştığı şeyi açıklamamasını (yetkiyi yetkilendiren şey yetkilendirmedir); sonsuzca geriye gidişe düşmesini (x'i yetkilendiren y, y'yi yetkilendiren z'dir ...); Tanrı, hayat gibi adların yetkilendirmesinin paradoksunu ve "egemenliğin açmazı"nı[12] aynı nedenden kaynaklanan sonuçlar gibi görür. Bu "neden"in "mistik" bir tarafı yoktur ona göre. Şöyle der: "Bilişsel karakterdeki önermeleri reçetelerden (*prescriptives*) ayıran uçuruma 'mistik' bir derinlik vermek için bir sebep görmüyoruz. Kant bazen buna kapılmıştır, Wittgenstein da[13] öyle. Pascal sofistlere en yakın olandır, çünkü sevinç gözyaşları içindeyken bile (diğerlerinden) daha makuldur."[14] Lyotard'a göre "mistik" sözcüğü, doruğuna paradokslarında ulaşan bir aklilik düşkünlüğünü belirtmektedir. Lyotard'ın, emirlerin dilinin, saptama yapan önermelerin diline indirgenememesinde "mistik" bir şey görmemesinin, bu iki dili birbirinden ayıran uçurumun derinliğini, verili bir olgu gibi kabullenilmesi gereken bir şey olarak sunmasının sebebi, akla düşkünlüğün bir göstergesi olarak gördüğü paradoksların performatifler kuramıyla çözüldüğünü düşünmesi olabilir. Oysa "mistik", göklerden insani edimlere indirgendiğinde kaybolmaz.

Derrida'da "mistik", "bilmek istememek", "henüz bilememek", "bilginin ilerlemesinde bir sınır" değildir; "bilinmesi yapısal bakımdan söz konusu olmayan" şeydir. O, itiraf edilecek bir içsellik değildir; özel olduğu kadar kamusaldır, ama görüngü haline de getirilemez. O, eski anlamıyla "sır"dır; yani benim bilip başkasının bilmemesi gereken bir şey değil, kendisini bilgiye açık etmeyen şey. Ama görüngü haline getirilememesi "numenal" olduğu anlamına da gelmez. Ne din, ne felsefe, ne ahlak, ne politika bu anlamda bir sır kabul edebilir.[15] Belki de bunlar, Lyotard'ın gözünde bir totolojinin mistifikasyonundan ibarettir. Lyotard haklı gibi görünebilir, ama Derrida'nın düşüncesini değerlendirmeden önce, onun yasanın otoritesinin kaynağını "mistik" olarak tasvir eden geleneği izlerken yeni bir yaklaşım ortaya koyup koymadığını, dikkate değer sonuçlara varıp varmadığını araştırmak gerekir. İlerde göreceğimiz gibi, Derrida'nın yaklaşımı takip ettiği geleneğe göre pek çok yenilik içerir. Bence en önemli yeniliklerden biri, onun, yasanın otoritesinin bilgiye elvermeyen çok-kaynaklılığını, ilkin anlatıyla, edebiyatla, kurguyla ilişkisi üstünden tartışmış olmasıdır.

3

Kafka'nın *Yasanın Önünde* adlı anlatısı üstüne Derrida'nın yazdığı, aynı adı taşıyan makale, birbirine bağlanan iki soruyu ele alır.[16] Bunlardan ilki edebiyatı, ikincisi de yasayı ilgilendirir.[17] İlkin soruların dile getiriliş biçimleri üstünde durmak gerekir. Edebiyat sorusu ve yasa sorusu "ne" soruları değillerdir. Mesele, "Yasa nedir?", "Edebiyat nedir?" gibi sorulara yanıt vermenin imkânsızlığıdır. Derrida, "Edebiyat nedir?" gibi bir sorudan kaçınarak, "Kafka'nın metninin 'edebiyat' başlığı altında anladığımız şeye ait olduğuna kim ya da ne, hangi kriterlere göre karar veriyor?" (*AL*, s. 187) sorusuyla işe başlar. Önceki soru, ona göre, biçimsel olarak yanlış bir sorudur, çünkü edebiyat bir öz ya da töz değildir; "ilişki" kavramıyla düşünülebilir ancak. Örneğin Kafka'nın metni "edebi bir ilişki"dir. Ama "edebi ilişki" deyiminin kullanılması, edebiyat sorusunun yeni bir fel-

sefi kategori kurularak yanıtlandığı anlamına gelmez. Kafka'nın metni, yasayla ilgili felsefi soruyla edebi bir ilişki kurmuştur. Bunda pek de öyle özel bir şey var gibi görünmez, çünkü her edebiyat metni bir ya da daha çok şeyle bir ilişki kurar. Özel olan taraf, Derrida'nın, ilişki kurulan sorunun genel bir felsefe söylemi içinde yanıtlanamayacağını, yasaya ancak tekil bir edebiyat metninin yaklaşabileceğini ya da "çapraz bakabileceğini" ima etmesiyle ortaya çıkar. *Yasanın Önünde*'nin metinsel yapısı edebiyat sorusu ile yasa sorusunu birbirinin içinden geçirdiği, kesiştirdiği için ilginçtir. Yasayı ancak tekil edebi ilişkiler gün ışığına çıkarabilirler, ama edebiyatı da yasayla kurulan tekil ilişkiler aydınlatacaktır. Kafka'nm metni, özünü tartışmadan kaçıran, temsil edilemeyen, doğrudan yaklaşılamayan, varlığını mevcudiyetin ötesinden gösteren yasanın bir metaforunu sunar. Aynı zamanda edebiyatın da metaforudur bu, çünkü bir metnin nasıl edebi olduğu sorusunu tartışmaya açar. Kafka'nın hikâyesindeki yasanın nasıl bir yasa, bir doğa yasası mı, bir ahlak yasası mı, hukuki mi, politik mi olduğu belli değildir. Ne, nasıl, kim ya da kimin sorularını paranteze alan edebiyat, dünyevi zemini ortadan kaldırarak yasanın yasalığını tartışmanın yegâne adayı olur. Edebiyatı bu tartışmada ayrıcalıklı kılan, yasanın kurgudan, bir tür anlatıdan, dolayısıyla edebiyattan ibaret olması mıdır? Rodolphe Gasché'ye göre, Derrida'nın yasayı ya da felsefeyi edebiyata indirgediğini söylemek metnin talep ettiği dikkatten yoksun bir okuma yapıldığına işaret eder.

Derrida'nın Kafka'nın *Yasanın Önünde* adlı öyküsünü tartışmasının sorunsalı Kant'ın ahlak felsefesidir.[18] Kafka'nm anlatısı, pratik aklın güçlü bir felsefi eksiltisini (*ellipsis*) sunmaktadır. Başka bir deyişle Kafka'nın metni, ahlak yasasının ya da daha genel olarak yasa düşüncesinin felsefi olarak ele alınmasının imkânını *adeta* içinde barındırmaktadır. Buna karşılık Kant'ın kategorik buyruğunun, "Eyleminin kuralı kendi isteminle sanki (*als ob*) evrensel bir doğa yasası olabilecekmiş gibi hareket et" diyen ikinci formülasyonu da fantastik bir anlatı kurgusuna ait sayılabilecek bir öğeyi (ya da edebiyatı) *adeta* içinde barındırmaktadır. Şöyle yazar Derrida: "Yasanın, tam da, özneye hitap ettiği ve onu sorguladığı anda, 'sanki'nin yasa dü-

şüncesinin tam kalbine anlatısallığı ve kurguyu adeta (*virtuellement*) soktuğunu göstermek istedim. Yasa, otoritesinin tüm tarihselliği ve ampirik anlatısallığı dışlar gibi göründüğü, akılsallığının her türlü kurguya ya da imgeleme, hatta aşkın imgeleme yabancıymış gibi göründüğü anda *a priori* bu parazitleri barındırıyor gibi görünmektedir" (*AL*, s. 190). "Sanki"nin, saf ahlak yasasının anlatılamazlığının içine anlatıyı sokmayı başarması, anlatının ve kurgunun yasada *fiili* imkânlar olarak bulunmaları anlamına gelmez; bunlar *sanal* (*virtuel*) imkânlar olarak mevcutturlar yasada... Saf ahlak yasası ya da genelde yasa düşüncesinin anlatısallığı ve kurguyu *a priori* yapısal zorunlulukla içermediğini, ama bunların onda *adeta* mevcut bulunduğunu söylemek, anlatının, kurgunun, edebiyatın yasa düşüncesinin imkânının koşulu, kuralı, yasası olduğu anlamına gelmez. Bu akıl yürütmeyi izleyen Gasché, böylece hem edebiyatı felsefenin tam kalbinde barınan bir öteki olarak tanımlıyor, hem de bu "adeta" barınma, sanallıktan öteye gitmediğinden, edebiyatı felsefenin koşulu ya da kuralı haline getirip felsefeyi edebiyata indirgemek tehlikesine karşı bir üs kuruyor. Felsefe-edebiyat ilişkisini "ötekinin sanal mevcudiyeti" kavramıyla düşünmek simetriyi bozmadığından, felsefe de edebiyatta sanal bir biçimde mevcut bir ötekidir diyebiliyor Gasché.

Eğer Gasché'nin okuması haklıysa, Derrida için yasanın özünün kurgu, anlatı, edebiyat olduğunu savunan yorumlar haksızdır. Buna karşın ötekilerin sanal mevcudiyeti ifadesiyle dolaşıma sokulabilecek genel bir açıklama, Kafka'nm anlatısı üstüne yazılan metnin anlatı ile yasa arasındaki ilişkiyi çözümleyişine oldukça dışsal kalır. Derrida'nın okumasında, anlatıyla yasa ilişkisi aşkınsal ya da yarı-aşkınsal denilebilecek şartların diliyle öne çıkar. Örneğin yasanın tekil bir anlatıyla ilişkisi yasanın görünebilmesinin şartıdır; yasayla kurduğu tekil ilişki de anlatının edebi olmasının şartıdır. İlkin ikinci iddianın üstünde duracağım. Neden, örneğin Kafka'nm metni yasayla kurduğu tekil bir ilişki sayesinde edebi oluyor? Bir metni edebiyat türüne ait bir metin olarak düşünmemizi önceden belirleyen bazı uzlaşmalar vardır. Bunlar, Derrida'ya göre, bir metnin birliğini, tekilliğini, özdeşliğini, bitmiş mi bitmemiş mi olduğunu, yazar-

lığını, hangi türe ait olduğunu vs ilgilendiren aksiyom niteliğinde birtakım kanılar ya da yargılardır (*AL*, s. 186). Bu uzlaşımlar sistemi içinde bir eserin edebiyat eseri sayılabilmesi için bir özdeşlik, bir birlik, bir tekillik, bir başlık taşıması gerektiğini düşünürüz. Ayrıca bu uzlaşımlar pozitif yasa tarafından, bir dizi yasal edim tarafından korunurlar. Bunların bir tarihi de vardır: Bugün modern edebiyat dediğimiz şeyin göreceli özgüllüğü, pozitif yasanın tarihinin belli bir dönemiyle ilişkilidir. Bir metnin özdeşliğini, onu başka metinlerden ayıran sınırları, metnin başlığıyla, altındaki imzayla ilişkisini ve bunlara bağlı olarak eserlerin mülkiyet haklarını belirleyen çerçeveleme, ortaçağda, onsekizinci yüzyıla kıyasla oldukça faklıydı (*AL*, s. 214, 215). Bizim modern "edebiyat" dediğimiz şey de, onyedinci yüzyılın sonlarından ondokuzuncu yüzyılın başlarına kadar süren bir zaman zarfında yapılmış olan ve eserler üstündeki mülkiyet haklarını düzenleyen, eserlerin özdeşliğini, imzaların değerini, yaratma ile kopyalama arasındaki farkı vs ortaya koyan birtakım yasalarca belirlenmiştir (*AL*, s. 185). Akademisyenler, edebiyat eleştirmenleri, yazarlar, felsefeciler de yasalarca ifade edilen bu uzlaşımların gardiyanlığını yaparlar. Ama tüm bu koruyuculara rağmen, bir eserin eser olabilmesi için pozitif yasada dile gelmiş olan koşulları sağlaması yetmez. Bu koşulları sağladığı halde pek çok ürünü "edebi" bulmayız. Öyleyse tüm bu uzlaşımlara rağmen, edebiyat metni ile edebiyat türü arasındaki ilişki açıklanmamıştır. Bundan hemen genel birtakım sonuçlar çıkarılabilir: Örneğin bir eserden, onu bir alana ya da sınıfa ait hale getirerek bahsetmenin yanlış olduğu; sınırları belli bir edebiyat alanı ya da türü diye bir şey olmadığı; özden ya da sınırlardan muaf edebiyatın kıstassız, güvenilir bir kavramdan yoksun kalacak bir şey olması gerektiği söylenebilir. Bunlar doğru sonuçlar olabilirler, ama bu metinde Derrida'yı ilgilendiren şey bu tür genel sonuçlar değildir. O, Kafka'nın tekil yol alışını izleyerek bir eserin edebi olmasının muammasında yasanın muammasını bulmayı dener: Her edebiyat metni, edebiyat türüne aitse eğer, türün yasasıyla bir ilişki kurmak, türün yasasının önüne çıkmak durumundadır. Bu karşılaşma ilişkisi metnin, türün yasasının buyurduğu bazı niteliklere sahip olup

olmadığına bakılarak, önceden ne olduğu bilinen bir türün genelliği içinde sınıflandırılması değildir. Eğer öyle olsaydı bir tikelin bir tümelin içine sokulması olarak anlayabilirdik "edebi" olmayı. Ama edebiyat türüne ait olmayı belirleyen ilişki bu türden bir ilişki değildir. Bu ilişki bir yasa ile bir şey arasındaki ilişki değil, aslında iki yasalı "enigmatik" bir ilişkidir. Bunu Kafka'nın anlatısına bağlayabiliriz: Yasaya girmek isteyen adamın önündeki kapı hep açıktır, kapıcı güç kullanarak değil, söylemiyle durdurur adamı, ama adam da girişini ertelemeye karar vererek bir yasa yapar ve böylece yasanın öznesi haline gelir. Edebiyatın yasayla ilişkisi de buna benzer: Bir metni edebi yapan şey, o metnin kendi kendine verdiği yasayla türün yasası arasındaki ilişkidir. Metin kendisine uygulanan yasayı yasar. Edebi olmayı başaran her metin, türünün yasasını başka bir yasa yaparak tanımamak, eğmek, farklılaştırmak, tahrip etmek, geride bırakmak zorunda olduğu için, edebiyat türü hep tek üyeli olacaktır. Edebi olan bir metnin edebiyat türüyle ilişkisinin böyle açıklanması yeni değildir elbette. Walter Benjamin de Derrida gibi bu açıklamaya katılır: "Edebiyatta bütün büyük yapıtların ya yeni bir tür kurduğu ya da eskisini ortadan kaldırdığı söylenir ki, doğrudur; başka bir deyişle bütün büyük yapıtlar özel vakalardır."[19]

Derrida'nm öne sürdüğü şeyin yeniliği sanırım "yasa sorusu"ndan düşünmeye başlarsak belirginleşecektir. Derrida'ya göre anlatı, yasanın ortaya çıkışının şartıdır; Kafka'nın metni, tekil bir edebiyat metninin türün yasasının önünde olmasının muammasından, genel olarak (herhangi bir) yasanın önünde olmanın muammasına açılır ve hatta daha da ileriye giderek Yasa'nın muammasını anlatır.[20] *Ainigma*, Eski Yunanca ilişki, öykü, bir öykünün karanlık sözleri demektir. Edebi olan bir metnin türün yasasıyla kurduğu ilişki iki yasalı "enigmatik" bir ilişkidir, Derrida bu ilişkiyi anlatmak için kaçınılmaz olarak karanlıkta kalmaya mahkûm "tekillik yasası" ifadesini kullanır. Ona göre bu "tekillik yasası", evrensel ile tekilin karşılaşmasını hem mümkün hale getirir hem de imkânsız kılar. Kafka'nın metninde tekilliğin yasayla ilişkisinin paradoksu basitçe şöyle ifade edilebilir: Tekil olan, örneğin Kafka'nın hi-

kâyesindeki taşralı adam, yasanın genel ya da evrensel olan özüyle temas kurmak mecburiyetindedir ve yasaya her zaman herkesin ulaşabilir olması yasanın varoluş koşuludur, ama adam bunu hiçbir zaman başaramayacaktır. Hikâyenin başından sonuna dek, tekillikle yasa arasında bir çatışma vardır, ama bir karşılaşmadan söz edilemez. Eğer hikâyenin son sözlerini dikkate almazsak tekilin yasayla olan ilişkisinin de tekil olduğu fikrinin hikâyenin asıl tezi olduğunu gözden kaçırırız. Adam artık hayatının sonuna geldiğinde kapıcıya bir soru sorar: "Peki nasıl oluyor da bunca yıldır buraya benden başka, Yasa'ya kabul edilmek talebiyle gelen olmadı?" Kapıcı cevap verir: "Senden başka kimse kabul edilemezdi bu kapıdan, çünkü bu kapı yalnızca senin için yapılmıştı. Artık şimdi kapatacağım onu". Kapının tekliği, yasayla olan ilişkinin kaçınılmaz bir biçimde tekil bir ilişki olduğunu, iki yasa arasındaki ilişkinin yasasının tekil olduğunu gösteriyor. Yasanın yasasının tekil bir şey olduğunu da ima eder bu. Derrida işte bu noktada Kafka'yı Kant'la okumaya başlar. Kant'ın ahlak felsefesinin merkezi olan kategorik buyruğa yaptığı gönderme belirleyicidir: "Yasa, bazılarının sandığı gibi ne bir çeşitlilik içerir ne de evrensel bir genelliktir. Yasa her zaman tekildir ve Kant'ın düşüncesinin sofistikasyonu da budur. Yasanın kapısı yalnızca senin içindir, *dich, toi* – biricik bir kapıdır bu, senin için özel olarak yapılmıştır (*nur für dich bestimmt*)" (*AL*, s. 210). Yasa evrensel değildir anlamına gelmez bu; yasanın evrenselliğinin zorunlu olarak tekil olduğunu ima eder. Kategorik buyruğun örnekten bağımsız olarak içeriğine ulaşmak mümkün değildir. Kategorik buyruk bize ne yapılması gerektiğini söylemez; o yalnızca içi boş bir formdur. Kişinin belli bir bağlamda verdiği ahlaki kararı herkes için genelleştirilebilir bir örnek gibi düşünebilmesini buyurur. Demek ki, örnek (ya da anlatı) yasanın genelliğinden önce gelir; genel ve evrensel yasa örneğe dayanır. Anlatı bu anlamda yasanın görünmesinin şartıdır. Ama bu, öncelik ilişkisinde yasanın aleyhine bir karar verildiği anlamına gelmez. Derrida'ya göre, anlatı ile yasa arasındaki belirme ya da önüne çıkma ilişkisinde öncel ile ardılın saptanamadığı bir zamansallık vardır. Hikâye anlattığı, ilişki kur-

duğu yasanın önüne çıkar, ama yasa da önüne çıkan hikâyenin önüne çıkmadan yasa olamaz (*AL*, s. 191).

Örnekten, tekil anlatıdan soyutlanan yasa kendini erişilmez, dokunulmaz, temsil edilmez kılar. Erişilmezlik, dokunulmazlık, temsil edilemezlik "yasanın yasası" olduğundan, ondan pay alan tek tek yasaların kategorik bir otoriteye sahip olmalarının da ölçüsüdür. Yasa, kendi içeriğine erişimi yasakladığı oranda kategorik otoriteye sahip olur. İçeriği, belli koşullarda ne yapılacağını belirtmek olan pozitif bir yasanın yaptığı durum betimlemesinin onu ampirik olana yakınlaştıracağı ve dolayısıyla sorgulanabilir kılacağı ve Pascal'in belirttiği gibi yasanın tartışılabilirliğinin onun otoritesini azaltacağı öne sürülebilir. Daha da ileri giderek şu da söylenebilir: Pozitif bir yasanın durum betimlemesinin arkasında yatan değerler ve harekete geçirici sebepler sorgulanabilir. Bunların, "adalet" fikri yerine salt bir pragmatizme ya da bir zümrenin çıkarlarına hizmet etmesi, o yasanın haksızlığını ve zilletini gösterir. Yasa, içeriğine erişebildiğimiz ölçüde kategorik otoritesini kaybeder.

Buna karşın yasa kategorik otoritesi ancak bir şey ya da birisi için olduğu sürece geçerlilik kazanır. Derrida, Blanchot'nun *Günün Deliliği* adlı metni üstüne yazdığı "Türün Yasası" adlı makalesinde yasanın anlatıyı talep ettiğini söyler.[21] Yasa, öznesi haline gelebilecek kadar aklı başında, başına gelen olayları "ben"in sürekliliği içinde toparlayıp anlatabilecek birisini varsayar. Yasayı doğuran, gün ışığına çıkaran, yasa karşısında hikâyeden sorumlu olan "ben"dir. Belki de bu yüzden evrensellik ile tekillik arasındaki çatışma salt kavramsal olarak değil, ancak bir anlatıyla ele alınabilir. Böyle bir anlatı yasanın kaynağı, zamansallığı, anlatıyla ilişkisi sorularına açılacaktır. Yasanın önünde olmanın hem mekânsal hem de zamansal bir anlamı vardır. Yasanın öznesi ya da anlatının sahibi yasanın karşısında durduğu için yasanın mekânsal anlamda önündedir, yasa zamansal anlamda ondan öncedir. Ama karşıdalık, yasanın dışında olmayı da ima ettiğinden ve tekil anlatı yasanın görünürlüğünün koşulu olduğundan, öznenin zamansal anlamda yasanın önündeliği de söz konusudur. Erişilmez, dokunulmaz, temsil edilemez olan yasa, kendi kendisinin karşısına tekil bir insan

olarak çıktığı için yasanın hem evrensel hem de tekil olması yasadır. Bu yüzden Derrida'ya göre, yasa kaynaksal olarak bölünmüş, süreksizleşmiştir. Buna bir de yasaya girişi sürekli erteleyen nöbetçiler zincirini eklersek, Kafka'nın öyküsü sanki yasanın *différance* yapısının bir metaforu haline gelir. Daha doğrusu, iki yasalı bir ilişkinin yasası, yasanın önünde olmanın muammasıdır *différance*. Taşralı adamın yasanın önünde olmasına rağmen karşısına çıkamamasını, onunla yüz yüze gelememesini açıklar. *Différance* kavramına bağladığımız bu çözümleme, ilerde ele alacağımız gibi, Freud'un *nachträglichkeit* veya çift-zamansallık düşüncesiyle ilişkilidir, çünkü Kafka'nın anlattığı, Derrida'nın felsefi olarak açıkladığı şey travmanın ta kendisidir. *Yasanın Gücü*'nün "çapraz bir sunum" adını almasının altında da *différance* yatar. Ne yasa ne de adaletten doğrudan bir şekilde bahsedilebilir ya da bunlarla karşılaşılabilir. Karşılaşma, doğrudan karşı karşıya gelme, izlekleştirmeyi yasaklayanın (burada *différance*'ın) izlekleştirilmesine çalışmak demek olacaktır ki, böyle bir kışkırtmaya kapılınca düşünce kendini açmazlarda (*aporia*) bulur. *Différance* açmazlarla kendini belli edecek; yasanın açmazı, onun zamanla ve tarihle olan ilişkisinde bulunacaktır.

Yasayı bir anlatı yoluyla açıklama girişimleri, yasaya yaklaşmayı ve onu mevcut hale getirmeyi hedeflerler. Ama Kafka'nın anlatısındaki taşralı adam gibi, bu anlatıların hiçbiri yasaya sızmayı, ona içkin hale gelmeyi, onunla bir ilişkiye girmeyi başaramazlar (*AL*, s. 191). Kategorik bir otoriteye sahip olabilmesi için yasa tarihsiz, soykütüksüz olmalıdır ve hiçbir hikâyeye yol açmamalıdır. Kant'ın bize hatırlattığı gibi, saf ahlakın tarihi yoktur. Yasanın kendine içkin bir tarihi bulunmadığına göre, yasayla ilgili hikâyeler anlatılsa bile, bunlar yasaya dışsal olan şartları ya da yasanın ifşa edilmesinin kiplerini ilgilendirir. Buna karşın kendisini anlatıya açmayan yasa, saklandığı yerden böyle bir anlatıyı sürekli davet eder ya da kışkırtır. Derrida, "Yasanın Önünde"de yasanın kaynağı sorgulanmadan salt kategorik bir biçimde düşünülmesinin kışkırtmasına kapılıp, Freud'un ahlak yasasının kaynağını araştırmaya girişmesi örneğini verir.[22] *Totem ve Tabu* ahlakın, toplumun, dinin ve sana-

tın ortak kaynağının yasaklamalar olduğunu varsayar. İlk yasaklar, antropolojik bulgulara göre, totemizmin, Freud'un birbiriyle ilişkili olduklarını düşündüğü iki tabusu, yani totem hayvanının öldürülmesi ile aynı toteme sahip karşıt cinsten kişilerle cinsel ilişkide bulunulmasını yasaklayan ensest tabusudur. İlk etik kurallar, ilk ahlaki kısıtlamalar, "failleri için suç kavramının kaynağı ve çıkış noktası olan bir fiilin uyandırdığı tepki"den doğarlar. Bu fiil, Freud'a göre, babanın öldürülmesi olayıdır.

Antropolojik bilgilere göre, totem sisteminin ahlaki kısıtlamalarına bağlı olarak yaşayan hiçbir ilkel insan topluluğunda, bütün dişileri kendisine saklayan ve oğullarını sürüden kovan bir baba figürüne rastlanmamaktadır. Ama Darwin'i izleyen ve Atkinson'un hayvan sürüleriyle ilgili bulgularını göz önüne alan Freud, totem sistemini böyle bir babanın yokluğundan türetmeye girişir. Bu sistemin, vahşi sığır ve at sürülerinde olduğu gibi, dişileri tekelinde tutan zalim babanın, sürüden kovulan erkek kardeşlerin günün birinde bir araya gelmesi ve sürüye saldırmasıyla ortadan kaldırılmasına dayandığını ileri sürer (*TT*, s. 196). Kardeşler, öldürülen babayı yiyerek onun gücünü kendilerine mal eder ve onunla özdeşleşmiş olurlar. "İnsanlığın belki de ilk bayramı olan totem yemeği, bir çok şeyin –sosyal düzenler, ahlaki kısıtlamalar, dinler– başlangıç noktası olan bu unutulmaz ve caniyane işin bir tekrarı ve anma bayramıdır" (*TT*, s. 197).

Kardeşlerin babayı öldürdükten sonra kapıldıkları ruh halini anlatırken, Freud'un yorumsal modeli, bireysel psikoloji ile kolektif psikoloji arasında kurulan analojiye dayanarak, nevrozlunun baba kompleksinin çift-değerli (*ambivalent*) içeriğini totem sisteminin kaynağında duran ilkele taşımaktadır. İlkel insanı hayvanlıktan çıkaran bu jest, Freud'un de farkında olduğu gibi sorunsuz değildir, ama şimdilik sorun anlatının içinde erimiş görünmektedir. "Bu kardeşler, üstünlük ihtiyaçlarına ve cinsel isteklerine şiddetle karşı çıkan babadan hem nefret ediyor hem de bu nefretlerine rağmen ona sevgi ve hayranlık besliyorlardı. Onu ortadan kaldırdıktan, kinlerini yatıştırdıktan ve onunla özdeşleşmelerini gerçekleştirdikten sonra, abartılmış bir

sevginin duygusal gösterilerine kendilerini kaptırmaları gerekiyordu. Bunu pişmanlık şeklinde dile getirdiler". Pişmanlığı sevginin bir tezahürü olarak sunma girişimi, açıklanması istenen şeyin varsayıldığını gizler. Ama herhalde bu açıklama pek ikna edici gibi görünmemiş olacak ki Freud, bir dipnotta pişmanlığın niye ve nasıl mümkün olduğunu daha fazla açıklama gereksinimi duyar. Aslında cinayet, suç ortaklarından hiçbirini tam olarak tatmin edememiştir, çünkü oğulların hiçbiri babanın yerini alamamış, bütün dişilere sahip olamamıştır. Cinayetin aslında yararsız bir iş olduğunu düşünmenin kardeşlerde yarattığı başarısızlık hissi, onları ölü babanın ardından, ona karşı pişmanlığa dönüşen bir sevgi gösterisinde bulunmaya teşvik etmiştir. Pişmanlık ve suçluluk duygusu sayesinde ölü baba, oğulları üzerinde sağlığında hiçbir zaman erişememiş olduğu bir güce sahip olmuştur. "Babanın, sağlığında yapılmasını bizzat varlığıyla engellediği şeyi, şimdi oğullar, geriye dönük bir boyun eğmeyle kendi kendilerine yasaklarlar" (*TT*, s. 199). Böylece katil kardeşler, insanların yaptıkları ilk toplumsal sözleşmeyle totemizmin iki tabusunu, (zihinlerinde babayı mantıksal ve doğal bir biçimde ikame eden) totem hayvanının öldürülmesi tabusu ile babanın sahip olduğu kadınlarla birlikte olmayı yasaklayan ensest tabusunu kabul ederler. "İşledikleri suçtan dolayı pişmanlık duyan suç failleri, bu işin bir daha asla olmamasını, fakat bir kere olduğuna göre bunun hiç kimseye üstünlük ve kazanç sağlamamasını kararlaştırmışlardır" (*TT*, s. 220). Ensest tabusunun gerekliliğini anlatmak için Freud yine ek bir açıklama yapar. Hayvan sürülerinde, babanın ölümünden sonra, onun gibi, dişilerin hepsine birden sahip olmak isteyen muzaffer oğullar arasında çıkan azgın kavgalar yüzünden sürü dağılır (*TT*, s. 197). Kardeşler, sanki bütün kadınlara birden sahip olma isteğinin cemaati ortadan kaldıracağını anlamış bulunarak, bir tür sözleşmeyle, sürüdeki kadınlara sahip olma hırsından vazgeçmiş ve karşılığında hayatlarını güvenceye almışlardır. Toplumsal hayatı, dayanışmanın ve kardeşlik eğilimlerinin belirlemesi ensestin yasak, egzogaminin yasa olmasına dayanır. Dinsel nitelikteki totemi öldürme yasağına, kardeş katli yasağı da eklenince Freud için ahlaki buyruğun ta kendisi olan "Hiç

kimseyi öldürmeyeceksin" yasasının nasıl ortaya çıktığı açıklanır. Bu anlatıyla Freud bir taşla en az üç kuş vurmuştur: Toplumun doğuşunu ortaklaşa işlenmiş bir suça bağlamış; dinin kaynağını bu suçluluk duygusunda ve pişmanlıkta bulmuş; ahlakı da bir yandan toplumun gereklerine, öbür yandan da suçluluk duygusunun doğurduğu kefaret ödeme ihtiyacına dayandırmıştır (*TT*, s. 202-3).

Freud bu açıklaması yüzünden oldukça sert bir şekilde eleştirilmiş, hatta bu metinden yola çıkılarak psikanalizi bile yapılmıştır, ne var ki söz konusu eleştiriler Freud'un neden başarısız olduğunu sağlam bir biçimde açıklayamadıkları için dikkate değer olamamışlardır. Örneğin Oedipus'tan bu metinde neden söz edilmediği bile açıklanmamıştır. Derrida'ya göre, Freud baba katlini yasaklayan yasanın doğuşunu bu yasayı önceleyen ve gerektiren ampirik koşulları kurgulayarak anlatmaya çalıştığında başarısızlığa uğramıştır, çünkü açıklamaya çalıştığı şeyi, yani yasayı varsaymıştır. Derrida, Bataillecı bir stratejiyle, suçun suç olabilmesi için yasanın suçu öncelemesi gerektiğini savunurken Freud'un da bunu bildiğini çok iyi bilir.[23] Freud, "ne kadar çelişik görünürse görünsün, suçluluk bilincinin işlenen suçtan değil, tersine suçun suçluluk bilincinden kaynaklandığını" ileri sürer.[24] "Suçtan önceki o karanlık suçluluk duygusu hangi kaynaktan çıkıp geliyor?" sorusunun Freud'u ensest yasağının ensestten hem önce hem sonra geldiği saptamasına ulaştırdığını, bunun da *nahträglichkeit* (çift-zamanlılık) kavramına dayandığı düşünülebilir.[25] Böylece kardeşlerin önce olmadığı halde ihlal ettiği, sonra buna pişman olup ürettiği yasa, suçluluğun bir soykütüğü olmak yerine yasanın anlaşılmazlığını tekrar edecektir.

Doğadan yasaya, *phusis*'ten *nomos*'a geçişi kurgulayan her anlatı, yasanın türetilemezliğine çarpar. Freud kendi anlatısının yol açtığı açmazdan çok, anlatısının şiddetinden rahatsız olmuşa benzer. Modeli başından beri nevrozlu olduğundan, nevrozu belirleyen önemli bir olguyu hesaba katmak zorunda hisseder kendisini: "Nevrozlunun sorumluluk duygusu maddi gerçekliklere değil, psişik gerçekliklere dayanır. Nevrozun karakteristik niteliği, psişik gerçekliği fiili gerçekliğe üstün tutması, nor-

mal insanların gerçekler karşısında gösterdikleri tepkiyi, aynı ciddiyetle fikirlerin etkisine karşı göstermesidir" (*TT*, s. 221). Eğer ilkel insan da böyleyse, "... babaya karşı duyulan düşmanca itilişler, onu öldürmek, parçalayıp yemek için hayalde duyulan arzu, totemizmi ve tabuyu yaratan ahlaki tepkiyi doğurmaya elvermiş olabilir. Bu takdirde bizi haklı olarak bunca gururlandıran uygarlığımızın başlangıcını, derinden yaralayan korkunç bir cinayete dayandırma zorunluluğundan kurtulmuş oluruz. Bu başlangıçtan günümüze kadar uzanan nedensellik zinciri, bu yüzden herhangi bir kesintiye uğramış olmayacaktır, çünkü psişik gerçeklik bütün bu sonuçların açıklanmasına yetecektir. Buna karşın baba sürüsü karakterindeki toplum şeklinden kardeş klanı karakterindeki toplum şekline geçişin yine de itiraz götürmez bir gerçek olduğu ileri sürülebilir" (*TT*, s. 221). Freud, nevrozlunun fikirleri gerçeklerden daha üstün tuttuğu saptamasına dayanarak baba katli olayının gerçekten olmuş olmasının önemsiz olduğunu, bu olayın fantezisinin kurulmuş olmasının sonucu değiştirmeyeceğini ima ettiği zaman daha da kaçınılmaz bir biçimde olaysız bir olayı anlatıyor durumuna düşer. Zaten imkânsız bir olay, "sanki olan"a devredilerek iyice sanal bir hale gelir. Böylece Freud'un anlatısı bir hiçi anlatan saf bir kurgu oluverir. Kendi kendisini iptal eden bu anlatı, Derrida'ya göre düşsel ya da kurgusal bir tarihin anlatısı bile olamaz; anlatının simülakrumudur olsa olsa... Yasanın kaynağı anlatının simülakrumu olabilir mi? Örneğin pozitif yasaların temelinde bulunan toplumsal sözleşmeyi doğuran doğal hale ilişkin anlatı, anlatının simülakrumu değilse nedir? Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'na başlarken bu garip kaynak hakkında ironik bir biçimde şunları yazar: "... İnsanın şu andaki doğasında özgün olan ile yapay olanı birbirinden ayırmak ve şimdiki halimizi doğru bir biçimde yargılamak için hakkında doğru nosyonlar edinmek zorunda olduğumuz, artık var olmayan, belki de hiçbir zaman var olmamış olan ve hiç var olmayacak olması ihtimali bulunan bir hali anlamak kolay bir iş değildir". Rousseau, insanın doğasının ilk halini anlamak için hiçbir zaman var olmamış olan bir şeyin, doğal halin anlatısına geri dönmemiz gerektiğini söylerken Hobbes'un anlatısı-

nın parodisini yapıyor, ama yasayı anlamanın anlatının simülakrumundan geçtiğini yadsımıyor. Anlatının simülakrumunun yasanın kaynağında bulunmasına Derrida boşa çıkabilecek bir direnç gösteriyor. Ona göre bu durum, yasanın edebiyat tarafından kurulduğu anlamına gelmez; onun da edebi bir nesnenin olabilirliğinin koşullarını paylaştığını ima edebilir ancak. "Yasanın kaynağı da edebiyatın kaynağı da olsa olsa budur" (*AL*, s. 199).

Bir adım daha atıp anlatının simülakrumuyla uğraştığını itiraf etmemesinden başka bir başarısızlığı yoktur aslında Freud'un, çünkü yasanın suçu öncelemesi ve suçtan sonra olması ile travmanın zamansallığı arasında tam bir paralellik bulunur. Bilinçdışı iz yaşanmış bir deneyime göndermez bizi, o ancak sonra, aktif hale geldiğinde gecikmeyle yaşanacaktır. Travma ikileşmiştir: İlki ikincisini varsayar, ikincisi ise birincisini. Derrida'nın Blanchot'nun *Günün Deliliği*'ni okuyuşunda söylediği gibi, yasanın "önce"si ve "sonra"sı yoktur; yasanın kaynağının zamansallığı "deli"dir. Kaynağın paradoksal zamansallığı, sonucu (suç) tarafından meydana getirilmiş olan nedenin (yasa) *après coup* yapısına dayanır. Doğrusal her anlatı karşısına çıktığı yasanın paradoksal zamansallığıyla bir yasama ilişkisi içinde bulunduğundan, paradoksal bir zamansallık her anlatının aşkın koşulu haline geldiğinden Blanchot "anlatının imkânsızlığı"nı vurgular.

3

Différance kavramı yasanın tarihle olan ilişkisini de açmaza sokar. Yasa tarihsel hikâyelerle oluşturulamaz. Yasanın bir tarihi olsa bile, bu tarih mevcut hale getirilebilir, ortaya çıkartılabilir, anlatılabilir, ilişki kurulabilir bir tarih değildir. O, hiçbir zaman olmamış bir şeyin tarihidir (*AL*, s. 194). Yasanın tarih içindeki kuruluşu, aynı zamanda zaman ve tarihdışıdır. Yasanın çıkmazı, onun hem tarihten bağımsız ve aşkın hem de tarihe bağımlı, ondan kaynaklanmış olması gerekliliğidir. "Yasa eğer tarihteki kayıtlarında ya da izlerinde değilse hiçbir yerdedir,

ama bu kayıtlarına da indirgenemez."[26] Yasanın zaman ve tarihle olan ilişkisinin paradoksu, yani bağımlılık ve bağımsızlık, içindelik ve dışındalık, tüm kuruluş anlarını zamanın ve tarihin düğümleri haline getirir. Her kuruluş bir zamanı kopartır ve tekrar bağlar. Onlar, doğrusal zamanı ve mantığı sekteye uğratan mistik anlardır. *Yasanın Gücü* şöyle der: "Yasanın kurumsallaşma ya da ortaya çıkma anını tarihin içine, sanki tarihin sıradan bir anıymış gibi homojen bir biçimde yerleştiremeyiz. Yasa, ortaya çıktığı anda tarihi yırtan, parçalayan bir karardır (*FL*, s. 32). O, mutlak bir düzen gibi tarihi parçalayarak tarihe çıkar.

Derrida, yasanın kuruluşunu, Austin'in dilsel edimler kuramından yola çıkarak geliştirdiği bir performans anlayışıyla düşünürken, yasanın meşrulaştırılmasıyla ilgili görüşlerini Benjamin'den ödünç alır. "Bağımsızlık Bildirgeleri" (Declarations of Independence)[27] adlı makale, Derrida'nın "kuruluş" (*fondation*) kavramına bir "imza" sorusuyla yaklaştığını gösterir: Sorduğu soru şudur Derrida'nın: "Bir kurumu kuran, bildiren edimi kim, hangi özel adla imzalar?"[28]

Austin'in performatif önermeler ile saptayıcı önermeler arasında yaptığı ayrım artık kanonik bir hale gelmiştir. Austin'in performatif önermelere verdiği örnekler, bir evlilik töreninde gelinin söylediği "bu adamı koca olarak kabul ediyorum"; ya da bir geminin suya indirilme töreninde gemiye ad vermek için seçilen kişinin söylediği "bu geminin adı Titanic'tir" gibi önermelerdir. Saptama yapan önermeler şeyleri, olayları tasvir ederler. Halbuki Austin'in örneklediği performatif önermeler bir iş başarırlar, söyledikleri şeyi yaparlar. *How to do things with words?* adlı eserinde Austin, bu performatiflerin mutlu sonuçlanmalarının koşullarını saptamıştır.[29] Ona göre performatif önermeler dilin "sıradan" kullanımlarıyla sınırlıdır. Austin'in kaçınmaya çalıştığı şey kuramsal zeminlerde performatiflerin aranmasıdır. Derrida'nın sorguladığı şeylerden biri de budur. Ona göre, "bu ayrım dilin daha az sıradan bir biçimde kullanıldığı felsefede ve genel olarak bu yüzyılın kuramsal tartışmalarında çok şeyi değiştirecektir".[30] Derrida salt sıradan bir dil olabileceğini kabul etmediği gibi, salt felsefi bir dil olabileceğini de kabul etmez.[31] Felsefi, bilimsel, edebi metinlerin

saptama yapan türden oldukları varsayılmış, bunların performatif boyutları tartışmaya açılmamıştır. Oysa felsefede, edebiyatta, bilimde tamamen saptayıcı düzene ait olan bir metne rastlanıp rastlanmayacağı tartışmalıdır.

Bir performatif, bildirdiği şeyi kuran, yaptığını söylediği şeyi yapan, bir şeyi başaran, bir iş bitiren ya da en azından bunu hedefleyen bir önermedir. Böyle bir edimin hedeflediği şeyi meydana getirmeye girişen ve onu imzaladığı varsayılan kolektif ya da bireysel özneyle ilişkisi de saptama düzenine ait bir önermenin, kendisini imzalayan özneyle ilişkisine benzemez. Örneğin bilimsel bir metinde ifade edilen önermelerin değeri, söz konusu önermeler o metni imzalayandan ayrılarak ya da kopartılarak kullanıldıklarında kaybolmaz. Newton yasalarını Newton imzalamıştır, ama bu imzayla o yasaların doğruluk değeri arasındaki bağ rastlantısal ve ampirik düzeyde bir bağdır. Yasaların nesnel olabilmeleri de buna bağlıdır zaten. Halbuki örneğin Atatürk imzasını T.C.'yi kuran edimden koparmak bu kadar kolay değildir ve imzanın edimle bağı özsel nitelikte olup rastlantısal hiçbir özellik taşımaz. Kuruluşun hakikati ya da sırrı performatif deneyimden ayrılabilecek bir içeriğe sahip değildir. Elbette ki bir kurumun, ilke olarak kendisini meydana getiren ya da kuran ampirik bireylerden tarihsel, geleneksel, kurumsal olarak bağımsızlaşması gerekir. Bu bağımsızlık, kurucu performatifi üstlenmiş bireyler için tutulan uzun bir yas süreciyle kazanılacaktır. Fakat bir türlü tam olarak kazanılamaz bu bağımsızlık; zira kurucu dilin performatif yapısına ait nedenlerle bir kurumu kuran edim kuranın imzasını –hem arşiv hem de performans olarak– kendi içinde barındırmak zorundadır.

Fakat kim imzalamaktadır gerçekte? Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'ni ele alırsak, kimse bildirgeyi kaleme alan Thomas Jefferson'un bildirgeyi gerçekten imzalayan kişi olduğunu kabul etmeyecektir. O, kaleme alır, yaratıcı bir yazar olmak durumunda değildir, imzalamaya hakkı yoktur. O, ne söylemek istediklerini bilen ve bunu kağıda geçirme görevini Jefferson'a veren temsilcilerin temsilcisi, bir tür sekreteri konumundadır. Kaleme aldığı şeyi Birleşik Devletler Genel Kongre-

si'ndeki temsilcilerin değiştirme, düzeltme, onaylama, onaylamama hakkı vardır. Öyleyse nihai olarak imzayı atan bu temsilcilerdir diyebilir miyiz? Temsilciler hem kendileri hem "başkaları adına" imzalarlar. Adına imzaladıkları kişiler özgür ve bağımsız eyaletlerin iyi insanları, yani halktır.[32] Öyleyse asıl imza hakkı "iyi" halka aittir; "iyi" sıfatı burada önemli bir detaydır, çünkü imzalayanın niyetini ve imzanın değerini güvence altına alır. Ancak buradaki güvence neye ya da kime dayanır? Amerika'nın iyi halkı doğa yasaları ve doğanın yaratıcısı olan Tanrı adına imzalarlar. Tanrı halkın birliğini, iyiliğini, niyetinin doğruluğunu güvence altına almak için işin içine girer ve performatif önermeleri saptama yapan önermelermiş gibi sunmaya yönelik oyunu kurar (*DI*, s. 11). Richard Beardsworth, *Derrida ve Politik Olan* adlı kitabında bildirgenin ifadesinde Tanrı'nm adının anılmasının yalnızca temsilciler zincirindeki sonsuza kadar geriye gidişe bir son vermek amacıyla yapılmadığını, "Tanrı'mn sonsuza kadar geriye gidişin durdurulmasının adı olduğunu" vurgular.[33] Bu saptamaya şu da eklenebilir: Yasanın kaynağının Tanrı'ya bağlandığı yerde de Tanrı adı, sonucun nedeni doğurduğu yapıdaki döngüselliğin mührüdür. "Tanrı" adı, yasanın zamanla ve tarihle olan ilişkisini hasır altı eder; yasayı zamandan çekip çıkarır. "Tanrı, her şeyin tek bir anın simülakrumunda meydana gelebileceği fantezisidir" (*DI*, s. 25).

Kuruluş anında bulunan yetkilendirme problemi ancak Tanrı'nm son noktayı koyabildiği sonsuzca bir geriye gidiş sorunu yaratmakla kalmaz, Tanrı'nm bile silemeyeceği bir karar verilemezliği ortaya çıkarır. Amerika'nın iyi halkı, temsilcileri ve temsilcilerinin temsilcileri kanalıyla kendisini bağımsız ilan eder. Ama burada bağımsızlığın bildirildiği mi, yoksa meydana mı getirildiği hakkında karar vermek mümkün değildir. İyi insanlar çoktan özgür olup, bu bildirgeyle bunu ilan mı etmektedirler? Yoksa tam bu bildirgenin imzalandığı anda kendilerini özgürleştirmekte midirler? Buradaki bulanıklık, yorumlamaya ait bir zorluk, çözülebilecek bir sorun değildir. Performatif yapı ile saptayıcı yapı arasındaki bu kararsızlık hedeflenen etkiyi doğurmak için gereklidir. Bugün her Ameri-

kan vatandaşının imzası (yani haysiyeti) bu vazgeçilmez karışıklıkta, saptama ile performansın birbirinden ayrılamayacak şekilde karışmış olmasından ileri gelir. Tam olarak nedir bu karışıklık? "İyi halk" temsilcileri yoluyla bağımsızlığı için imza atmaya girişiyor. Ama *de jure* böyle bir halk varlık olarak bu bildirgeden önce henüz yok aslında. Hobbes'un senkronik açıklamasını zamansallaştıran Rousseau'nun ortaya koyduğu egemenlik açmazıdır bu: Toplumsal sözleşme yapmadan önce bir halk, nasıl bir halk haline gelmiştir? Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nin imzalanmasıyla halk kendi kendisini var ediyor, özgür, bağımsız, imza atabilme hakkına sahip bir özne haline getiriyor. İmza, imza atanı icat ediyor; imza atan imza atma yetkisini kendisine ancak imzasının sonuna geldiğinde verebiliyor. İşte kurucu edimin, sonucun nedeni, sonranın önceyi doğurduğu *aprés coup* yapısı ya da paradoksal zamansallığı. Halk temsilcileri yoluyla kendisinden farklılaşıyor ve kendisini erteliyor (çünkü halkın temsilcilerinin temsilciliği de ancak imzadan sonra meşru hale geliyor). Temsilciler zincirine ait olan bu farklılaşma ve erteleme *différance* yapısının işaretidir. Bundan, yasanın kaynağını teşkil eden performansın zamansallığına ilişkin olarak çıkarılabilecek sonuç, bu performansın şimdisinin hiçbir zaman kendi kendisiyle örtüşen bir şimdi olamayacağı, tespit edilemeyeceği, kendisini göstermeyeceğidir. Hak ve yasa ne haklı ne de haksız olan bir gücün darbesinin ürünüdür.

Peki o zaman yasa nasıl meşru olur? Derrida bu soruyla Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi"ne döner.[34] Benjamin, yasayı ve onun temelinde hakkı/doğruyu kuran ve kurumlaştıran şiddete "mitik şiddet" adını verir; her hukuk sisteminin kendi kendisini meşrulaştırma süreci mitik bir süreçtir. Yasayı kurumsallaştıran edim, önceden var olan yasayı tanımadığından kendisini ona dayanarak haklılaştıramaz. Önceden var olan bir temel yeni yapılan yasayı ne güvence altına alabilir ne de onu reddedebilir ya da geçersiz kılabilir (*FL*, s. 33). Kurucu edim kurduğu yasayı kurumsallaştırdığı anda ne haklı ne de haksızdır, ne yasaldır ne de değildir. Bu yüzden de suskun ve mistiktir. Her devletin kuruluş aşamasında, halihazırdaki

şartlara dayanarak, güya mevcut olan bir meşruluk varmış gibi yapılan bir an vardır. Bu an, haklılaştırmanın geriye dönük olarak yapıldığını gizler ve görünüşte, ama yalnızca görünüşte, haklılaştırma sorumluluğunu siler (*FL*, s. 90). "Başarılı" bir devrimin, bir devletin başarılı ("başarılı" sıfatı burada "mutlu sonlanan" [*felicitous*] performatif bir dil edimiyle az çok aynı anlamda kullanılmıştır) bir şekilde kurulmasının koşulu, kurucu performatifin, kendi şiddetinin geriye bakınca anlamlı, zorunlu ve meşru görülecek şekilde okunmasını sağlayacak yorumlama modellerini üretmesidir. Kurucu performatifin meşruluğu şimdisinde ya da geçmişle ilişkisinde bulunamaz; geçmiş kendisinden bir kopuşu temsil edeni meşrulaştıramayacağı gibi, o performatifi, rakibi olması mümkün başka performatifler karşısında avantajlı da kılmaz. Öyleyse kendi kendini meşrulaştırma söyleminin ayrıcalıklı zamanı gelecek kipidir. Bir devleti kuran performatif, bir gelecek söylemi yoluyla kendisini geleceğe fırlatarak, gelecek kuşaklara emanet ederek, bir bumerang hareketiyle şimdisini meşrulaştırır. Benjamin yasayı yapan kurucu şiddetle yasayı koruyan güç arasında bir ayrım yapar. Kurucu şiddetin *après coup* kendi kendini meşrulaştırıcı yapısı yüzünden altı oyulan bir ayrımdır bu. Kurucu şiddetin başarılı bir performans yapıp yapmadığı, muhafaza etmeye yönelik şiddetin kurulanı meşrulaştırabilmesine, kurucunun otoritesinin kaynağının mistikliğini silebilmesine bağlıdır. Eğer şiddet fazlasıyla görünür kalırsa, kendi kendini meşrulaştırma miti sorgulanır ve çözülmeye başlar. İşte bu yüzden, "bir devleti kuran performatifin mutlu sonlanıp sonlanmadığı" bazen kuşaklar boyunca bilinemeyebilir" (*FL*, s. 91).

Paradoksallığın zamanı politik alanın bütününün zamanı mıdır, yoksa yalnızca travmatik olanın ya da kuruluşun zamanı mı? Kuruluşun zamanı, sistem içinde kalan doğrusal söyleme, tarihsel anlatıya ve politik projelerin zamanına suya sabuna bulaşmaktan çekinmeyen bir sorgulamayla girecektir ister istemez. İnsan ne kadar yasaya yaklaşırsa, yasa ona o kadar aşkın ve tanrısal görünür. Otoritesinin kaynağının mistikliği, insanın yasanın önünde ve öncesinde durmasından, yasanın

onun performatif bir edimiyle ortaya çıkmış olmasından kaynaklanır. Ne var ki performatif edim üstünde durmakla kuruluşun paradoksu çözülmez. Lyotard'ın akliliğin doruğuna paradokslarla ulaştığını söylediği mistik dağılmış olmaz, örtüsü açılmadan ortaya çıkar. Kurucu performatifin şiddetinin görülmez hale gelmesi, yasanın gelecekte kendisini anlaşılır ve haklı kılan akli modelleri üretebilmesine, bu modeller içinde ayrımcılığı dışlayabilmesine bağlıdır. Yoksa yasanın hep "gelecek" bir şey olması ve otoritesinin hep tehdit altında bulunması kaçınılmazlaşır. Politik söylemler her şeyden önce haklı çıkarmalar, meşrulaştırmalardır. Haklılaştırma girişimleri yalnızca adil olanı göz önüne almazlar elbette; politikalar çoğunlukla somut koşullara ve fırsatlara dayanan haklılaştırmalardır. Ama koşullar ve fırsatlar uğruna adaletin tamamen kaybolması, mitik meşrulaştırma sürecinin aksadığının göstergesi olabilir ve bu gibi durumlarda kimsenin tekelinde olmayan adalet, yasayı sarsan, yıkıcı olabilen bir sorgulamayla devreye girecektir. Bu yazının başında gerçek politik kararların, eylemlerin hukuka karşı birbiriyle çelişebilen iki yükümlülükle meydana çıktıkları söylenmişti. Politik eylemler yasaya uygun olmakla yükümlüdürler, ama pozitif yasanın ötesindeki bir adalet fikrine karşı da sorumludurlar. Yasanın ayrımcılığının açtığı kapı kuruluşta bastırılmış olanın adalet talebiyle geri dönmesine yol açar. Bu hem en büyük tehdit, hem de öngörülmemiş bir geleceğin imkânıdır. Birbirinin içinden işleyen yasa ve adalet ikilisiyle – yapısöküme tabi tutulamayan, tekilden, yüzden bağımsız olarak karşılaşamayacağımız adaletle otoritesinin kaynağı mistik olan, meşruluğunu geleceğe dönük olarak kazanan bir performans olan yasa arasında haysiyetli bir politika nasıl olur? Meşruluk söylemi yaşanan şimdinin sınırlarını bile aşmaktan aciz, ayrımcılığı son derece görünür yasaya karşı, travmanın zamansallığı içinden adaletin yüzüne, yüzlerine bakabilmek ve hesap verebilmek gerek.

Notlar

1 Önceki basım: "Yasanın Kaynağı Üstüne," *Defter*, Yaz 2000, no 40, s. 48-75.

2 Doğal hukuk, doğanın bir norm ya da yasa kaynağı olarak görülmesiyle doğmuştur. Felsefe bu doğa anlayışı sayesinde geleneğin otoritesini sarsmayı başarmıştır. Geleneksel anlamda iyinin yerine kendi içinde iyi olanı geçirmiş; kendi içinde iyiliği, doğası itibariyle iyilik anlamında ele almıştır. Böylece doğayı nihai otorite haline getirmiştir. Bu genel tez Aristoteles'in felsefesine gönderir bizi: Doğadaki her varlığın doğal bir amacı vardır ve bu amaç onun için iyi olan şeyleri belirler. Elbette ki tüm bu ifadeler, modernizmin kavramlarının Eski Yunan düşüncesine taşınması tehlikesini akılda tutarak okunmalıdır. Aristoteles'in "doğa" kavramını *phusis* olarak, yani doğum, oluşum, üreyiş, filiz verme olarak ele almak gerekir. *Phusis* kavramını da *dunamis* ve *energeia* kavramlarına bağlayarak okumak gerekir. Ayrıca Eski Yunan'da bizim "evren anlayışı" dediğimiz türden bir şey olup olmadığı da şüphelidir. Heidegger'e göre Eski Yunan'ın varlık deneyimi bizimkinden çok farklıdır ve bizimki tarafından üstü örtülmüş bir deneyimdir. Söz konusu tezin yine fazlaca basitleştiren yanı, Aristotelesçi doğa anlayışını Eski Yunan'ın doğa anlayışı gibi sunmasıdır. Hukuktaki ikileşmeyi, antikçağdaki *phusis/nomos* ayrımına geri götürürken dikkatli olmak gerekir, çünkü bu terimlerin anlamı, Sofistlerde, Platon'da ve Aristoteles'te çok farklıdır. Bu inceliklerin üstünde durmanın çok gerekli olduğuna inandığım halde ne yazık ki bu yazının sınırlarının dışında bırakmak zorundayım. Yasa ve adalet ikiliğinin hukuk felsefesi adını verebileceğimiz şeyin kaynağında bulunduğunu öne sürmek istediğim için genel ifadeler kullanma riskine girmiş bulunuyorum.

3 Bunun güzel bir örneği için Robert Bernasconi'nin "Locke'un İnsan Hakkında Neredeyse Gelişigüzel Konuşması: Köleliğin Doğal Hukuka Dayanarak Haklılaştırılmasında Kelimelerin İkili Kullanımı" adlı makalesine başvurmak yeterli olacaktır. Robert Bernasconi, *Irk Kavramını Kim İcat Etti?*, haz. Zeynep Direk, Metis Yayınları, 2000.

4 Bu makalenin ilk basımı için bkz. Jacques Derrida, "Admiration de Nelson Mandelaou Les lois de la réflexion", *Pour Nelson Mandela* ("Quinze écrivains saluent Nelson Mandela et le combat dont sa vie porte témoignage"), Gallimard, 1986, bundan sonra *NM* ile gösterilecek. Benim kullandığım basım: Jacques Derrida, *Psyché, Inventions de l'autre*, Galilée, 1987, s. 453-75; bundan sonra PS ile gösterilecek.

5 Bkz. Zeynep Direk, "Hobbes ve Rousseau: Doğa Hali Anlatısının Zamansallığı", *felsefelogos*, 1999; ayrıca bu ciltte, s. 86.

6 Jacques Derrida, *Force de Loi*, Paris, Galilée 1994; bundan sonra FL ile gösterilecek.

7 Zeynep Direk, "Konukseverliğin Düşüncesi", *Defter*, sayı 31; ayrıca bu ciltte, s. 183.

8 Derrida'nın ilhamı Pascal'den geliyor: Pascal şöyle diyor: "*Adalet, güç (justice, force)*—Doğru/adil (*juste*) olanın izlenmesi doğru/adildir; en güçlü olanın izlenmesi ise zorunludur. Güçsüz adalet iktidarsızdır (*impuissante*); adaletsiz güç tirancadır. Güçsüz adalete karşı çıkan olur, çünkü kötüler her zaman vardır; adaletsiz güç ise suçlanır. Öyleyse adalet ile gücü bir araya getirmek; ve bunun için de doğru/adil (*juste*) olanın güçlü ya da güçlü olanın doğru/adil olmasını sağlamak gerekir". Blaise Pascal, *Les Pensées*, éd. Brunschvicg, § 298, s. 490; *FL*, s. 27-8.

9 *A.g.e.* § 294, s. 467; *FL*, s. 11.

10 Bkz. Richard Hare, *The Language of Morals*, Clarendon Press, 1991.
11 Jean-François Lyotard, *The Different: Phrases in Dispute*, çev. Georges Van Den Abbeele, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983.
12 İlerde Derrida'nın "Bağımsızlık Bildirgeleri" makalesini tartışırken açıklayacağız "egemenliğin açmazı" kavramını.
13 Wittgenstein ve mistik için bkz. Jean Greish, "Söylenebilir ve Söylenemez Mistik Peşinde", *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, çev. Doç. Dr. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, 1999, s. 21-43
14 Jean-François Lyotard, *The Different*, s. 178.
15 Jacques Derrida, *Passions*, Galilée, 1993, s. 58.
16 "Before the Law" ilk kez 1982'de Londra'da Royal Philosophical Society'ye sunulmuştur. Bu versiyon J. F. Lyotard'ın eserleriyle ilgili eklerle birleştirilerek yeniden yazılmış ve aynı yıl Cherisy la Salle'de Lyotard üstüne yapılan kolokyumda okunmuştur. Bu versiyon, "Prejugés: Devant la loi" adıyla, konferans bildirilerini içeren *La faculté de juger* (Paris: Minuit, 1985) adlı kitapta yayımlanmıştır. Bizim kullandığımız versiyon makalenin ilk halidir. Jacques Derrida, "Before the Law", *Acts of Literature*, ed. Derek Atridge, çev. Avital Ronell, Routledge, 1992, s. 181-220; bundan sonra *AL* olarak kısaltılacaktır.
17 Rodolphe Gasché, Derrida'nın bu metnini incelerken söz konusu iki soruyu felsefe-edebiyat ilişkisi sorusu bağlamında okumakta haklıdır. Gasché'nin yaklaşımında, edebiyat ile yasa arasındaki ilişki edebiyatın felsefeyle ilişkisinin anahtarıdır. Bununla birlikte Gasché edebiyat-felsefe ilişkisinin genel, kavramsal bir biçimde açıklanabileceği yanılsamasına direnir. Bir öze ya da bir töze sahip olmayan edebiyatın ve aynı durumdaki felsefenin ilişkileri tekil bağlamlardan yola çıkılarak "performans" kavramıyla düşünülebilir. Bağlamdan bağlama, performanstan performansa bu ilişki de değişir. Bu yüzden Derrida'nın felsefe-edebiyat ilişkisi sorusuna verdiği her yanıt, okuduğu ve yorumladığı metnin sözel yapısından soyutlanarak genelleştirilemeyecektir. Rodolphe Gasché, "A Relation Called 'Literary': Derrida on Kafka's 'Before the Law'", *ASCA, Brief* 2, Amsterdam School for Cultural Analysis, Theory and Interpretation, University of Amsterdam, 1995.
18 Derrida bu makaleyi yazdığı sırada Kant'ın ikinci kritiğini konu alan bir seminer vermektedir. Seminerde, Kant'ın ahlak yasası üstüne kurduğu söylemi ve yasaya saygı duymanın anlamını tartışırken, Kant'ın söyleminde örnek, sembol, saf pratik aklın modeli ve kategorik buyruğun formülasyonundaki "sanki"nin garip bir statüye sahip olduklarının altını çizmiştir. Derrida, Kafka'yı Kant'a karşı kullanmaya çalıştıkça, ironik bir biçimde, Kant'ı okuyuşunun Kafka tarafından belirlenmiş olduğu ortaya çıkar ve buna açıkça işaret etmiştir.
19 Walter Benjamin, "Proust İmgesi", *Son Bakışta Aşk*, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, 1993, s. 101.
20 "Muamma" sözcüğü ile "enigma"yı eş anlamlı kullanıyorum.
21 Jacques Derrida'nın "La loi du genre" adlı metni 1979'da Strasbourg'da yapılan bir kolokyumda sunulmuş; bu versiyon *Glyph* 7de (1980) yayımlanmıştır. Metnin yeniden elden geçirilmiş hali, Derrida'nın Blanchot üstüne yazdığı makaleleri topladığı *Parages*'da bulunur (Galilée, 1986). İngilizcesi için bkz. *Acts of Literature*, çev. Avital Ronell, s. 221-252.
22 Freud şöyle diyor: "Kafamızdaki bulanık bir fikre göre, Polinezyalı ilkellerin tabusu öyle ilk bakışta sandığımız kadar yabancı değildir bize; ahlak ve adetlerce

bize emredilen ve bizim de uyduğumuz yasaklar, ana çizgileri bakımından ilkel insanların tabusuna benzer; ve tabunun gerçek mahiyetinin açıklanması, bizim kendi *kategorik emirler*imizin karanlık kaynağını belli bir ölçüde aydınlatmaya yarayabilir." Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınları, 1996, s. 40-1; bundan sonra TT ile gösterilecek.

23 Derrida'nın Freud'un *nachträglichkeit* kavramına ilk eserlerinden beri değindiğini belirtelim. Daha henüz *Ses ve Görüngü*'de (1964) (*Speech and Phenomena*, çev. David B. Allison ve Newton Garver, Northwestern University Press, 1973), Freud'un metinlerindeki zamansallığın, bilinçdışı bir içeriğin bilincine varılmasının "olay sonrası" zamansallığı olduğunu belirterek bunu Husserl'in *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi*'nin belirlediği fenomenolojik zaman anlayışıyla karşı karşıya getirir (s. 63). Derrida, "Différance" adlı yazısında da bu noktayı geliştirir: Freud'da bulunan gecikme yapısı (*retardement: Nachträglichkeit*), zamansallaşmayı, şimdinin diyalektik bir bireşimi gibi düşünmekten alıkoyar bizi. Aşkın fenomenolojinin yaklaşımında, yaşayan şimdi, ilksel ve durmak bilmez bir bireşimdir; geri-yönelim (*retention*) ve ileri-yönelim (*protention*) ile devamlı bir araya getiren ve gelen kendine dönen bir bireşimdir bu. Bilinçdışının başkalığıyla birlikte, gelecek ve geçmişle uğraşırken dönüştürülmüş şimdilerin ufuklarıyla sınırlanmayız, hiçbir zaman bir "geçmiş" olmamış ve hiçbir zaman bir şimdi olmamış ve olmayacak olanla, geleceği hiçbir zaman bir şimdi biçiminde üretilemeyecek ya da yeniden üretilemeyecek olanla uğraşmak zorunda kalırız (s. 152). Derrida *différance*'ı *nachträglichkeit* kavramıyla bağlayarak, *différance*'ın kendini çağımızda, Freud'un izlenim (*impression*) ile gecikmiş etki (*delayed effect*) ilişkisi içinden gösterdiğini ima eder (s. 130). Derrida'nm Freud'un zamansallık açısından okunması, Freud üstüne yazdığı "Freud and the Scene of Writing" adlı makalenin merkezi konusunu oluşturmamıştır. Ama Derrida *nachträglichkeit*'dan bahsederken, Freud'un metinlerindeki zamansallıkla onun bilinçdışının zamansızlığı üstündeki ısrarının bir gerilim içinde bulunduğuna değinir ve Freud'un sezgileri ile kavramları arasındaki boşluğa dikkat çekerek yapısökümcü bir okumanın ipucunu vermiş olur. Bkz. "Freud and the Scene of Writing", *Writing and Difference*, İng. çev. Alan Bass, The University of Chicago Press, 1978, s. 214, 215.

24 Sigmund Freud, *Sanat ve Sanatçılar Üstüne*, çev. Kamuran Şipal, Yapı Kredi Yayınları, 1995, s. 202.

25 Sigmund Freud, (1918b [1914]) "From the History of Infantile Neurosis", *Standard Ed.*, 17, 3; P.F.L., 9, s. 225.

26 Richard Beardsworth, *Derrida and the Political*, Routledge, 1996, s. 29.

27 Bu metnin orijinali: "Déclarations d'indépendance", *Otobiographies: L'ensignement de Nietzsche et la politique du nom propre* (Paris, Galilée, 1984), s. 13-32. Benim göndermelerim makalenin İngilizce basımına: *New Political Science*, s. 7-15. Bundan böyle *DI*.

28 İmza meselesi özellikle, söz verme, kontrat, bağlanma gibi izleklere açılacaktır. Haysiyet sorunu tamamen kapsayıcı bir biçimde olmasa bile bir imza meselesidir. Politik alanda olduğu kadar ticari alanda da kesindir bu.

29 J. L. Austin, *How to do things with words?*, ed. J. O. Urmson ve Marina Sbisa, Harvard University Press, 1997.

30 Jacques Derrida, "Comme si c'était possible 'within such limits'..." *Révue Internationale de Philosophie* 3/1998, no: 205, s. 479-529. Bkz. s. 500.

31 Derrida bunu, söylediklerinde ve yazdıklarında hep gezinip duran bir düşünce olarak niteliyor. "Söylemek ya da yazmak, aynı zamanda, doğal ya da günlük dilin mirasını, bu dilleri biçimselleştirerek üstlenmektir. Bu diller katlanarak, biçimselleştiren soyutlamalar meydana getirme gücüne sahiptirler: En basit ve sıradan sözcüklerin ve cümlelerin kullanımı, bunların güçlerinin işlerliğe geçirilmesi bile, farklılıkları içinde yinelenen sözcüklerin saptanmasıyla (*par identification des mots itérables)*, biçimselleştiren bir idealizasyondur; öyleyse salt sıradan bir dil olamayacağı gibi salt felsefi ya da biçimsel ya da –ne anlamda olursa olsun– sıradışı bir dil de olamaz. Eğer Austin'in dediği gibi 'son söz' diye bir şey yoksa, onun yaptığı gibi günlük dilin 'ilk söz', yalın ve bölünmez bir biçimde 'ilk' olduğunu söylemek de zordur". Bkz. *A.g.e.*, dipnot 12, s. 512.

32 "We, therefore, the representatives of the United States of America in General Congress Assembled, do in the name and by the authority of the good people of these ... that as free and independent states..."

33 Richard Beardsworth, *Derrida and the Political*, Routledge, 1996, s. 100.

34 Walter Benjamin, "Critique of Violence", *One-Way Street*, çev. Edmund Jephcott, Kingsley Shorter, New Left Review Editions, s. 132-154.

Levinas'ta Adalet Kavramı[1]

Özgürlüğün radikal bir biçimde sorgulanması Levinas'ın felsefesinin en dikkate değer görünümlerinden birisidir. Bu sorgulama, yalnızca Levinas'm olgunluk dönemi eserlerinde adalet ile özgürlük arasında bir karşıtlık biçiminde ortaya çıkıyor olsa da, düşünürün 1930'larda verdiği ilk felsefe eserlerinde de oldukça açıktır. Bilindiği gibi özgürlük, Kant'tan itibaren felsefi bir sorun olarak ortaya çıkar ve Alman idealizminde merkezi bir konuma gelir. Kant özgürlüğü bir töze ait bir sıfat olarak düşünülmekten çıkarmış, kendiliğinden nedenselliğin mekanik nedensellikle teolojik çerçevenin dışında uzlaşabileceği bir sistem kurmuş, ancak bu sistem yine de bir özne metafiziğinin sınırları içinde kalmıştır. Alman idealizmi özgürlüğün sistem içindeki yerini ısrarlı bir biçimde sorgulayacaktır. Jean-Luc Nancy *Özgürlük Deneyimi* adlı eserinde, Alman idealizminden beri felsefi özgürlük mefhumu ile hukuki, politik özgürlük mefhumu arasındaki uçurumun gittikçe açıldığı bir çağda yaşadığımızı söyler.[2] Günümüzde hem özgürlük düşüncesi felsefi bir sorun olarak geri çekilmeye devam etmekte, hem de sol ve sağ siyasi söylemlerin yerini insan hakları söylemi büyük ölçüde almış bulunmaktadır. Belki de özgürlük deneyimini metafiziğin sınırında, kökten bir biçimde düşünmeye girişmeden özgürlük sorusuna bir yanıt beklemek boşunadır. Nancy bizi Heidegger'e dönmeye teşvik etmektedir, zira özgürlüğü modern özne metafiziğinin sınırları dışında, varoluşun olmanın kendisiyle ilişkisi olarak düşünmeyi öneren düşünür odur. İnsanın ne özü varoluşundan ne de varoluşu özünden önce gelir:

Nancy, "*Dasein*'ın özü onun varoluşunda yatar"[3] diyen *Varlık ve Zaman*'ın Heidegger'inin diliyle konuşarak – bizi öz ile varoluş arasındaki özdeşliği kiyazmatik bir farklılık, kesişimin yarattığı bir farklılık aracılığıyla düşünmeye davet ediyor. Özgür olmanın anlamı kendisini bu farktan yola çıkarak düşünen düşünceye açacaktır, zira özgürlük varoluşta bir farktır – ki olmanın kendisi bu farktan itibaren dile gelecektir. Düşünmenin görevini bugün özgürlüğün nasıl yeniden belirleyebileceğini araştırırken Nancy'nin Heidegger'e dönmesi şaşırtıcı değildir, çünkü Heidegger için özgürlük varlık düşüncesi çerçevesinde belki de en önemli felsefi sorundur.

Levinas'ın düşüncesinin en kışkırtıcı, özgün ve ayrıksı taraflarından birisi özgürlüğü en önemli felsefi sorun olarak görmeyi reddetmesidir. Filozofun "özgürlük" kavramıyla polemiği, oldukça erken bir tarihte, 1934 yılında henüz yirmili yaşlarının sonlarındayken yazdığı "Hitlerizmin Felsefesi Üstüne Birkaç Düşünce" adlı yazısında başlar.[4] İkinci Dünya Savaşı'nın arifesinde kaleme alınmış olan bu metinde Levinas, Avrupa felsefesi ile kültürü arasındaki ilişki üstüne eleştirel bir biçimde düşünmektedir. Hiç değilse bu noktada felsefe ile kültür arasındaki ilişki Levinas'a oldukça açık görünmektedir: Felsefe, kültürel mirasın bir ifadesidir. Levinas'm özgürlük sorusuyla polemiği, işte bu temelde, Avrupa kültürüne dayalı felsefeyle bir polemiğe dönüşür. Felsefe ile kültür arasında kurduğu ilişki Levinas'ın neden ve nasıl "Hitlerizmin felsefesi"nden bahsedebildiğini açıklar. Bugün bu ifadenin kulağımızı tırmalamasının sebebi felsefenin kültürle ilişkisini düşünme refleksimizin yeterince gelişmemiş olmasıdır. Hitlercilik ve Yahudi düşmanlığı Levinas'ın 1930'larda içinde yaşadığı Avrupa kültürünü yoğun bir biçimde belirlemektedir. Levinas ırkçılığa maruz kalma tecrübesinin anlamını fenomenolojik olarak açıklayabilmek için Hitlerci kültür Avrupa kültürüne nasıl bağlanır; Avrupa felsefesinin özgürlük düşüncesi nasıl Hitlerizmin felsefesine yol açmıştır gibi soruları yanıtlamak zorunda hissetmiştir kendisini.

"Avrupa uygarlığı insanın yazgısını özgürlük tini olarak kavramakta"dır; "Avrupa felsefesinde insan özgürlüğe yazgılı"dır.[5] Levinas, Avrupa felsefesinin özgürlük tinini "eyleme

kışkırtan dünya ve olanaklar karşısında, insanın mutlak özgürlük hissi" olarak tanımlar.[6] Bu his, insanın "temel sınırlandırma" olan tarih karşısında kendisini ebediyen yenileyebileceğini ilan ettiği için özü itibariyle Hıristiyandır. Hıristiyanlık affı, telafisi olmayan geçmişi ortadan kaldırarak, kişinin sürece hep yeniden başlayabileceği hakiki bir özgürlük alanını açar. Böylece Yunan trajedilerinin sözünü ettiği, insanın zamanın geriye çevrilemezliği karşısındaki iktidarsızlığı anlamını kaybeder. Eğer kişi, özgürce yaptığı seçimleri değiştirme, kendini yeniden seçme, özgürlüğünü yeniden fethetme imkânına sahipse, hiçbir bağlanma onun özgürlüğünü nihai olarak belirleyemez.

Levinas "siyasi" haklar söyleminin felsefi özgürlük mefhumunun Avrupa kültüründe ait olduğu derinliğe ulaşmadığını vurgular. Başka bir deyişle özgürlük tinine dayalı felsefi özgürlük mefhumunu siyasi bir söylem olan haklar söylemi tüketmemektedir. Modern Avrupa felsefesinin özgürlük mefhumu, somut dünyayı akla tabi hale getiren idealist bir eğilim, siyasi özgürlük mefhumu ise akla dayanarak tarihsel belirlenimi reddeden bir liberalizmin işaretini taşır. Her iki mefhumun da dayandığı akıl Levinas'a göre Hıristiyanlığa ait bir hisle beslenir. Marksizm, Avrupa uygarlığının Hıristiyan bir izleği sürdüren felsefi ve siyasi özgürlük mefhumlarına, insanın dünyada "saf akıl", "saf özgürlük" olarak değil, birtakım olanaklar içinde, somut ihtiyaçlara maruz kalarak yaşayan bir varolan olduğunu ve bu maddi, toplumsal varoluşun bilinci belirlediğini öne sürerek karşı çıkmıştır.[7] Levinas'ın çözümlemesine göre, "Marksizm Avrupa kültürünün karşısında bulunur veya en azından, onun gelişiminin uyumlu eğrisini bozar."[8] Levinas Marksizmi yeterince radikal olmadığı için eleştirir. Marksizm olgusallığı, insanın kendi varlığına çakılı olduğu gerçeği itibariyle düşünmekte başarısız kalmıştır. O da, insana, içinde bulunduğu durumun özüne yabancı olduğunun bilincine varmak suretiyle o durumdan kurtulma şansını tanımıştır. İşte bu sebeple yeterince radikal değildir. 1935'lerin Fransa'sında Yahudi veya 2000'lerin Avrupa veya Amerika'sında Siyah veya dünyanın herhangi bir yerinde bir eşcinsel olarak görülmekteyimdir. Bu kimliklerin hiçbiri özümün bir parçası olmadığı halde, onların vücuda

gelmesi olarak görüldüğüm sürece hiçbir bilincine varma beni bu durumda kendime çakılı olmaktan kurtaramaz. Bu durum, giydiğim elbisenin rengi gibi bana dışardan eklenmez, varlığımın temelini oluşturur, başkasının bakışı altında deneyimlediğim bedenimden kaçmam, kurtulmam imkânsızdır. Bu her durumda herkes için geçerli olan bir önerme değildir – diğerleri arasında radikal bir biçimde farklı görülmenin bedensel deneyimini yaşamış olanlar burada mevzubahis olan şeyi daha iyi anlayacaklardır. Irkçılık, Levinas'a göre, hem Hıristiyanlığın hem de Avrupalı felsefi ve siyasi özgürlük mefhumunun görmezden geldiği bir gerçeğe dayanır: Beden ben'e katılır; benden ayrılmaz. Kendi bedeninden kaçamamanın, kendi varlığına zincirlenmiş olmanın bilinci, Levinas'ın felsefi kariyeri boyunca aşkınlık imkânını düşünmesinde yola çıkacağı şeydir. Levinas'ın sözünü ettiği beden, elbette biyolojik beden değil, başkasının bakışı altında ırklı, cinsiyetli vs olarak tecrübe edilen, kültürel anlamlarla yüklü bedendir. Sorun, Platon'da ya da Hıristiyanlık'ta olduğu gibi, özünde maddeden bağımsız olan ruhun maddi, fiziki varoluşta hapis olmuş olmasından kaynaklanmaz. Maddi, fiziki, biyolojik bedenin toplumsal, tarihsel ve kültürel olandan bağımsız var olmasının söz konusu olmadığını, bedenin tinsel olanla ilişkisinin hem tinselliği hem de bedenselliği kurucu bir rol oynadığını Avrupa felsefesinin görmezden gelmesidir. Hitlerizmin felsefesi bu açıktan doğmuştur ve ifadesi olduğu kültüre karşı en etkili mücadele, aklın evrenselliği içinde farkların eriyeceği umuduna sığınarak yapılamaz. Böyle bir strateji Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te "kendi kendini aldatma" (*la conscience mauvaise*) dediği şey olur, zira olgusallığı yeterince ciddiye almanın reddidir.[9] Levinas'a göre doğru strateji, başkasının bakışı altında kendimi ırklılaşmış ya da şu veya bu açıdan farklı olarak tecrübe edişime geri dönmek ve bu noktadan düşünmeye başlamaktır.

Levinas'ın *Kaçış Üstüne*'deki "aşkınlık" (*transcendance*) arayışı, ben'in çakılı olduğu varlıktan çıkma arayışıdır.[10] Aşkınlık, ben'in çakılı olduğu varlıktan yola çıkan, varacağı yer önceden belli olmayan bir harekettir. Levinas'ın arzuladığı şey bu hareketle varlığımı terk ederek tamamen geride bırakmam değil-

dir, çünkü varlığımı bütünüyle terk etmem ben'in kaybı, olgusallığın reddi olacaktır. Aşkınlık hareketinde varlığımın dışına doğru bir adım atmaktayımdır, ancak diğer ayağım hâlâ varlıkta kalır. Başka bir deyişle hem kendimimdir hem de kendimden başka olurum. Bu aşkınlık talebi, onu kendilik (*ipséité*) değil de özdeşlik (*identité*) açısından yorumladığımızda çelişkili görünecektir. Kendilik itibariyle ele alman bir öznelik mefhumu, kimlik itibariyle düşünülen bir öznelik mefhumunun tüketemediği özneliğimi anlatır tam olarak. Varlığımla özdeşliğimin, çakıştığım bir kimliğin tüketemediği kendilik manasında özneliğim, kendi kendimle çakışmamamdan üreyen, hakimi olamadığım başkalığımdır. Aşkınlık hareketinde hem kendimi olgusallığımda bulurum hem de kendimden başka hale gelerek olgusallığımdan zaten çoktan çıkmış, onu aşmış olurum. Levinas'ın istediği şey ben'in hem olgusallığı içinde ben olarak kaldığı hem de kendisinden çıkarak başka haline geldiği bir aşkınlıktır.

Burada biçimsel yapısından söz ettiğimiz aşkınlık talebi, 1947'de *Zaman ve Başka*'da dişi ile erotik ilişkinin bir uzantısı ya da getirisi olan babalık deneyiminde, hem ben hem de başkası olan evladımla (oğul) ilişkide, 1961'de *Bütünlük ve Sonsuz*'da[11] ise Başkası'yla etik ilişkide somutlaşır. Levinas sonraki eserlerinde gözünü bu aşkınlık talebinin gerçekleştiği tecrübelere çevirecektir.[12] *Bütünlük ve Sonsuz*'un görevlerinden birisi de beni olgusallığımda tutarak kendi varlığımın dışına çıkarmaya muktedir olan aşkınlık hareketini fenomenolojik olarak başkasıyla yüz yüze ilişkide verildiği ya da gerçekleştiği haliyle düşünmektir. Başka bir deyişle aşkınlık hareketi sorumluluğun hareketi olarak somutlaşır: Eğer sorumluluk varsa aşkınlık mümkündür!

Bununla birlikte sorumlulukta nasıl kendimden başka olduğuma ilişkin bir açıklamaya ihtiyaç vardır. Levinas etik ilişkide iki terimin ("ben" ve "Başkası") mutlak bir biçimde birbirinden ayrı kalması gerektiğinin altını ısrarla çizer, çünkü ben'in Başkası'yla kısmi bir özdeşleşmesi bile etik ilişkinin ortadan kalkmasına sebep olacaktır. Ben'in sorumlulukta başka olduğunu söylemek, sorumluluğun mutlak başkalığa katılma-

mı sağladığı anlamına gelmez, burada kastedilen şey sorumlu olarak kendimden başka olduğumdur. Eğer "ben" başkalığın asimilasyonu yoluyla özdeşleşmenin bir hareketinden ibaret olsaydı ve başka türlü düşünülemeseydi, onun hem kendisi hem de kendisinden başka olması imkânsız olurdu. *Idem* ile *ipse* arasında yaptığı ayrım Levinas'a, etik öznenin aşkınlığını –dışsallıkla ilişkide kendimden başka haline gelmemi– açıklamaya yarayan başka bir öznelik mefhumu sağlar. Levinas'm Descartes'ın Üçüncü Meditasyon'undaki sonsuz fikrine ısrarlı başvurusu, bize kendiliği, etik özneliği düşünmenin modelini sunduğu için hayati bir önem taşır. Sonlu öznede bulunan sonsuz fikri, ben'in hem ben hem de ben'i aşan başka olduğu bir öznelik yapısını anlatmak için kullanılmıştır. Çoğun azda bulunması, etik öznenin yapısı, hatta Levinas'a göre "özne" olmanın anlamının ta kendisidir. Bu model, başkasının başkalığıyla kurduğum somut etik ilişkinin formel yapısının varlığımdaki dışsallığın ta kendisi olduğunun görülmesini sağlar. Etik özne, onu sonsuzca aşan bir başkalıkla ilişkisinde, kendisini olgusallığına bağlayan bağları koparmaksızın kendisini aşar.

Özdeşlikle kendilik arasındaki ilişki nedir? Hangisi diğerine önceldir? Levinas'ta bu soruyu yanıtlamak için, onun Descartes'ın *Metafizik Düşünceler*'inde bulduğu "sonranın önceliği" yapısına atıfta bulunmak gerekir. Zira *Bütünlük ve Sonsuz* da bu çifte düzen uyarınca anlam ifade eden bir metindir. Descartes'ın metnini örgütleyen metodolojik düzende Tanrı sonra olduğu, *cogito*'dan sonra ortaya çıktığı halde, yaratılmamış töz, "töz" adını gerçekten hak eden tek varlık olduğu için metafizik düzende "ilk"tir ve dolayısıyla yaratılmış bir töz olan *cogito*'dan önce gelir. Buna benzer bir biçimde, oluşumu özdeşleşme yoluyla anlatılan öznelik kendilik olarak öznelikten, metafizik düzende değil, yalnızca metodolojik sunum düzeninde öncedir. Zaman itibariyle bakarsak, kendiliğin ya da etik özneliğin zamansallığı özdeşleşmenin kronolojisine yerleştirilemez. Bu kronolojinin temsil edemeyeceği hatırlanamaz, hiçbir zaman şimdi olmamış bir geçmişe gönderir bizi. Öyleyse radikal anlamda öncedir. Yeni bir etik öznelik yaratma girişiminde Levinas travmanın zamansallığını – bu zamanın *après coup* yapısı-

nı yeniden düşünür gibidir. Bu etik öznelik mefhumu, özneliğin radikal bir biçimde yeniden düşünülmesidir. Levinas çoğunlukla radikal başkalığı, başkasıyla ilişkiyi düşünen bir filozof olarak sunulmuştur, belki de onu özneliğin yeni düşünürü olarak okumak daha da büyük bir önem taşır. Eğer bu okuma stratejisini ciddiye alırsak, başkasıyla yüz yüze ilişki Levinas'ın felsefesinin merkezi sorusu olmaktan çıkar.

Bütünlük ve Sonsuz'da Levinas "ilk felsefe" olma onurunu varlıkları anlamayı görev edinen ontolojiye değil, etiğe layık görür. Levinas'ın "anlamak" için kullandığı model, başkayı aynıya indirgemek olduğu için, ona göre ontolojinin varlıklarla yaptığı iş de budur ve nihai olarak bu faaliyetin dayandığı şey aklın kendiliğindenliği, özgürlüğüdür. Varlık düşüncesinin modern çağda en önemli sorunu, bir varlık sorunu olarak özgürlüktür. Levinas bu özgürlük sorununu, belki biraz fazla hızlı bir biçimde, aynının özdeşleşmesi (*identification*), başkada kendisini tanıyarak aslında olduğu şey haline gelmesi, çıktığı yolculuktan kendisine dönmesi olarak yorumlar. "İlk felsefe", nihai sorunu özgürlük olan ontoloji değil, Levinas'ın "metafizik" adını verdiği, *dışsallığa saygı anlamında kuram*dır. Kanaatimce onun "etik" dediği şey, başkalığa saygı göstererek sarf edilen kuramsal çabadır. Klasik etik kuramlarının herkes için geçerli olan eylem kuralları ortaya koyma çabalarına hiç benzemeyen bir adalet arayışıdır bu. Bu tür bir felsefi faaliyet, ontolojinin kendisine dayanarak işlediği aklın kendiliğindenliğinin naif keyfiyetini göz önüne sererek, onu, kendisini başkası önünde haklılaştırmaya çağırır. Metafizik, Levinas'ın ifadesiyle, ontolojinin kaynağına çıkar, ondan önce gelene gider. Ontolojinin tersine "eleştiri", Başka'yı Aynı'ya indirgemez, Aynı'nın işleyişini sorgular. Aynı'nın sorgulanması –Aynı'nın egoist kendiliğindenliği içinde ve onun tarafından yapılamayacağına göre– Başka tarafından yapılacaktır. "Etik" benim kendiliğindenliğimin başkası tarafından sorgulanmasıdır. "Eleştiri" egoist kendiliğindenliğin özdeşleşmesine değil, kendini aşan kendiliğe, bendeki dışsallığa aittir. Beni aşan sonsuz başkalık, yani Başkası karşısında, benden başka olan ben tarafından yapılan eleştiri aşkınlıktır.

"İlk felsefe olarak etik" ifadesi kanımca felsefi eleştirel kuramı başkası/başkaları için sorumluluğa bağlamaktadır. Felsefi bilginin özünün eleştirel olduğu, iyi bir filozofun sonuna kadar bir fikirde sebat ederek kişisel bir iktidar konumunu işgal eden kişi değil, fikrini değiştirmeye her zaman açık bir söylem durumunda bulunan, haklılık karşısında tahtından feragat ederek söylediğinin tersini söylemekten utanmayan kişi olması gerektiği konusunda pek çok felsefeci hemfikir olacaktır sanıyorum. Ama filozofun haklılık karşısında kendi egosundan feragat etmesi, onun dışsallığa karşı sorumluluğunu yerine getirdiği anlamına gelmez. Egomun yüksekliğini tehdit eden ya da onu daha da yükseltmeyi vaat eden iktidar oyunundan çoktan vazgeçmiş olmam, bir düşünür olarak dışsallığa karşı sorumluluğumu yerine getirdiğimi göstermez. Levinas'ın eleştiri dediği şey, başkasının çektiği acıya yanıt vererek bir söylem durumunda bulunmaktır. O söylem durumuna dışsal olanları "temsil" etmeye çalışmak ve bu temsilin kendisinin bir sorun olabileceğini baştan kabul etmektir. Özgürlüğü keyfi olmaktan çıkaran, zorlaştıran yatırımın ilkesi ya da kaynağı ben'in kendisinde bulunmadığı içindir ki, Levinas ben'in özerk özgürlüğünün yerine, başkasına karşı adil olan etik öznenin yaderkliğini geçirir. Yaderklik hem başkasını, dışsallığı "taşımak" hem de ben olmak – bir ayağını varlıkta tutarak varlıktan çıkmaktır.

Başkası karşısında kendi özgürlüğümü sorgulamam, başkasına konuksever özne olmam, hem ben hem başkası haline gelmem, bilmenin eleştirel özünü meydana getiren etiği üretmemdir ki, Levinas'a göre bu adaleti hedeflemektir. İlk felsefe olarak metafizik etiktir – en önemli sorunu Aynı'nın veya ben'in özgürlüğü değil, ben'in ayrıcalıklarının sorgulanması yoluyla ortaya çıkan başkasına adalettir. Metafiziğin ontolojiye öncel olması demek, adalet sorusunun özgürlük sorusundan önce gelmesi demektir. Buradaki öncelik iddiası "sonranın önceliği" yapısı içinden anlaşılacaktır elbette – ontolojik düzlemde özgürlük adaletin, yasanın olanağının koşuludur ama özgürlük ancak adaletten sonra geliyorsa keyfi olmaktan kurtulur.

Levinas "Öldürmeyeceksin" emrini başkasının yüzüyle ilişkilendirir, zira yüz bunu söyler. Bununla birlikte Tev-

rat'tan ödünç alınmış bu emrin anlamı, başkasını bilfiil öldürmemin yasaklanmasının ötesine taşınarak *toplumsal adalet* talebi olarak yorumlanır. Böylece ortaya son derece politik bir sonuç çıkar: Birileri yoksulluk ya da sağlık hizmetlerinin yetersizliği sebebiyle öldüğünde, hiçbir şey yapmadığım halde onları öldürmüş sayılırım. Özgürlük ve aşkınlık, "başkasıyla karşılaşma" ve "adalet" üstünden yeniden düşünülmelidir demek, liberalizme karşı siyasi bir tavır almak olarak okunmaya açıktır.

Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*'da felsefeyi bir adalet arayışı olarak yeniden temellendirir ve keyfi olmayan, "zor bir özgürlüğü" düşünmenin yolunu açar. Zor özgürlük, dünyada sanki tek başınaymış gibi her şeyi mubah sayarak, hesap vermeyerek, cezalandırılamaz olduğunu düşünerek, dünyayı önünde akıp giden bir gösteriden ibaretmiş gibi gören müstakil özgürlüğün tartışılmaz kesinliğinin yerine geçirmemiz gereken sorumluluğun özgürlüğüdür. "Zor"luğu, varoluşun özgürlüğe yazgılı olmadığı bir dünyada özgürlüğün mücadele ederek kazanılmış olmasından kaynaklanmaz. Kendisini başkası karşısında sorgulamış, dışsallığa gösterdiği saygıda kendisini keyfiyetten kurtaran yatırımı keşfetmiş özgürlüktür zor özgürlük... Sözünü ettiğim yatırım başkasına karşı sorumluluk ve daha ilerisi, başkasından sorumluluktur.

"Başkasından sorumlu olmak", yalnızca kendi yaptığım şeylerden veya yalnızca çağdaşı olduğum olaylardan sorumlu olmak değildir—ben doğmadan önce olup bitmiş şeylerden ve ben öldükten sonra olacak olanlardan da sorumlu olmaktır. Sorumluluğun *sonsuzluğu*, ben'in başkası kadar değil, hep ondan bir fazla, onun sorumluluğundan da sorumlu olmasından kaynaklanır. Başkasının sorumluluğundan sorumlu olmak onun yerine geçmeyi (*substitution*), onun yerine bedel ödemeyi gerektirir. Ben başkasının sorumluluğundan da sorumlu olduğum için başkasının yerine bedel ödemek için onun yerine geçerim, ama sorumlu özne olarak benim yerime başka kimse geçemez. Seçilmiş olmanın anlamı herkesten daha fazla sorumlu olmaktır ve işte bilginin özü olan eleştiriyi keyfiyetten kurtaran yatırım budur.

"Yerine geçme", "başkasının sorumluluğundan sorumlu olma" ifadelerini anlayış biçimimiz Levinas'ın "özgürlük" ve "adalet" terimlerini felsefi kariyerinin sonuna doğru nasıl düşünmeye devam ettiğini belirleme yönündeki her arayışı kesinlikle etkiler. Bu terimin ne demek olabileceğini farklı metinlere dönerek tartışmaya çalışacağım. "Ahit" adlı Talmud yorumu metninde Levinas toplumu, üyeleri yüz yüze bakan bir cemaat olarak düşünür.[13] Bu metinde benim sorumluluğumun sonsuzluğu, benim başkası/başkaları kadar değil, başkası/başkalarından her zaman daha çok sorumlu, çünkü onların sorumluluklarından da sorumlu olmamdan kaynaklanır. Burada yüz yüze ilişki politik bir rol oynamakta, sivil toplumun bir üyesi olarak yurttaşın sorumluluklarını düşünmeye yardımcı olma potansiyelini içinde taşımaktadır. Levinas'a şu itiraz gelebilir: Sonsuz sorumluluk ötekinin güneş altındaki yerini, özgürlüğünü ele geçirmek için bir strateji, yeni bir bahane olabilir. "Ben başkasının sorumluluğundan da sorumluyum" iddiası, gizli ya da açık bir paternalizm gibi ötekine karşı işleyebilir. İçinde yaşadığımız şu "postmodern" zamanlarda –ki burada bu terimi sosyolojik bir manada, tarihsel bir çağı nitelemek için kullanıyoruz– şu iki olgu arasında özsel bir bağ kurulabilir ya da hiç değilse bunları paralel bir biçimde birbirini tamamlayan şeyler olarak okumak mümkün olabilir: Bir yandan küresel kapitalist hegemonya başkalarına ait olandan geriye ne kalmışsa onu da bütünüyle ele geçirmektedir, öte yandan "ötekinin sorumluluğundan da sorumlu olmak" ya da "ötekine adalet" Batılı entelektüel söylemin gözde izlekleri ya da soruları haline gelmektedir. Bu itirazın zemininde Levinas'ın temel tezinden, ben'in başkasıyla çıkar gözetmez bir sorumluluk ilişkisi kurabileceği tezinden şüphe edilmesi yatar gibi görünmektedir. Burada Levinas'a karşı Spinozacı veya Deleuzecü *conatus essendi*'nin olumlanması duyulur gibidir. Levinas'ın sorumluluk üstüne fikirlerini hazmetmek hiç kolay değildir elbette, fakat bu itirazda yalnızca bir hazım problemi görmek ona karşı haksızlık olur. Bu itiraz, "yerine geçme"nin ötekinin iyiliği uğruna değil, onun mahvına yol açabilecek bir argüman olarak kullanılabileceğine ilişkin bir şüpheyi dile getirdiğinden onda etik bir ton vardır. Ancak bu-

rada her şey "başkasının sorumluluğundan sorumlu olmak"tan ne anlaşılacağına bağlıdır. Örneğin bu ifade, "Bu sorumluluğu üstlenmemek için mazeret beyan edemem, özellikle de bu sorumluluğun bana değil başkasına ait olduğu mazeretini öne sürüp sorumluluktan sıyrılamam" demek olabilir. Sorumluluk üstlenme başkasına karşı paternalistçe davranma ya da ona el koyma olduğu anda, bu duruma Levinasçı anlamda "yerine geçme" değil, ben'in öne sürülmesi denir. Yine de şu can alıcı soru karşımızda durmaktadır: Başkası sorumlulukta onun yerine geçmeme nasıl güvenip de buna izin verecektir? Yerine geçmede her zaman hem başkasının sorgulamasına hem de beni harekete geçiren sebeplerden şüphe etmeye açık olmalıyım. Onun sorumluluğundan sorumlu olmak için başkasının yerine geçerken sonunda onu yerinden etmem gibi bir riski her zaman gerçek bir risk olarak görmek gerekir. Bu riski ancak sonu gelmez bir eleştiri taşıyabilir. Öte yandan "yerine geçme"yi bu itirazdan kurtaracak daha politik bir okumaya bağlamak da mümkündür. Bunun için "Ahit" adlı metne daha yakından bakacağım.

"Ahit"te Levinas "Başkasının sorumluluğundan da sorumluyum" iddiasını oldukça ilginç bir biçimde ele alır:[14] İlkin bu metnin özelliği, onda, Levinas'ın diğer metinlerinde rastlanmayan bir biçimde, başkasının bana ve başkalarına karşı olan sorumluluğundan söz edilmesidir. Ancak başkasının sorumluluğundan bahsetmek onunla ilişkime bakışımlılığı sokmak anlamına gelmez. Levinas benim sorumluluğumun, ben başkasının sorumluluğundan da sorumlu olduğum için hep onunkinden bir fazla olduğunu vurgulayarak bakışımsızlığı korumayı denemektedir. Ben yalnızca başkasına karşı sorumlu değilim, onun bana ve başkalarına karşı olan sorumluluğundan da sorumluyum. Peki o benim sorumluluğumdan sorumlu değil mi? Öyle olsa bile ben onun benim sorumluluğumdan sorumlu olmasından da sorumluyum. Hepimiz birbirimizden sorumluyuz, ama benim daha fazla sorumlu olduğum iddiası, bu "+1" yapısının sürekli tekrarlanmasında korunur. Levinas'm ben'in başkasının sorumluluğunu üstlenerek onu bu yükten kurtarmasını önermediği gayet açıktır. Onun sorumlu-

luklarını benim üstlenmem demek, ötekinin yaşam dünyasını, onun içinde kendisi olabileceği olanakları ele geçirmem sonucuna yol açabilir. Peki ama başkasının, toplumun (benim de dahil olduğum) diğer üyelerine karşı sorumluluklarını yerine getirmesini mümkün kılan olanaklara sahip olması beni ilgilendirmeli mi? Kendimi ona bu olanakların sağlanmasından mesul addetmeli miyim? Nihayetinde başkası sorumluluklarını yerine getirebilir veya getirmeyebilir – onu sorumluluğa zorlayamam. Ancak Başkası sorumluluğunu yerine getiremediğinde bunun sebepleri üzerine kafa yormak bana düşer. Örneğin bu sebeplerden bazıları toplumsal, ekonomik adaletsizlik, insani bir dünyanın çöküşü, ırkçılık, cinsiyet ayrımcılığı vs olabilir. Benim bu koşulların yaratılmasına ya da yerli yerinde tutulmasına ne ölçüde katkıda bulunduğumu kendime sormam gerekir. Öyleyse Başkası (benim de dahil olduğum) başkalarına karşı sorumluluğunu yerine getiremediğinde bunun hesabını verecek olan tek kişi o değildir. Ben de onun kadar bu başarısızlıktan mesulüm. Levinas hiçbir yerde bunları açıkça söylemiyor, ama bu yönde düşünerek yol almak, etik ile politika arasındaki kesişimi Levinasçı bir biçimde anlamanın bir olanağıdır.

"Yerine geçme"yi tam olarak anlamak için dikkatli bir biçimde incelenmesi gereken ana metin "Ahit" değil, şüphesiz *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde* (1974)[15] adlı son büyük eserdir. Bu metinde Levinas başkasının sorumluluğundan sorumluluğu "yerine geçme" izleği üstünden düşünürken bunun öznelikteki yapısal ve genetik koşullarını araştırmaktadır. "Yerine geçme" vardır: Birisi diğerine sıkılmış kurşuna, ona çekilmiş bıçağa göğsünü siper ediverir mesela. Depremin ardından enkaz altında kalmış hiç tanımadığım birisini kurtarmak için hayatımı riske sokarak her an çökebilecek bir enkazın altına giriveririm. Düşünüp taşınıp, özgürce bir karar vererek yapmamışımdır bunu, birdenbire kendimi orda buluvermişimdir. Levinas'm sorusu şudur: Bu tecrübenin olanağının koşulu, onu mümkün kılan öznelik yapısı, benlik sırrı nedir?

Sorumluluğu özgürce bağlanmanın öncesine, ötesine giderek düşünmek, ben'i "yaratılmış" olarak düşünmektir. Burada-

ki "yaratılmışlık" Levinas için yaratıcı bir Tanrı'ya gönderen teolojik bir terim değildir: "Yaratılmış olmak" kendi kaynağına sahip olmamaktır. Etkin bir biçimde girdiğim her bağlanmadan, sessiz bir biçimde verdiğim her onaydan evvel, her edilginlikten daha da edilgin bir biçimde başkalığa maruz kalmaktır. Bu maruz kalma "tecrübesi", şimdi ve burada mevcut olan bir şeyi tecrübe etmem değildir, etik özne olarak ben izin tecrübesi (*l'expérience de la trace*), tecrübe edilemeyecek olanın tecrübesi tarafından yapılandırılmış olduğum için, başkasının "yerine geçme" benim için mümkündür. İzin zamansallığı bizi "hiçbir zaman şimdi olmamış bir geçmiş"e gönderir. Neden bu kadar önemli bu? Eğer geçmiş hep bir zamanlar benim için şimdi olmuş olan bir geçmişten ibaret olsaydı, ben de geçmiş tecrübelerimin bir sonucu, bu dünyanın bir sonucundan ibaret olacaktım. Halbuki ben aynı zamanda tecrübe edemediğim bir tecrübenin, bir travmanın ürünüyüm. Bu "travma"yı anlarken onu ben'in anlamlandıramadığı kötü bir yaşantıya maruz kalması olarak kavramak zorunda değiliz. Platon'un *Devlet*'inde olduğu gibi güneşe bakmak, iyinin yoğun ışığına maruz kalmak da bir travmadır. Travma Başka/Başkası tarafından rahatsız edilmektir ki, bu rahatsızlık egonun özgürlüğünden çok daha eskidir. Levinas etik terimlerimizin kaynağının egonun özgürlüğünde değil, kendiliğin travmasında bulunduğunu ima ediyor. Etik öznelik kendi kaynağını denetleyemediği, ona sahip olamadığı içindir ki, onun sorumluluğu yalnızca kendi özgür iradesinden doğmuş olan bir dünyada olan bitenle sınırlanamaz. Yönelimselliği aşan bir saplantıyla başkasının çektiği acıya maruz kalır, onun acısını derimin altında hissederim. "Yerine geçme" bu maruz kalıştaki "mutlak edilginlik"tir. Öyle bir edilginliktir ki bu, "bu mesele beni ilgilendirmez" deyip geri çekilmeme, ödeyeceğim bedeli düşünüp duraksamama imkân yoktur. Dahası onu bir eylem olarak düşünmek imkânsızdır: İşte Levinas bu edilginlikte kendi varlığımdan çıkışımı, "olmaktan başka türlü"yü, başkasıyla çıkar gözetmez bir biçimde ilgilenmeyi bulur.

Peki ama başkasının "yerine geçen" etik öznenin sorumlulukta biricikleşmesine kendine fazla önem verme, bir tür narsi-

sizm denebilir mi? Levinas bu itirazı da öngörmüştür: Ben'in sorumlulukta mutlaklaşması ona göre, "ben'in kendisinden kurtulması", "farklı bir özgürlük", "iyiye bağlanmak"tır.[15] Görüldüğü gibi Levinas'ın düşüncesi bir gelişim içinde bulunmaktadır ve *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde* adlı bu eserde etik özne, *Bütünlük ve Sonsuz*'a atıfla "zor özgürlük" diye adlandırmış olduğum, kendiliğindenliğinin keyfiliğini sorgulamak suretiyle özgürlüğünü Başkası karşısında haklılaştırma çabasındaki öznenin içinde bulunduğu konumun da ötesine giden bir biçimde çözümlenmiştir. *Bütünlük ve Sonsuz*'daki özgür benin yerini, zulüm görmüş, konuşmak için daha ağzını bile açamadan, hiç özgür olamadan suçlanıp mahkûm edilmiş, haksız yere ceza görmüş, cezası çoktan infaz edilmiş özgür olmayan bir ben alır. Asıl mesele işte bu ben'in etik özne olmasıdır – sorumlulukta başkasının yerine, acı çekmemiş, vicdanı rahat, kendisine bütünüyle hakim ben değil, böyle bir ben geçer. Onun başkasının sorumluluğundan sorumlu olması demek, kölenin kendisini köleleştirenden, ezilenin ezenden, işkence görmüş olanın işkencecisinden sorumlu olması demektir. Uğradığım haksızlıktan nasıl ben sorumlu olabilirim? Zulüm görenin kendisine zulmedenle dayanışması talebini içimize nasıl sindireceğiz? Bana haksızlık edenin sorumluluğundan sorumlu olmak demek, kanımca, onu affetmek değildir. Bana ettiği haksızlık üstüne kafa yormaktır. Soykırımın, çeşitli dışlamaların, açlıktan ölümün, tecavüzün nasıl mümkün olabildiğini, bunları nelerin kolaylaştırdığını etraflıca düşünüp araştırmak, sorgulamak, tarihsel ve toplumsal sorumluluğu taşımaktır. Evrensel barışa farklılıktan yola çıkarak ulaşmanın koşulu işte budur.

Çağımızın felsefesinin en önemli bulgusu, özgürlüğü ve adaleti ben'in konumundan değil, ötekinden başlayarak düşünme gereğidir. Örneğin çağdaş hukuk felsefesi, insan haklarının –aslında gizlice beyaz, yetişkin, Batılı, Avrupalı, heteroseksüel, erkek, burjuva, yurttaş olan– soyut "ben"deki temellerini sorgulamaya ve bu temelleri bu tekil koşula dışsal olanların başkalığını tanıyarak yeniden düşünmeye girişmektedir. Ancak Levinas başkasına da ben'in sahip olduğu politik hakların ve-

rilmesini hedefleyen bir siyaset anlayışıyla yetinmez. Başkasına da "ben" statüsü tanınması için mücadele veren insan hakları da, evrenselci, eşitlikçi yasa söylemi de, insanın insanlığını "ben"in konumunda aradığından, politik olanın alanında başkasının başkalığını göz ardı etmektedir. Levinas insanı ben'den değil, başka insandan başlayarak düşünen bir hümanizmi savunur. Bu hümanizm başkasına ait olması gereken haklar uğruna mücadele eden bir siyasi konum olarak anlaşılmak zorunda da değildir. Öteki insan hümanizmini, belki de insanların yüz yüze oldukları bir çoğullukta farklılıktan yola çıkarak evrensel barışı hedefleyen bir siyaset felsefesi olarak düşünmek gerekir. Bu felsefenin siyaseti Aydınlanma itilimli insan hakları politikalarının dışlamış olduğu kişilerin geçmişte alamadıkları hakları şimdi almalarını sağlamakla ilgilenmez yalnızca. Onların "sorumlu" olabilecekleri bir durumda yaşayacakları koşulların sağlamasını talep eder.

İlk felsefenin etik olması demek, siyaset felsefesinin *dışsallığa saygı anlamında kurama* dayanması demektir. Bugün radikal demokrasinin koşullarını düşünmeye yönelen siyaset felsefeleri "dilek", "istek" kipinde konuşmaktadırlar. Halbuki "ötekini dışlamama" veya başkalarının kendilerini ifade etme ve kamusal alanda etkinlikte bulunma olanaklarını ortadan kaldırmama ilkelerinin ontolojide temellendirilemeyeceğini görmek gerekir. Politika etiğe indirgenemez, ama etikle kesiştiği noktadan bağımsız olarak düşünüldüğünde bir çıkar ve iktidar mücadelesi, ben'in kendi varlığını sürdürme arzusuyla ötekini varlıktan dışlaması ve dolayısıyla savaştan ibaret hale gelir. Kendi varlığını sürdürme ve hayatta kalma arzusunun ben'in ötekinin yerini gasp etmesini haklılaştırdığı, hatta haklılığın tek kaynağı sayıldığı bir dünya savaşın dünyasıdır. Felsefenin günümüzdeki rolü ötekinin biricikliğine ve aşkınlığma dayalı akli bir söylem kurmak, ben'in varlıkta baki kalma arzusunu sorgulayarak etiğin etikliğini ötekine gösterilen çıkar gözetmez ilgiden yola çıkarak yeniden düşünmektir.

Notlar

1 Önceki basım: "Levinas'ta Adalet Kavramı," *Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arkivi*, sayı 9, Muğla Üniversitesi "Felsefe Günleri" (9-12 Ekim 2003); "Adalet" Sempozyumu Bildirileri, İstanbul Barosu Yayınları, 2004, s. 42-53.

2 Jean-Luc Nancy, *L'expérience de la liberté*, Galilée, 1988, s. 13.

3 "Das 'Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz."

4 Emmanuel Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Editions de Payot & Rivages, 1997. Emmanuel Levinas, "Hitlerizmin Felsesi Üstüne Birkaç Düşünce", *Sonsuza Tanıklık*, çev. Zeynep Direk, Metis, 2003, s. 41-49 (Göndermeler Türkçe baskıya).

5 Felsefi terminolojinin kültürel bir özgürlük kavrayışını anlatmak için kullanıldığı, kültürel bir görüşün felsefi özgürlük mefhumu olarak sunulduğu çevrilmeye okuyucunun dikkatini çekerim.

6 *A.g.e.*, s. 42.

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

8 Elbette, Levinas'm Marx okuması, *1844 Elyazmaları*'na başvurularak, Marx'ın kullandığı özgürlük mefhumunun Avrupa felsefesi geleneği içinde konumlandırılabileceğini göstermek suretiyle sorgulanabilir. Buna rağmen, Marksizm hakkında yaptığı saptamaya bütünüyle katılmamak zor gibi görünüyor. *A.g.e.*, s. 45.

9 Bkz. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, 1943, s. 81-106.

10 Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, Fata Morgana, 1982, s. 40.

11 Emmanuel Levinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Kluwer Academic, 1987.

12 Robert Bernasconi 2003 Temmuzunda Collegium Phaenomenologicum Perugia, İtalya'da Levinas üstüne verdiği üç ders boyunca, 1935'te *Kaçış Üstüne*'de dile getirilmiş olan aşkınlık talebinin yukarda andığım biçimsel yapısının fenomenolojik olarak *Zaman ve Başka*'da babalık tecrübesinde, *Bütünlük ve Sonsuz*'da yüzün deneyiminde somutlaştığını göstermektedir. Levinas aşkınlığın babalık tecrübesindeki somutlaşmasından sonradan vazgeçip, bunun yerine Başkasıyla yüz yüze karşılaşma tecrübesini geçirmiştir. Neden aşkınlığın hareketi Levinas'a göre 1950'lerin sonundan itibaren evladımla ilişkide değil de başkasıyla ilişkide somutlaşmaktadır? Robert Bernasconi bu soruyu şöyle yanıtlıyor: Oğlumla veya kardeşimle aramdaki kan bağı onlarla özdeşleşme riskini arttırır, başkası olan komşum sahip olmadığım bir yükseklik boyutuyla benden mutlak bir biçimde ayrıdır – dolayısıyla onunla ilişki varlığın hem aynı hem de başka olduğu bir durumu fenomenolojik olarak açımlar. Bu bağlamda şunu da vurgulayalım: Levinas'ta başkasıyla yüz yüze ilişki tecrübesini tartışmak Levinas'ı anlamak açısından önemlidir – ama tek başına, bu felsefede neyin felsefi olduğu konusunda ve bu düşüncenin nereden geldiği nereye gittiği hakkında bir şey söylemez bize.

13 Emmanuel Levinas, "Ahit", çev. Zeynep Direk, *Sonsuza Tanıklık* , Metis, 2003, s. 199-217.

14 *A.g.e.*, s. 216.

15 Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, Kluwer Academic, 1987.

16 Bkz. Emmanuel Levinas, "Substitution", *The Levinas Reader*, çev. Alphonso Lingis, ed. Séan Hand, 1989, s. 89-122.

Sonsuz Sorumluluğun Paradoksları

Giriş

Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde'de Levinas'ın sorumluluğu anlatırken başvurduğu çeşitli betimlemelerden birisi "hücrelerinde duyulan bir huzursuzluk"tur.[1] Sorumluluk sanki Levinas'ın betimlediği etik öznenin cildinde, bedeninin yüzeyinde ve hatta iç organlarında bir tahribata yol açmıştır: Tedirgin eden bir kızarma, sulanma, kaşıntı, kanama ya da belki de –Levinas'ın söylemini daha da uca taşırsak– bedeni içten veya dıştan saran hücrelerin birdenbire hızla üreyivermesi, bir urun oluşumuna doğru gidebilecek önü alınamayacak bir artış... Yaşama arzusunu aşan bedende sorumluluk, hastalığa veya ölüme götürmediği zaman da, hiçbir zaman yalnızca vicdan rahatsızlığı, bir türlü "ben üstüme düşeni yaptım" deyip rahat olmayı beceremeyen bir "mutsuz bilinç" değil, bedende hissedilen bir rahatsızlık – dışarıya vücuduyla tepki veren öznenin huzursuzluğudur: Durduğu yerde duramamak, ötekine karşı yapılan kurumsal adaletsizliği görmezlikten gelememektir. Şöyle diyor Levinas: "Sessiz kalmanın imkânsızlığı, içtenliğin skandalı" (*OB*, s. 143). Her zaman içten bir biçimde başkası için olan sorumluluk, kendine özgü bir duygulanımsallığı olan bir haldir ve bu duygulanım Kant'taki ahlak duygusuyla karşılaştırıldığında onunla tam bir tezat teşkil eder. Fakat yerinde duramamak, sessiz kalamamak, koltuğuna yaslanıp oturamamak karakter bakımından aşırı etkin bir özneyi değil, bütünüyle edilgin bir özneyi anlatır. Levinas'ın sözünü ettiği rahatsızlık,

etik bir durumda bulunmaktan, ötekinin çıplaklığına, açlığına, acısına maruz kalmış olmaktan kaynaklanır.

Levinas etiğin ilk felsefe olduğunu söylediğinde, Kant'ınkine benzer bir felsefi sistem içinde pratik aklın kuramsal akıl karşısındaki önceliğini olumlamış olmaz. Kant pratik aklı ahlak yasası tarafından etkilenmesi ve onun tarafından belirlenmesiyle betimler. Kant'ta saygının nesnesi ahlak yasasının kendisidir. Levinas'ta ise sorumluluk başkasıyla bakışımsız bir ilişki içinde bulunan ben'in başkasına yakınlığıdır. Yasa ya da buyruk yalnızca başkasının yüzündeki ifadede belirir. Kant'ın ahlak yasasının evrenselliği Levinas'a göre, etik ilişkinin bakışımsızlığını ortadan kaldırır. Dahası Kant'ın ahlakının öznesi, düşünülebilir (numenal) bir varlıktır, bir erekler cumhuriyetinin yurttaşıdır. Levinas için ise etik özne duyumsanır olandan ve duyarlılıktan ayrılmaz. Levinas istem ile aklı idealist bir tarzda özdeşleştirmeye karşıdır. Kant'ta idelerin yetisi olan akıl iyi istemle birdir. Levinas ise istemi failin yaşayan bedeninde temellendirerek istem ile aklı birbirinden ayrı tutar. Levinas aklı da Kantçı idelerin sonsuz rasyonelliğinin ötesinde bir sonsuzluğa koyacaktır. Kant'ın idelerinin sonsuzluğu sonlu olmamaktır, sonluluğun yadsınması sonucunda meydana gelen bir sonsuzluktur söz konusu olan. Halbuki Levinas sonsuzluğu olumlu bir biçimde *sonsuzlaşma* olarak düşünür. Bu sonsuzlaşma başkası için duyduğum rasyonel arzunun sonsuzlaşmasıdır, ötekine yanıt verdiğim andan itibaren sorumluluğumun gittikçe artmasıdır. Kant ile Levinas arasında başka bir kökten fark da Kant'm sorumluluğu özgürlükte temellendirmesi, Levinas'ın ise *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde* adlı eserinde sorumluluğu özgürlükte temellendirmeyi reddetmesidir. Başkasından sorumlu olan ben özgür ve özerk ben değildir, başkasına duyduğu saplantılı arzu içinde tutsaklaşmış, travmanın ürettiği bir varlıktır. Ben yalnızca yapmayı seçtiği eylemlerinden sorumlu değildir, ben'in sorumluluğu faili olmadığı, o doğmadan çok önce olup bitmiş olan ve o öldükten sonra olacak olan olaylara dek uzanır. Kant için sorumluluk ahlak yasasına saygı, özgürlük, kendiliğindenlik, özerklik demektir. Levinas için ise sorumluluk başkasına karşı sorumluluk, içtenlik,

edilginlik ve yaderklik anlamına gelir. Levinas'ı Kant'la ayrıntılı bir biçimde karşılaştırmak değil amacım, bu iki düşünür arasındaki en önemli ayrılığın Levinas'm etik özneyi bedenli bir varlık olarak ele alması olduğunu belirtmek. Bunu, Levinas'ın etik söyleminde paradoksun olumlu kullanımına bağlayarak tartışacağım. Birbirinden ayrı bu iki izleği birbirine bağlamamın sebebi, Levinas'ın söylemindeki en büyük paradoksun bedenden ve duyarlıktan ayrılmayan istemin başkasıyla etik ilişkide kendi yaşama istemini aşması olduğunu vurgulamak istememdir.

2 *Paradoksun Çoğul Görünümleri*

Sorumluluğun paradoksları, zamanla, vermeyle, etik ilişkinin yapısından, karşılıklılığın aşılmasından türeyen birçok somut paradoks son çözümlemede etik öznenin paradoksal yapısına bağlanır. Levinas'm sonsuz sorumluluk yüklediği etik özne, elbette ki sonlu bir varlığın sonsuz sorumluluk yüklenmesi paradoksudur. Descartes'ın Üçüncü Meditasyon'unda sonlu ben'in sonsuz bir varlığın izini taşıması Levinas'm etik öznesinin yapısının modelini sunacaktır. Azdaki çok yapısı, etik öznenin kendisiyle çakışmazlığını kurar. Benin kendisine çakılı olduğu halde kendisiyle çakışmazlığı eksiklikten değil, fazlalıktan, doluluktan kaynaklanan bir arzunun üremesine sebep olur. Bu arzu başkası için duyulan, tatmin olmayan bir arzudur. Arzum sonsuzlaştığı içindir ki, sorumluluğum şimdinin ağırlığını –şimdi ona bir sınır çizmeye muktedir olamadan– taşır. "Yeter artık, elimden gelen bu kadar" deyip kendi içselliğime dönemem – ötekine karşı duyduğum arzu böyle bir sınırı imkânsız hale getirir. *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde* adlı metin, ötekine karşı sorumluluğu ötekinden sorumluluğa dönüştürür ve etik özne sorumlulukta ötekinin yerine geçip bedel ödemeye kadar gidebilecek bir varlık haline gelir. Böylece ben, varlığının temeli olan kendi kendiyle ilgilenmeyi aşmış, olmanın ötesine doğru bir harekete atılmış olur. Başkasının yerine ölmede sonlu varlığın kendisini aşmasıyla üreyen sonsuz-

laşma matematiksel bir sonsuzluk değildir. Sonlu öznenin kendi kaynaklarını, imkânlarını, kendi çıkarıyla ilgilenmeyi aşmasıyla ilgilidir.

Yüz yüze bir ilişki olan etik ilişkinin asimetrik yapısının ürettiği vermeyle ilgili paradoksları Levinas'ın okuyucusu olan Derrida 1980'lerin sonundan itibaren verdiği eserlerde ele alır ve uca taşır. Verme ne zaman Levinasçı anlamda etik bir değer taşır? Vermenin mutlak bir biçimde karşılıksız olması için onun kendi varlığımla ilgilenmeye geri dönmemesi gerekir. Başkasına verme karşılıklılık ekonomisinin dışında armağan ekonomisi uyarınca ele alınacaktır. Derrida bize bu anlamda armağan etmenin hiç de kolay olmadığını gösterir.[2] Levinas "eğer dünyada iki kişi olsaydık bir sorun kalmazdı, her şeyi verirdim" diyerek etik karşılaşmadan üçüncünün dışlanamayacağını belirtir. Bir başkasına karşılıksız bir biçimde verdiğim, ama aynı durumda olan başkalarına hiçbir şey veremediğim zaman da adaletsizlik yapmış olmaz mıyım? Kesinlikle evet. Öyleyse üçüncünün varlığı etik özneyi başkasıyla her etik karşılaşmada bütünüyle açmaz içinde bırakır. Etik öznenin başkası ile üçüncü arasında bulunmasından yola çıkarak Levinas adaleti iki biçimde düşünür. Adalet talebi bir yasalar sisteminin ortaya çıkmasına yol açar, ama bu yasaların uygulanmasıyla gerçekleşip, kurduğu düzenin içinde çözülmez. Sistemin adaleti her zaman dışardan gelen bir aciliyet tarafından aşılır. Dolayısıyla herkes için adalet hep o sistemin kuruluşu itibariyle dahil etmediği başkasının sorgulamasına tabi olacaktır. Etik ile politikanın kesişimini Levinas bir paradoksun içinden düşünür. Bu konuyu tikel ile genel yasa arasındaki ilişki bakımından da ele alıp incelemek mümkündür. Evrensel olanın tikellere, tekillik göz ardı edilerek uygulanması adaletsizliğin üremesine sebep olacaktır. "Genel ve cömert ilkelerin uygulanmaları sırasında tersine çevrilebilir olmaları bir olgudur. Her cömert düşünceyi kendi Stalinizmi tehdit eder."[3] Denilebilir ki, her tikel vaka için, o vakayı ilgilendiren genel ilkenin tersine dönme riskini taşıdığı bir an olması nedeniyledir ki, geneli tikelin duruş noktasından teftiş etmek gerekir. Levinas etiği ve politikayı birbiriyle ilişkili bir biçimde, başkasıyla karşılaşmadan yola çı-

karak düşünürken paradoksu kaçınılacak bir durum olarak görmek suretiyle etiği mantığa tabi kılmayı reddeder. Ama paradoksların bu üreyişini Levinas'ın varlık anlayışına nasıl bağlamak gerekir?

3 Bedendeki Etik Özne

Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*'da etiğin ontolojiyi aştığını belirtir, ama *Bütünlük ve Sonsuz* ontolojik betimlemelerle dolu bir eserdir. Bölüm bölüm incelendiğinde *Varlık ve Zaman*'la sürekli bir angajman, onun bir eleştirisi olduğu ortaya çıkar. Aslında Levinas, ikinci dünya savaşından sonra kaleme aldığı *Varoluştan Varolana*'dan başlayarak Heidegger'de temel mesele olarak gördüğü ontolojik farklılığın bir eleştirisi içinden öznenin ontolojik *genesis*'i sorununa odaklanmaktadır. Başka bir deyişle özneliğin ortaya çıkışını ontolojik bir biçimde kurmayı denemektedir. Levinas'ın 1930'lardan 1970'lere kadar verdiği eserleri ontolojik fark problematiğini merkeze koyarak okuduğumuzda, Levinas'ın etik özneyi ontolojik farkın kesintiye uğratılması olarak düşündüğü açığa çıkacaktır.

Bütünlük ve Sonsuz'a göre, etik özne bilincin yönelimselliğinin kesintiye uğradığı bir durumda eyler. Ancak bu etik öznenin irrasyonel bir biçimde eylediğini söylemek anlamına gelmez. Levinas rasyonelliği sonsuzun aşkınlığı olarak düşünmeyi denemektedir. Nasıl Descartes'ın Üçüncü Meditasyon'unda bendeki sonsuz fikri sonsuz tarafından aşılmaktaysa, etik öznenin başkası hakkındaki fikri, başkasına yönelimi de başkası tarafından aynı biçimde aşılmaktadır. Başkasının yüzünün içerilememesi, bendeki fikir, ufuk tarafından kavranılamaz olması demektir. Levinas başkasıyla karşılaşmanın beni kendimi eleştirmeye ittiğini söylerken bu eleştiriye başkasına dair fikirlerim, ufkum, yönelimlerim de dahil olur. Levinas'ta etiğin ontolojiye öncel olması ve her türlü kuramı ikincilleştirmesi, etiği, kuramın reddi haline getirmez. Kuram başkasıyla karşılaşmadan sonra gelmelidir, geneli tikelin açısından teftiş eden eleştiriden hep yeniden doğmalıdır.

Sonsuzla ilişkili bu rasyonellik öyleyse başkasıyla karşılaşma tecrübesinin koşulu olan etik duyarlılıktan ayrılamaz. Levinas'ta duyarlılık (*sensibilité*) maddesellikten ayrılmaz. Sonsuz bir rasyonellik olan sorumluluk maddesellikle nasıl ilişkilendirilecektir? Elbette buradaki "maddesellik" materyalizmin maddeciliğiyle ilgisi olmayan bir kavramdır. Söz konusu maddesellik, kendi bedenimin tecrübesi itibariyle ele alınacağı için duyarlığın ontolojik çözümlemesi bizi Levinas'ın bedenselliği kavrayışını düşünmeye itecektir. Başlarken, Levinas için etik öznenin hiçbir zaman numenal bir varlık olmadığını belirtmiştik. Kant için beden, fenomenal dünyanın nedensellik yasasına tabi bir nesnedir. Fenomenolojinin "yaşayan beden" ya da "kendi bedenim" mefhumları Kant'a yabancıdır. Beden, Batı felsefesi tarihinde ben'in sahip olduğu bir nesne gibi görülmüş olsa da, yaşanan beden ancak sınırda bir nesne olabilir. Nesnenin algısı ile kendi bedenimin algısı arasında çok önemli farklar vardır. Nesneyi algılamayabilirim, şu mekândaki bir nesneyi o mekândan çıktığım zaman algılamam sona erer. Halbuki bedenim ben nereye gidersem gideyim benimle birlikte gelir. Levinas 1935 tarihli *Kaçış Üstüne*'de kendi bedenime çakılı olduğum saptamasını yaparken bedeni bir nesne olarak ele almamıştır. *Varoluştan Varolana*'da bedenin "sahip olma" ile "olma"nın kesişiminden yola çıkarak düşünülmesi gereken bir "varlık" olduğu belirgin hale gelir. Beden ile ben arasında ilksel bir özdeşlik vardır. Fiziksel acı çekme deneyimi beden ile ben özdeşliğini doğrular. Hasta rahat bir konum bulabilmek için yatağında acıyla döndüğünde kendisi ile bedeni arasında bir ayrım yapması oldukça zordur. Ben bedenimimdir.[4] Dolayısıyla bedenin bütünüyle kendisine özgü bir ontolojik statüsü vardır.

Ontolojik bakımdan bedeni bir töz olarak ele alabiliriz, ama töz olma onun ontolojik statüsünü ilksel bir biçimde aydınlatmaz. Beden öncelikle bir olaydır; bir edinimler birikimi, bir yapabilirlikler toplamıdır. Bedenin birliği nesnenin birliğinden çok farklıdır ve ondan ayrı bir biçimde düşünülmelidir. Beden ontolojik bakımdan öncelikle bir olay olduğu içindir ki, hiçbir zaman sınırları kesin bir biçimde belirlenmiş bir nesne değil, aynı zamanda sınırları aşma kabiliyetidir. Bedenin sınır-

ları ile nesnenin sınırları arasındaki farkı şöyle açıklayabiliriz: Nesnenin sınırları katı olmasına rağmen bedenin sınırları akışkan ve değişkendir. Bedensel sınırlarını dar bir biçimde yalnızca bedenin gözle görülür sınırları, tenin şimdi ve burada verili konturları olarak ele alamayız. Bedenin zamansal ve mekânsal ufukları içinde sürekli olarak aşılan ve yeniden tesis edilen akışkan sınırlarını düşünebilmek için nesne bedenin ölçülebilir sınırlarıyla ilgili bakışı askıya almak gerekir. Bu sorunsala bedenin maddeselliğinin erotik sınırları da dahil olacaktır. Sınır problemini daha geniş bir bağlamda ele almak için bedeni dünyada olan bir varlık olarak, zaten başka/başkası ile ilişki olarak düşünmek gerekir. İki kişi arasındaki her karşılaşma ya da her erotik ilişki bedensel sınırların değişmesine, aşılmasına ve özgül bir biçimde yeniden tesis edilmesine yol açar. Bedenin erotik sınırları etkileşimseldir, bedensel yönelimler arasında bir iletişime ve pazarlığa dayanır. Bedenin birliğini bu sınırları da hesaba katarak düşünmek için bedeni dünya ve başkasıyla çoktan iletişim halinde, bu iletişimin meydana getirdiği örgü içinde kendisini tasarı haline getirebilen, ifade edebilen, alışkanlıkları kendisinin kılan ve kendisinin olmaktan çıkaran bir beden olarak ele almak gerekir. Beden şeyleri, sözcükleri, davranışları, ifadeleri, yapabilirlikleri kendisine ekleyebilen bir olaydır. Bu düzlemde bedenin bir özneye tabi kılınamayacak bir anonimliği, kişisizliği vardır. Bedenin birliğini kişiye veya özneye tabi kılarak katılaştırmadan önce dinamik bir birlik olarak görmek gerekir. Bu birlik kıvrımların, katların, açılmaların, kapanmaların birliğidir. Her zaman bir perspektife mahkûm olan beden kendisini bir yerden, burasından itibaren dünyaya açar ve kendisine geri çekilir. Biraz gevşediğim zaman bedenim öznesi ben olmayan bir dili konuşmaya başlar. Bir olay olarak beden zaten çoktan başkalarıyla, şeylerle, normlarla, fikirlerle bir ilişkidir. Yönelimleriyle başka yönelimleri okuyan bedenli özne, kendisini çevreleyen dünya hakkında her zaman bilinçli benin bildiğinden daha fazlasını anlar ve bilir.

Levinas'a göre kişi ya da özne, bir olay olan bedendeki bir "konum alma"dan (*position*) itibaren belirecektir. Bu konum almada olaydan töze, fiilden faile, yüklemden ada doğru bir ge-

çiş meydana gelir. Levinas buna varolanın varoluşunu üstlenmesi ya da "hipostaz" adını verir.[5] Hipostaz bedende bir öznenin ortaya çıkışı, bedenin benim olmasıdır. Hipostaz bir kez olan ve biten bir şey değildir. Her an olur. Beden ancak hipostaz sayesinde bir töz haline gelir. Levinas'a göre hipostaz ontolojik bir olaydır. Denebilir ki, beden anonimken de başkaları, yönelimler ve normlar tarafından zaten çoktan konumlandırılmıştır ve aslında hipostaz konumlandırılmaya göre bir konum almadır. Böyle olsa bile Levinas'a göre bedenimin başkalarının bakışı tarafından konumlandırılmış olmasında, ben bu konumlanmayı üstlenmediğim sürece, hâlâ anonimlik hüküm sürecektir. *Il y a*'dan, anonim varoluştan ayrılış ben'in kendi bedenine çakılı olduğunu tecrübe etmesinin koşuludur.

Kendi bedenine çakılı olan ben katıldığı anonim bir varoluştan ayrılmış bir varlıktır. Kendisinden ayrıldığı zemin –bir varolanın varoluşu olmayan varoluş– rasyonel bilincin kesintiye uğradığı heyecan (*emotion*) halinde yeniden açığa çıkar.[6] Duygulanımsallık (*affectivité*) Heidegger'de öznenin psikolojik hali olarak değil, dünyada olmanın açıldığı, anlaşılır hale geldiği bir kipte dünyada bulunmaktır. Levinas *Varoluştan Varolana* adlı eserinde Heidegger'in duygulanım çözümlemesini zamanının psikolojisinin bir saptamasına dayanarak yeniden düşünür. Heyecan halindeki alt üst oluş; ayakların yerden kesilmesi, varolanın artık kendi varoluşunun hakimi olmaması, bir özne olmamasıdır. Bu heyecan, varolan varoluşunu yeniden üstlendiğinde kontrol altına alınır ve ortadan kalkar.

Levinas'a göre yalnızca anonim olan bir katılmadan "ayrılmış" bir ben etik özne olabilir. Sorumluluk bir heyecan hali, anonim varlığa katılmaya geri dönüş değildir. Ama soğukkanlılık da değildir, insanın hücrelerinde duyduğu bir rahatsızlıkla susması kendisi için daha iyi olacakken susamamasıdır. Sorumluluğun ben'i varolanın varoluşunu üstlendiği bir ağırlığı taşıyarak, varlıktan başkaya doğru, onu kendi bedenine çakılı olmaktan kurtaran bir aşkınlık hareketi içine girmiştir. Bu hareket içinde ben bir ırkın, cinsiyetin, kültürün, etnik kökenin, milliyetin, toplumsal bir statünün tekil vücuda gelişi ya da örneği olmaktan çıkar. Aşkınlığın imkânsız olduğu yerde, gibi görül-

mekle olmak arasında pek bir fark yoktur. Bu farkın kaybolduğu durumda insan ne gibi görülüyorsa onu üstlenerek mücadele etmekten başka bir seçenek bulamaz. Çünkü kendisine yüklenen farklılığı reddetmenin ve onun özünü teşkil etmediğini öne sürmenin görülüşünde bir değişiklik meydana getirmediğini bilir. Aşkınlık hareketi ise gibi görülmek ile olmak arasındaki çakışmayı, insanı Aynı'da hapseden çakışmayı başkaya doğru giderek kırar. Sorumluluk insanı özgürleştirir, kendisinden özgürleştirir öncelikle. Başkası benim özgürlüğümü sınırlandırmaz; tersine, özgürlüğümü özgür bırakır: Başkası, sorumluluğun ağırlığını bana taşıtarak, beni olmanın anonimliğinin boğucu yükünden azat eder. Keyif alma ve çalışma bu yükten ancak geçici bir biçimde kurtarır beni.[7] Sonuç olarak diyebiliriz ki, Levinas sorumluluğu bedenli varlıktan itibaren ele alır, bilinci bedenli varlıktan yola çıkarak düşünür. Etik öznenin bir ayağı bedenli varoluşun maddeselliğinde, diğer ayağı ise bu varoluşun dışındadır. Başkasının çektiği acıya karşı duyarlı olmanın koşulu budur.

Levinas'm Merleau-Ponty'ye yakınlığını da ortaya çıkarmış olduk böylece. Ancak Merleau-Ponty'nin beden ile kişisiz varoluş, beden ile ben ilişkisini düşünüşü ile Levinas'ınki arasında çok önemli bir fark vardır. İki düşünür de benliğin "ben düşünüyorum" (*je pense*) ile sınırlandırılamaz olduğunu savunur. Ama Merleau-Ponty'de beden bir "yapabilirlikler toplamı" olmanın ötesine geçmemektedir. Bu zeminde ortaya çıkan "ben" de olanakların, yapabilirliğin, etkinliğin ve istemin ben'idir ve bu ben keyif almayla, çalışmayla ve varlığında baki kalmak için çaba sarf etmeyle sınırlanır. Levinas için ise ifade olarak beden fenomenal olmayan bir yüzü de gösterir. Dahası Levinas ifade olarak yüzün vücuda gelmiş olduğunu söylemek yerine, yüzle birlikte benliğin bedensizleştiğini (*désincarner*) söyleyecektir.

John Llewelyn'in de vurguladığı gibi, Kant saf istemi (*Wille*) saf akılla özdeşleştirirken Levinas istemi bedene yerleştirir. İstemin cismani (*corporeal*) olmasından, onun akla taban tabana zıt olduğu sonucu çıkmaz. İstemin cismaniliği onun fiziksel madde olduğunu söylemek anlamına gelmez. İstemin ilksel

özellikleri nitelik, enerji, kütle vs değildir. Yaşayan/yaşanan beden hem bu kategorilerin altına düşer hem de onlara indirgenemez. Tıpkı Kant'ın muğlak *Willkür*'ü gibi, "dış güçlerin fiziksel direncine, yüzünü etik dirence dönerek direnir".[8] Levinas'ta istem duyarlılıkla anlamın bir karışımıdır. İstem hem şiddetin hem de barışın kaynağıdır. Levinas'a göre yaşama istemim öldürme, cinayet işleme imkânını içerir, ima eder. Ama öte yandan yaşama istemim yaşatma istemine de dönüşebilir. Sorumluluğun en büyük paradoksu belki de yaşama istemimin bir olanağı olan yaşatma isteminin yaşama istemimden daha güçlü bir hale gelebilmesidir. İşte bu durumda başkasının yaşaması için kendi yaşamımı feda edebilirim. İnsanın yaşama isteminin en iyi karşılıklılık içinde gerçekleşebileceği fikri, sorumluluğu varolanın yaşama isteminde temellendirir. Levinas işte tam da bunu sorgulamaktadır.

Notlar

1 Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, Kluwer Academic, Martinus Nijhoff, 1974. Göndermeler İngilizce baskıya: Emmanuel Levnas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1981, s. 143. Bundan böyle OB. Bu konuda bkz. Paul Davies, "Sincerity and the End of Theodicy: Three Remarks on Levinas and Kant", *The Cambridge Companion to Levinas*, ed. Simon Critchley ve Robert Bernasconi, Cambridge University Press, 2002, s. 161-187.

2 Örneğin bkz. Jacques Derrida, *Given Time: I. Counterfeit Money*, çev. Peggy Kamuf, The University of Chicago Press, 1992.

3 Emmanuel Levinas, "Ahit", *Sonsuza Tanıklık*, çev. Zeynep Direk, Metis, 2003, s. 210.

4 Bkz. Emmanuel Levinas, "Hitlerizmin Felsefesi Üstüne Birkaç Düşünce", *Sonsuza Tanıklık*, çev. Zeynep Direk, s. 46. Kendi bedenimin yaşantısı göz önüne alındığında "beden" ve "zihin" ayrımı gerçekdışı bir ayrım gibi görünür.

5 Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, J. Vrin, 1993, s. 125.

6 Varoluş, bir varolanın varoluşu haline gelmeden önce kişisiz bir olmaya, olmanın faili olmayan olayına bir katılımdır. Öznenin ve nesnenin ortadan kalktığı bu durum heyecan halinde yeniden belirecektir.

7 Bkz. John Llewelyn, *Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics*, Routledge, s. 102.

8 *A.g.e.*, s. 103.

Tevrat'ı Tanrı'dan, Talmud'u Tevrat'tan Bile Çok Sevmek[1]

Levinas'ın Yahudi düşüncesini ve Talmud'u ele alışının felsefi bir önemi var mıdır? Levinas bugün hem filozof hem de bir "Yahudi düşünür" olarak okunuyor. Onu fenomenoloji geleneğinin içine ya da sınırına yerleştirerek okuyan felsefeciler, *Bütünlük ve Sonsuz* ve *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde* gibi temel eserlerine kıyasla Talmud yorumları yaptığı kitaplarını açıkça daha az "felsefi" bularak ikinci plana atmaktadırlar çoğunlukla. Bunu yapmadıkları zaman da, adının bir "Yahudi düşünürü" olarak anılmasının, eserlerinin felsefi ağırlığının göz ardı edilmesine yol açacağından çekinerek, Levinas'ın Yahudilikle kurduğu ilişkinin felsefi düşünceleri üstündeki etkisiyle fazla ilgilenmemeyi tercih ederler. Sınırlara inanmadığımız zaman da politik ya da pragmatik nedenlerle sınırları korumakta fayda görebiliriz. Okuma disiplinlerinin sınırlarının aşılması özgürleştirici ve zenginleştirici olabileceği kadar sınırların korunmasının da aynı şeylere yol açabileceği öne sürülebilir. Levinas'ı bu kadar ilginç hale getiren şey içerisi-dışarısı, sınır ve aidiyet sorunsallarını tüm ağırlığıyla yüklenmiş bir filozof olmasıdır. Yahudi düşüncesinin Levinas'ın felsefesi üstündeki etkisini çok ciddiye alan yorumcular bugün *Jewish Studies* alanına Levinas'ı da eklemiş bulunuyorlar.[2] Yahudi olduğu için değil, Yahudi düşüncesiyle bağları yüzünden "Yahudi bir düşünür" olarak anılıyor adı artık. Kanımca Levinas'ın düşüncesinin derinliğine inme arzusuyla hareket ettiğimizde onun

Yahudi düşüncesi ile felsefe arasında kurduğu ilişkiyi ciddiye almak gerekir, Levinas'ı bir filozof olarak okumamızın şartıdır bu. Bu yazının hedefi onun Talmud üstüne yazdığı eserlerin içeriğini tartışmak değil, daha çok Eski Ahit'i Talmud süzgecinden nasıl geçirdiğini göstermek ve "din" anlayışı ile felsefesi arasındaki ilişkiye değinmek. Levinas'ta din-felsefe ilişkisinin yüzeysel bir keşfi bile, temel kavramlarını Aydınlanma'nın koymuş olduğu modern felsefe-din tartışmasına çok farklı bir yanıtın ondan geldiğini görmeye yeter. Bu yanıtın birçok bakımdan ufuk açıcı olduğunu düşünüyorum.

Tevrat'ın ilk bölümü olan Tekvin, kendini ilk bakışta bir orijin, bir kaynak hikâyesi gibi sunar, çünkü "insan nasıl dünyaya geldi?" gibi bir soruya yanıt vermeye çalışır. Bugün bu soruyu ve bu yanıtı düz bir biçimde yorumlayarak Tekvin'de anlatılan yaradılış hikâyesinin doğru olup olmadığını sorgularsak muhatabımız bilim, özellikle de Darwin'in kuramı olacaktır. Kutsal Kitap öğretisi ile bilim, inanç ile bilgi arasındaki klasik bir karşıtlık çerçevesinde bulunmaktayızdır ki, bu karşıtlık da bizi Aydınlanma'ya geri götürmekle kalmaz, Eski Yunan'dan gelen *doxa* ile *episteme* arasındaki, felsefe açısından kurucu bir karşıtlığa kadar geri gitmemizi gerektirir. Levinas'a göre Tekvin'i ya da Tevrat'ı bu karşıtlığa bağlı kalarak okumak, onun hakikatine Eski Yunan kaynaklı "açıklık" fikriyle yaklaşmayı ima eder. Oysa Tevrat'ın hakikati, bilimin doğruluğu gibi bir şey olamaz. Levinas'a göre Tevrat kuramsal bilmenin mantığına dayanmaz; o, bizle burada hâlâ ilişkide olan bir yüzler toplamıdır. Acaba Tekvin'e bilimsel değil de etik bir perspektiften baktığımızda ondaki varlıkbilimsel orijin, kaynak sorusu nasıl yeni bir bağlam kazanır?

Felsefeyi İngilizce, Fransızca, Türkçe vs hangi dilde yaparsak yapalım, içinde yaşadığımız gerçekliği, varlıkla ilişkimizi biçimlendiren kavramların birincil anlamlarına, yani kökene dönmeye çalıştığımızda, Eski Yunanca düşünmek ve konuşmak zorunda olduğumuzu saptamıştır Heidegger. Bu özgün anlamların üstü Hıristiyan, Müslüman ya da Yahudi teolojisi, ardından da onyedinci yüzyılda Descartes'la beraber doğan öznelcilik tarafından örtülmüştür. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da

"destruktion" dediği şey, bu özgün anlamları yeniden gün ışığına çıkarmak niyetiyle, kötü anlamda gelenekle mücadele eder. Buna karşın *destruktion* anlamında hermenötik *"a-letheia"* kavramıyla ilişkisinde özgün anlamın daha henüz ilk ortaya çıkışında üstü örtülmeye başlanan bir şey olduğunu da gözler önüne serer. Hakikat, unutuştan kurtarılan şey, ışık altına doğru tutuldukça karanlığa doğru çekilir. Anlamın ilk kez verilişinin alanında gizlenme ile açığa çıkma oyunu bir apaydınlığa ulaşmak adına yok sayılamaz. Öyleyse anlamın verilişinin saf, homojen bir kaynağı yoktur; kaynak varsa bile bu heterojen bir kaynaktır ve dolayısıyla tek de değildir.

Postmodern düşünce diyebileceğimiz şey, bu kaynak arayışının, bu gelenekle ilişkinin bugünde bir kendi kendini kurma, kimlik meselesi olduğunu, yani performatif bir boyutu da içinde barındırdığını görmüştür iyice. Bu kimlik kurmanın baştan kötü bir şey gibi değerlendirilmesine gerek olmadığı gibi, kaçınılmaz bir süreç olduğunu da vurgulamak gerekir. Belki de gelenekle *destruktif* bir ilişki, kolay olmadığı için, kimlik inşa etmenin saygıdeğer olan yollarından birisidir. Buna karşın bu *destruktif* süreç aynı zamanda dışlayıcı bir süreçtir ki, Heidegger'in stratejisinde çabucak dışlanan kaynakların tektanrıcı dinlerle birlikte yaşayan felsefe olduğu hemen fark edilir. Heidegger'e göre Yahudilerin, Müslümanların ve hatta Hıristiyanların özgün bir felsefesi yoktur; onlar Eski Yunan'dan devraldıkları kavramları çarpıtmış, ilk anlamların üstünü örtmüşlerdir. *Destruktion*'un "felsefe" dediğimiz şeyi eskiye dönerek tamamen yenileyemeyeceği; tarihsel olarak damıtılmış, dokunmuş eski kavramları dışlamak suretiyle onlardan bir çırpıda kurtulamayacağı açıktır. Belki de bu yüzden Heidegger'in yaklaşımı zamanla iyice radikalleşecek, yeni olanın felsefeyle değil ancak "düşünce"yle düşünülebileceğini iddia etmeye başlayacaktır.

Buna karşın Levinas'ın felsefi amaçlarından biri, evrensel bir dağarcığı olduğunu düşündüğü felsefenin Eski Yunanca olan dilini, İbrani dünya görüşünden kaynaklanan fikirlere ışık tutmak için kullanmaksa, diğer bir amacı da Eski Yunan düşüncesinin kategorilerine ve kavramlarına Yahudi düşüncesinden

kaynaklanan yeni bir görüş gücü kazandırmaktır. (Örneğin bu işlem *Bütünlük ve Sonsuz*'da, Platon'un *kath'auto* kavramında Ötekinin ortaya çıkışını [*révélation*] anlatmak için kullanılmış olmasıyla örneklendirilebilir.) Yahudi kaynaklarını ve bunlardaki peygamberce sesi kullanırken felsefi akıl yürütmeden hiçbir zaman vazgeçmez Levinas. Eski Ahit'ten ya da Talmud apolojilerinden alıntı yaparken ya da bir bilgenin adını anarken bir ispat yaptığını düşünmez; kısacası dinsel kaynaklarla ilişkisi dogmatik değildir. Eski Ahit'ten alıntılanan ayetler ya da ifadeler bir geleneğe, bir deneyime tanıklık etmek için kullanılmışlardır ve tanıklık ettikleri şey, Levinas'a göre, bir inanç geleneği değil, bir düşünce geleneğidir. Söz konusu düşünce evrensel düşüncenin özüne aittir.

Kutsal kitaplar üzerine yapılan araştırmalar, Tevrat'ın, yani Musa'nın beş kitabının tek bir kişinin elinden çıkmadığını, en az dört yazarın ve bu eserleri bir araya getiren beşinci bir kişinin bulunduğunu ortaya koyuyor. Her yazım, döneminin tarihsel ve politik gerekliliklerine bağlı olduğu kadar, hikâyeleri anlatırken yaptığı vurgularla belli bir niyeti gerçekleştirmeye de çalışmaktadır. Yine de Tevrat'ın bileşikliği, değişik zamanlarda, değişik kişilerce, değişik tarihsel bağlamlar içinde kaleme alınmış olması, onun hakikati, öğretisi olmadığı sonucunu çıkarmamızı gerektirmez. Bu soruyu, böyle bir çalışmayı başarılı bir şekilde yapmış bir akademisyenin, *Kitab-ı Mukaddes*'i *Kim Yazdı?*'nın yazarı Richard Elliot Friedman'ın ağzından sorabiliriz: "Acaba Tevrat parçalarının toplamından daha fazlası mıdır?" Yazara göre sorunun yanıtı "evet"tir.[3] Değişik parçaların bir araya gelmesi, o parçaların tek başına taşıyabileceklerinden çok daha zengin bir anlamın doğmasına sebep olmuştur. Bu zenginlik çelişkilere de dayanır. Örneğin Tanrı'nın insanı hem kendi imgesinde yaratıp hem de bilgeliği kazanmak hevesiyle yasak meyveyi yediği için cezalandırması, Tanrı'nın hem adalet hem merhamet talep etmesi, hem kozmik hem kişisel oluşu bu çelişkilerden yalnızca birkaçıdır. İşte Talmud'u doğuran şey hem bu çelişkilerin yorum talep etmesi, hem de gündelik hayatta yaşanan tekil olayların ortaya koyduğu sorulara Eski Ahit'ten bir yanıt bulma çabasıdır.

Tevrat'ın ilk tarih yazımı gibi ele alınabileceği fikri doğru görünüyor, ama bu tarih aynı zamanda Tanrı'nın tarihi, Tanrı'nın başlattığı bir tarih, söz vermenin tarihi ve belki de Levinas'm düşündüğü gibi Tanrı ile insan arasında yapılan bir anlaşma yoluyla, etiğin insanlar arasına doğuşunun alegorik tarihidir. Bu etik, yüzyıllar sonra pagan felsefenin doğuracağı etikten oldukça farklıdır ve bu farka biraz olsun değinmeliyiz. Aristoteles'in pratik bilgeliği, "doğru yerde, doğru zamanda, doğru kişiye, doğru saiklerle, doğru biçimde davranma" biçiminde ifade edebileceğimiz, tikel durumları düşünerek yapılmış seçimler sayesinde aşırıya kaçmadan ortayı bulmayı başaran bir bilgeliktir. Bu bilge eylemin, sonuçlarının genel olarak iyi olması gerekmesi bir yana, başkalarına adil davranırken etik öznenin kendisine zarar vermemesi gerekir. *Ethos* birlikte yaşanan bir yere, yerleşikliğe gönderme yapar öncelikle; burası, Eski Yunan şehridir *(polis)*; etik ilişkilerin gerçek öznesi de yurttaştan başkası değildir. Buna karşın Yahudilerin etiğinin kaynağı olan on emir, Sina Dağı'nda, kölelikten yeni çıkmış, sürgündeki bir halka verilmiştir. "Etik" terimi özgün olarak Eski Yunan'm pratik hayatından ayrılamazsa, Levinas'm Tevrat'ta Eski Yunan bilgeliğinden farklı bir bilgelik olduğunu gösterme ve onu felsefeye taşıma niyeti de bazen kavramsal bir kapanış yaratarak okuru zorlar. Levinas, bu Heideggerci saptama karşısında, Eski Yunan bilgeliği ile Yahudi bilgeliği arasında kurmaya çalıştığı kesişimin imkânını yitirir gibi olur. O zaman aslında "etik"le değil, "aziz" kavramıyla ilgilendiğini söyleyecek, aziz *(saint)* ile kutsal *(sacré)* arasındaki ayrımı keskinleştirip, pagan düşüncesinden doğan etik ve Yahudiliğin tek Tanrı'sıyla ilişkilenen bir aziz ahlakını iyice kutuplaştırma yoluna gidecektir. Ama "etik" teriminin köken olarak Yunan bilgeliğine dayanması ve Batı felsefesi geleneği içinde gitgide artan bir biçimde varlıkbilim tarafından işgal edilmiş ve baskı altına alınmış olması, Levinas'm onu başka türlü, hatta *Bütünlük ve Sonsuz*'un diliyle söylersek, ontolojiyle özdeşleştirilmemiş bir "metafizik" anlamında kullanmasına engel olmaz. "Etik" Levinas'm felsefesinde durağan değil, sürekli olarak yeniden düşünülen, yenilenen, ama hiçbir zaman merkezi konumunu kaybetmeyen zor bir te-

rimdir. Levinas'm "etik" düşüncesini tüm zorluklarına rağmen terk etmemekteki inatçılığı onun felsefe üstünde ısrarıdır belki.

Levinas'a göre Tevrat'ın hakikati tarihsel ve filolojik çalışmayla tüketilebilecek bir şey değildir; bu hakikat, hermenötiğin tüm olanaklarıyla, Tevrat'tan yola çıkarak Talmud'daki yorumları yapan hahamların anlama katılımları sayesinde, belki de Tevrat'ın yazarlarının akıllarından bile geçirmedikleri bir anlam yaratışına açılır. Levinas'a göre gerçek bir Yahudi Tevrat'ı bu yorumlardan ayırmayacağı gibi, dinsel yaşamda da öncelikle Tevrat üstünde yapılan entelektüel çalışmanın, öğrenmenin önemi büyüktür. Entelektüel çaba ve eylem, öğrenmeyi mümkün kılarak insanı başka varlıklardan ayırır. İnsanın entelektüel bir çabayla ilerleyerek, istemini Öteki'nin iradesine boyun eğecek hale getirmesi; keyfi bir karar vererek, toplumsal zorlamayla ya da hislerine kapılarak Tanrı'ya iman etmesinden çok daha değerli bir şeydir. Vahiy kavramı öğrenme olmadan işlerliğini yitirir. Bu tezin rabbinik bir okula ait apolojiyle nasıl yükseltildiğini görelim şimdi: Apolojinin sahnesi, Tanrı'yı meleklere ve İsrail kavmine öğretirken gösterir. Akılları açısından eksiksiz, içlerinde kötülük barındırmayan varlıklar olan meleklerin hakikati ile mükemmellikten uzak varlıklar olan insanların hakikati aynıdır. Melekler, öğretiyi alması açısından birincil konuma konmuş olan İsrail kavmine ilahi sözün anlamını sormaktadırlar. Çünkü ilahi sözün akılla karşılaşması aslen ve öncelikle melekte değil insanda meydana gelir (*DL*, s. 30). Meleklerin istemi, bencilce tutkular tarafından saptırılmadığı içindir ki onlar kötülük yapamazlar. Oysa insan, içindeki kötülükle parçalanan, kaygı duyan bir varlıktır ve tam da böyle olduğu için meleklerin sahip olmadığı bir şeye, kendini eleştirebilme ve aşabilme imkânına sahiptir. Bu yorum, Talmud geleneği içinde istemin eğitimini "mistik" değil, entelektüel bir öğrenme çabasına bağlar. *Bütünlük ve Sonsuz*'un başında sözü edilen, Öteki'ne yönelen "metafizik arzu" ile eğitilen "istem" arasındaki ilişki nedir? Burada bu soruya şu yanıtı vereceğiz: "Başkasının beni sorguya çekmesi", onunla karşılaşmam deneyimi sayesinde benim kendi bencilliğimi, iktidarımı ve kavramsal çerçevelerimi sorgulamamla, yani Levinas'm "eleştiri" dediği şeyle bağlantılı olarak

düşünülebilir. Başkasının beni eğitmesi, bana öğretmesidir bu. "Eğitim, yani Ötekinin istemine boyun eğme – en ilahi öğrenimdir" der Levinas (*DL*, s. 33). Eğitimin aklın hiçbir rol oynamadığı bir boyun eğme süreci olduğu anlamına gelmez bu söylediği, tam tersine ... Levinas'ta eğitim hem kuramsal aklın "eleştirel" faaliyetiyle, yani felsefe yoluyla, hem de Talmud'daki gibi, kuramsal bir yönelim taşımayan entelektüel faaliyet sayesinde gerçekleşir. Talmud'daki entelektüel faaliyetin kuramsal bir yönelim taşımadığını söylerken, onun Tanrı bilgisini "onto-teolojik" kurgulamalara indirgemediğini, pratiğe dönük, insanın insanla karşılaşmasının sahnesinde "ne yapılması gerektiğini bilmeye yönelik" bir eğitim süreci olduğunu ima ettiğini vurgulamak gerekir. Eğer "Tanrı'yı tanımak (insan ilişkilerinde) ne yapılması gerektiğini bilmekse" (*DL*, s. 33), Talmud'un Tevrat'taki sözleri, olayları çelişkilerin ışığında yeniden ele alma yoluyla verdiği eğitim, kişiyi günlük hayatta karşılaştığı ahlaki problemleri, ikilemleri daha incelikli yorumlarla anlamaya davet eder. Tanrı'nın bilgisi soyut bir teolojiye ya da teosofiye değil, geleneğin yorumu ve tartışılması yoluyla etiğe açılır. Öyleyse, "istemin eğitiminin" etikten başka bir şey olmayan "metafizik arzu"yla ilişkilendirilmesi mümkündür.

Levinas'ın Yahudi düşüncesinin temel mesajını nasıl gördüğüne biraz daha açık bir biçimde değinebiliriz şimdi. Aslında bu mesaj tek bir cümlede, "etik ilahi olanın optiğidir" (*DL*, s. 33) deyişinde özetlenebilir. Tanrı ancak yoksulun ve mutsuzun derdinden anlayarak ve onlara boş ellerle yaklaşmayarak tanınabilir. Tanrı'yla doğrudan ve dolaysız bir ilişki kurmak mümkün değildir, onunla ancak başkası yoluyla "çapraz" bir ilişki kurulabilir. Bu yüzden Tanrı'yla ilişki kurabilmek için Hıristiyanlıkta olduğu gibi, Tanrı'nın vücuda gelmesi ya da gelmiş olması da gerekmez. Hıristiyanların Eski Ahit ile Yeni Ahit arasında bir devamlılık olduğunu, Eski Ahit'in Yeni Ahit'i öngördüğü teziyle savunmaları, Levinas'a göre Tevrat'ı İncil'den yola çıkarak yorumlama çabasına işaret eder (*DL*, s. 226). Bu çaba, Eski Ahit'in Yahudi düşüncesindeki yorumunu Talmud'dan aldığı gerçeğini görmezden gelir. Yahudi düşüncesi insan düşüncesinin ilgilendiği her şeyle ilgilenir, ama bu düşüncenin ana

yönelimi, tüm deneyimin anlamını insanlar arasındaki etik ilişkilere ilişkin hale getirmesi; insanın başkalarına karşı kişisel sorumluluğunu vurgulaması; sorumlu özneyi, seçilmiş, yani yerine başkası koyulamayacak birisi gibi ele almış olmasıdır. Seçilmiş olmak hem Tekvin'deki olayları harekete geçiren hasetin lokomotifidir ve sevginin tarafsız ve adil olmadığı gibi acı bir ders verir, hem de sevilmenin, kutlu kılınmanın anlamının etik planda örnek gösterilmek olduğunu söyleyen Levinasçı yoruma kapıyı açık tutar. Levinas'a göre İsrail'in seçilmiş olması, onun diğer uluslara etik alanda bir örnek teşkil etme misyonunu üstlenmesi gerektiği anlamına gelir. İsrail'e bir avantaj sağlamaktan çok bir sorumluluk yükler. Sorumlu özneyi böyle konumlandıran Yahudi düşüncesinin nihai amacı, insanların insan gibi yaşayacakları adil bir toplum kurmaktır. Böyle adil bir toplum, insanların Tanrı'yla toplumsal bir hayat yaşaması, Tanrı'nın insanla birlikte yaşaması ya da insanın toplumda kutlu olması, azizleşmesi anlamına gelir. Hıristiyanlık ile Yahudilik arasındaki en temel fark mesihçiliklerinde kendisini gösterir. Yahudilik mesiyanik talebini adaletin bu dünyada gerçekleşmesi şeklinde ifade ederken, Hıristiyanlık bu dünyayla ilgisi olmayan, doğaüstü bir kurtuluşu vaat eder.

Levinas'ın Batı kültürünü nasıl anladığına bakalım şimdi. Ona göre Batı kültüründe Yahudi bilgeliği ile Yunan bilgeliği arasında tinsel bir kopma oluşmuş, bir yarık ortaya çıkmıştır. Batı kültürünün tinsel ve entelektüel tarihinde oluşan uçurumdan hem filozoflarına hem de peygamberlerine bağlı bir dünya doğmuştur.[4] Felsefeciler Yahudiliği ele almışlar, düşünmüşlerdir elbette. Örneğin Hegel ona, mutsuz bilinç tartışmasıyla sisteminde bir yer ayırmıştır.[5] Hegel'e göre hiçlik olarak bireyin öte olarak görülen evrenselden ayrılığı öznelliğin zorunlu bir anı olduğu için, tinin mutlak ayrılık dini olan ve Tanrı'yla ilişkiyi "ödev" olarak düşünen Yahudilikten geçmesi zorunludur. Fakat Yahudiliği sistemine tabi hale getiren Hegel'in ondan gerçekten bir şeyler öğrenmeye çalıştığı söylenemez. Bunun nedeni pek çok filozof gibi, Yahudiliğin Hıristiyanlık tarafından aşılmış olduğunu düşünmesi değildir yalnızca, Hıristiyanlığın başka tüm dinlerden üstün olduğunu düşünmesidir. Cat-

herine Chalier'in de vurguladığı gibi hiçbir filozof Yahudiliği yaşayan gerçeği –Tevrat'ı okuma geleneği– içinde ele almamıştır. Felsefe, Eski Ahit'ten "yaratma"[6] ve "aşkmlık" gibi fikirleri almış, ama Yahudiliğin felsefeye indirgenemeyen ve ideal bir kentin kuruluşuna dayanmayan yaşamsal yanında değerli olanı görmek için pek fazla çaba sarf etmemiştir. Buna karşın Tevrat yorumu geleneği içindeki Rabbilerin de, felsefenin gerçekliğe kavramsal bir biçimde hakim olma çabasına ve modern felsefenin aklın özerk olduğu gibi kurucu varsayımlarına şüphe ile bakmış oldukları yadsınamaz. Felsefe ile vahiy, Eski Yunan bilgeliği ile Yahudi bilgeliği arasındaki uçurumu kapatmaya çalışan Yahudi filozoflar da vardır elbette: Örneğin Helenistik dönemde (MÖ 20 - MS 50) yaşamış olan İskenderiyeli Philo Platoncu, Stoacı ve Yahudi değerlerinin bir sentezini yapmaya çalışmıştır. Onikinci yüzyıl filozofu Maimonides, Kitab-ı Mukaddes'i alegorik bir biçimde yorumlayarak akılcı bir dinbilimin yolunu açmıştır. Maimonides, vahiyin insan-merkezci yorumunu eleştirerek vahiyde Tanrı'nın mutlak mükemmelliğinin mantığını aramış, Kitab-ı Mukaddes'in aslında bizi, kendimizi ahlaki açıdan mükemmelleştirerek ve entelektüel açıdan geliştirerek –matematik, doğabilim, felsefe konularında derinlemesine bilgi kazanmak yoluyla– Tanrı'yla dolaylı bir biçimde temas kurmaya ve ona benzerliğimizi kazanmaya çağırdığını düşünmüştür. Levinas'ın felsefe ile Yahudilik arasında kurduğu ilişkinin özü, alegori yoluyla uzlaştırma değildir. O, felsefeye şüpheyle bakan bir dinin karşısında, felsefenin bizi dini daha iyi anlamaya iteceğini iddia ederek felsefeye yer açmaya çalışan bir Yahudi düşünürü olmadığı gibi, altı milyon Yahudi'nin öldüğü Yahudi soykırımında yiten anlamı bize geri verebilecek olan şeyin, holokostun düşünsel zeminini hazırlamış ya da en azından onu engelleyememiş olan Batı felsefesi geleneği olduğuna da inanmaz. Levinas'a göre felsefe artık eskisi gibi kendisine karşı kör olmamalıdır; soykırımla derin bir anlam kaybına uğramıştır ve ona kaybettiği anlamı verecek olan Ötekine, Yahudi düşüncesine ve başka düşüncelere açılmalıdır. Levinas gençliğinden beri Talmud'un belirlediği bir sinagog eğitimi görmüştür, ama yaşayan Yahudi geleneğindeki anlam

üretimini soykırım sonrasında yeni bir gözle görmeye başlamıştır.

Talmud'u yeniden keşfinin unutuştan çekip çıkardığı şey, Levinas'ın Batı düşüncesinin indirgediğini ve yok ettiğini düşündüğü "radikal başkalık"tır. Levinas, Eski Yunan kaynaklı felsefe geleneğinin "kendini bil" düsturuyla belirlenmiş bir Aynılık felsefesi olduğu saptamasını sık sık yinelemiştir. Levinas'a göre Batı felsefesinin kendinden çıkışı, hep bir kendine dönüşle sonuçlanan Ulysses ruhunun doruğu Hegel'in tin felsefesidir. Merleau-Ponty *Görünür ve Görünmez*'de, "gerçek felsefenin, kendinden çıkışın bir kendine dönüş, kendine dönüşün de bir kendinden çıkış olduğunu görmekten kaynaklanacağını ve tinin de bu çift yönlü hareketin kesişiminde bulunduğunu" yazar.[7] Başka bir bağlamda, "kendine dönüşün de bir kendinden çıkış" olduğu saptamasına katılabilirdi Levinas, çünkü içkinliğimde benim tarafımdan kurulmayan ötekinin aşkınlığı ve izidir beni kendimden çıkaran şey, yine kendime dönsem de dönmesen de...[8] Levinas'm *anamnesis*'e dayalı bilgi kuramıyla, yani öğrendiğimin aslen başkasından değil, hep kendimden kaynaklandığı teziyle polemiği, onun bu tezin Batı felsefesini bir Aynılık düşüncesi haline getirecek kadar belirlemiş olduğunu düşündüğünü gösterir. Onun, dikkati, bu Aynılık düşüncesinin kendi içinden kırıldığı aşkınlık anlarına çekmekle yetinip, bu düşüncenin ana yönü hakkındaki saptamasını radikal bir biçimde yenilemeyi ciddi bir biçimde ele almadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Yapmaya çalıştığı şey, Eski Ahit okumasından devşirdiği başka bir tavrı bu ana yöne alternatif olabilecek kadar "felsefi"leştirmektir. Batı felsefesinin kendini mutlağın krallığına baştan girmiş gibi tahayyül eden ve hakikate doğru yönelen ruhun ancak kendine varabileceğini öne süren Platoncu-Plotinosçu mirasına karşın, Yahudilik bize gerçek bir aşkınlık olduğunu öğretir. Yahudilik, ruhun, ne kendi içine sığdırabildiği ne de onsuz yapabildiği bir başkalıkla –Tevrat'ın Tanrısı gibi keyfi ve şiddetli bir Öteki'yle– hatırlanamaz, tarihi saptanamaz bir ilişki içinde bulunduğunu düşünmeye yeltenir. Bu tarihi başlatmış olan tarihsiz Öteki, Batı'da görülmemiş, Eski Yunan'ın bilemeyeceği türde yeni bir etiği, radikal anlamda

"deneyim"e dayalı bir etiği düşünmemize olanak tanır ve Batı felsefesinin klasik kavramlarının radikal bir biçimde eleştirilmesinin de yolunu açar. Bu eleştirinin derinliklerine ve inceliklerine burada girmenin imkânı yok. "Deneyim" kavramı üstünde durmayı tercih edeceğim ben.

"Fenomen ve Muamma" adlı makalede Tanrı'nın deneyimi ile başkasının deneyimi arasında kurulan ilişkiye bakarak, söz konusu deneyimin şimdi ve burada mevcut olan bir varlığın deneyimlenmesi anlamına gelmediğini tespit edebiliriz. İlişkisiz olmayan bu iki deneyim, mevcudiyetin deneyimi denebilecek şeye onu kesintiye uğratarak, rasyonel söyleme ise ona rahatsızlık vererek girer.[9] Tanrı kişisel düzende yokluğunun sonsuzluğunu sonuna kadar korur ve kendisini Tevrat'ta Çıkış'ın 33. bölümünde olduğu gibi ancak izinde gösterir. Ama yalın bir biçimde bir mevcudiyeti gösteren bir iz değildir bu. İzi, bir gösterge olarak değil, izin silinmesinin izi olarak tarif eder Levinas. Tevrat'ta anlatılan tarih boyunca Tanrı, Adem'le cennet bahçesinde birlikte yürüme gibi bir yakınlığın ardından gittikçe geri çekilmiş, hayata daha az doğrudan giren, sesi daha az duyulur olan ve sonunda tamamen kaybolan bir Tanrı haline gelmiştir. Tevrat bir metin olarak Tanrı'nın kayboluşunu anlatır, hatta Tanrı'nın kendi izini silmesinin izinden başka bir şey değildir. Levinas'ın özel kullanımıyla "iz" kavramı, iz bırakanın bulunabileceğini, göz önüne serilebileceğini, örtüsünün kaldırılabileceğini, açığa çıkarılabileceğini yadsır. İzi bırakan sanki kapıyı çalmış, ama gelmeden gitmiş, içeri girmeden dışarı kaçmıştır çoktan. Levinas'ı Yahudi bir filozof olarak okumak isteyen ikinci grup yorumcuların kanımca en önemlilerinden birisi olan Jill Robbins, bu deneyimi Tevrat'ta Musa'nın Tanrı'yı "görmesi" bağlamında ele alır:[10] Horeb Dağı'nın eteğindeki çalılık tutuştuğunda, Musa, tutuştuğu halde yanmayan bu çalıyı görme arzusu duyar. Tanrı ona, "Musa, Musa" diye seslenir. Musa, "İşte, ben buradayım" diye cevap verir. O, "Ben senin babanın Tanrısıyım, İbrahim'in Tanrısı, İshak'ın Tanrısıyım, Yakub'un Tanrısıyım" der. Ve Musa yüzünü gizler, çünkü Tanrı'ya bakmaktan korkar" (Çıkış, 3-6). Daha sonra Horeb'in kayalarında Musa O'nu görmek istediğini bildirir, ama bu sefer de Tanrı bu

cüreti reddeder. Bir geçişten ibaret olur, kendisini geçmiş olarak, izinde gösterir. Musa Tanrı'nın yüzünü değil, ancak belirişinde kaybolduğunu görebilir (Çıkış, 33). Hayatımızın en büyük deneyimleri, der Levinas, hiçbir zaman yaşanmamışlardır. Ötekinin ortaya çıkışı da buna benzer. Bu deneyim de kaçırılmış, fark edilmemiş, karşılığı bulunmayan, öznenin kendine mevcut olmadığı bir deneyimdir. İşte belki de bu yüzden Tanrı'nın izine doğru gitmek, Ötekinin izine doğru gitmektir. Robbins'e göre "Tanrı'nın izi demek, iz olan Tanrı" demektir. İz olan Tanrı "varlık-yokluk karşıtlığının ötesindeki bir yokluk anlamına" gelir. İz yüzdedir Levinas'a göre, bu nedenle de yüzün deneyimi radikal deneyimdir, bir yaşantı değil. (Tevrat'ı da bizle ilişkili bir yüzler toplamı olarak görmemiş miydi Levinas?) Yüzüne bakma gibi radikal bir deneyim ise "kendinden çıkışı" ima eder ve bu çıkış sebebiyle başkasının yüzü, bir özne tarafından görülen bir şey olamaz. Yüz, profillerinin toplamı, bir perspektifler geometrali, ideal bir nesne ya da bir imge değildir; yüze bakan ve onda sonsuzlukla ilişkilenen bakış ahlakidir. "Öldürmeyeceksin" emri, öldürmenin mümkün olduğunu, başkasının canını almanın gerçek bir imkânsızlık olmadığını, ancak ahlaki anlamda bir imkânsızlık olabileceğini ima eder. Öldürmek "yüzüne bakılmayınca" yapılabilecek bir şeydir Levinas'a göre. Levinas'ın Yahudiliğin etik ilişkiyi (başkasının yüzüyle ilişkiyi) insanın ayrıcalıklı ilişkisi gibi gördüğü ve bunun Batı felsefesinin genel tavrına aykırı, onun tarafından görmezlikten gelinen bir yol açtığı tezinde bir tür hümanizm, bir başkalık hümanizmi görülebilir. Belki de bu hümanizm yukarda sözünü ettiğimiz gibi bir "başkası hümanizmi" değil de, "insanlardan çok şey bekleyen bir Tanrı'nın hümanizmi"dir (*DL*, s. 46). Onun beklediği şey sorumluluk, Tevrat'ta genellikle dul, yetim ve yabancı gibi gösterilen Ötekine boş ellerle yaklaşmamaktadır.

Anlatmaya çalıştığımız şey, Levinas'ın Eski Ahit'le Talmud üzerinden kurduğu ilişkinin, Kitab-ı Mukaddes'e bütünsel bir baş eğmeyi vaaz eden, onu düşünmeyi engelleyen, bir araç haline getiren sofuluktan ya da gizemcilikten çok farklı olduğudur. Kitab-ı Mukaddes'in bir korku ve önyargı kaynağı olarak

ele alınması gerekmez. Yahudi geleneği içinden gelerek felsefeye yöneltilen şüpheci tavır ve vahiy kaynaklı ilhama yöneliş Levinas'ta bir irrasyonalizm savunusuna da dönüşmez. İnsan düşüncesinin yalnızca söylemsel akıl yürütmeyle neden yetinemeyeceğini açıklamaya çabalar Levinas. İşte tam da bu açıklama çabasında Levinas'ın modern ve postmodern felsefeyi ilgilendiren kaynak sorusuna verdiği yanıtı ele alacağız. Levinas "postmodern", "post-yapısalcı" ve belki de "post-holokost" düşüncenin şu saptamasına katılır: Modern düşünce kendi kaynağıyla kurduğu çelişkili bir ilişkiden beslenmektedir. Kaynak sorusuyla felsefe ontoloji olur. Varlığa gelişin fışkırdığı kaynağın araştırılması hep aşkın ve ontolojik bir araştırmadır, çünkü bu araştırma varlığın imkânının evrensel koşullarını bulmaya çalışır. *Ur-sprung*, ilk fışkırış, bir kendi kendinden çıkıştır. Kaynak olmak demek şimdide başlamak, yani nedensel dolayımlar zincirinden kurtulmak ve başka hiçbir şeyden türemeden dolaysız olarak kendinden doğmaktır. Ama tam da bu noktada, Fabio Ciaramelli'nin de "Kaynak-öncesi Bilmecesi"[11] adlı makalesinde gösterdiği gibi, kaynağın dolayımsızlığı paradoksal bir ikilik içermek ya da en azından içsel bir eklemlenmişliği kabullenmek zorunda kalır. Ciaramelli bu noktayı Levinas'ın *Varoluştan Varolana*[12] adlı kitabında yaptığı "an" tartışmasına geri dönerek tartışıyor. An, ontolojik anlamıyla anlık değildir. Kaynağın kendi kendisinden kaynaklanması, onun kendisine bir atıfta bulunduğunu, yani kendi başkalığıyla ilksel bir ilişkide olduğunu ve başkalıktan doğduğunu ima eder. Yalın olanın bu döngüselliği sayesinde kaynak kendisinden kaynaklanır ve öyleyse kendisini önceler, kendisini varsayar. Kendi kendisinden doğan kaynak içinde bir başkalık taşımak, o başkalıktan doğmak durumundadır. Derrida da ilk eserlerinde, kaynak fikriyle arasında kopmaz bir bağ bulunan rasyonel düşüncenin, ulaşmak istediği kaynağa en çok yaklaştığı yerde bir *delirium*'la karşılaştığına işaret etmiş ve tekrarı, *apres coup* yapısını, başkalıkla ilişkilendirerek, düşüncenin farkında olmasa bile kendi başkalığıyla, içindeki dışşallıkla bitmek bilmez bir savaşa girişmiş olduğunu vurgulamıştır. Tahakküme yönelik tüm düşünsel yapılar bu mücadelenin gözden saklanmasıyla ayakta durur.

Fakat kanımca Levinas, kaynağın ontolojik bakımdan içsel ikiliğini saptamakla ve pek çok postmodern düşünür gibi, birliğin ve özdeşliğin başkalıktan, farktan ve çokluktan doğduğunu söylemekle bu tartışmaya son noktasını koymuş olmaz. Daha doğrusu, kaynağın içindeki başkalık, mutlak olarak ayrı olan Ötekiyle ilişkilenmediği sürece yeterince radikal bir başkalık değildir; yine kendi kendinden başkalıktır. Levinas'ın "kaynak-öncesi" dediği şey, *Bütünlük ve Sonsuz*'daki "sonrakinin önceliği" yapısının içinden anlaşılmalıdır. Levinas'ı takip ederek, bu yapıyı Descartes'ın *Metafizik Düşünceler*'indeki "döngü"nün içinde açıklayabiliriz. Descartes'ın *cogito*'ya varışı bize ayrılığın hikâyesini anlatır ona göre. *Cogito*, bütünselliğe direnişe ve Tanrı'dan ayrılışa tanıklık eder. Bu ayrılış, filozofun ilk başlangıcı, mantıksal başlangıcıdır. Fakat Üçüncü Meditasyon'da sonsuz olanın sonluda, çoğun azda bulunmasıyla birlikte ortaya çıkan metafizik arzuda ve Tanrı'nın *cogito*'nun kanıtını ayakta tuttuğunun öne sürülmesinde yeni bir düzen, kronolojik bir sıra ortaya çıkar. Bu ikinci başlangıca göre Tanrı önceldir. Öte yandan mantıksal sıra açısından bakarsak *cogito*'nun varlığının kanıtı Tanrı'nın varlığına bağlı değildir, nedenim olan Tanrı benden sonra gelir. Tanrı sanki sonucundan sonra gelir (*TI*, s. 47). Levinas'a göre Descartes'ın döngüsü adıyla bilinen yapıda "olumlu" bir olay meydana gelir. "Öncekinin sonralığı"dır bu olay. Mantıksal olarak sonra, zamansal olarak önce olan başkasıyla ilişki ya da metafizik arzu, mantıksal olarak önce ve kronolojik olarak sonra olan ontolojiyi ve onun varlıkla olan ilişkisini askıya alır, kesintiye uğratır. Eğer kaynak ontolojik bir soru ve araştırmaysa başkasıyla ilişki "kaynak-öncesi" olacaktır. Kaynak-öncesi olanın muamması, onun, bir görüngü olmadığı, bir şimdide ortaya çıkmadığı, bir bilincin etkinliği olmadığı halde görüngü olana, yani belirene sızması ve belirişin, ortaya çıkışın koşulu ve sınırı olmasıdır. Bu koşul ya da sınır görüngüsel olana bir müdahale, onu kesintiye uğratan şeydir Levinas'a göre. İşte Levinas'ın etiği ontolojiye "öncel" bir şey gibi konumlandırması bu yapı içinden anlaşılabilir. Etik ya da etik sorumluluk ontolojik ve politik olanı kesintiye uğratır ve onun kaynak-öncesidir. Ontolojiye sığmayan, radikal anlamda ampi-

rik bir deneyim söz konusudur ki, Levinas buna başkasıyla "yüz yüze" deneyim adını verecektir. Bu deneyim, ontolojiyi karakterize eden ilksel özdeşliğe göre bir paradokstur ve ontolojinin yapısökümünü motive eden de odur aslında. Kaynak-öncesi olan görüngüsel düzenin görüngüsel olmayan biçimde kesintiye uğraması, kaynağı, çokluk onu inşa ettikten sonra önceler. Öyleyse Levinas'ta ontolojinin kaynaksallığı ile etiğin kaynak öncesiliğinin aşılmaz bir anakronizme, an-arşiye yol açtığı sonucunu çıkarmakta haksız değildir Ciaramelli ve belki de Levinas, Derrida'dan da daha "anarşist" bir düşünürdür.

Bu dolayımdan sonra Tekvin'e geri dönünce Levinas'ın onda yalnızca bir kaynak hikâyesi bulduğunu sanmak saflık olur. Levinas'a göre Tekvin'in meselesi, öncelikle ontolojik değil, "kaynak-öncesi" olandır. Tekvin, insanın başkasıyla ve Tanrı'yla ilişkisi yoluyla etik öznenin yapısının oluşumunun alegorik bir tarihi gibi okunabilir. Bu noktada okuyuşumuzu doğrulayacak iki başlangıç bulmak mümkün Tekvin'de. Tevrat üstüne yapılan filolojik tarihsel araştırmaların P diye adlandırdıkları, Tanrı'dan "Yehova" adıyla bahseden yazarın anlattığı yaradılış hikâyesi, ayrılmamış, karanlık, *kaotik tohu v'vohu*'nun üstünden Tanrı'nın nefesinin süzüldüğü ve Tanrı'nın "Işık olsun" dediği ve ışığı karanlıktan ayırıp günü yarattığı ve bu yaratımını "iyi" bulduğu sözleriyle açılıyor. Bu hikâye aslında oldukça kozmolojik ve ontolojiktir ve Tekvin'in en başı, ilk hikâyesidir. Ama eğer ontolojik olandan da evvel bir kaynak-öncesi varsa, bu ancak insan yaratıldıktan sonra anlatılabilecek olan bir hikâye olabilir. Üstelik Tanrı'nın Adem'le, Cennet bahçesinin bir akşamüstü esintisinde yürüdüğü zaman da rastlamaz. Adem ile Havva arasında da etik bir ilişki olamaz. Yüz yüze için Adem'den başka en az iki kişi daha gerekir. Öyleyse kaynak-öncesi olanın yakalanacağı ilk hikâyemiz, Tanrı'ya *Elohim* adıyla hitap eden ve Tevrat uzmanlarının J diye adlandırdıkları yazar tarafından yazılan Habil ve Kabil hikâyesi gibi görünüyor. Rabbinik yorum geleneği içinde Tanrı'nın Kabil'le olan diyalogu şu şekilde temsil edilmiştir: "Ben kardeşimin çobanı mıyım?" Kabil'in Tanrı'ya yönelttiği, kardeşinden sorumlu olup olmadığı sorusudur. Bu soru kardeşimizden, komşumuzdan

sorumlu olmamızı emreden Tanrı'ya karşı bir saygısızlık göstergesi değildir yalnızca, aynı zamanda da, insanlar arasındaki dayanışmadan bihaber ve Levinas'ın deyişiyle "modern filozoflar gibi, herkesin kendisi için var olduğu ve varlığını sürdürmek uğruna her şeyin serbest olduğu bir düzende yaşadığını düşünen" birisinin soracağı bir sorudur (*DL*, s. 37). Tanrı katile suçunun doğal düzeni bozduğunu gösterdiğinde, Tevrat Kabil'e bir kabul tavrı içinde, "Suçum üstlenilemeyecek kadar büyük bir suçmuş" dedirtir. Oysa ki rabbinik yorum bu kabulü bir soruya dönüştürür: "Suçum üstlenilemeyecek kadar büyük bir suç mudur? Yeryüzünü ve Gökleri ayakta tutan Yaratıcı Tanrı'nın bile üstlenemeyeceği kadar büyük mü?" Yahudi bilgeliği, Yeryüzünü ve Gökyüzünü yaratanın ve kaldıranın, insanın insana karşı işlediği suçu kaldıramayacağını, affedemeyeceğini öne sürer. "Ama bu mümkün mü? Sonsuz olan Tanrı, insanların altından bir buzağı yapıp ona tapmalarını bile affetmedi mi?" Buna yanıt şudur: "Tanrı'ya karşı işlenen suç ilahi affa uğrayabilir, ama insanın insana karşı işlediği suçu Tanrı affedemez" (*DL*, s. 37).

Yahudi dininin "göze göz, dişe diş" talep eden bir "öç" dini olduğu, buna karşın İsa'yı takip ederek "bir tokat atana diğer yanağını da çevir" diyen Hıristiyanlığın sevgi ve merhamet dini olduğu söylenmiştir. Tevrat'ta affedebilecek bir sürü günaha ölüm cezası verildiği doğrudur. Ama öte yandan Eski Ahit'in Tanrısının mahkûm ediciliğinin ve yok ediciliğinin, daha yerleşik ve Hıristiyanlık sonrası kültüre daha yabancı bir paganizmle mücadele içinde olduğunu da görmek gerekir. Tüm bu sertlik, duyguları ve sevgiyi öne çıkaran Hıristiyan geleneğine karşın, Yahudi geleneğinin adalet talebini vurguladığını gösterir Levinas'a göre (*DL*, s. 208).[13] Yahudilikte Tanrı ile insan arasındaki ilişki, İsa gibi vücuda gelmiş bir Tanrı'yla duygusal bir birleşme, sevgi değil; Tevrat'ın öğretisi yoluyla tinler arası bir birleşmedir (*DL*, s. 204). Tanrı'nm vücuda gelmemiş sözü sayesinde Tanrı aramızda yaşayan bir Tanrı olur. Yossel ben Yossel'in tüm Talmud'u yankılayan sözleri Levinas'a göre bu tavrı doruğuna taşır: "Onu seviyorum, seviyorum, ama Tevrat'ını daha çok seviyorum. Onun hakkında yanılmış, aldanmış

olsam bile yine de Tevrat'ın ilkelerinden vazgeçmem" (*DL*, s. 204). Yossel ben Yossel Tevrat'tan çıkan bir yaşam düsturuna, bir etiğe bağlılığını ilan ediyor böylece. Levinas ise bence onda daha fazlasını, yani yalnızca birlikte yaşamanın pratik kurallarını değil, "etiğin etikliğini" de bulduğu için Tanrı'dan daha çok seviyor olabilir Tevrat'ı. Ama Tevrat'tan bile çok, bunu bulmasının yolunu açan Talmud'u sevdiği kesin... Levinas'ın Tevrat'ı okuyuşu, ontolojiyi en mükemmel Varlık olan Tanrı'da temellendirmek gibi bir amaç taşımaz. Hatta iyi bir Heidegger okuyucusu olan Levinas bu klasik tavrın, ontolojik farkın, varlık ile varolanlar arasındaki farkın –varolanların En Büyük Varolanda temellendirilmesi suretiyle– unutulmasının en önemli işareti olduğunu da bilir. Levinas doğal tanrıbilimin, kendi kendisinin nedeni, *causa sui* ya da *sui generis* olan *ipsum esse subsistens* (kendi kendine yeten, var olmak için başka hiçbir şeye gerek duymayan) bir varlık olan Tanrı'sıyla ilgilenmez.[14] Levinas felsefecilerin Tanrı'sına inanmayan bir filozoftur.[15] Böyle bir Tanrı'yla birleşmeye çalışmak ya da ona inanmak değildir derdi. Ve zaten *Bütünlük ve Sonsuz*'daki "ayrılış" fikri, hiçbir birleşmeye izin vermeyecek kadar temel niteliktedir. Ayrılış zorunlu olarak ateizme evrilmelidir, çünkü "gerçek tektanrıcılık ateizmin meşru gereksinimlerini karşılamalıdır" (*DL*, s. 203). Bunu da gökleri boşaltarak yapar. "Yetişkinin Tanrısı çocuksu bir gökyüzünün boşluğuyla gösterir kendini" (*DL*, s. 203). Buradaki ateizm, *Bütünlük ve Sonsuz*'da Levinas'ın benliğin kuruluşunun bir anı olarak gördüğü ve yaşamsallıkta, keyif alışta bulduğu ateizmle ilişkisiz değildir (*TI*, s. 52). Bu esere göre, sonsuzluk fikriyle ilişkinin şartlarından biri, varolanın, Tanrı'sının dışında, ondan mutlak bir biçimde ayrılmış ve bağımsızlığını kazanmış olarak yaşayabilmesi, yani ateizmdir (*TI*, s. 54). Psişizm, yani içsellik boyutunun açılmasıyla gerçekleşen ayrılış, "doğal bir ateizm"dir. Bu ateizm Tanrı'nın tez düzeyinde yadsınması demek olan ateizm değildir elbette, çünkü olumlama ve yadsımaya öncel bir konumdur (*TI*, s. 52). Her ne kadar sonsuzluk fikriyle ilişki bu ateizmi kesintiye uğratsa da Levinas'ın ateizmden aslında hiç vazgeçmediği, hep "tektanrıcı bir ateist" olarak kaldığı iddia edilebilir. Levinas'a göre pozitif dinler, kutsalı be-

lirleyen katılım *(participation)* ilişkisinden yeterince kurtulamadıklarından pagandırlar hâlâ. Pozitif dinlerin mit içindeki hayatına kıyasla, "sonsuzluk fikri mitlerden kurtulmuş bir insanlığın şafağıdır" (*TI*, s. 57). Mitlerden arınmış tektanrıcı inanç, "metafizik ateizmi" varsayar (*TI*, s. 75). Ne yasa ne de Tanrı göklerdedir. Dolayısıyla Levinas'ın Tanrı'ya atfının, doğal tanrıbilimin En Üstün Varlık olan Tanrı'sının zorunlu olarak var olduğu varsayımını içermek şöyle dursun, askıya aldığı bile iddia edilebilir. Levinas'ın yaptığı şey, etik deneyim uğruna, biri/öteki-için yapısına bağlı olarak anlaşılması gereken sorumluluğun "yerine geçme" (*substitution*) deneyimi adına tanrıbilimi devre dışı bırakmaktır. Ona göre Tanrı'nın en üstün varolan olarak aşkınlaştırılması yerine, ontolojiyi aşması, yani varlık olmayan bir Tanrı haline gelerek gerçek aşkınlığı anlatması gerekir. Bu varlığın ötesindeki aşkınlık, yani radikal başkalık ancak Tanrı'nın Ötekiliği ile insanın, komşusunun, yabancının, dulun, yetimin yüzünün başkalığının kesişiminde bulunur. Kesişim Levinas tarafından "iz" kavramıyla düşünülür. Bu izde doğal tanrıbilimin Tanrısı ölürken Tevrat yoluyla Tanrı aramızda yaşar hale gelir. Tekvin bize başkası deneyimi ile Tanrı'nın başkalığı deneyiminin iç içe geçtiği anlar sunar gerçekten. Çadırının önünde oturmakta olan İbrahim'in uzaktan gelişlerini gördüğü üç yabancıyı buyur etmek, yedirmek içirmek için telaşla hazırlıklar yapması ve Tanrı'nın üç yabancının mevcudiyetinde üç melek olarak İbrahim'le aynı sofrada oturması, İbrahim'in üçüne, tekil Tanrı'ya hitap eder gibi hitap etmesi buna örnek olarak verilebilir (Tekvin, 18).

Tevrat'ın Tanrısının gitgide yok olan bir Tanrı olması Tevrat'tan çıkacak her Tanrı yorumunu ve her etiği etkileyecektir. Sorumluluğun öznesini de buna bağlı olarak tasvir etmek gerekir. Adem ile Havva'nın cennetten kovulmasıyla başlayan ve hatta bu başlangıçtan da önce başlamış olan, Tanrı ile insanın birbirinden "ayrılması", "uzaklaşması" tüm Tekvin boyunca artarak sürecektir. Seçilmiş özne, kuşaklar boyunca ait olduğu ailenin içinde yaşadığı bir "eleme" sürecinden geçerek, Tanrı kutsamasını devralır, ama her kuşakta kutsanan kişi Tanrı'yla bir önceki kuşağa göre daha uzak bir ilişki kurar. Kutsamanın

devri, hak etme temelinde ya da ilk doğmuş olmanın hakkına saygılı bir biçimde gerçekleşmez. Tanrı'nın seçiminin nedenini yalnız Tanrı bilir ve bu seçim, bazen Yakub ve Esav olayında olduğu gibi aldatmacalar yoluyla da olsa, gerçekleşir. Sonuçta kutsanma hep bir travmadır ve geçmişle barışmak Tekvin'de hiçbir seçilmişin tam anlamıyla başardığı bir şey değildir. Ama başkası karşısında kendi hatasını kabullenme, kendi egoizminden çıkış seçilmişlikten bile daha önemli, hatta seçilmişliğin anlamı haline gelir. Levinas'a göre de etiğin sorumlu öznesi Öteki'nden ve Tanrı'dan ayrılmış, seçilmiş olmanın travmasıyla içsel olarak yırtılmıştır. Bu yırtılmışlık vicdanıyla ve kendisiyle barışık olmakla aşılacak bir durum değil, başkası karşısında kendi sorumluluğunu gören, kendisini başkasından sorumlu tutan öznenin yapısıdır. Bu bakış açısından, Tekvin tarihsel ya da teolojik bir orijin hikâyesinden çok daha fazla bir şeydir aslında, bir insanlık tarihi ya da özel bir kavmin tarihi olarak okunduğunda da derin anlamı tükenmez, onda sorumlu öznenin yapısının psiko-genetik bir araştırması bulunabilir.

Notlar

1 Bu makalenin başlığı, Levinas'm "Aimer la Thora plus que Dieu" adlı 1955 tarihli kısa yazısının başlığına gönderme yapar. Levinas'm *Difficile Liberté* (*Zor Özgürlük*) adlı Yahudilikle ilgili kısa yazısı ve bildirilerinden oluşan derleme kitabında bulunan bu kısa metni doğrudan bir biçimde tartışmayı hedefledim. Buna karşın söz konusu kısa metnin içerdiği temel yaklaşımı yazının merkezine koyduğum ve ona *Difficile Liberté*'deki diğer makalelere ve *Bütünlük ve Sonsuz*'a *(Totalité et Infini)* dayanarak daha geniş bir bağlam kazandırmaya çalıştığım söylenebilir. Bkz. Emmanuel Levinas, "Aimer la Thora plus que Dieu", *Difficile Liberte: Essais sur le judaisme*, Albin Michel, 1963 ve 1976, s. 201-206. (Bu yazıda *Difficile Liberté* adlı esere yapılan tüm göndermeler metinde parantez içinde *DL* harfleriyle ve sayfa numaralarıyla verilecektir. Aynı şekilde *Bütünlük ve Sonsuz*'a yaptığım göndermeler için *TI* kısaltmasının kullandım ve sayfa numarası verdim. *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, Kluwer Adacemic, 1987, özgün basım: Martinus Nijhoff, 1961.)

2 Bu gruba bence Adriaan T. Peperzak öncülük ediyor. Bu makalede onun derlediği *Ethics as First Philosophy* adlı kitaptaki makalelere zaman zaman değiniyorum. *Ethics as First Philosophy*, ed. Adriaan T. Peperzak, Routledge, 1995.

3 Richard Elliott Friedman, *Who Wrote the Bible?*, Harper, 1997.

4 Catherine Chalier, "Levinas and the Hebraic Tradition" adlı yazısında bunu özellikle *Totalité et Infini*'ye dayandırmakta haklıdır. Derrida da "Violence et

Metaphysique"de *Totalité et Infini*'yi bu yarılmayı ve karşıtlığı öne çıkarak okumuştur. Bkz. Catherine Chalier, "Levinas and the Hebraic Tradition," *Ethics as First Philosophy*, ed. Adriaan T. Peperzak, Routledge, 1995, s. 3-12. Jacques Derrida, "Violence and Metaphysics," *Writing and Difference*, çev. Alan Bass, The University of Chicago Press, 1978, s. 79- 153.

5 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller, Oxford University Press, 1997, § 207. Hegel'e göre mutsuz bilinç kendinde hem tek hem de çifttir. Onda iki yabancı özbilinç birbirine dikmiştir gözünü. Sanki köle ve efendi tek bir ruhta birleşmişlerdir. Mutsuz bilincin köle tarafı sonsuzdan, yani Tanrı'dan ayrılmış, kendi sonluluğuna zincirlenmiştir. Aslında bilinç kendi kendisinden ayrılmıştır. Fakat kendi içindeki ikiliğin farkında olduğu halde ikiliğinin birliğinin farkına varmaz. Hegel'in tüm bu "olumsuz" betimlemelerine rağmen, mutsuz bilinci Hegel'in fenomenolojisinin temel konusu olarak gören düşünürler de vardır. Özellikle Jean Wahl, *La Malheure de la Consience dans la Philosophie de Hegel*, ed. Gerard Monford, 1929. Jean Hyppolite de "Mutsuz bilinç *Fenomenoloji*'nin temel izleğidir" der, ama Hegel'in bu eserini okuyuşunu mutsuz bilince Wahl kadar dayandırmaz. Bkz. *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Northwestern University Press, 1974, s. 190. Mutsuz bilinci köle-efendi diyalektiği yoluyla yorumlayan A. Kojéve'dir. Bkz. *Introduction to the Reading of Hegel, Lectures on the Phenomenology of Spirit*, ed. Allan Bloom, çev. James H. Nichols, Jr. Cornell University Press, 1969.

6 Levinas, Tevrat'ta gerçek anlamda bir *ex nihilo* yaratma fikrinin bulunduğu tartışılır olsa da, tektanrıcı dinlerin bu fikre dayanarak çok önemli bir kopuşu gerçekleştirdiklerini düşünüyor. *Bütünlük ve Sonsuz*'a göre, yoktan var eden yaratma sayesinde insan, babasından (Tanrı) mutlak bir biçimde farklı olabilir (*TI*, s. 58). Her ne kadar yaratan, insanı kendi imgesinde yaratmış olsa bile...

7 Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964, s.252.

8 Tini bir kesişim olarak ele almadığı için mi radikal başkalığı yok etmiştir Hegel? Kesişimin felsefesi radikal başkalığın şart koştuğu bakışımsızlığı ne ölçüde barmdırabilir? Burada yalnızca sormakla yetineceğimiz bu sorular bir yana, Levinas'ın radikal başkalığı yok etmekle, bir Aynılık felsefesi yapmakla suçladığı Hegel okumasını bir ölçüye kadar sorgulamak da mümkün. Nitekim günümüzde Hegel'i böyle okumanın kaba ve indirgemeci olduğu itirazına onu bir farklılık düşünürü olarak okuma çabası eşlik eder. Ama bu okumanın Levinas'ı ikna edeceği şüphelidir.

9 Emmanuel Levinas, "Phenomenon and Enigma", *Collected Philosophical Papers*, çev., Alphonso Lingis, Kluwer Academic Publishers, s. 61-73.

10 Jill Robbins, "Tracing Responsibility in Levinas's Ethical Thought", *Ethics as First Philosophy*, s. 173-183.

11 Fabio Ciaramelli, "The Riddle of the Pre-Original", *Ethics as First Philosophy*, s. 87-93.

12 Emmanuel Levinas, *De l'existence a l'existant*, Vrin, 1947, s. 129-132.

13 Bana göre Levinas yeterince ikna edici değil: Yahudiliğin Tanrısı pagan halkları, aralarında masum insanların bulunup bulunmadığına bakmaksızın, kendisiyle yapılan Ahit'e sadık kaldıkları sürece İsrail'in eline teslim eder ve bir soykırımın, bir holokostun başını çeker. (Ve hatta aynı kaderi, belki de daha kötüsünü, Ahit'e sadık kalmayan Yahudilere layık görür. Bu yüzden Yahudiler özellikle Tesniye'ye dayandıklarında, başlarına gelen kötü şeyleri, sürgünü, dört bir ya-

na dağılmayı, başka uluslara hizmet etmek zorunda kalışlarını, hatta holokostu kendi suçları olarak deneyimleyeceklerdir ister istemez. Etik öznenin yapısının olmazsa olmaz bir parçası gibidir suçluluk ve mahkûm edilmişlik. Peygamberler kitabının Yeşu bölümünde Tanrı, İsrail için savaşıp başka kavimleri onların ellerine teslim ederken, ancak o halklar savaştan önce teslim olup köle durumuna düşmeyi kabul ettiği zaman onlara yaşama hakkı tanınabileceğini açıkça belirtmiştir. Nihai çözüm yok etmedir, çünkü Yahudiliğin savaşçı ve sert Tanrısı pagan kültürüyle barışık yaşayamaz; paganizm tarafından sürekli ciddi bir biçimde tehdit edilmektedir. İncinebilir, kırılgan bir Tanrı'dır o. Kendi halkına da güvenmez. Fethedilen yerlerdeki tüm kutsal yerlerin yok edilmesini ister, çünkü İsrail o topraklarda yaşarken her an yerel pagan tanrılara yapılan tapınaklarla ve eski kültürün hayaletleriyle bir ilişki kurarak baştan çıkabilir ve Tanrı'sına yüz çevirebilir. Levinas'ın sertliğin "adalet" talebini ifade ettiği iddiası haklı olsa bile detayları ele almayan bir tür aşırı yorum gibi görünüyor.

14 Bkz. *Face to Face with Levinas*, ed. Richard Cohen, SUNY Press 1986, s. 31.

15 Bkz. Theo de Boer, "Theology and Philosophy of Religion", *Ethics as First Philosophy*, s. 170'de şöyle der: "Zamanımızda filozofların Tanrısına filozoflar bile inanmıyor".

Konukseverliğin Düşüncesi[1]

1997 yılının Mayıs ayında İstanbul'da Boğaziçi Üniversitesi'nde yaptığı "Konukseverliğin Açmazları" başlıklı seminerde, Derrida, "Konukseverliğin ne olduğunu henüz bilmiyoruz," dediği halde, bizi konukseverliğin eşiğinde durmaya davet ediyor ve böylece çelişkili performanslarından birini daha sunuyordu. Bu konuşma bir Kant-Levinas karşılaştırmasından yola çıkarak, etik ile politika arasındaki geçişi düşünmenin, barış ile savaş fikirlerinin basit ve problematik karşıtlıklarının ötesindeki ilişkilerinin yapılarını sorgulamanın fırsatını aramaktaydı.[2] Derrida'nm konukseverlik söyleminin bağlamının ortaya koyulabilmesi ve bu düşüncenin oluşumunun anlaşılabilmesi için, onun Levinas'la ilişkisinin özelliğini açığa çıkarmak bana gerekli, hatta kaçınılmaz görünüyor. Aslında burada pek çok önemli metni atlayarak ve akademik değeri olabilecek detayları feda ederek kurgulamaya çalışacağım ilişkinin felsefe tarihindeki tekilliği ne kadar anlatılabilir bilmiyorum. Üstelik bu dostluğun imgesiyle kaleme aldığım bu yazının çerçevesi, Derrida-Kant ilişkisinin özelliğine hiç değinemeyeceğim için belki de konunun kendisine haksızlık yapacak ve eksik kalacaktır.

Öncelikle bu satırların yazarı için, niye "şimdi" konukseverlik üstünde bu ısrar diye bir soru var ortada. Bu soru, Avrupa Topluluğu olarak bir araya gelen devletlerin kendileri için ekonomik ve kültürel tehdit olarak temsil ettikleri içteki yabancıya karşı ürettikleri düşmanca politikalarla, geçmişe kıyasla çok daha hissedilir hale gelmiş olan ırkçı bir Avrupalı kitle psi-

kolojisiyle ve gitgide ziyaretçiye bile daha da geçit vermez bir hal alan sınırlarla ilgili olduğu kadar, Derrida'nın felsefi geçmişine ilişkin bir soru olarak da önümüzde duruyor. Bu düşünürün ilk felsefi çıkışının, genel olarak Batı metafiziği ve fenomenoloji için hayati önem taşıyan "mevcudiyetin şimdisi", "şimdinin mevcudiyeti" kavramlarının yapısökümle belirlenebileceği fikri kaba, ama hatalı olmayan bir değerlendirmedir. Derrida'nın düşüncesinin ilk sistematik sunumu 1967'dedir. Aradan geçen otuz yılı aşkın süre içinde yayımladığı eserler incelendiğinde, onun kesintisiz denebilecek bir biçimde, oluşum, tarih ve değişim sorunlarıyla uğraştığı, ancak son on beş yıldır, bu düşüncede "metafizik" konulardan "politik" izleklere doğru bir kayma olduğu tespit edilebilir.[3] Bugün Derrida'nın "şimdiki zamanın açmazını" tarif edişi çok daha politik görünüyor. "Şimdiki zaman" diyor Derrida, "... insanlığın ve ulus-devletlerin tarihinde, Avrupa'da ve başka coğrafyalarda yabancının, evraklı ya da evraksız göçmenin, sürgünün, sığınma hakkı talep edenin, ülkesiz ya da devletsiz kalmışların, zorunlu göçe tabi tutulmuşların şu ya da bu biçimde, ama benzersiz bir şiddeti ve sıkıntıyı yaşadıkları zamandır."[4] Derrida şimdiki zamandan bahsederken göçleri, sürülmeleri, yer değiştirmeleri Birinci Dünya Savaşı'ndan beri sürmekte olan ve Hannah Arendt'in "ulus-devletin çöküşü" olarak tespit ettiği andan itibaren düşünmek gerektiğini vurgularken, konukseverliğin devletle ilişkisinin yeniden sorgulanması ve konukseverlik düşüncesinin hukuki ve politik olanı dönüştürme şansının araştırılması gerektiğine işaret etmektedir. Benim bu yazıdaki iddiam, Derrida'nın, birisi "azizlik" (*kadosh*) gibi etiğin, diğeri kozmopolitik sürekli barış politikasının düşünürü olan iki filozofla, yani Levinas ve Kant'la beraber düşünmeye çalışarak tekilliği, yabancılığı ve başkalığı, kısacası hesap edilemez olanı hesaba katmanın yollarını arayan yeni bir politik fenomenoloji yapmakta olduğudur. Bu fenomenoloji, politikanın ve hukukun sınırlarını deneyimleyerek, onların dönüşümlerinin olanaklarını zorlamaya çalışır.

Derrida-Levinas İlişkisi

Emmanuel Levinas, 1995'in Aralık ayında Paris'te öldüğünde, Derrida EHESS'te verdiği konukseverlik derslerinde henüz sadece bir aylık yol almıştı. Levinas'a veda metni "Adieu", 1996 yılında genişletilerek, 1997'nin ilk aylarında kitap olarak yayımlandı. Derrida'nın Levinas üstüne yazdığı makalelere ve ona yaptığı sayısız göndermeye rağmen, bu kitabın özelliği, Derrida'nın düşüncesinin Levinas'ın düşüncesiyle nasıl bir ilişkiye girdiğini gözler önüne sermesidir.[5] Derrida'nın Levinas'ın düşüncesini konukseverlik bağlamında ele alışı ve onun temel eserlerine yaptığı göndermelerin merkezi konumu, konukseverlik düşüncesinde bir Derrida-Levinas karşılaşmasının ya da bir Levinas yorumunun daha gerçekleşmekte olduğunu göstermektedir. Derrida'nm şimdiye kadar Heidegger, Hegel, Nietzsche, Saussure, Rousseau ve daha pek çok düşünürü okuduğu ve onların düşüncelerine parazitik bir tarzda kendi düşüncesine açıldığı düşünülürse, Levinas'ın Derrida için bu düşünürlerden bir farkı olabilir mi? Mutlak bir fark olmayan bu fark, Levinas-Derrida ilişkisinin özelliğinde bulunur. İlkin, yaş farkı bir yana, aralarında bir kader birliği vardır ve bu kader birliği, beraber düşünmenin yollarının ve açmazlarının arandığı bir tür yol arkadaşlığına dönüşür. İki yaşamın bambaşka coğrafyalardan akıp gelerek Paris'in düşünsel ikliminde birbirleriyle karşılaşmasının hikâyesini burada felsefeye karıştırmazlık etmeyeceğim. Levinas Litvanya'da doğmuş bir Yahudi'dir. Fransa'ya yerleşmiş, Strasbourg Üniversitesi'nde aldığı felsefe eğitiminden sonra Husserl'in öğrencisi olmak için 1928/29'da Fribourg'a gitmiştir. Fransa'da Husserl'in ve Heidegger'in düşüncelerinin tanınmasında önemli bir rol oynamıştır. Levinas 1930'larda bugün hâlâ Husserl'in fenomenolojisine giriş kitapları arasında en iyilerinden birisi sayılan *La théorie de l'intuition dans la phénomenologie de Husserl (Husserl'in Fenomenolojisinde Görü Kuramı)* adlı kitabını yazdığında, Derrida bir Cezayir Yahudisi olarak henüz yeni doğmuştu. Levinas, İkinci Dünya Savaşı'nda Nazilere esir düştüğünde, toplama kamplarında bütün ailesini kaybettiğinde, ölümden Fransız ordusunda görevli

olması sayesinde kurtulduğunda, Derrida Cezayir'de Yahudi olduğu için, Cezayir Alman işgali altında olmadığı halde, okuldan sürülen ortaokul öğrencilerinden birisidir. Okula gidemediği bu yıllar, Fransızların ikiyüzlülüğü ve işbirlikçiliği, Derrida'nın hiç unutmadığı anılarıdır.[6] Derrida, on dokuz yaşında Paris'e gelmiş, 1950'lerde Husserl üstüne çalışmıştır. O da, Levinas gibi, Husserl'den sonra Heidegger'in düşüncesinin rüzgârına kapılacaktır. Levinas 1947'lerde *Zaman ve Başka (Le temps et l'autre)* ve *Varoluştan Varolana (De l'existence à l'existant)* ile kendi felsefesine açılırken, Derrida 1950'lerin başında Husserl üstüne, *Husserl'in Felsefesinde Oluşum Sorunu (Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl)* başlıklı master tezini yazmaktaydı. Levinas 1961'de, bugün ilk önemli eseri sayılan *Bütünlük ve Sonsuz*'u *(Totalité et infini)* verirken, bundan bir yıl sonra Derrida, Husserl'in *Geometrinin Kaynağı Üstüne* adlı eserine yazdığı uzun önsözle dikkatleri üzerine çekiyordu. 1960'ların başında Derrida 1967'de yayımlayacağı iki temel eser üstüne çalışmaktadır: İstanbul'da "felsefedeki ikinci başlangıcım" demekten çekinmediği *De la grammatologie* ve hâlâ en önemli eseri olarak görülen *Ses ve Fenomen (La voix et le phénomène)*. Aynı dönemde, çeşitli makaleler kaleme almaktadır. 1964'te Levinas'ın, 1961'de yayımladığı halde entelektüel çevrelerde pek ses getirmemiş olan kitabı *Bütünlük ve Sonsuz*'a rastlar. Levinas üstüne yazılan "Şiddet ve Metafizik" ("Violence et métaphysique") adlı uzun makale, iki bölüm halinde *Revue de métaphysique et de morale* dergisinin birbirini izleyen iki sayısında yayımlanır. 1967 yılında, Derrida üç kitapla birden, *L'écriture et la différence, De la grammatologie, La voix et le phénomène* ile büyük bir çıkış yapar. "Şiddet ve Metafizik" adlı makale tekrar elden geçirilmiş olarak *Yazı ve Fark (L'écriture et la différence)* kitabında yer alır. Bu kitabın İngilizceye çevrilmesiyle, Levinas, umulmadık bir biçimde, dünya çapında okunan bir düşünür haline gelmiştir. "Şiddet ve Metafizik" Levinas'ın düşüncesini Amerika'ya taşıyor, ancak bir yandan da, Derrida'nın da beklemediği bir biçimde, onun ağzından kapılıp yanlış anlaşılmış yargılar yüzünden Levinas'ın düşüncesinin karışık mantığının anlaşılmasına yönelik çalışmaların önü tıkanıyordu. Dayanağını Der-

rida'nın makalesinde bulan "Levinas deneycidir" kanısı, pek çokları için Levinas'a son noktayı koyuyordu; ama buradaki "radikal deneycilik" denen ve sanıldığı kadar basit olmayan şeyin Derrida'nın kendi kendisine yönelttiği bir soru olduğu gözden kaçıyordu.[7] Deneyim kavramı bugün Derrida'nın politik düşüncesinde özel bir yere sahiptir. Hatta bence, Derrida'nın düşüncesinin alınışında ayrıcalıklı hale gelmiş olan "yapısöküm" teriminin önemini sorgulanır hale getirmiştir. Ya da en azından "kabul" üstüne bir söylem olan konukseverlik söyleminin alımlanışı, en başta yapısöküm hakkında bulanık söylemlere karşı dikkatli olmayı gerektirir. Buna karşın deneyim kavramının yapısökümü gevşettiği ve hatta daha da bulandırdığı öne sürülebilir elbette. Yapısökümün son zamanlarda olabildiğince geniş bir şekilde, "açmazların bitmek tükenmek bilmez deneyimi" olarak tanımlanması, hem yapısökümün tarihini yeniden ele almayı gerektirir hem de dikkatleri "deneyim" denen şeyin tam da tanımlanamaz oluşuna çeker. Derrida'nın söyleminde gitgide radikalleşen deneyim anlayışı ile konukseverlik düşüncesi arasında düşünülmeyi bekleyen bir ilişki vardır. Bu ilişkiye ilerde konukseverlik deneyimi bağlamında geri döneceğiz.

Levinas ile Derrida arasındaki ilişki felsefi olarak bir "karşılıklı etkilenme" ilişkisi değildir. Onların beraber düşünmelerini "alış-veriş", "birbirinden ödünç alma", "birbirini eleştirme", vb şekillerde değerlendirmek, neyin düşünüldüğü ile nasıl düşünüldüğü arasındaki bağı koparacağından, daha baştan bu karşılaşmalardan bize gelecek olanın konukseverce bir kabulünün yolunu tıkayacaktır. Levinas ile Derrida'nın birbirini okuma ilişkisi, vermek ve almak deneyimlerinin sorgulanması sahnesinde, eser vermeye ve almaya ilişkin bir performanslar dizisidir. Bu ilişki, eseri başkasına vermek ve başkasına verilen eseri konukseverce karşılamak ve kabul etmek deneyiminin paradoksları içinde sezinlenebilir. Levinas, "Sonuna kadar düşünülmüş bir eser, benden başkasına giden ve bana bir karşılık gibi geri dönmeyen bir armağandır," der.[8] Derrida bu cümleyi "Tam bu anda, bu eserde, işte buradayım" ("En ce moment même, dans cet ouvrage me voici")[9] adlı denemesinde ele almış ve eserin armağanının ancak radikal bir minnet duymama içinde

korunabileceği üstünde durmuştur. Söz konusu olan aynı etik ve politik meseleyi, yani başkasıyla ilişkiyi düşünen iki düşünürün birbirine gönderdikleri, onların arasında dar bir karşılıklılık ekonomisi içinde dolaşan bir armağan değildir. Asıl problem armağanın, herhangi bir karşılıklılık ekonomisine ait hale gelmeden, hatta böyle ekonomileri alt üst etmek suretiyle nasıl olup da başkasına gidebileceğidir. Gidişin imkânı, Derrida'ya göre imkânsızlık, paradoks, açmazdır: Armağan vermek, gerçekten böyle bir şey varsa eğer, her türlü sözleşmenin, karşılık vermenin ya da beklemenin, borcun, alacağın, yani bir çemberin ekonomisinin evvelinde ve ötesindedir. Buna karşın armağan, karşılıklılık ekonomisiyle, çemberle, döngüyle, hatta para dolaşımıyla ilişkisiz de değildir. Armağan, tam da verildiği noktaya geri dönmeyerek, çemberle ilişkisinde yabancı kalarak, karşılıklılık ekonomisini kesintiye uğratan şeydir.[10] Heidegger'e göre, ne çizgi modeliyle sıradan bir biçimde anlaşılan zamanda, ne de döngüsel zaman anlayışı içinde "vermek" mümkündür. Derrida armağanın, hiçbir zaman "şimdiki zamanda" verilemeyeceğini düşünür; armağanın verildiği an, imkânsız mümkün oluverirse eğer, tüm dolaşımın kesintiye uğradığı, paradoksal bir andır. Anın çatladığı an, düşünülemez bir delilik ya da karar anıdır.[11] Veren, vermeye mecbur olmamaya mecburdur. Alanın, verileni bir karşılıklılık ekonomisine düşmeden, yani borçlanmadan kabul etmesi için, minnettarlık duymaması bir yana, verileni körce fark etmeyerek nankörce alması gerekir. Levinas-Derrida ilişkisini bu "mantıkla" okumaya çalışırken, eserin armağanının en az üç kişilik bir ilişkiyi düşündürdüğünün altını çiziyorum. Elbette bu, Derrida'nın Levinas'ın ötekisi olamayacağı anlamına gelmiyor; ama Derrida-Levinas ilişkisinin, Derrida'nın Levinas olamayacak bir ötekisinin de bulunmasını gerektirdiğini ima ediyor. Yapısöküm, Levinas'm başkasına yolladığı armağanı, Derrida'nm minnet duymayarak kabul etmesinin ve bu suretle, eserin verdiğini koruyup, yeniden başkasına göndermesinin bir yolu olmuştur. Bir eseri kabul etmek, onu farksız bir biçimde tekrar ederek saygıyla fark etmekse eğer, eser, sınırlarını geçmeyen bir okuma içinde el değmeden kalır ve aslında kabul edilmemiş olur. Eseri an-

cak bir tür "eleştiri" kabul edebilir; ama eleştiride konukseverlik, ne eserin sınırlarını saptamakla yetinmek ne de okuma sırasında verilen kararlarla eserin davet ettiğini ya da geleceğini belirlemektir. Bir konukseverlik deneyimi olarak yapısöküm, ne sadece aldığının sınırlarını belirleyip olduğu gibi tutar ne de belirlenmiş sınırları delip öteye geçmekten ibarettir. Bunların ikisini birden başarmaya çalışıp, eserin sınırlarının sürekli bir yer değişimine yol açtığı içindir ki, eseri yaratıcısına değil, başkasına gönderen hareketin ivmesi haline gelir.

Savaş-Barış ve Konukseverlik

Bir önceki bölümde Derrida-Levinas ilişkisinin garip, alışılmadık bir yöntemle, eseri bir armağan gibi başkasına verme, armağanı alıp, gideceği adresi değiştirerek onu bir başkasına yollama gibi terimlerle yeniden okunabilecek bir ilişki olduğunu öne sürdüm. İddiam, bu ilişkinin, Levinas'la Derrida'nın birlikte düşündükleri konudan ayrı olmadığı varsayımına dayanıyordu. Bu bölümde amacım, bu iddiayla Derrida'nın düşüncesinin son otuz yılda katettiği yol arasındaki farkı iki izlek aracılığıyla şöyle bir görünür kılmaya çalışarak, Derrida'nın iki okuması arasındaki ilişkiye dair tartışılmayı bekleyen soruyu ortaya atmak. Bu izlekler, Derrida'nm ilk Levinas yorumuyla son yorumunun ekseninde hareket ettiği izlekler: "savaş-barış karşıtlığı" ve "konukseverlik". Çok yönlü bir makale olan "Şiddet ve Metafizik"deki ilk Levinas okumasının odaklarından birisi, savaş-barış karşıtlığının metafizik bağlamda irdelenmesi, diğeri ise konukseverliktir. Derrida otuz üç yıl sonra aynı esere geri döndüğü *Elveda*'da (*Adieu*) ağırlıklı olarak, yine barış ile konukseverlik arasındaki ilişkiyle ilgilenir. Şimdi Derrida'nın Levinas'la yalnızca bu karşılaşmalarına bakarak, hem bu "yöntem"i sınamış olacağız hem de bu ilişkinin "tarihine" gireceğiz. Derrida'nm Levinas üstüne yazdığı ilk makale, Levinas'ı Heidegger'le karşı karşıya getirirken, elimizdeki son metin Levinas'ı Kant'la karşılaştırır. Önce son karşılaşmadan başlayıp, daha sonra ilk karşılaşmaya döneceğiz. İstanbul'daki konuksever-

lik semineri de, sanki *Elveda*'nın bir uzantısı gibi Kant ile Levinas tartışmasını sürdürür. Daha doğrusu hem İstanbul semineri hem de *Elveda*, Kant'ın *Sürekli Barış* adlı eserinden bir pasaja defalarca geri dönecek ve bu metnin sınırlarını Levinas'a dayanarak zorlayacaktır. Söz konusu olan sürekli barış için üçüncü tanımlayıcı maddedir. Kant burada, "Kozmopolitik hak evrensel konukseverliğin koşullarıyla sınırlanmalıdır," der.

Bu bağlamda konukseverlik, bir yabancının, başkasının ülkesine geldiği zaman düşman muamelesi görmeme hakkıdır. Yabancı geri çevrilebilir, eğer bu onun geri döndüğünde yok edilmesi anlamına gelmeyecekse; fakat barışçıl davrandığı sürece ona bir düşman gibi davranılamaz. Yabancı, ziyaret etme hakkı talep edebilir, oturma hakkı değil (oturma hakkı için, onu belli bir süre baba ocağından birisi haline getiren özel, merhamete dayalı bir anlaşma gerekir). Ama ziyaret ve gidilen yerlerdeki insanlarla bağ kurma hakkı bütün insanlara aittir, çünkü yeryüzünün sahipliği ortaktır. Yeryüzü bir küredir ve onun üstünde insanlar sonsuz bir biçimde dağılamazlar. Bu yüzden eninde sonunda birbirlerinin yakınında yaşamayı hoş görmek zorundadırlar. Ve çünkü özgün olarak, aslında hiç kimse yeryüzünün herhangi bir bölgesi üstünde, diğerlerinden daha fazla hakka sahip değildir (paragraf 358).

Aydınlanma'nın ve Kant'ın devralmış olduğu kozmopolitik gelenek, Cicero'nun yenilediği Eski Yunan Stoacılığına, Aziz Pavlus'un politik bir atılım içine soktuğu, tektanrılı dinler kökenli konukseverlik düşüncesine kadar uzanır. Aziz Pavlus, yabancının, Tanrı'nın evinden, azizlerin hemşerisi bir kişi olduğunu vurgular (Efesliler 2:19-20). Kapıların sorgusuz sualsiz her gelene açılmasını emreden dinsel talebin, kozmopolit dünya vatandaşlığı kavramının yolunu belli bir ölçüde açtığı söylenebilir. Ama bu dinsel talep, konukseverlik koşullanmadığı sürece, bir ülkede ev sahibi-misafir ilişkisinin tersine çevrilmesine kolaylıkla katkıda bulunabilen sorumsuz bir arzu olmaktan öteye gidemez. Koşullar, gelenin derhal, kayıtsız şartsız ve sonsuz bir biçimde kabulünü askıya alır. Konukseverliğin koşullarını, kimin ve nasıl kabul edileceğini ortaçağda kentler belirleyebiliyordu.[12] Kant'ta konukseverliğin koşullarını belirleyen

şey ulus-devlet haline gelmiştir. Ancak söz konusu konukseverlik evrensel bir konukseverliktir. Kant'ın bu gelenekteki önemi, onun kozmopolitik hakkı, "evrensel konukseverliğe" genişletmesi ve bunu, tüm insanlar arasındaki barışın koşulu haline getirmesidir. Kant'a göre evrensel konukseverlik olmadan dünya devletleri arasında sürekli barış kurulamaz. Kozmopolitizm kendisine barışa doğru sürekli bir ilerleme hedefi koymuştur. Derrida, Levinas'ın kozmopolitizmi, kozmopolitik geleneğin antisemit taraflarının yanı sıra, asıl olarak, sürekli ilerleme fikri nedeniyle reddettiğini söyler (156). Böyle bir hedef kendi içinde kötü bir şey olmasa da, "Barış süreci olmadan barış", "Hemen şimdi barış" çığlığıyla ve etiğin kaynağı olan "Öldürmeyeceksin!" emriyle başlayan bir evrenselciliğin sesine kulaklarını tıkamıştır.

Kant'ta kozmopolitik hukuk, yazılı olmayan kodun (doğa yasalarının) tamamlayıcısıdır. Evrensel konukseverlik elden çıkarılamaz, başkasına devredilemez, türetilmemiş doğal bir hak haline gelmiştir. "Kozmopolitik hak evrensel konukseverliğin koşullarıyla sınırlanmalıdır" maddesi, ilk bakışta "cömert" gibi görünse de söz konusu koşullar hafif değildir. Bir kere, evrensel konukseverlik denilen şey politik ve hukukidir; oturma hakkı vermez, yalnızca ziyaret etme hakkı tanır. Üstelik bu konukseverliğin kurumsal karakteri bir doğa yasasına, yani "yeryüzünün ortak sahipliği"ne dayandığı halde, bu konukseverliğe hak kazanmak için "insan" olmak yetmez, bir devletin vatandaşı olmak da gerekir. Evrensel konukseverlik aslında bir devletin yabancı bir devletin vatandaşına gösterdiği konukseverlikten ibaret olmaktan öteye gidemez. Kant'a göre evrensel konukseverlik koşullu olmak zorundadır, çünkü yeryüzü bir küredir ve bu kürenin üstünde sınırsız dağılım imkânsızdır. Sınırsız dağılım imkânsız olduğu için ve eninde sonunda birbirimizin yamacında yaşamayı hoş görmek zorunda olduğumuzdan, sınırlar ve koşullar var olmak zorundadır. Kısacası her gelen koşulsuz kabul edilemeyeceği için devletlerin, kurumların vs var olması gerekir. Koşulsuz konukseverlik devleti ortadan kaldırır. Derrida'ya göre Kant'ın konukseverliğe çizdiği çerçeve yeterince sınırlıdır, ama bugün Batı uygarlığının Kant'ın talep

ettiği şeyi bile gerçekleştirmekten henüz uzak olduğu da teslim edilmelidir.[13] Devletin konukseverliği fazlaca koşullu, sınırlı ve bunaltıcı olmak bir yana, sınır polisinin keyfine kalmıştır. Derrida, Hannah Arendt'e göndermeyle "şimdiki zaman"da yaşananlara bakıp, Levinas'ın 1982'de bahsettiği sığınak kentlerden dem vurur.[14] Acaba devleti değil, ortaçağ geleneğindeki gibi kenti temel alan bir kozmopolitizm, "Başka bir kozmopolitizm mümkün müdür?"

Kant'a göre doğal durum bir savaş durumudur. Derrida'ya göre bundan hemen iki sonuç çıkar: 1) Genellikle savaş ve barış kavramlarını birbirine karşıt ve bakışımlı kavramlar olarak düşünebileceğimizi sanırız. Ancak bu kavramlardan birisine atfedilen başlangıçta olma ayrıcalığı, bakışımlılığı ortadan kaldırmaya yetecektir. Kant da Hobbes gibi, başlangıçta olma ayrıcalığını "savaş" kavramına tanımıştır. Eğer savaş doğal bir fenomense, barış doğal bir fenomen değildir, savaşa karşıt olarak ve onunla bakışımlı bir kavram olarak düşünülemez. Barış başka bir düzene aittir: Barış, bizim "doğal olamayan doğamız" olarak kurulmalı, politik ve hukuki olarak kurumsallaştırılmalıdır (Rousseau ile Kant'ın retorikleri, bu "doğal olmayan doğa" düşüncesinde birbirine teğet geçmektedir). 2) Kant'a göre barış, geçici olarak düşmanlıkların bastırılıp askıya alınması, belirsiz bir süre için silah bırakmak değildir. Savaş durumu, düşmanlıkların hüküm sürmediği bir durum olabilir. Bir risk, bir tehdit, en ufak diplomatik, ekonomik, sembolik baskı barışı bölmeye yeter ve savaşın alttan alta hüküm sürmekte olduğunu gösterir. Eğer barış, art niyetli olarak, düşmanlıkları gelecek bir tarihte tekrar körüklemek ve bundan çıkar sağlamak için yapılmışsa, gerçek barış olmamıştır (155). Bizi doğal durumdan kurtarabilecek tek şey, sürekli barış olarak kurumsallaşacak bir barış, ebedi olacak bir barış sözüdür. "Ebediyet", barışın ne dışsal bir özelliği ne de olsa da olur olmasa da olur bir ekidir (154). "Barış" eğer bu kadar soyut ve ideal bir şekilde ele alınırsa, "Yeryüzünde hiçbir zaman gerçekleşmemiştir ve gerçekleşmeyecektir," denecektir. Bu karşı çıkış, şu şekilde de yorumlanabilir: "Ebedi barış" fikri hem salt politik bir fikirdir hem de "politik" değildir. Dünya üstünde kurulan politik barış, "barış" kav-

ramının içini doldurmaktan hep aciz kalacak, bu kavrama upuygun olmayacaktır.

Derrida, Kant-Levinas karşılaştırmasında şu noktanın altını çizer. Kant'ın "ebedi barış", "kozmopolitik hak", "evrensel konukseverlik" dediği şeyler, kaynağa tayin edilmiş halin, gerçek ya da sanal, etkili veya etkisiz doğal bir düşmanlığın izini taşır. Buna karşın Levinas, Kant'ın gittiği yönün tam tersine doğru çeker bizi. Levinas'a göre "ben" ne Hobbes'un toplumsal düzeni türettiği doğal egoizmiyle ne de bir kentin yurttaşı olmayla tanımlanır. Levinas'ta "doğal durum" diye bir şey yoktur, barış başlangıçtadır, ama başlangıç "anakronik" ve "anarşik"tir. Barış "doğal" değildir; ama hukuki ve kurumsal da değildir. Barış, "doğal olandan önce" ve doğalı kesintiye uğratandır; "Başkasının yüzünün konukseverlikle karşılanmasıdır", ilkeden evvel an-arşidir (159). Yüzün karşılanmasının ne demek olduğu konusuna (bir sonraki bölümde) girmeden önce uzun bir parantez açıp ilk Derrida-Levinas karşılaşmasına dönelim.

Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz'a* yazdığı ve kitapla ilişkisinde bir bilmece olma niteliğini hâlâ kaybetmemiş olan önsözünde, etik ile politika arasındaki indirgenemez farkı, biraz çabuk bir biçimde, mesihçi eskatolojideki barış fikrine gönderme yaparak açıklamaya kalkışır. Levinas'a göre barışın politikasından değil, ancak "eskatoloji"sinden bahsedilebilir. "Eskatoloji" teriminin *Bütünlük ve Sonsuz*'da Levinas için ne demek olduğunu ve Derrida'nın "Şiddet ve Metafizik"de Levinas'ın bu kavramı kullanmasını nasıl eleştirdiğini görmek konumuz açısından önemlidir. "Eskatoloji" onsekizinci yüzyılda icat edilmiş bir terimdir: Son ereklerin bilimi anlamına gelir. Bu terim daha sonra dinbilimde ve felsefede tarihin sonuyla ilgili kurgulamalara ilişkin olarak kullanılmıştır. Levinas'ın bu terimi kullanışının tarihin sonuyla değil, tarihin berisindeki bir tarih ötesiyle karşılaşmayla ilgisi vardır. Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'da "barış" ya da "mesihçi barış fikrinin eskatolojisi" dediği şeyi, "yüz", "karşılama", "ilişki", "ayrılış" gibi birbirine bağlı kavramlarla birlikte düşünmek gerekir. Derrida bunu anlamamazlıktan gelmez: Levinas'ın kullanımında "eskatoloji"nin bir bilgi nesnesi olmadığını, felsefi bir kanıta ya da görüye dayanmadığını teslim eder.

Ne Kantçı anlamda regülatif, yani kendisi bir nesne olamayacağı halde, ereksel bir nesneleştirme sürecini harekete geçirme ve sonsuza dek sürdürme erdemine sahip bir fikre, ne de tarihin toptan sonu ile ilgili dinsel bir imgeye ilişkindir. Ne kıyametin ertesi gününde var olacak ütopik bir cemaatin temsili, ne de bireysel, kişinin kendisinin kurtuluş umuduna ilişkin bir diriliş düşüncesidir. Levinas'ın kullanımında "eskatoloji", Derrida'nın "Şiddet ve Metafizik"de vurguladığı gibi, varlığın ışığının aşkınsal (*transcendantal*) baskısından kurtulup, yüzün deneyiminin, gömülü ve dolaysız çıplaklığına sadık kalmaya çağırır. Derrida'dan, "Şiddet ve Metafizik"in okunmasında anahtar rolü oynadığını düşündüğüm bir pasajı alıntılıyorum:

> Levinas'ın ilham aldığı mesihçi eskatoloji, kendisini ne felsefedeki malum doğruluklara benzetmeye çalışır, hatta ne de bunları "tamamlamaya" kalkışır (*TI*, s. 22); bununla beraber söyleminde ne bir dinbilimi ne de bir Yahudi mistisizmi olarak geliştirilmiştir; ne bir dogmalar bilgisidir, ne bir dindir, ne de bir ahlaktır. Son çözümlemede hiçbir zaman otoritesini İbrani tezlere ya da metinlere dayandırmaz. Deneyimin kendisine yapılan bir başvurunun içinden anlaşılmaya çalışır. Deneyimin ta kendisine ve deneyimin içinde en indirgenemez olana, başkaya geçiş ya da ona doğru yola çıkış; bu başka, içinde en indirgenmez olan şeydir: Başkaları. Bu başvurunun felsefi bir girişim olarak adlandırılabilecek şeylerle karıştırılmaması gerekir; ama o öyle bir noktaya erişir ki, sınırını geçtiği bir felsefe artık sorgulanmaktan kurtulamaz. Doğrusu mesihçi eskatolojiden hiç sıradan anlamıyla bahsedilmez: Mesele, bu eskatolojinin anlaşılması ve tınlaması gereken yeri göstermektir, çıplak deneyimin içinde bir yer ya da oyuk. Bu oyuk yer, açılımlar içinde bir açılım değildir. Açılımın kendisidir, açılımın açılımıdır, hiçbir kategori ya da bütünlük (*totalité*) içine kapatılamayacak olan, yani deneyimin içinde artık geleneksel kavramlarla tasvir edilemeyecek olan ve tüm filozofemlere direnendir. (*VM*, s. 83)

Levinas, "Barışın ancak eskatolojisi olur" derken, tarihin içinde karşılaşılan bir tarih ötesini, barışa çağıran başkasının

yüzünü düşünmektedir. Aslında söz konusu edilen şey düşünülemezdir; ancak deneyimlenebilir. Ama burada "deneyim" nesnel, fenomenolojik, felsefi deneyim ötesi radikal bir deneyim olduğu için "eskatolojik"tir. Yüz, deneyimleyen karşısında mevcut hale gelip kendisini göstermez, ama kendisini saklıyor da değildir. Yüz gizleme, açığa çıkma oyununa evveldir. Yani hem "gömülü" hem de "dolaysız"dır. Yüzün temsiliyeti olmaz; yüze teslimiyetten bahsedilebilir ancak. Yüzün tecrübesi yoktur. Radikal bir deneyim olarak başkasının yüzüyle karşılaşma, yüzü karşılayan için daha sonraki karşılaşmaları belirleyecek bir hayat bilgisi ya da pratik bir fayda sağlamaz. Derrida, Levinas'ın bu deneyimin radikalliğini vurgulamak için kullandığı "eskatolojik" terimine karşı oldukça temkinli ve şüpheci davranır. Levinas'ın bu terimi kullanışının, terimin geleneksel kullanımından, yani tarihin ereği olan sonun "saf mevcudiyeti" anlamından kaçamayacağına ve aslında tarihin, politikanın ve felsefenin kendilerini hep bu sona yapılan göndermeyle başlattıklarına işaret eder. Ve böylece Levinas'ın bahsettiği şey, farklı şekillerde tasvir edilmiş ve edilebilecek olan eskatolojik deneyimler ile felsefi, tarihsel, politik deneyimler arasındaki son vermebaşlatma oyunu tarafından kapsanmış ve açıklanmış olur. Ama Levinas bunların arasındaki ilişkiyi bambaşka düşünmeye çabalamıştır... Ona göre, kaynağı Eski Yunan olan politika, bütünselleştiren ve ahlakı çürüten bir savaş varlıkbilimi tarafından desteklenmektedir. "Politika", insanın amacına ulaşmak için her yolu kullanmasıdır. Savaş ile varlıkbilim arasındaki özsel bağ, savaşı sürekli bir gerçeklik haline getirmiştir. Savaş deneyimi Batı tarihine öyle derinden bulaşmıştır ki, "deneyim" denen şeyin en derin anlamı bile "savaş" olmuştur. Batı felsefesinin nesnel deneyim arzusu, varlığı, sözcüklere ve imgelere gerek olmadan, kendisini ışık altında, olduğu gibi, saf ve çırılçıplak gösterirken kavrama arzusudur. Bu, varlığın onunla savaşmak yoluyla deneyimlenmesinden başka bir şey değildir. Batı felsefesi aşkınlığı, savaş deneyiminde yakalar. Felsefe, tarih ve politika, bütünselleştirme arzuları ve başkasına duydukları alerji dolayısıyla aynı safta bulunurlar. Levinas'a göre savaşın iki sonucu vardır: 1) Savaş, tarihte kişilerin ve şeylerin özdeşli-

ğini ve kimliğini parçalar ve onları bütünsel olanın içinde eritir. Varolanla kurulan ilişki varlıkla ilişkiye tabi hale gelir. 2) Savaş, zamanla ilişkiyi çarpıtır; hep, yalnızca son eylemin son anı, yani sonuç önemli hale gelir. Tek tek anların biricikliği kaybolmuştur, tek tek anlar, sürecin gelecekteki o son anına göre anlam ve önem kazanırlar. Levinas bu sonuçlara mesihçi barış eskatolojisiyle beslenen bir ahlakı çıkartarak direnmeye kalkışır. Mesihçi barış fikrinin nihai ereği, sürekli olan savaş gerçekliğini kesintiye uğratmak ve barışın savaşlara öncel olduğunu ve savaşların barışı varsaydığını ima etmektir. Bu fikir, insana kimliğinin tarihsel bir kimlikten ibaret olmadığını hatırlatarak, bireyin bütünsellik deneyimini kesintiye uğratır ve bireyi bütünselliğin yıkıldığı bir duruma yükselmeye çağırır. Levinas, mesihçi barış fikrinin eskatolojisiyle, etik öznenin kimliğinin, bir "öteye", tarihsel olarak verili bir durumu aşabilme kapasitesine gönderme yaptığını öne sürer. Bu fikir, varolanların tarihin sonunda başlayacak ebediyetten evvel bir kimlikleri olabileceğine işaret ederken, zamanın deneyimini, son anın ayrıcalığını ortadan kaldırmak suretiyle etkiler, tarihteki her tekil ana tüm anlamını iade eder, çünkü kendi adına yargılanabilecek her an bütünsele direnir ve son ana bakılarak yapılan bir hesaptan payını almayı reddeder.

Derrida "Şiddet ve Metafizik"te, Levinas'ın barış ve savaş konusunda söylediklerileyle sert bir polemiğe girer: Levinas, barışın savaşa öncel olduğunu ima etmiştir, ama yüzün deneyimi yoluyla felsefenin ötesine ve dışına gitme sevdasındaki bu düşünce, izlekleştirmeden kaçmak için bile, ona sonuna kadar dayanmak zorundadır. Bir şeyin izlekleştirilmesi, o şeyin ışık altına sürülmesi, aydınlatılması ya da açıklanması ise ve bu, eğer Levinas'ın iddia ettiği gibi, aynılığa indirgeme, farkı özümseyerek yok etme, başkalıkla sonuna kadar mücadele, şiddet ve savaş demekse, Levinas'ın peygamberce bir dille yaptığı mesihçi barış davetinin savaşın önceliğini varsayıyor olduğu da inkâr edilemez. Bu sözler, Levinas'ı çürütme amaçlı bir eleştiri gibi okunmayabilir. Levinas'ın söyleminin düzenini kuran sonranın önceliği yapısını öne çıkaran bir yapısöküme işaret ediyorlarmış gibi ele alınabilirler. Zamansallığı açısından başka olan ba-

rış, bütünselliğin zamanının senkronik düzeninde önce olan savaşı bu düzen içinde sonradan kesintiye uğrattığı halde ondan "önce"dir. Derrida, Levinas'ı, barıştan, başkası deneyiminden bahsetmenin olanaklılığının hesabını felsefi olarak vermeye davet etmektedir. Zira izlekleştiren dilin içinde taşıdığı şiddet, hiçbir akılsallığa dayanmayanın, izlekleştirilmeyenin, hiçbir denetim ve sınır kabul etmeyenin, sessizliğin mutlak şiddetine yeğdir.

Bu yorumun Levinas'ın eserini radikal bir minnet duymamayla kabul ettiği ortadadır. Ancak eseri başkasına gönderip göndermediği şüphelidir. Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'a yazdığı önsözün ufkunu çizen mesihçi barış fikrinin eskatolojisi,[15] "Şiddet ve Metafizik"te Hegel, Husserl ve Heidegger'de farklı görünümlerle ortaya çıkan, ama Derrida'nın, 1960'larda kendisi için klasik sayılabilecek bir jestle, bunların hepsini aynı kefeye koyarak toparladığı bir "kapanış (*clôture*) düşüncesine" asimile edilmiştir. Derrida, felsefenin kendisine yeni başlangıçlar yaratma gücünü kendi kapanışından aldığını öne sürerken, Levinas'ın "mesihçi barışın eskatolojisiyle" kapanış düşüncesine şahsi katkısını yapmaya çalışmadığı olgusuna gerçek bir umursamazlık ve minnettar olmama duygusuyla yaklaşır. İşte bu sayede *Bütünlük ve Sonsuz*'u Levinas'a geri yollamaz, ama Levinas'ın eserini "başkasına" ulaştırdığını düşünmek de son çözümlemede pek mümkün değildir. Derrida, Levinas'ın felsefeye dışsal olan başkasına yolladığı armağanı, Levinas'ın ötekisine, Heidegger'e ve genel olarak felsefeye geri döndürmüş gibi görünmektedir.[16] Bu oyunun kulisinde, kuşkusuz Derrida'nın, yalnızca *Varlık ve Zaman*'ın Heidegger'i ile muhatap olmayı tercih eden bir Levinas'ın karşısına, "Felsefenin Sonu ve Düşüncenin Görevi", "Metafiziği Aşmak", "Hümanizm Üstüne Mektup" gibi geç dönem Heidegger'i arkasına alarak çıkmayı tercih etmesi bulunur. Derrida, "Varlığın ancak eskatolojisi olabilir" diyen Heidegger'in de "eskatoloji" terimini kullandığına işaret eder. Eskatoloji, metafizik tarihinde üstü hep varolan tarafından örtülmüş olan varlığın kendisini ifade etmek için verdiği savaşı, hatta varlığın bu savaş olduğunu ima eder. Yani Levinas yalnızca Batı metafiziğine geri döndürülmekle kalmaz, muhte-

melen ciddiye almaya direndiği (ya da okumamış olduğu) geç dönem Heidegger düşüncesine iade edilir.

Tekrar Derrida'nın son Levinas okumasına dönelim. 1997 tarihli Levinas okuması *Elveda*'da, ki bu eserin varlığı bile Levinas'm *Bütünlük ve Sonsuz*'u üstüne son sözün söylenmemiş olduğunu ima etmektedir, Derrida "savaş-barış" karşıtlığıyla ilgili olarak farklı bir tavır sergilemiştir. Levinas'a sanki bir zamanlar haksızlık yapmış olduğunu kabul edercesine, *Elveda*'da mesihçi barış fikrini, daha çok *Bütünlük ve Sonsuz*'dan başka kaynaklara göndermeyle, Levinas'm onunla anlatmak istediği şeye daha yakın bir biçimde açıklar: Derrida'ya göre, "Levinas etiğin, politikanın berisinde olduğu halde, politikayı aştığını söylemeye çalışmıştır". Derrida bu kez açıkça Levinas'la taraf olur: "Barış, saf politik düşünceyi aşan bir kavramdır." Öyleyse Derrida *Elveda*'da, Levinas'm düşüncelerinin kendisi için hep yeni bir başlangıç olduğunu itiraf ederken, bu vedasında aynı zamanda bir gençlik hatasını mı düzeltmiştir? Bu bir hata mıydı? Emin olabilir miyiz? Hayır, bu ilk okumanın, yapısökümün (ama hangisinin?) keşfiyle ilgisi göz önüne alınmadan, hayır...[17] Yani armağan başkasına gönderilmiş de olabilir, hiç yerine ulaşamasa bile...

İkinci izleğe dönelim: Derrida'nın "Şiddet ve Metafizik"te konukseverlik konusunu ele alışı, Levinas'ın başkasına karşı konukseverlik dediği şeyin, fenomenolojik-ontolojik konukseverlikle ilişkisini ortaya koymayı hedefler. Fenomenolojik-ontolojik konukseverlikten anlaşılan, Heidegger'de varlığa karşı konukseverlik, "olmaya bırakmak" (*Sein lassen*) deneyimi, Husserl'deyse belirenin olduğu gibi kabulünün koşulu olarak fenomenolojik indirgemedir. Levinas'ın varlıkbilimsel farkı unutmakla itham edilmesiyle bağlantılı olarak, Heidegger'in konukseverlik deneyimini düşünme biçiminin, Derrida için, Levinas'ın başkasına karşı konukseverlik deneyiminden daha "öncel" olduğu sonucuna varmak kolaydır. Fakat yapısökümün tarihini de irdeleyen daha dikkatli bir okumayla, Derrida'nın "Şiddet ve Metafizik"te iki ayrı misafirperverlik anlayışının karşılıklı olarak birbirini varsaydığını ve bunların hangisinin diğerine öncel olduğunun karar verilemez olarak kaldığını gös-

terdiği de savunulabilir.[18] İki tür konukseverliğin birbirini karşılıklı olarak gerektirdikleri savı, Derrida'nın, hangi konukseverlik deneyiminin diğerinden çok daha radikal bir başkalığı kabul edebileceğini sormasıyla ya da Levinas'ın konukseverliğinin, Heidegger'in ve hatta Husserl'in konukseverliğini varsaydığını söylemesiyle çürütülemez. Çünkü bunun tersi de doğrudur: Başkasına karşı konukseverlik de belirene karşı konukseverliği önceler. Öncelliğin askıda kalışının temelinde Derrida'nın Levinas'la ilk ve sonraki karşılaşmalarının sürekli ana izleği olan bir saptama yatar: Başkasının yüzüyle ilişki aynı zamanda üçüncüyle ilişkidir. Eğer "Şiddet ve Metafizik"te Levinas'a karşı, Heidegger ve Husserl lehine bir karar verilmiş olsaydı, bu kararın *Elveda*'da bir izine rastlanması beklenirdi. Derrida böyle bir kararın sözünü etmemekle kalmıyor, hatta dolaylı bir biçimde, Heidegger'in adını anmadan, "açılma" (*ouverture*) ile konukseverlik arasındaki ilişkiyi Levinas'ın tersine çevirdiğini söylüyor. "Açılma", başkasını karşılamaktan ya da ona karşı konukseverlikten yola çıkılarak düşünülecektir, tersi değil (44). Bu noktada Derrida'nın Levinas'ı yorumlayışındaki farklılıkların, ilk okumanın bir revizyonu mu, yoksa açıklaması mı olduğu sorusu ortaya çıkar. Eğer bu iki düşünür arasındaki ilişki başkasına verilen armağanın mantığı uyarınca düşünülürse, Derrida'nın *Elveda*'daki tavrını nasıl yorumlamalı? Neden aynı izlekler? Aynı armağan neden iki kez verildi? Kime yeniden verildi? Niye bu tekrar konuşma, niye bu suskunluk?

Yüzün Karşılanması ve Başkasıyla İlişki

"Konukseverlik", *Bütünlük ve Sonsuz*'da seyrek olarak ve altı çizilmeden kullanılan bir sözcük olmasına rağmen, Derrida *Elveda*'da bu eseri, etik bir özneliğin konukseverliğe ait terimlerle betimlendiği bir eser gibi ele alır. Bu okumanın dayanağı, konukseverliğin, Levinas'ın kitabının son sayfalarına doğru, yüze açılanın, yüzü karşılayanın adı haline gelmesidir (49). Yüz izlekleştirilemez olduğu için aslında konukseverlik de izlekleştirilemez. Yüzü karşılayış (*accueil du visage*), yüze karşı gösteri-

len konukseverlik, felsefeyi açar – önceler ve başlatır. Levinasçı yüz fenomenolojisi fenomen olmayan bir şeyin fenomenolojisidir. Bana bakan ve konuşan yüz görülemez, elle dokunulamaz, kavramlarla düşünülemez, seyredilemez, izlekleştirilemez olduğundan; yüz asla mevcut hale gelemeyeceği için, belirmediği, kendisini ifşa etmediği, ortaya koymadığı için, Levinas'ın "yüzün radikal deneyimi", "deneyimin âlâsı" dediği şey, felsefenin anladığı anlamda deneyimlenmesi imkânsız olandır. Yüz görmeyle ya da kavramayla içerilemez olandır, çünkü onun, bir nesnenin sahip olduğu sınırları ve belli bir biçimi yoktur. Konuşan ve bakan yüzün konturları ifadede açılır, sonsuzlaşır; biçim ifade tarafından sürekli olarak bozulur. İşte bu yüzden başkasını karşılayan ben, onu ontolojik bir izlek veya estetik bir bakışın nesnesi haline getiremez. Başkasının yüzünün benim tarafımdan deneyimlenmesi, ontolojik ve estetik tavır kesintiye uğradığı anda başlar. Levinas özellikle estetik bakışın kesintiye uğraması üstünde ısrar ederken şöyle yazar: Başkasıyla en iyi karşılaşma onun gözlerinin ne renk olduğunu hatırlamadığım karşılaşmadır. Onun gözlerinin rengini hatırlamayışım ona karşı kayıtsız, ilgisiz olduğumu göstermez; yüzün aşkınlığının algının ya da kavrayışımın hiçbir formu tarafından içerilemez olmasının bir sonucudur. Ontolojik tavrın, izlekleştirme, açıklama, sınıflandırma yükümlülüğümün altında yok olan yüze, etik bir söylemenin akışı içinde hitap edilecektir. Yüzdeki "Öldürmeyeceksin!" emrine karşılık olarak onu karşılayan ben "Evet!", "Barış!", "İşte Buradayım!", "Önce siz" diye cevap verir. Yarı aşkın, yarı ilkel karşılama sözcükleri kabulü önceler ve belirler. Yüz ancak karşılanabilir ve ancak yüz karşılanabilir. Ne yüzden evvel karşılama olur ne de karşılamadan evvel yüz vardır. Yüzün karşılanması deneyimi Levinas'ta metafizik aşkmlığm olayı haline gelir; "metafizik", "ilk felsefe" Levinas için ontoloji değil, etiktir. Karşılama olayı aşkınlığın karşılanmasıdır, çünkü yüz sefaleti, açlığı ve çıplaklığı içinde benden yüksektedir; sahip olunmaya, baskı altına alınmaya direnen bir dışsallıktır.

Felsefeyi felsefi olmayan, felsefe ötesi ve öncesi bir deneyimin başlattığı iddiası, Levinas'ın diliyle söylenirse, metafiziğin

ontolojiye önceliğine ya da etiğin ilk felsefe olduğuna varır. Yüz, varolanla ilişkinin varlıkla ilişkiye öncel olduğuna işaret eder. "Şiddet ve Metafizik"te felsefenin dışına çıkmaya çalışan etik bir söyleyişin, kesintiye uğratmayı hedeflediği ontolojik-fenomenolojik izlekleştirmenin diline bağımlı kaldığını vurgulamış olan Derrida, aslında bunun Levinas'a karşı bir eleştiri gibi okunamayacağını, *Elveda*'da, Levinas'ın konukseverlik ile bilinç ve akıl arasında kurduğu ilişkiyi vurgulayarak gösterir. Fenomenolojinin en temel fikirlerinden birisi olan, her bilincin, bir şeyin bilinci olduğu (*intentionnalité*) düşüncesinin derinliğinde yatan anlam, Levinas'a göre "Söze gösterilen dikkat, yüzün karşılanmasıdır". Bilinç, izlekleştirmeden evvel konukseverliktir (*TI*, s. 276). Levinas'a göre, başkasını karşılayış, alımlayışı ya da duyumların kabulünü etik bir ilişki olarak belirler. Konukseverliğin belirlenebilecek bir deneyimi yoktur; deneyimin temel yapısı olan yönelimsellik (*intentionnalité*) en genel haliyle konukseverliktir (94). Başka bir deyişle deneyimin yapısı etiktir. Bunun sonucunda felsefenin klasik anlamda "deneyim" ya da "nesnel deneyim" dediği şey izlekleştirilemezliğe yakınlaşır ve deneyim kavramı, karşılamayla bağlandığı ölçüde radikalleşir. Eğer konukseverlik her türlü yönelimsel deneyimin temel yapısı ise, konukseverliğin gerçek bir karşıtı olamaz. Başkasına duyulan alerji ve onu reddetme bile konukseverliği varsayar. Ancak bir yüzü öldürmek isteyebilirim. Ama bir yüze karşı düşmanlık bile onu barışla karşılayışın izine tanıklık eder.

Dahası yönelimsellik, başka'ya konukseverce bir yöneliş gibi yorumlandığında, yöneldiği hakkında bilgiyi ya da gerçeği aramaktan daha fazla bir şey olur. "Ben" ya da "aynı" olan başkayı karşılarken kendisini açıklanamaz kılar. "Aynılık", yönelimsellik, *anlam*'a yöneliş, söze gösterilen dikkat, yüzün karşılanması "konukseverlik"tir. Başkayı karşılayan "aynı", başkasının sonsuzuna açılır, ama sonsuz, öznenin sonlu aynılığında zaten önceden anarşik (bir ilke tarafından önceden belirlenmeden) bir biçimde karşılanmıştır (50). Alımlayış, algı, anlama, hatta akıl öncelikle konuksever karşılayıştan yola çıkılarak düşünüldüğünde, duyarlık/akıl, bilincin edilginliği/etkinliği gibi karşıtlıklar çözülmeye başlar, çünkü bunların kaynağındaki an-

lam etiktir. Akıl da bir kabuldür; sonsuz fikrini kabul etmiş olan akıl, duyarlık olur. Başkalığı kendi kapasitemin üstünde kabul etmekte bulunan oransızlığa Derrida "konukseverliğin yasası" adını verir (56). Eğer akıl bu yasayla çalışıyorsa, aklın sonsuzu karşılaması "akılcı olan"dır (56). Öğretilmek (*être enseigné*), aklın bu ne etkin ne de edilgin olan konukseverliği sayesinde mümkündür. Öğrenmek, zaten içte olanı dışsallaştırmak değildir; akıl dışarısından gelene kapıyı açar, başka'yı kabul ederek öğrenir; alışında kendi kapasitesini aşar, kendisini aşanı kapasitesinin üstünde kabul ederek akıl olur. Yüzün karşılanması, tüm deneyimin çıkış noktası olan bu en radikal deneyim, Levinas'a etiğin ilk felsefe olduğunu söyletecektir.

"Yüzün karşılanması", "başkasıyla ilişki" demek olduğundan bu ilişkinin nasıl bir "ilişki" olduğu üzerinde dikkatle durmak gerekir. Yüz yüze ilişki genel bir "ilişki" anlayışıyla açıklanamaz. "İlişki" dendiğinde genellikle aralarında hem bir mesafe hem de bir ortaklık olduğunu varsaydığımız ya da birbirine bir şekilde bağlı iki şeyin ilişkisi akla gelir. Levinas "radikal ayrılığı" vurgulamak suretiyle bu genel anlamın yapısını bozarak bambaşka bir ilişkiyi sözcüklere dökmeye çalışır. Yüz yüze ilişkinin bakışımsızlığı, başkasından radikal bir biçimde ayrı olduğum anlamına gelir. Bu ayrılık yüz yüze ilişkinin "ilişkisiz bir ilişki" olduğunu düşündürecek kadar radikal ve mutlaktır. Başkasının mutlaklığı, onun biricik tekilliği içinde kendisini ilişkiden çekip çıkarmasında bulunur. Başkası, işte bu anlamda mutlak başkası olan Tanrı'ya benzer. Ve bu, her tekil başkası için geçerlidir. Burada önemli olan, başkasıyla ilişkinin deneyiminin "dolaysız"lığındaki indirgenemez mesafedir. Bu mesafe yatay bir mesafe değildir; yüz bana, Tanrı'ya benzerliğinde, benden yüksek oluşuyla ve "Öldürmeyeceksin!" emriyle yakınlaşır. Bu dikey mesafe ya da yükseklik tüm bakışımlılığı, karşılıklılığı, tersine çevrilebilirliği imkânsız kılar. Başkasının yüzü benimle olan mesafesini yüksekliğinde koruduğu halde, yüzünün gömülü çıplaklığında, ölümlülüğünde, sefaletinde ve acı çekişinde bana yakındır. Ama bu yakınlık, farkına varılacak ya da seyredilecek bir şey değildir; başkasına boş ellerle yaklaşmamaktır. Bu söylemin bütünüyle "dinsel" bir sesleniş olduğu saptaması doğ-

rudur; ama şunu ayırt etmek gerekir: Levinas dinin dinselliğini, kendi dini olan Yahudilik dahil, hiçbir kurumsal dinde değil, tekil ve mutlak olan başkasının yüzünde bulur. Bu anlamda karşımızdaki ortodoks bir düşünce değildir; bu "din", Tanrı'nın varlığıyla değil, "ötekiliği"yle ilgilenir. Eğer "Tanrı'yla ilişki" ancak başkasının yüzüyle ilişkide mümkünse, bunun dışında Tanrı-'nın varlığından bahsetmek "dinin dinselliğinin" anlamını gözden kaçırmaksa, "dini", yalnızca Tanrı ile benim aramda bir ilişki gibi tasvir etmek de yanlıştır. Levinas'ın söylemi laik bir söylem değildir; üstelik temelde başkasıyla karşılaşma noktasından hareket ettiği için din, etik, politika, hukuk arasındaki sınırları da bulandıracaktır. Öte yandan Levinas "anti-laik" de değildir: Onun söyleminin, devletin dini kurallara göre yönetimi gibi bir projeye temelden yabancı olduğu ve anarşik, etik ve kurumlar dışı haliyle, anti-laik iktidar arzusunu radikal bir biçimde rahatsız edecek bir nitelik taşıdığı yadsınamaz.

"İlişki" kavramıyla ilgili ikinci önemli nokta, Derrida ile Levinas arasındaki karşılaşmaların devamlı izleğini teşkil eder: Ben ve başkası arasındaki ilişki, hiçbir zaman iki değil, en az üç kişi arasında bir ilişkidir. Üçüncüyle ilişki başkasıyla ilişkiden ayrı değildir. Üçüncü, ben ve başkası arasındaki ilişkiye sonradan dahil olmaz, önceden var olan bir ilişkiye girmek için beklemez. Levinas'ın sunumunda üçüncü sonrakidir, ama hiçbir şeyin ya da hiç kimsenin onu öncelediği söylenemez. Başkası ortaya çıktığı andan beri, üçüncü, ilişkinin içerideki tanığıdır. O, bana karşıladığım başkasının gözlerinden bakar. O, yakınım ya da başkasının benzeri değildir, ama başka bir yakındır. Başkasıyla ilişkinin aynı zamanda üçüncüyle ilişki olması, Levinas bunu hiçbir zaman böyle ifade etmemiş olduğu halde, Derrida'ya göre açmazların hakiki kaynağıdır: Ne yapmalıyım? Başkası ile üçüncü birbirlerine ne yaptılar? Hangisine karşı sorumluluğum önce gelir? Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz*'da başkasıyla ilişkiyi "adalet" olarak nitelemiştir. Başkasına "adalet", mutlak bir bakışımsızlık içinde koşulsuz, sınırsız vermeyi talep eder. Ancak Levinas'm standart kullanımında "adalet" üçüncünün mevcudiyetidir. Üçüncünün başkasının yüzündeki izi, başkasıyla kurduğum asimetrik etik ilişkiyi, eşitlik talep ederek dü-

zeltir. Üçüncü, başkasıyla yüz yüze ilişkimi kesmez, ama beni sorguya çekerek ilişkiyi askıya alır ve devreye hesabı ve karşılaştırmayı sokarak beni dolaysızlıktan uzaklaştırır. Nötr olana, temsiliyete, izlekleştirmeye, kıyaslanamaz olanla kıyaslamaya, görünür ve mevcut olana çağırır. Üçüncü, felsefenin ve "soru olarak sorunun doğuşudur". Sorunun yasası, üçüncünün kaçınılmazlığıdır (63). Soru cevaptan sonradır, ama soruyu hiçbir şey öncelemez (63). Sorudan önce evet gelir; "Seni görüyorum, seninle konuşacağım," diyen evet, başkasına evet ve başkasının bendeki eveti, içimdeki sonsuzun eveti...

Üçüncü, devletin, hukukun var olmasının zorunluluğunu ifade eder. Toplumun politik yapısının tartışılması, başkasından üçüncüye geçiş içinde mümkündür. Üçüncü, "Adalet olmalı!" diye bana karşı ayağa kalkarken, buradaki "olmalı", etiğin ya da başkasına koşulsuz vermenin aşmış olduğu varlığın, izlekleştirmenin, eşzamanlılığın, eşmevcudiyetliliğin alanına geriye düşmenin kaçınılmazlığına işaret eder. Derrida, Levinas'ta etik sorumluluktan politik ve hukuki sorumluluğa geçişin yüzde meydana geldiğini vurgular. Adalet yüzdeki geçişle düşünülecektir: Adalet ihanettir! İhanet, sonra değil, ta başlangıçta, daha ilk karşılaşmadadır. Başkasına kayıtsız şartsız vererek üçüncüye ihanet ederim. "Barış, barış başkasına ve üçüncüye!..." Çünkü ihanet kaçınılmazdır. Yarı-aşkmsal ve kaynak öncesi bir ihanet, etik anlamındaki adaleti, aşmaya, kırıp çıkmaya çalıştığı şeyin içine fırlatır: Varlıkbilim, senkroni, bütünsellik, devlet, yasallık, politika vs. Bununla birlikte eğer üçüncü olmasaydı, ben ve başkası arasındaki yüz yüze ilişki, içinde ne iyinin ne de kötünün, ne aşkın ne de nefretin, ne almanın ne de vermenin, ne yaşamanın ne de ölmenin, ne konuksever karşılamanın ne de bencil ya da narsist tekrar içe kapanmanın birbirinden ayırt edilebildiği saf ve ölçüsüz bir etik şiddetin sınırsızca boşalmasından ibaret hale gelecektir. Bu etik şiddet, öznenin hem çekmeye hem de uygulamaya maruz kaldığı şiddettir. Üçüncüye ihanet, denetimin imkânsızlığına, ölçütlerin, kuralların, normların yokluğuna götüreceğinden, iyiliğe yol açabileceği gibi radikal bir sapkınlığı da getirebilir. Ama etik arzu bu riski göze alır. Sapkınlaşma riskinden yoksun olan, içinde farklı

bir kurtuluş vaadini de taşımayacaktır. Üçüncü, etik arzunun saflığını bozarak beni etik şiddetin girdabından korur. Levinas'ın başkasıyla ilişki dediği şeyden üçüncüyle ilişkinin dışlanamazlığı, Derrida'nın özellikle *Yasanın Gücü*'nde ve başka eserlerinde ortaya çıkan bir tavrın temeli haline gelmiştir: Yapısökümе tabi tutulamayacak bir adalet, başkasıyla ilişki olarak adalet, hukuku gerektirir ve hukuk yüzdeki üçüncünün "o"luğundan (*illéité*) doğar (66).[19] Buna karşın hukuk yasallık anlamındaki adalet de, başkasına adalet dediğimiz, yapısökümе tabi tutulamayan, yasaların ötesindeki adalete gönderme yapılmaksızın düşünülemez. Derrida, "adalet" kavramının çiftleşmesini, devletlerin ya da kurumların kuruluş mantığının içinde ele almıştır.

Az önce başkasıyla ilişkinin *Bütünlük ve Sonsuz*'da "ayrılış" (*séparation*) kavramına dayandığını vurgulamıştık. Fakat "ilişki" bağlamında ele aldığımız "ayrılık" kavramının nasıl mümkün hale geldiğine ve bunun benlikle ve öznelikle ilişkisine değinmemiştik. Başkasını karşılamak, kabul etmek için başkasından ayrılmış olmam gerekir. Levinas ayrılışı, ilkin yaşamdan beslenme, hoşnutluk ve duyarlıkta açılan içsellik boyutunda arar. Ayrılış, etik öznenin ortaya çıkışının olumsuz değil, olumlu bir anıdır. İçsellik, hatta tanrıtanımazlığa varana kadar, kendi kendisine gönderme yapan, kendisini kendisinde tutan bir ben'de başlar (*Tel*, s. 276; *TI*, s. 300). Başkasından ilk ayrılışım, tanrıtanımazlığım ve ben-merkezciliğim içinde gerçekleşir. Yalnızca bana ait olan hoşnutluğum ve mutluluğum sayesinde kendi kendimle özdeşleşirim. Bireysel hoşnutluk ve mutluluk evle ilişkiyi varsayar. Ev sayesinde kendi kendimle ilişkim kurulur ve güvence altına alınır. Ev, Levinas'a bir "dördüncüyü", yani dişiyi düşündürür. *Bütünlük ve Sonsuz*'da konukseverliğin dayandığı karşılama kavramı ile dişi figürü ve cinsiyet farklılığı arasındaki ilişki oldukça belirgindir. Başkasını karşılamak, buyur etmek, evdeki dişi farklılığı varsayar, çünkü başkasını karşılayan, kendi evinde, dişi bir farkın devamlı olarak tekrar karşıladığıdır. Dişi evi açar, ev onun sayesinde sabit bir yer olmaktan kurtulur ve göçebeleşir. Levinas'ın konukseverlik düşüncesi cinsiyet farklılığına ilksel bir önem verir. O zaman di-

şiyle ilişki, yüzle, yani başkasıyla ve üçüncüyle ilişkiye öncel midir sorusu haklı olarak sorulacaktır.[20]

İlkin evde, dışarıdaki başkasından ayrılırım. Ancak son kertede ayrılmışlık, "sonsuzdan ayrılmışlık"tır. Levinas mutlak ayrılığı anlatmak için Descartes'ın Üçüncü Meditasyon'undaki sonsuzluk fikrine gönderme yapar. Sonlu olan ben, kendi içimde taşıdığım sonsuz fikrinin ifade ettiği sonsuzdan mutlak olarak ayrıyımdır. "Metafizik", sonlunun, kendi içindeki sonsuzdan ayrılmışlığıdır. Bu, aynı zamanda, "başkasıyla ilişki" demektir. "Metafizik düşünceye göre eğer sonlu, sonsuz fikrine sahipse ... mutlak ayrılış ve başkasıyla ilişki aynı anda üremiştir" (*Tel*, s. 275; *TI*, s. 299). Ancak sonsuza misafirperverlik, "daha çoğu daha azda barındırmak" olduğundan, bir hoşnutluk deneyimi değildir. Levinas'ın "Tanrı ve Felsefe" adlı makalesi, bu deneyimi sönmeyen, söndürülemez bir ateşi hayal ederek tarif eder.[21] Bu ateş, hiçbir zaman kendisini tüketmez, geride bir külün izini bile bırakmaz. Bilincin uyanışında sonsuza tekrar uyanışı, sonsuzla birleşme ya da ona katılma hazzınm deneyimi değil, bir "travma"dır. Bu travma, kendi kapasitemin üstünde, kayıtsız şartsız kabul etmiş olmamdan ileri gelir. "Travmatik olan", Levinas için, "mucizelerin mucizesi", "zafer"dir. Varlığın ötesindeki zafer, etiğin öznesinde bir kimlik ya da özdeşlik eksilmesine (*dé-fection de l'identité*) tekabül eder... Zaten başkasına karşı sorumluluğa öncel bir kimliğe ya da özdeşliğe sahip değilken yaşanan bu "benlik" kaybı, ne şimdiki zamanda ne de hatırlanması ya da tahayyül edilmesi mümkün olan geçmiş bir şimdidedir. Bilincin uyanıklığı içinde sonsuza tekrar uyanışı, içsel zamanda hiçbir zaman şimdi olmamış bir geçmiştedir. Benlik, o paradoksal zamandan beri kesintiye uğramıştır. Sonsuzu taşımak, bir evvelde karşılaşmış olmaktır. "Ben" en başta bencilliğinden ve tanrıtanımazlığından yola çıkarak betimlenmiş olsa da, "benliğim" içselliğimin bir ürünü değildir. Başkasıyla karşılaşmamla kesintiye uğrarken, içimdeki dışarısını ve mutlak ayrılmışlığımı keşfimin yarattığı travmayla verilir. Benliğim, bir daha hiç geri dönmemecesine kendisinden çıkıp, başkasına doğru giden metafizik arzunun hareketinin parçalanmış zeminidir.

Konukseverlikten Etik Özneliğe Doğru

Levinas'ın 1973'te "Tanrı ve Felsefe"de söylediği şeyler, 1961'de benliği tarih ve politik olanla ilişkili olarak ele aldığı önsözle çelişmez. Levinas, mesihçi barış fikrinin eskatolojisini, Descartes'ın Üçüncü Meditasyon'undan aldığı sonsuzluk fikriyle ilişkili olarak sunar. Her iki fikir de tarihsel durumuna gömülmüş özneyi, tarihin ve totalitenin ötesinden kendisinin dışına çıkmaya çağırırlar. Bunlar, Levinas'ın "kendiliği" ya da "benliği" (*ipséité*), etik öznenin öznelliğini düşünmesinde vazgeçilmez referans noktalarıdır. Etik özneyi oluşturan deneyim, bütünselin (*totalité*) içine sızmış olan radikal bir başkalığın deneyimidir. Başkalığın baskını, bireyi başkasına ve başkalarına karşı sorumluluğa davet eder. Bu davet, felsefenin öznesinin senkronik "yaşayan deneyimini", "yaşayan şimdisini" "diyakronik" farkıyla rahatsız eder. Benliğim, tarihi kesintiye uğratan, bütünselleştiren düşünsel, politik sistemleri aşan, her türlü sahip olmayı ve baskıyı reddeden başkasının ve beni kıyasıya sorguya çeken üçüncünün hediyesidir. Başkasıyla karşılaşmam eskatolojik bir deneyimdir, çünkü tarihin berisinde, barış isteyen tarih ötesiyle ilişkidir. Tarihsel kimliğimin eksilişi, içime tarihten başka türlü ve radikal bir farklılığın işlemesi, sonsuzun bendeki izi, başkasına karşı konukseverliği başlatır. Ve "ben, başkası sayesinde, tarihsel zamana ve politik bütünselleştirmeye karşı çıkan ve direnen etik özne haline gelir". Derrida, "Şiddet ve Metafizik"te Levinas'ın sonsuz fikrini, cömertçe okumayıp Hegel'e yolladığı halde, konukseverlik düşüncesinde, Levinas'ın etik özneliği, kapasitesinin sınırları ötesinde kabul eden ve taşıyan özne olarak tanımlamasına temel bir gönderme yapar. Etik öznenin durumu paradoksaldır, çünkü o sonlu olduğu halde sonsuzu ağırlar. "Az olanda çok olanı" tutar. *Bütünlük ve Sonsuz*'dan *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde*'ye kadar bir devamlılığa rağmen, Levinas'ın terminolojisinde belirgin bir fark göze çarpar. *Olmaktan Başka Türlü*'de etik özne, hiçbir şey yapmadığı halde hep mahkûm olmuş, zulüm görmüş, başkasının yerine bedel ödeyen ve hatta bunun için "seçilmiş" olan kişi olarak tasvir edilir. Levinas deneyim yerine ilhamdan, açık

yaradan, yaşlanan bedenin kırışıklıklarından, tüm edilginlikten daha edilgin bir tutsaklıktan, etik saplantıdan bahsetmeye başlamıştır. Her iki eserde de, özgürlüğün başkası karşısında sonsuz sorumluluğa boyun eğmesinin, özneyi özgürlüğünden mahrum etmek yerine, ona doğuşunu ve özgürlüğünü verdiği iddiası yer alır. Ama *Bütünlük ve Sonsuz*'da özne, ev sahibi/misafir (*hôte*) olarak tanımlanmışken, *Olmaktan Başka Türlü*'de tutsak (*otage*) haline gelmiştir. Bu iki kelime arasında etimolojik bir bağ da vardır. İki tanım arasındaki sıçrama, koşulsuz konukseverliğin mantığında, ev sahibinin misafirinin tutsağı haline gelmesini engelleyecek bir sınır bulunmadığını da ifade eder. Koşullu misafirlikte ben başkasını davet eder, buyur eder, ona kendi evindeymiş gibi davranmasını söyler. Ben başkasının rahatından yine de sorumludur ve artık evinde eskisi kadar özgür değildir. Hatta bir anlamda ev sahibi, misafirin misafiri haline gelmiştir. Koşullu misafirlik, misafirin kendi misafirine, yani ev sahibine konukseverlik göstermemesiyle kendi kendisini tüketir. Aslında, "Kendi evindeymiş gibi davran" cümlesinin içinde söylenmeden kalan, "Ama benim evimin, benim tarafından koyulmuş kuralları içinde!" cümlesidir. Eğer öteki bu kuralları bozarsa, benim kendi evimde yaşama imkânımı sınırlamakla kalmayıp, beni bundan yoksun bırakmışsa, koşullu konukseverliğe içkin sözleşme benim konukseverliğimin sonunun geldiğini belirtir. Koşullu konukseverlik, ev sahibinin misafirden "zulüm" kabul edememesi yüzünden, koşulsuz konukseverliğe geçmekte başarısız kalır. Öyleyse misafirinden zulüm görmenin, hatta onun tutsağı haline gelmenin koşulsuz konukseverlikte yadırganması beklenemez.

Derrida, Benveniste'in, konukseverlik (*hospitalité*) sözcüğünün Hint-Avrupa dillerindeki etimolojisiyle ilgili yazdıklarına gönderme yaparak,[22] bu dillerin geleneğinde konukseverliğin koşullu olduğuna ve konukseverlik ile benlik, kendilik (*ipséité*) arasında kurulan ilişkiye işaret ediyor. Ben, ev sahibi, evinin olduğu kadar misafirinin de efendisidir. Benlik, kendini bilme ve kendine sahip olma gücüdür. Levinas'ın bu etimolojiyi tersine çevirdiği aşikârdır. Ben misafirinin tutsağı, benlik, insanın kendini bilme ya da kendine sahip olma gücünün eksilmesidir. Eti-

molojinin mantığında mülkiyet konukseverlikten önce gelir; oysa Levinas'ta konukseverlik mülkiyetten öncedir. Levinas, evi benim mülkiyetim olmaktan çıkarmaya uğraşır. Ev, en azından, sahibine karşı konuksever olduğu sürece, sahip olunabilecek bir mülk değildir. Levinas'ın söyleminde "*par excellence* karşılayan" varlık olan dişinin başkalığı sayesinde ev sahibi evinin misafiridir. Bunun yanı sıra ölüm yasal mülkiyete sınır getirir. Hiçbir evin mutlak sahibi olamayız. Herkes kendi yasal mülkü olan evinde bile bir tür kiracı olmaya mahkûmdur. Kişi öldükten sonra evinde başkaları yaşayacaktır. Aynı şey toprak için de geçerlidir, ilahi yasa toprağı Tanrı'ya ait kılar. Tanrı İsrail toprağını İsraillilere verme sözünü verdiğinde, yalnızca onların bu topraklarda "kiracı" olarak yaşamasına izin vereceğine söz vermektedir (80).

Levinas'ta konukseverlik-mülkiyet ilişkisi çözüldüğü halde, başkasına hiçbir zaman boş ellerle yaklaşılamayacağından ticarete bulaşmak kaçınılmazdır. Derrida bunu vurgulamaz. Ancak neyi, nasıl ve ne zaman vermek soruları, Derrida'nın koşullu konukseverlik/koşulsuz konukseverlik ayrımında yanıtlanırlar. Derrida'ya göre, vermek deneyiminin, vermenin karşılık bekleyerek, koşullu vermekten ibaret olmadığı anlamına geldiğini söylemiştik. Sınırlı bir ekonominin dışına çıkan vermek, koşulsuz vermek gibi bir şeyin olduğu kuşkulu olsa bile, hatta böyle bir şey "imkânsız olsa bile", etik anlamda vermekten bunu dışlayamaz, karşılıksız vermeyi karşılıklı vermeye indirgeyemeyiz. Etik anlamında vermek, verdiğinin farkında bile olmadan vermek için (Sağ elinle verdiğini sol elinin bilmesine izin verme!), kişinin verdiğine, verdiğinin hiç önemli olmayacağı oranda sahip olması gerektiği düşünülebilir. Oysa Derrida'ya göre, "Vermek, olanı vermek değildir", eğer verdiğim, benim yaşamdan tat almamı kesintiye uğratmıyorsa, beni zora sokmuyorsa, etik anlamda vermek değildir. Etik anlamda vermek, "bende olmayanı" vermektir. Derrida vermenin koşullu vermeyle, konukseverliğin koşullu konukseverlikle sınırlanamayacağını söylüyor, ama ne koşulsuz vermenin ne de koşulsuz konukseverliğin mümkün olduğunu iddia ediyor. Koşulsuz konukseverlik, konukseverlikte tam da "imkânsız" olduğu

halde, indirgenemez olandır, çünkü konukseverlik deneyimi ona atıfta bulunur. Deneyimin içinde en açıklanamaz olan şey de koşulsuzluğa yapılan bu atıftır.

Koşullu konukseverlik bir "davet"ten yola çıkılarak düşünülürse, koşulsuz konukseverlik daha çok öngörülemeyen bir ziyarete benzer. Hem etik vermenin hem de konukseverlik deneyiminin kalbinde saklı olan bir yinelenme yasası (*loi d'itérabilité*) vardır, çünkü ne vermek, ne beklenmedik ziyaret ne de hatta davet tek bir defayla sınırlanabilir. Koşulsuz konukseverlikte, ben önceden tanıdığı birisini davet etmez; beklenmedik bir ziyarete maruz kalır. Gelenin kim ya da ne olduğunu bilmem. Bu ziyaretin sonuçlarını da öngöremem, ancak ziyaret bittikten sonra, iş işten geçtikten sonra ne olmuş olduğu hakkında bir karar verebilirim. Gelen mutlak iyilik ya da felaket getirebilir. Derrida bunu mesihçi bir tarzda düşünür; geliş kurtarabilir, şimdiye dek bilinmedik bir yenilik ya da şans getirebilir ya da her şeyi daha beter hale sokabilir ve tamamen yıkıcı olabilir. Aslında "radikal deneyim" de budur.

Sonuç

Derrida'nın İstanbul'da, etik sorumluluk ile politik sorumluluk arasındaki ilişkiyi ve geçişi iki türlü verme, iki türlü konukseverlik mantığının birlikteliğinden kaynaklanan "açmazları" düşünerek ele almış olması, Levinas'ın bu düşüncenin önemli kaynaklarından birisi olduğu fikrini doğrular. Derrida, politik olanın etik olarak görünmez kıldığı, devletin başkasını sildiği konusunda Levinas'la birleşir. Toplumda adil bir çoğulluğun, başkasına kadar genişletilen bir konukseverlikte somut olarak gerçekleşebileceği ve bunun, yaşamdan keyif alan ve evinin ekonomik zemininde başkalarından ayrılmış bir öznenin, başkasına "barış" dediği eşikten başlayarak düşünülebileceği konusunda da Levinas'la hemfikirdir. Derrida'ya göre, politik sorumluluk düşüncesi yalnızca kendisi için değil, görünürde daha çok etik sorumluluğun düşünürü olan Levinas için de önemli bir meseledir. Levinas kaynağı Eski Yunan olan politi-

kayı bir "savaş" olarak görmüştür, ama bu politik geleneğe alternatif olabilecek mesihçi bir barış politikasından da bahsetmiştir. Barışın politik olmadığını iddia etmemiştir, ama barışın klasik anlamda politikayı aştığını ima etmiştir.[23] Konukseverliğin gelip dayandığı, "Barış kavramı salt politik bir kavram mıdır?", "Politik olan, kavramına upuygun mudur?" soruları, Derrida'nın Levinas'tan yola çıkan yeni bir politika icat etmenin ve politikanın geleceğine açılımını mesihçi bir tarzda düşünmenin sınırlarında hareket ettiğini ortaya koymaktadır. Konukseverliğin açmazları politiko-etik sorumluluğun açmazlarıdır. Bu alana ait mümkün tüm tekil açmazların kaynağının yüz yüze ilişkinin hem başkasıyla hem de üçüncüyle bir ilişki olmasında bulunabileceğini yinelemeliyiz: Levinas'ta enigmatik olarak nitelenen yüz deneyiminin, Derrida için, daha geniş bir anlam ve alan kazanarak etiği ve politikayı birlikte düşünmemizin araçları olan aporetik deneyimlerin (açmazların deneyimlerinin) kaynağı olduğu inkâr edilemez. Üstelik üç değil, en az dört olmamız, dahası sahneye dördüncü olarak giren dişinin, aslında konukseverlik mantığının başlangıcında olması, tüm bu açmazları cinsiyet farklılığıyla ayrılmaz bir şekilde bağlamaktadır.[24] Derrida'nın, birbirine indirgenemeyen iki türlü vermek, iki türlü konukseverlik, iki ayrı mantık arasında kalarak, daha iyiye gitme şansını sapkınlaşmak uğruna feda etmeyen, söylemin adilliğini, etiğin doğruluğunu ilk önce karşılamadan yola çıkarak düşünen "politik bir fenomenoloji" yaptığı öne sürülebilir. Levinas'ın başkasının yüzünün radikal deneyimi dediği şeyin politik sorumlulukla ilgisi yadsımaz. Ama karşılama, Levinas'ta hep "yüzün" karşılanmasıdır. Ve yüz hep bir insan yüzüdür. Derrida, insanın yüzünden yola çıkmanın ve temelini insan yüzüyle sınırlanmış bir açmazda bulmanın, politik bir fenomenolojiyi hayvan, çevre, ölüm, gelenek gibi politik konular karşısında engelli hale getireceğinin farkındadır. Politik fenomenoloji kendisini insanlararası ilişkiyle sınırlamamalıdır. Derrida, bu nedenle yüzle polemiğe girmekten çekinmez. Nasıl Heidegger'in "el" sözcüğünü kullanımında en tehlikeli ve klasik hümanizmin kalıntılarını yakalamışsa, Levinas'ın "yüz" sözcüğünü kullanımında da benzer bir tehlike görür. *Marx'ın*

Hayaletleri (*Les spectres de Marx*), Derrida'da konukseverliğin, yüzün sınırlarının ötesine doğru, yaşayan her şeye ve gelenekte yaşayan ölülere, hayaletlere doğru genişlediği izlenimini uyandırır. Ziyaretçi bir insan, bir hayvan, bir Tanrı, bir hilkat garibesi, hatta bir makine, bir hayalet olabilir.

Derrida'nın gündeme getirdiği sorular son çözümlemede şunlardır: Levinas'm konukseverlik etiği evin dışında, toplumsal bir uzamda bir hukuk ya da politika kurabilir mi? Eğer Levinas'ın söylemi bunu imkânsız kılıyorsa, o zaman bu imkânsızlık bizi politikayı yeniden düşünmeye davet etmez mi? Konukseverlik etiği ile (konukseverlik gibi etik ile) bir konukseverlik hukuku ya da bir konukseverlik politikası arasındaki ilişkiler nasıl kurulmalıdır (45)? Levinas'tan yola çıkarak, koşulsuz konukseverliği bir yana atmadan, hukuku ve politikayı nasıl Kant'ın ortaya koyduğundan başka türlü düşünebiliriz? Ya da politik sorumluluk, hukuki karar gibi konularda ontolojik bir temellendirmenin güvencesi olmadan düşünmek ve deney yapmak ne demektir? Bütün bu sorular, mesihçi açılım ile güncel politikanın aciliyeti arasındaki ilişki çerçevesinde ele alınabilir. Güncel politikayı hesap etme zorunluluğu içinde yeninin mesihçi bir ziyaretinden bahsedebilmenin koşulu, etiko-politik sorumluluğun açmazlardan kaçmadan, kesip atan bir kolaycılığa sapmadan imkânsızla yüzleşmesidir. Politik sorumluluk, hesabın hem zorunlu hem de imkânsız olmasıyla ilgilidir. Sorumlu politik özne, hesaplanamaz olanla hesap etmek durumundadır. Açmazlarda kalmayı becerebilmek, yeni olanın icadının davet edilmesinin, şimdiye dek bilinmemiş, duyulmamış olanın gelişini konukseverce kabul edebilmenin koşuludur. Derrida'nın politik düşüncesi için açmazın deneyiminin, –deneyim "geçiş" demekse eğer, geçit vermez olanın, imkânsızın, deneyimlenemeyecek olanın deneyiminin– önemli olduğu açık. Açmaza götüren şey yasayla, kuralla, evrenselle hesap ederken, kavramların altına sığmayan, hesaplanamaz olan bir tekillikle karşılaşmaktır. Koşullu konukseverliği düşündüren "program" karşısında, koşulsuz konukseverlikle bağlanan "deneyim" kavramı radikalleşir: Derrida bu meseleyi, "Açmazın deneyimi olmayan bir deneyim mümkün müdür, deneyim adını hak eder

mi?" sorusunu soracak kadar ileriye götürmektedir. Derrida'nın politikasının bir yapısöküm politikası olduğu ya da Derrida'nın politikanın yapısökümünü yaptığı öne sürülemeyecek tezler değildir, ancak her iki tez de "imkânsızın deneyimi" kavramının gitgide kazanmakta olduğu ağırlığı fark etmek durumundadır. Yapısöküm artık "bitmek tükenmek bilmez bir deneyim" olarak tanımlanmaktadır. Politikanın yapısökümünü motive eden, politikanın silmeye çalıştığı tekilliğin deneyimidir. Derrida'nm düşüncesi, tekile karşı sorumluluğu ve tekilin hesaplanamazlığını vurgulayarak, politikanın öngörülmüş durumlara uygulanabilecek bir dizi strateji haline gelişine direnir. Ama yapısöküm bunu yaparken evrensele karşı da sorumludur ve tam da bu yüzden çifte sorumluluk, çifte bağlanmışlık (*double bind*) içindedir.

Notlar

1 Önceki basım: "Konukseverliğin Düşüncesi," *Defter*, Sonbahar 1997, sayı 31, s. 11-36.

2 Bu karşılaştırma, Kant'ın *Sürekli Barış* (*Zum ewigen Frieden*) adlı denemesini temel eser alır. *Sürekli Barış* ilk kez 1795'te, Friedrich Nicolovius tarafından basılmıştır (genişletilmiş ikinci basım 1796). Öte yandan Levinas'ın 1961 tarihli *Bütünlük ve Sonsuz* (*Totalité et Infini*), 1973 tarihli *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde* (*Autrement qu'être ou au delà de l'essence*) ve 1982 tarihli *Ayetin Ötesinde* (*L'au delà du verset*) adlı eserlerine göndermeyle, filozofun konukseverlik düşüncesinde etik, politika ve hukuk sorularını gündeme getirmektedir.

3 Leonard Lawlor, "Looking for Noon at Two O'clock: The 'Turn' in Derrida" adlı makalesinde, Derrida'nın politik düşüncesinin kavramsal kökenlerinin 60'larda geliştirilen "yapısöküm", "iz", "simülakrum", "*différance*" vb, Derrida'nın Batı metafiziğini okurken kullandığı temel kavramlarda bulunabileceği iddiasını reddeder. Lawlor'a göre Derrida'da kavramsal bir kopuş olmuştur: Politikada "oluşum" ya da "dönüşüm" meselesini ele almak için başvurulan temel kavram (örneğin "söz vermek"), Derrida'nm metafizikte aynı meseleleri düşünürken kullandığı temel kavramdan (örneğin "soru") farklıdır. Kanımca, Derrida'da baştan günümüze değin bir devamlılık bulunacaksa, bu devamlılık "açmaz" düşüncesine doğru gelişen düşünsel bir süreçte bulunabilir. 1960'larda, metafizik bağlamlarda, "çelişen okumalar arasında seçim yapmanın imkânsızlığı" ya da "karar verilemezlik" terimleri üstündeki vurgu, 1980'lerde "ikilem", "çifte bağlanmışlık", "açmaz" vb terimlere yönelmiş ve Derrida'nın etik ve politik sorumluluğu düşünme süreci içinde belirleyici bir rol oynamaya başlamıştır. Bugün Derrida'nın, şimdiki zamanın metafizik tarafından ele alınışından çok, politik görünümüyle ilgilendiği saptaması yapı-

labilir. Ama Derrida, felsefi açılımının ilk ürünlerinden beri "şimdiki zamanın açmazına" değinmiştir. Bu açmaz aslında temel bir çelişkiden başka bir şey değildir. Batı metafiziği ve özellikle de fenomenoloji, şimdiki zamanın dolu bir "mevcudiyetin zamanı" olduğu varsayımına dayandığı halde, fenomenolojik çözümlemeler, bilincin yaşanan şimdisinin aslında boşluklarla, yokluklarla, meydana geliş anları ve hiçbir zaman tespit edilemez izlerle dolu olduğunu ortaya koymaktadır.

4 Derrida bunu pek çok yerde, *Cosmopolites de tous les pays encore un effort!*'da (Galilée, 1997), *Adieu*'de (Galilée, 1997) ve "Konukseverliğin Açmazları" seminerinde tekrarlamıştır. Yapılan gönderme, Hannah Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları* adlı kitabının ikinci cildindeki "Ulus Devletin Çöküşü ve İnsan Haklarının Sonu, 'Azınlık' Uluslar ve Devletsiz Halklar" adlı bölümünedir (çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları).

5 Bu kitaba yapılan göndermeler, bundan böyle metinde parantez içinde sayfa numaralarıyla belirtilecektir.

6 Bkz. Jacques Derrida, *Monolinguisme de l'autre*, Galilée, 1996.

7 Bu konu özellikle, Derrida'nm Husserl üzerine yaptığı ilk çalışmalarında, *Introduction à l'Origine de la géometrie* ve *La voix et le phénomène*'de düşünülmelidir. Derrida'nın "aşkın koşul" (*condition transcendantale*) ve bulaşma (*contamination*) kavramlarını nasıl ele aldığına bakmak gerekir. "Violence et métaphysique"'de Derrida'nm Levinas'ın "deneyim" kavramıyla ilgili söyledikleri, Levinas'ın deneycilik (*empiricisme*) suçlamasıyla karşı karşıya bırakıldığı sonucunun çıkarılmasına yol açmıştı. Belki de bu yanlış anlamayı daha da fazla körüklememek için, Levinas "deneyim" kavramını bir daha asla aynı rahatlıkla kullanmamıştır. Hatta son eserlerine doğru bu kavramı hep olumsuzlayarak anmaya başlamıştır. Buna karşın Derrida, "deneyim" kavramını son eserlerinde gitgide daha bol ve radikalleştirerek kullanmaktadır. "Violence et métaphysique"den beri Levinas'ı Derrida'ya karşı savunma durumuna düşen Levinasçılar, Derrida'nın bu makalesinin nasıl okunması gerektiği meselesini tartışmaya açmışlardır. Derrida'nm Levinas'ın düşüncesiyle ilk kez karşılaştığı bu yazının bir "eleştiri" mi, yoksa bir "yapısöküm" mü olduğu hâlâ tartışılmaktadır. Bu ilk makalede Derrida'nm Levinas'a yakınlığının kolayca savunulamaması "eleştiri" tezini güçlendirmektedir. Ama yapısökümün, Derrida'nm *Marges de la philosophie* (*Felsefenin Kenarları*) adlı kitabında bulunan "Les fins de l'homme" adlı makalenin sonunda verilen tarifinden geriye dönüp bakıldığında "Violence et métaphysique" bir yapısöküm olarak da okunabilir. "Eleştiri" ya da "yapısöküm", bu yazının ne olduğu neden bu kadar önemli? Derrida'nın Levinas'ın düşüncesine aslında ta başından beri yakın olduğunu savunabilmek için buradaki kararın büyük önemi vardır. Eğer makale bir yapısöküm ise, yakınlığın baştan beri var olduğu tezinin önü açılabilir. Derrida'nın kendisine sorarsanız, bu makale ne eleştiriydi ne de yapısöküm. Ancak 1964'te yazılan ilk versiyon üstünde 1967'de yapılan düzeltmeler ve ekler incelendiğinde, bu yazının, Derrida'nm yapısöküm pratiğini keşfettiği yazısı olduğu savı önem kazanıyor. Bu da Levinas'ın düşüncesinin Derrida'nm düşüncesi için en başından beri önemli bir kaynak olduğu fikrini doğruluyor. Buna ek olarak, Derrida'nm 1968'de "Différance" adlı makalesinde yazdığı gibi, Levinas, "iz" (*trace*) kavramının üç kaynağından biri olarak gösteriliyor ve bu da yakınlık tezini destekleyici niteliktedir.

8 Levinas bunu iki kez yazmıştır: İlk olarak "La trace de l'autre"da (1963), daha sonra "Signification et sens"da (1964); her iki makale de *Revue de métaphysique et de morale* dergisinde yayımlandı.

9 Jacques Derrida, "En ce moment même, dans cet ouvrage me voici", *Psyché: Inventions de l'autre*, Galilée, 1987.

10 Bkz. Jacques Derrida, *Donner le temps*, Galilée, 1991; *Given Time*, çev. Peggy Kamuf, The University of Chicago Press, 1992, s. 7.

11 *A.g.e.*

12 Bkz. Jacques Derrida, *Cosmpolites de tous les pays encore un effort!*

13 Derrida, Avrupa ülkelerinin, politik sığınma taleplerini, ekonomik sebepli göçü bahane ederek her zamankinden çok daha sık reddettiklerini vurguluyor. Bu red resmi yoldan, hukuki bir yanıtla yapılmadığı zaman yasayı polis yapıyor. Bu konu üstüne literatürde şu vaka sık sık alıntılanıyormuş: Fransız mahkemesinin resmi olarak sığınma hakkı tanıdığı bir Kürdü, sınır polisi Türkiye'ye geri yollamış ve hiç kimse de bunu protesto etmemiş. Derrida bunu izleyen satırlarda, polisin statüsü ve sınırları sorusunu gündeme getirirken ve sınır polisinin sabırsızlığının, işgalci her yerdeliğinin ve yakalanamazlığının bugün her zamankinden de açık bir şekilde ortada olduğunu vurgularken, Walter Benjamin'in Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra kaleme aldığı "Şiddetin Eleştirisi"ne gönderme yapar. Benjamin'e göre, uygar devletlerde polis şiddeti "şekilsiz" ve "biçimsiz"dir (*gestaltlos*); polis hayaletimsidir ve bu hayalet sınırsızca yayılır. Bkz. *Cosmopolites de tous les pays encore un effort!*, s. 35-37. Aynı konu için bkz. *Force de Loi* (Gallilée, 1989). Derrida'nın Benjamin üstüne yazdığı metin, polisin yasayı uygularken aynı zamanda yasayı yapmakta olduğunun altını çizer.

14 Emmanuel Levinas, *L'au delà du verset*, Minuit, 1982, s. 51.

15 Bunu ilerde açıklayacağız.

16 Robert Bernasconi, "Deconstruction and the Possibility of Ethics", *Deconstruction and Philosophy*, The University of Chicago Press, 1987, s. 126.

17 Heidegger-Derrida ilişkisi üstüne bkz. Robert Bernasconi, "Seeing the Double: Destruction and Deconstruction", *Dialogue and Deconstruction, The Gadamer-Derrida Encounter*, State University of New York Press, 1989, s. 233-250. Bernasconi, Derrida'nın, Levinas'a karşı daha ağırlıklı olarak Heidegger'in "Hümanizm Üstüne Mektup" (1947) adlı yazısını kullandığını vurguluyor. Buna ek olarak, kapanış düşüncesi ve yapısökümün keşfiyle ilgili olarak bkz. Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction, Derrida and Levinas*, Blackwell, 1992.

18 Derrida, "Les fins de l'homme" adlı makalesinin sonunda, yapısökümün iki stratejisi olduğunu söyler. İlk stratejiyi tarif etmek için, nesnesi "ev" olan bir mimarlık retoriğine başvurur. Kendi kendisini yapısöküme uğratan bir sistemdeki, "evdeki" yapısöküm, evde (sistemin dilinde) bulunan araçları ya da taşları evin temeline karşı kullanarak, verili olan sorunsala ilişkin kurucu kavramları açıklayıp görünür kılmaktan ibarettir. Yapısöküm kendisini defolu bir sütuna ya da köşe taşma yerleştirmiştir: Duvarları birleştiren ve birbirinden ayıran, binanın dikilişinin vazgeçilmez unsuru olan bu taş, sistemin öğelerinin uyumlu biraradalığını tehdit etmektedir. Kısacası yapısöküm sisteme dışarıdan gelen, keyfe bağlı bir müdahale değildir. Bir sistemin öz-yapısöküm, o sistemin kendi kendisini deneyimlemesidir. Yapısökümcü (yapısökümü yapan), yapıyı etkin bir biçimde bozan değildir; sistemin kuruluşu içinde bölücü bir anın içerildiğini saptayandır. Yapısöküm, eve ait olduğu halde ev sahibinin ko-

nukseverce kabul edemediği yabancı öğeyle çalışır ve oynar. Derrida'nın Husserl'in fenomenolojisi üstüne yazdığı ilk eserleri, eğer bunlar "yapısöküm" ise, bu ilk yapısöküm stratejisi uyarınca anlaşılabilir. Derrida, fenomenolojik dilin kaynaklarını, fenomenolojik temellere karşı kullanarak Husserl'in fenomenolojisinin kendisini içeriden yapısöküme uğrattığını göstermiştir. Aşağı yukarı aynı dönemlerde, "Violence et métaphysique"de, Derrida, Levinas'ı Yunan *logos*'unun kaynaklarına daha dikkatli bakmaya çağırır. Geleneği belirleyen bu *logos* kendi kendisini yapısöküme uğratmaktadır. Levinas bunu kullanmak yerine bir "öte" adına bu *logos*'u geride bırakma sevdasına kapılmıştır. Bu, Derrida'ya göre "yanlış çıkış"tır. Derrida, "Violence et métaphysique"de, Levinas'ın "Heidegger'in felsefesinin iklimini geride bırakmaya duyduğu derin ihtiyacı" pek takdir etmemiş görünmektedir. Ama Derrida'nın Levinas'a önerdiği stratejinin bir riski vardır: Yapısöküm, yapısöküme uğrayanı sağlamlaştırabilir, doğrulayıp yüceltebilir ve böylece metafiziğin derinliklerine kök salabilir. Bu yüzden yapısökümün ilk stratejisi ikinci bir stratejiyle ya da yapısökümle beraber kullanılmalıdır: Bu strateji "mutlak kopuş" ve "fark" iddia eder; üstünde durduğu zemini kesintiye uğratıp değiştirir. Bu strateji mimarlık retoriğiyle değil, "köktenci bir biçimde zemin değiştirme", "başkasına doğru yola çıkış" terimleriyle konuşur. Ulysses'in yolculuğuna karşı, İbrahim'in geri dönmemek üzere gidişine atıfta bulunan radikal bir deneyim haline gelir. Ama bu, tam da 1964'te "Violence et métaphysique"de Derrida'nın Levinas'ı "eleştirdiği" şeyse eğer, nasıl oluyor da 1968 tarihli "Les fins de l'homme"da yapısökümün stratejilerinden biri olarak ilan edilebiliyor? Yoksa şimdi de Derrida mı Heidegger'in felsefesinin ikliminden çıkmak için derin bir ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir? Eğer durum gerçekten de buysa, aslında Heidegger üstüne yazılmış olan bu makale, Heidegger'e geri döndürülmek yerine, Heidegger'in ötekisine, yani Levinas'a yollanmıştır. 1968'de Derrida yapısökümü bu iki stratejinin beraber kullanılması olarak tanımlıyorsa eğer, "Violence et métaphysique" bir yapısöküm olarak okunabilecektir. Eğer bu metinde bir yapısöküm varsa, bu, metafiziğin kapanışında (*clôture*) olanaklı hale gelen iki okumayı bir arada tutar: biri evde kalan, diğeri zemin değiştirip çıkan okumalar. Yapısöküm birbiriyle çelişen iki zorunlu stratejiyi birlikte kullanmak durumunda olduğundan, sonunda, karar verilemezliğin eşiğinde durur. 1997'de yapısöküm bir konukseverlik deneyimi olarak tanımlandığında, karar verilemezlik eşiği açmazların eşiğine dönüşmüştür.

19 Bu "o"luk, Tanrı'nın başkasının yüzündeki izi olarak okunabileceği gibi, üçüncünün başkasının gözlerinden bana bakışı anlamında bir iz olarak da yorumlanabilir. Levinas'a göre, Tanrı'yla ilişki, başkasının yüzüyle ilişkinin dışında bir ilişki olamayacağından, ilişkisiz bir ilişkidir. "Din" (*religion*) (var olan dinlerle kısıtlanmayan ilksel anlamıyla), hiçbir ortaklık ya da cemaat kurmaya yeltenmeyen, bütünselliği arzulamayan bir "yeniden bağlanma"dır. Levinas için asıl mesele, "Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu" değildir, Tanrı'nın *varlığın ötesindeliği*dir.

20 Burada bu konunun derinliklerine girmeyeceğiz. Bu soru üstüne yapılacak bir çalışmanın, Levinas'm otuz yıldan fazla bir zamana yayılan yazı geçmişinin incelenmesini gerektirir. Derrida feminizmin Levinas'ın karşısına iki türlü okumayla çıkabileceğine işaret ediyor: Bunlardan ilki, Levinas'ın söyleminin öznesinin "erkek" olduğunu vurgulayan ve zor yolu seçmeyen eleştiridir. Diğeri, ilk

feminist konumu hesaba katan, ama konukseverliğin mantığında cinsiyet farklılığının öncel konumunun altını çizen yapısökümcü bir okuma olabilir (82-3). Özneliğin yapısının çift düzenliliğine dikkat edeceğini düşündüğüm bu yapısökümcü okuma öncelik konusunda karar verilemezliği vurgulama sonucuna ulaşabilir.

21 Emmanuel Levinas, "Dieu et la philosophie", *De Dieu qui vient à l'idée*, Librarie Philosophique, J. Vrin, 1986, s. 93-127. Türkçesi: Emmanuel Levinas, "Tanrı ve Felsefe", *Sonsuza Tanıklık*, çev. Zeynep Direk ve Özkan Gözel, Metis, 2003, s. 163-190.

22 Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, cilt 1, Les Éditions de Minuit, 1969, s. 87-101.

23 Emmanuel Levinas, *L'au delà du verset*, s. 228.

24 Bu noktaya, Derrida'nın "En ce moment même, dans cet ouvrage me voici" (*Psyché: Inventions de l'autre*, Galilée, 1987) adlı makalesinde işaret edilmektedir.

Feminizm ve Felsefe: Derrida'nın Cinsiyet Farklılığı Sorusuna Yaklaşımı[1]

Başta eşitlik istemiyle yola çıkan feminizm, "kadın ve felsefe" sorusunu keşfiyle beraber "insan" kavramına yoğun bir biçimde sahip çıkmıştır. Kadının da, erkeğin de "insan" oldukları vurgusuna dayanan ilk eşitlik taleplerinde, henüz sorgulanmamış bir hümanizm göze çarpar. Kadın-erkek eşitsizliği, kadın vücudunun erkek vücudundan biyolojik farkının Batı kültüründe kadınların aleyhine çeşitli şekillerde yorumlanmasına dayandığından, feministler başlarda, insan olmakla cinsiyet farkı arasında bir ilişki bulunmadığını tekrarlayarak tarihsel kanıları yıkmaya çalışmışlardır. Bu stratejiyi izleyen feministler için felsefenin cazibesi, cinsiyet bakımından nötral söyleminde yatar. Felsefi söylem feministlerin gözünde, rastlantısal bir biçimde cinsiyet kazanmış vücutlardan bağımsız, bedene ilişkin toplumsal önyargıları aşan bir söylemdi. İşte bu yüzden kadınlara aşkınlığı, bilgi yoluyla güç kazanmayı ve özgürleşmeyi vaat ediyordu. İlk dönem feminist düşünürler, felsefe tarihine, felsefenin hakikatinin özgürleştireceği inancının etkisiyle yaklaştılar. Okuma pratiklerinin hedefi, toplumsal bir hareket olarak feminizmin köklerinin felsefe tarihinde bulunduğunu göstermekti. Örneğin Platon'un kadınların da erkekler gibi eğitilmesini savunuşunda ya da John Stuart Mill'in kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olmaları fikrinde feminist hislerin ve ilkelerin ilk ifadelerini bulduklarını iddia ediyorlardı. Linda Singer'ın deyimiyle feministler "filozoflarla bir baba-kız ilişkisi"

kurmuşlardı.[2] Ama tüm söylenen, feminist kızlarının yapmaya çalıştıkları şeyi filozof babalarının daha evvel zaten yaptığından ibaretti. Singer'a göre, ilk feminist felsefeciler için bu tür okumalar akademik dünyada iyi bir varolma stratejisidir.[3] Ama bu okuma abartıldığında, bütünüyle revize edilmiş bir felsefe tarihi çıkmaktaydı ortaya. Bu tarz bir yorumsal pratiğe, feminizm içinden yöneltilen eleştiri, söz konusu okuma tarzının felsefenin fallus-merkezli söyleminin üstünü örterek onunla bir ortaklığa girdiği suçlamasını taşır.[4] Bu stratejinin hakimiyet kazanmasının sonucunda feminizm özel bir direniş söylemi olma konumunu kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Eleştirinin haklılığı klasik felsefenin söz konusu okumaları değerlendirişiyle de desteklenir: "Eğer kadınlar için özgürlüğün işaretleri zaten felsefede ise, feministlerin yeni bir söylem yaratmalarına ne gerek vardır?"[5]

Bu eleştirinin de etkisiyle gelişen ikinci tarz feminist okuma stratejisi eşitlik talebini tamamen elden bırakmamak suretiyle, ancak farklılık isteminin de verdiği bir ivmeyle, felsefe tarihiyle problemli ve gergin bir ilişki kurar. Bu süreçte kadınların felsefeyle ilişkisi sorusu gerçekten gündeme gelmiştir. Feminizm şimdiye dek kadın meselesini yalnızca bir toplumsal cinsiyet sorusu olarak ele aldığını ve cinsiyet farklılığı sorusunun bizzat feministler tarafından bastırıldığını keşfetmektedir. Cinsiyet farklılığı sorusunun sorulmasıyla hümanizmin sorgulanmasının da belli bir ölçüde yolu açılmıştır. Denebilir ki, "kadın ve felsefe" yönlendirici sorusuyla yola çıkan feminizmin ikinci durağında "insan" kavramına karşı belli bir mesafe alınmıştır. Bu kavramdan duyulan derin şüphenin altında, "insan" kavramının kullanıldığı felsefe tarihine ait pek çok bağlamda, kastedilenin örtük bir şekilde "erkek" olduğu saptaması yatar. Felsefenin kendi kendisini toplumsal cinsiyet açısından nötral bir söylem olarak sunmasının altında, tarihsel olarak süregelen bir cinsiyet ayrımcılığı vardır. Bu saptamayla birlikte, felsefe tarihine karşı eleştirel bir duruşun feminist olmanın koşullarından birisi olduğu fikri yaygınlık kazanır. Felsefenin kadınlara vaat ettiği sanılan özgürleşme sözünü tutmasını beklemek safdilliktir, çünkü kadınlara baş eğdiren ve onları yüzyıllarca aynı ko-

numda tutmayı başarmış olan pederşahi mantığı tekrar üretir ve bu üretimin mekanizmalarını ve sonuçlarını sorgulanamaz kılar. Bu bakış açışından felsefe tarihine dair şu saptamalar yapılabilir: "Yalnızca tek bir felsefe tarihi olduğu" iddiası içinde, felsefe tarihinin kanonik bir birliği vardır. Bu külliyatı oluşturan metinler neyin "felsefi" olup, neyin "felsefi" olmadığının standardını koyan ayrıcalıklı metinlerdir.[6] Bu metinlerin hemen hepsi Avrupalı ya da Amerikalı beyaz erkekler tarafından üretilmiştir. Kadınlar hem felsefenin bu ayrıcalıklı metinlerinin metinlerarası evreninden dışlanmış, hem de yoklukları zemininde erkek felsefeciler tarafından inşa edilerek, bu evrenin temel simülasyonu olmuşlardır. Bu simülasyona dair her şey erkeği ayrıcalıklı bir konuma getirir ve bu konumu felsefi meşruluk ve otorite taşıyan birtakım kodlarla güvenceye alır.

Singer'ın da dediği gibi, ikinci feminist yorumsal pratiğin feminizme büyük bir ivme kazandırdığı su götürmez bir gerçektir. Her şeyden önce feminizmin "neye karşı" olduğu iyice açıklığa kavuşmuştur. Bir feminist kuram ve pratik gereksinimi olduğu konusunda fikir birliğine varılmıştır. Feminist mücadeleye katılım artmıştır, çünkü bu okuma kadınların sezgi düzeyindeki birtakım hisleri açıklamıştır. Pek çok kadın felsefe evreninde –okudukları felsefi metinlerin kadınların deneyimiyle ilgilenmemelerinden olsa gerek– bir yabancılık, bir yersiz-yurtsuzluk duygusu yaşar. Bu hisler, kadınları kendi yeteneklerinden şüpheye götürmektedir. İkinci tür feminist okuma pratiği, şüpheyi ait olduğu yere, yani felsefi metinlerin kendilerine geri döndürerek bu duygulara bir karşılık vermiştir.[7] Öte yandan söz konusu yorumsal pratiğin kısır tarafı, kadınların felsefe evreninde oturmadıklarını ve bir yerlerinin olmadığını tekrar tekrar tescil etmekten öteye gidememesidir. Karanlık bir sürgün öyküsü aynı motiflerle ve aynı mantıkla tekrarlanır durur. Ama kadınların felsefe içinde bir yer kazanmaları konusunda hiçbir gelişme meydana gelmez. Singer'a göre, feministlerin filozoflarla kurdukları baba-kız ilişkisi başka bir biçim altında devam etmektedir. Feministler bu kez de asi kız çocukları konumunda filozof babalarının söylemine mahkûm olmuşlardır.[8] Hem kendi dillerini kuramamışlardır hem de geleneksel akademik felse-

feden, yaptıklarının "gerçek felsefe"nin standartlarını tutturmakta başarısız kaldığı ve "felsefe" olmadığı eleştirisini almışlardır. Ve böylece zaten kendilerini ait hissetmedikleri felsefeden bir kez daha sürülürler. Onlara karşı kullanılan klasik suçlamalar şunlardır: "Feminizm özel, taraflı bir uğraştır, nüfusun sadece bir bölümüyle ilgilenir, felsefe ise özel bir uğraş olamaz, evrensel ve nötrdür"; "felsefenin nihai sorularıyla karşılaştırıldığında feminist meseleler basittir, çünkü feministler belirli bir zamana ve mekâna bağlı olanla, yani geçici olanla ilgilenirler, halbuki felsefenin problemleri belirli zamanların ve mekânların üstündedir"; "feminizm sosyolojik, politik ya da antropolojiktir, gerçek felsefi sorular sormaz, üstelik feministler henüz iyi akıl yürütmeyi de öğrenemediler, öne sürdükleri şey hakkında apaçık kanıtlar, genel ilkeler öne süremiyorlar, bütün yaptıkları yakınmak ve metaforlarla konuşmak." Bu iddialar genelde kabul görmüş ve feminist felsefe uzun süre konferanslardan, üniversitelerden ve felsefe dergilerinden dışlanmıştır. Ancak ne felsefe evrenindeki yersiz-yurtsuzlukları ne de "felsefi söylemin" ne olması gerektiğine dair bu klasik iddialar feministleri felsefeden soğutmaya yetmemiştir. Onlar, felsefe içinde "kendine ait bir oda" yaratmak konusunda kararlılıklarını sürdürmüşlerdir.

Derrida, felsefeyle ilişkilerinin dramatik boyutlarını keşfetmeye başlamış olan feministlere, örneğin Heidegger'in Nietzsche'yi okuyuşunu ele aldığı *Spurs*'da bir karşılık vermiştir. Derrida burada bir simülasyon olarak kadının felsefede ve felsefe için nasıl iş gördüğüyle ilgilenir. Nietzsche'ye göre "kadının gerçeği yoktur", diyor Derrida. "Kadın nedir?" gibi bir soru sorulamaz. Böyle bir sorunun sorulabileceği ve buna, içinde kadının gerçekten ne olduğunun söylenebileceği bir cevap verilebileceği düşüncesi Batı'nın söyleminin, hakikate kaynaklık eden başlıca alegorilerinden birisidir. Bu yüzden "hakikat kadındır" der Derrida.[9] Aslında ne "kadının kendinde gerçeği" diye bir şey vardır, ne de "erkeğin kendinde gerçeği". Derrida'ya göre kadın ile erkek arasındaki karşıtlık, Batı metafiziğinin örneksellik statüsüne sahip bir ürünüdür. Bu karşıtlığa örneksellik statüsü vermek demek, onun, metafizik içindeki diğer karşıtlıkla-

rın anlaşılmasında ya da sağlamlaştırılmasında bir tür anahtar rolü oynadığını söylemektir. *De la Grammatologie*'ye göre, "Kadın", "pharmakon" ve "yazı" gibi ilaveler zincirine ait olan bir terimdir. İlâveler, karşıtlar arasındaki hiyerarşide daha az ayrıcalıklı olan terimlerdir. Derrida metafizik ilavelerin garip mantığına dikkatimizi çeker; çünkü ilave edilen, tam ve eksiksiz olana, yani bir ilaveye ihtiyacı olmayana ilave edilmektedir. Üstelik metafizik "ilave"lerin çift anlamlılığı uyarınca, ilave, karşıtının yerine geçebilendir. Kadın erkek karşıtlığı içindeki hiyerarşide "kadın" alttaki terim, "erkek" üstteki terimdir. "Kadın", karşıtlık içinde bulunduğu erkeğin yerine geçebilen, bir tür ilavedir. "Kadın", tam ve eksiksiz olan ayrıcalıklı karşıtının, yani erkeğin, olmayan eksiğini tamamlar. Bu karşıtlık örnekseldir, zira tüm diğer metafizik karşıtlıklar onun ışığında görünür olurlar. O, tüm karşıtlıklar sistemini dengede tutar. "Kadın" metafizik yapının görünmez dayanaklarından birisidir. Eğer "hakikat" bu yapının bir ürünüyse ve "kadın" da yapının dengesinin koşuluysa, "hakikat kadındır" gibi bir sonuç, böylece, şaşırtıcılığından hiçbir şey kaybetmeden ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte kadın tam olan karşıtına eklenen bir ilaveyse, kadın erkek karşıtlığı ve onun baş örneği olduğu diğer metafizik karşıtlıklar, haklarında karar verilemez hale gelirler. Derrida *Spurs*'de, "kadın"m varlıkbilimi belirsizliğe ve karar verilemezliğe götürdüğünü söylüyor. Oysa varlıkbilim belirsizlikleri ve karar verilemez durumları özdeşlikler uğruna ortadan kaldırmaya eğilimlidir.[10] Derrida'nm özselleştiren metafiziğin mekanizmalarını incelemesi, "kadının özü", "kadın cinselliği" gibi özselleştirmelerden kaçınıp kadınlararası farklılıklar üstünde yoğunlaşan feminizme ivme kazandırmıştır.

1980'lerde feminist düşünce içinde cinsiyet farklılığı sorusunun radikalleşmesi ve cinsiyet ile toplumsal cinsiyet ayrımının dogmatik bir veri olarak kabul edilmesinin sorgulanmaya başlanması, yeni bir feminist okuma pratiğinin yaygınlık kazanmasına zemin hazırlar. Üçüncü feminist yorumsal strateji adını verebileceğimiz pratik hem psikanalizle hem de Derrida'nın, metinsel ve tarihsel bir anlam kapanmışlığını bir önvarsayım kabul eden, özel bir çifte okuma pratiği olarak tanımla-

nabilecek "yapısökümcü" okumalarıyla akrabadır. Bu feminist okuma pratiğine "akıntıya karşı okuma" da denebilir.[11] Örneğin Luce Irigaray'm eserlerinde belirdiği söylenebilecek ve çağdaş Amerikalı feministlerin temel ilkelerini tasvir ettikleri bu okumanın taktikleri, ilk iki okuma pratiğinin taktiklerinden hem farklı hem de çok daha radikaldir. Bu tür bir okuma, okunan metnin fallus-merkezci kapanmışlığı içinde kesintiye uğratılabileceği noktalara karşı duyarlılık gösterir. Bu noktaların, metnin kapanıklığının kırılabileceği ve bir açılma ihtimalinin ortaya çıkabileceği boşluklar olarak belirginleşebilmesi için, metnin bütün yazınsal mekanizmaları o metnin aktığı yönün tersine giden bir söyleme etkinliğiyle alt üst edilir. Metnin açıklıkları ya da boşlukları – metinde nedensiz bulunan bir terim, örnekler arasında sayılabilecekken atlanmış bir örnek, ufak bir dikkatsizlik, kapanışa direnen müdahaleci bir yeniden yazma pratiğine temel oluşturacaktır. Kapanış, felsefe evreninde yeri olmayan ya da marjinal konuma sokulmuş dişi seslere tekrar hayat vermek amacıyla, sorgulamaya tabi tutulur ve metne yabancı ya da dışlanmış sesler metnin içine dahil edilir. Metnin mantığı bu yeni sesleri kontrol etmekten acizdir.

L'oublie de L'Air'de Irigaray dişi üçüncü tekil ve çoğul şahıs zamirleri [*elle* ve *elles*] kullanarak Heidegger'in metinlerine cinsiyet farklılığı sorusunu sokmaya girişir.[12] Onun metnine dahil olmayan bu dişi zamirler sayesinde Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'dan "Mevcudiyet ve Açılma"ya giden düşüncesinde kadınların yeri sorusunu gündeme getirir.[13] Heidegger katı elemanı ayrıcalıklı kılan metafiziğin bütünüyle içinde mi kalır, yoksa açılmayı düşünürken düşünceyi sıvılara doğru mu sürükler? Irigaray bu soruyu açık bırakırken, filozofun yazısının boşluklarını, felsefe evreninde marjinal hale getirilmiş ve yersiz bırakılmış dişi sesleri bu boşluklardan çıkartıp tekrar hayata döndürebilmek için kullanmaktadır. Irigaray bunu yaparken yalnızca Heidegger'in metninin çelişkilerini ortaya koymakla kalmaz, aynı zamanda onun "açılma" düşüncesinin bir çifte okumasını sunar. Peki, müdahaleci bir stratejiyle metne dahil edilen farklı sesler sonuçta kime aittir? Bunlar ne tam olarak, mühürlenmiş metne, ne de cinsiyet farkını ve konumunu oku-

maya dahil etmek suretiyle, metinde kendisine ait yeri yaratmaya çabalayan okuyucuya ait olabilirler. *L'oublie de L'Air*'de Heidegger'in metnine davet edilen sesler, Irigaray'ın kendi sesleri değil, dişi *o*'nun ve *onlar*'ın sesleridir. Bu hayalet seslere tekrar hayat vermek imkânsızdır; ama onlar felsefe metinlerini durmaksızın rahatsız etmeye devam ederler. Kendisini edebiyattan ya da metaforik olandan tamamen arınmış olarak tasarlayan klasik felsefe, akıntıya karşı okumayı tek bir cümleyle yargılayacaktır: "Bu felsefe mi, bu edebiyat!" Oysa buradaki mesele tam da felsefi olan ile felsefi olmayan, felsefe ile felsefenin ötekisi, yani edebiyat ya da "yazı" arasındaki ilişkidir: Öteki(ler) aynı olanı daha kaynağındayken kesintiye uğratmıştır. Bu yaklaşıma karşı sağır olan felsefe, kendisini bu kadar rahatsız eden bir yorumsal stratejiyi gayrı meşru ve bu nedenle de yok sayacaktır. Singer'a göre, "akıntıya karşı okuma"nın felsefe karşısında pek fazla şansı olmadığı tartışmasız. O, feministlerin felsefedeki, burada karikatürleştirdiğimiz tarihini yaşamış bir feminist olarak felsefeyle yeterince uğraşıldığını ve daha fazla boş yere çabalamak yerine felsefeyi terk ederek sokağa çıkmayı ve "asıl", yani "gerçek pratik" problemlerle uğraşmayı öneriyor.[14]

Derrida bir metni, onu düzenleyen mantığın duyamayacak kadar sağır olduğu seslerle yeniden yazarak okuma pratiğini oldukça sık denemiştir. Örneğin *Le Pas*'da, *La vérité en peinture*'de, *En ce moment même*'de, *Feu la cendre*'da, *Epérons*'da, seslerden bazıları dişi seslerdir.[15] Derrida dişi seslerle yazarak, felsefi söylemin evrensel adına konuşan, cinsiyet vb her türlü ampirik belirlenimden bağımsız saf ve nötr olmak arzusundaki öznesini cinsiyetli özne haline getirdiğinden, felsefe içinde cinsiyet farklılığını kabul eden bir politikanın yolunu açar. Genel bir yapısöküm mantığı içinde ele alınabilecek bu yazma-okuma pratiği, ussallığın kendi kendisini yetkilendiren söylemini sorgular; ve söylenen şeyin gerçekten söylendiği iddia edilen şey olup olmadığını tartışmaya açar. Peki, geleneksel okuma pratiğini ve yorumlama biçimlerini sorgulayan bu radikal okuma biçimi kendi alternatif yorumsal otoritesini nasıl kurar? Buna verilen cevap şudur: Felsefe metinleri kendi gönderim alanlarında bu-

lunan her şeyin teksesli olduğunu denetleme iddiasındadırlar. Oysa böyle bir denetimi aslında hiçbir metin başaramaz. Eğer bu gösterilebilirse, ki Derrida *De la Grammatologie* ve *La Dissémination* gibi eserlerinde bununla uğraşmıştır, bu tür bir radikal okuyuşu ilkece hiçbir şey engelleyemeyecektir. Ancak Derrida'nm dişi seslerle yazmasından onun kadınlara söz hakkı vermeye çalıştığı ya da feminist olduğu sonucu çıkmaz. Hatta Derrida'nın seslerinin çokluğu bizi Derrida'nın feminist olduğu yargısına karşı uyarır.

Akıntıya karşı okuma pratiği, fallus-merkezci metnin kesintiye uğratılmasıyla kadınlara felsefede bir yer sözü verse bile, bu okuma pratiğiyle kadınlar felsefede kendilerine ait yeri bulabilmiş, kendi dillerini kurabilmişler midir? Kadınların kendi deneyimlerini felsefe zeminine taşıyabilecekleri bir dil kurmaları ya da felsefede yer sahibi olmaları, feminizmin, hiçbir zaman bir şimdiki anda gerçekleşmeleri beklenemeyecek "yönlendirici fikirleri"dir. Bu yerler, Derrida'nın deyimiyle, "gelecek"tir (*à venir*), ama bu gelecek hiçbir zaman şimdiki zamanda gerçekleşmeyecek bir gelecek olabilir. Bu yerlerin gerçekleşmesi için "felsefe"nin ve "şimdi"nin yeni bir anlama daha kavuşması gerekir. Irigaray cinsiyet farklılığı çağının açılması için zaman ve mekân anlayışımızın dönüşmesi gerektiğini söylerken bundan daha azını talep etmemiştir.[16] Eğer "kadınların özgüllüğü tarihten dışlanmışlıkları,"[17] başkalıkları felsefeden dışlanmışlıklarıysa, felsefede kadınlara ait *hiçbir* bir yerin yokluğu özenle korunmalıdır. Bu özgüllük ve başkalık, kadınları "felsefe sorusunu" sormak için ayrıcalıklı bir yere getirir. Bu açıdan feminist düşünce, yalnızca dişi ötekine karşı değil, fallus-merkezci geleneğin indirgediği tüm tekil deneyimlere karşı sorumlu olarak görülmelidir. Kadınların felsefede yerlerini bulabilmeleri, felsefenin bütünsel dönüşümüne bağlıdır. Eğer kadınların felsefede yer sahibi olmaları ya da kendi dillerini kurabilmeleri kolayca mümkün olabilseydi, bu büyük dönüşüm şansını kaybederdik. Neden böyle yerlere ve dillere dair umuttan vazgeçmemeli? Kadınlara felsefede yerler yaratmaya çalışmaktan vazgeçmek, felsefeyle uğraşmaktan vazgeçmektir; bu da felsefenin olduğu gibi devam etmesine ve kadınların bulun-

dukları konumdan kurtulamamasına razı olmak anlamına gelir. Belki de akıntıya karşı okumanın verdiği söz "imkânsızın sözü"dür. Zaten feministlerin felsefedeki deneyimleri "imkânsızın deneyimi"nden başka nedir? Onlar, felsefenin "cinsiyetsiz" öznesinin vücudunda dişi cinsiyetle bulunmaya çalışırken, oturacak bir yerlerinin olmadığı yerde oturmak zorunda olanlardır. Çıkmazlarda olabilmeyi başarmak "gelecek olanın gelişinin" şartıdır. Söz verilen yerler "gelecek"se, gelişin koşulu gelenek sorusuyla uğraşmaktan asla vazgeçmemektir. Gelenekle uğraşmak demek, geleneği ve geleneksel yorum biçimlerini korumak anlamına gelir; sırf onlara farklı yorum pratikleriyle ihanet etmek için olsa bile. Tekilliği ve farklılığı içinde gelenekten dışlanmış olan başkalarına karşı sorumluluk, geleneğe karşı bir sorumluluk duyulmasını da gerektirir.

"Felsefe sorusu," Derrida'nın belki de tek sorusu, Derrida'nın feminizmle ilişkisinin merkezindedir. Onun eserleri feminizmi yalnızca "özcülük" tartışması bağlamında değil; onun, feminizmi ve "cinsiyet farklılığı" sorusunu, felsefe tarihinde, belki de en çok ciddiye almış olan filozof olması dolayısıyla ilgilendirir. Buna rağmen Derrida ile feminizm arasındaki ilişki, Derrida'nın sonraki eserlerinde, cinsiyet farklılığı meselesini feminizmin ele aldığından daha da radikal bir biçimde ele almak gerektiğini iddia etmesiyle gerginleşir. Derrida'ya göre, feminizm, cinsiyet farklılığı sorusunu kadın ve erkek cinsiyetlerinin ikiliği içinde ele alarak, kadın ve erkek karşıtlığının metafizik açıdan örneksel konumunu gözden kaçırmaktadır. Bu örnekselliğin üstünün örtülmesiyle cinsiyet farklılığının, "insan"ın hayvandan farkına kıyasla türeme, ikincil bir fark olarak, yani geleneksel bir biçimde, ele alınması kaçınılmazlaşır. "Kadın" bu ikincil fark içinde, bir de erkeğe göre ikincil bir konumda kalır ve kadının özü bu çifte ikincillik içinde, erkekle karşıtlığı bağlamında belirlenmekten kurtulamaz.

Cinsiyet farklılığı meselesi Derrida'nın Heidegger'i okuyuşunda gündeme gelmektedir.[18] Hem "insan ve felsefe mi, yoksa kadın ve felsefe mi" sorusu çerçevesinden bakıldığında, hem de feminizme ne yanıt verdiğini kurgulamak açısından Derrida'nın *Geschlecht* makalelerine değinmekte fayda var. Öncelikle

şu soruyu sormak gerekiyor: Neden Derrida cinsiyet farklılığı sorusunu özellikle Heidegger bağlamında tartışmakta ısrarlıdır? Bu ısrarın, cinsiyet farklılığı sorusunun Heidegger'e ilk kez Irigaray tarafından, onun stratejisi taklit edilerek *–cinsiyet farklılığı sorusu, Varlık sorusu kadar eski, belki ondan daha da eskidir–* soruluşuyla ne türden bir ilişkisi vardır? Derrida'nm örtük olarak polemiğe girdiği ve 1) Heidegger'in "erkek," "kadın," "insan," "cinsiyet farklılığı" gibi terimlerle düşünmeyi sürekli reddettiği; 2) Heidegger'in "dünyada olmak" (*In-der-Welt-sein*), "birlikte-olmak" (*Mit-sein*), "kaygı" (*angst*) ve "ilgililik" (*fürsorge*) çözümlemeleri içinde, "cinsiyet farklılığı" sorusunu okumaya kalkışmanın boş bir çaba olduğu öncüllerinden, "Heidegger için cinsiyet farklılığı sorusunun önemli olmadığı ve bu sorunun *Dasein*'m analitiğine dahil olmadığı" sonucunu çıkaran feministler aslında kimlerdir? Heidegger'i cinsiyet farklılığının üstünü sessiz bir biçimde örtmekle suçlamak, Derrida'ya göre biraz fazla hızlı ve kolay bir çözümdür. Platon, Nietzsche, Kant, Hegel ve Husserl cinsiyet farklılığı konusunda konuşurken, Heidegger'in dolaştığı çevrelerde, "her şey politik, her şey cinsel" sloganı eksik olmazken, Heidegger'in bu konudaki sessizliğine güvenmek tedbirsizlik olacaktır.[19] Derrida bu yüzden Heidegger'in cinsiyetin yerine geçirdiği sözcüğü aramaya karar verir. Derrida'nın cinsiyet farklılığı üzerine yazdığı üç makalenin ortak hipotezi Heidegger'in cinsiyet farklılığı meselesine verdiği yanıtın *Geschlecht* terimini kullanışında saklı olduğudur. *Geschlecht* kelimesi birçok anlamı içinde barındıran bir kelimedir. Örneğin aile, ırk, kuşak, soysop, tür, tarz, cinsiyet gibi anlamlar taşır. Bu kadar çeşitli anlamı bu kelime içinde bir arada tutan şey nedir? Almanca *Geschlecht* sözcüğünün, bu anlamların arasındaki bağlantıların sözünü veriyor gibi görünmesi midir Derrida'yı cinsiyet farklılığını İngilizce ya da Fransızca değil de Almanca düşünmeye iten?

Cinsiyet anlamında ele alındığında *Geschlecht* kadın ve erkek cinsiyetleri ikiliğine bölünmüş haliyle cinsiyet demektir. Derrida'nm Heidegger'i okuyuşunda gündeme getirmeye çalıştığı şey, Heidegger'de bu ikili bölünmenin dışında bir *Geschlecht*'in ortaya çıkıp çıkmadığıdır. Hızlı ve kolay feminist yoru-

ma alternatif olarak, Derrida "Geschlecht I" adlı makalesinde bizi, *Varlık ve Zaman*'daki varoluşsal analitiğin kuruluşuna geri dönmek suretiyle, cinsiyet farklılığı sorusunu varlığın anlamı sorusuyla ilişkili bir şekilde değerlendirmeye yöneltiyor. Derrida'ya göre, ilk okuyuşta Heidegger, cinsiyet farklılığına sanki varlıkbilimsel farkın yüksekliğine erişemeyecek, varlığın anlamı sorusu çerçevesinde göz ardı edilebilecek, diğer ampirik farklardan birisiymiş gibi muamele ediyor görünebilir. Bu izlenimin nedeni, Heidegger'in cinsiyet farklılığı sorusunu ikincil ve türeme bir soru olarak görmesi değil, bilimin, hayat felsefesinin, antropolojinin, sosyolojinin, biyolojinin, psikolojinin kurdukları ortak samlara dayanan cinsellik üzerine söylemleri devreden çıkarmak suretiyle bu soruyu ele almaktaki ısrarıdır. Bu indirgeme düşüncenin ödevidir; onsuz, cinsiyet farklılığı sorusu ortak kanının *(doxa)* alanında tartışılmaya mahkûm olacaktır.

Heidegger'in varoluşsal analitiğinin konusu "insanoğlu", yani "der Mencsh" değil, *Dasein*, yani "orada-olan" dır. *Dasein*, yani bizim kendisi olduğumuz varolan, *Varlık ve Zaman*'da öncelikle varlık sorusunun açılmasıyla belirlenir yalnızca. "Biz," soru sormanın kendisi için mümkün olduğu varolanlarız. Soru sormanın mümkün olabilmesi için, varlığın bize önceden ontoloji-öncesi verili olduğu ya da az çok anlaşıldığı üstünde durulsa da, varoluşsal analitiğin başlangıcında "biz" hakkında bildiğimiz tek şey, bizim, "kendisi için soru sormanın mümkün olduğu varolan" olduğumuzdur. Biz, sorunun imkânını deneyimleyebilecek olanlarız. Varoluşsal analitiğin çıkış noktası, sorgulama deneyiminin mümkünlüğüne ve sorgulamanın yapısının analizine dayanarak meşrulaştırılmıştır. Amaç, varlığın anlamını ortaya çıkarmak ise, *Dasein* varolanlar arasında ayrıcalıklı, örneksel bir konumdadır, çünkü yalnızca *Dasein*, sorunun deneyimi sayesinde kendi özüyle ilişkiye girebilen varolandır. Derrida'nın *De l'Esprit: Heidegger et la question*'da yazdığına göre, bu ayrıcalık ve örneksellik problematik kalır; oysa Heidegger'e göre bu imkânsızdır, çünkü her sorgulama, sorgulama yapısının bileşenlerini *a priori* doğrulayacaktır. Eğer başlangıç noktasının aksiyomatik zorunluluğundan bir kaygı duyulabilirse, *Varlık ve Zaman* ayakta kalamaz. Çünkü Heideg-

ger'in dediği gibi analiz taslak aşamasında bile olsa, başlangıç noktası doğru olmalıdır.[20]

Derrida *De l'Esprit*'de, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da, "ruh," "ego," "akıl," "özne," "bilinç," "tin" gibi öznellik serisine ait terimlerden "soru" adına kaçındığını vurgular. Bu türden öznel belirlenimler, *Dasein*'ın varlığının sorgulanmasının önündeki engellerdir. Bunlar, bizi dolaylı ya da dolaysız olarak kartezyen özneye götürürler ve o da, "şey"e yaptığı gönderme yüzünden ontolojik olarak karanlıkta kalır. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da "insan" kavramını da *Dasein*'ın varoluşuna dair bir soruşturmayı engelleyen kavramlar listesine koyar. Marburg derslerinde (1928), neden "insanoğlu", yani "Der Mencsh" terimini kullanmaktan kaçındığını ve "Dasein" terimini kullandığını bir nötrleştirme zorunluluğuna dayanarak açıklar. "Der Mencsh" nötr değildir; "Dasein" ise nötrdür. Heidegger'in burada üstünde ısrar ettiği "nötrlük" kavramı dişi-erkek cinsiyetlerini indirgeyen bir nötrleştirmeden ibaret değildir. Çok geneldir ve *Dasein*'ı bütün antropolojik, etik, metafizik belirlenimlerinden kurtulmuş bir varolan haline getirir.[21] Heidegger'e göre, *Dasein* denen varolan, bütün bu kabuklarından sıyrılmadan, onun kendi varlığının anlamıyla ilişkisi ortaya çıkarılamaz. *Dasein* kendi varlığının anlamına kayıtsız kalabilseydi, varlığın anlamı sorusu asla ortaya çıkamazdı. Varlığın anlamının gösterilebilmesi için nötrleştirme vazgeçilmez bir adımdır. *Dasein*'m kendisiyle kurduğu çıplak ilişkiye dahil olmaması gereken her şey nötrleştirildiği halde, Heidegger'in aklma ilk gelen şeyin cinselliğin nötrleştirilmesi olması, Derrida için anlamsız değildir.

Derrida'nın yorumuna göre, *Dasein*'ın cinsel nötrleştirilmesi onu dişi ve erkek cinsleri bölünmesinden kurtardığı ve özgürleştirdiği için ontolojik açıdan bir olumluluktur. *Dasein* ikili bölünmeden kurtularak cinsiyetsizleşmez; ikilik öncesi, varlığın gücüyle dolu bir pozitivitenin kaynağı olan bir cinsellik taşır.[22] Kadın-erkek ikiliğinin ötesindeki cinsiyet farklılaşmamış bir birlik değildir. Bu birlik, kendisine ait bir vücuda tayin edilerek dünyaya atılmış olan *Dasein*'ın dağılma içindeki (*disseminal*) birliğidir.[23] Bu dağılma, *Dasein*'m dünyadaki somut olgu-

sallığının bütün imkânlarını potansiyel olarak içinde taşır. Yukarda söylediğimiz gibi, Heidegger, ilk ve kaynaksal bir "kendiliği" (*ipseité*) ontolojik araştırmaya tabi kılabilmek için, *Dasein*'ı ontolojik olarak yalıtmıştır. "Kendilik," soru sorabilen varolanın kendi varlığıyla ilişkisinde sınırlanır. Ama bu en özel ve ilk kendiliğin *Dasein*'ın vücuduyla ilgisi nedir? *Dasein* bir vücuda tayin edilmiş olarak dünyaya atılmıştır. Önceden verili bir dünyanın mekânına atılmak değildir burada söz konusu olan; *Dasein*'m mekânsallığı atılmış olmak üstüne kurulmuştur. Atılmışlık dağılmayı, saçılmayı, parçalanmayı, ayrılmayı, bölünmeyi ima eder. Bunların imkânı, *Dasein*'m vücuduna dair kaynaksal bir dağılmaya (*ursprünglicle Streuung*) ve kendi kendini duygulandırmaya (*auto-affection*) dayanır. Bu kaynaksal dağılma, cinsiyetlerin dişi ve erkek olarak ikiye bölünmesine önceldir.[24] Heidegger bir yandan "insanoğlu"nu nötralize ederek cinsiyeti onun varlığının yapısından çıkarır ve sorgulayanın varlıkla ilişkisi bağlamında ele alınması gereken "kendiliği," dişi-erkek cinsiyetlerine bölünmüş bir cinsiyetle ilişkilenmez. Öte yandan da ikilik ötesi ve öncesi bir cinselliğin en temel "kendiliği" belirleyebileceği ihtimalini dışlamaz. Derrida'ya göre, eğer bu anlamda bir cinsiyet, kendiliğin varlıkbilimsel yapısına dahilse, o zaman "cinsiyet farklılığı sorusu"nun artık bir "soru" bile olabileceği şüphelidir.[25] Eğer ikiye bölünüş öncesi bir *Geschlecht* varsa, o zaman bu *Geschlecht* sorunun yapısı içine kayıtlı olmalıdır. Eğer varlık sorusu bağlamında sorgulanma örnekselliğine sahip olan varolan, bir vücuda tayin edilmekle, kaynaksal olarak dağılan bir cinsiyetle belirlenmişse, cinsiyet farklılığı varlık sorusuna ve varlıkbilimsel farka öncel hale mi gelir? Eğer cinsiyet farklılığı varlığın anlamı sorusunun açılışına kayıtlıysa, o zaman Derrida, cinsiyet farklılığı sorusunun ontolojik farklılık kadar, hatta ondan daha da eski bir farklılık olduğunu ima eden Irigaray'ı haklı mı çıkarır? Irigaray'ın sezgisi bir yandan haklıdır, ama öte yandan eğer cinsiyet farklılığı sorunun imkânına dahilse, o zaman kendisinin bir soru olması imkânsızdır. Cinsiyet farklılığı belki de "soru öncesidir." Derrida "Geschlecht I"de bu kadar ileriye gitmiyor olsa da yazdıklarından en azından şu sonucu rahatça çıkarabiliriz: Varlıkbilim-

sel farkla ikiye bölünüş öncesi bir cinsiyet farkını birbirinden ayrı ele almak imkânsızdır. Bu farklardan hangisinin diğerine öncel olduğu karar verilemez olarak kalır.

Şimdi Derrida'nın, feminist cinsiyet farklılığı düşünürlerine ne yanıt verdiğini kurgulamaya başlayabiliriz. Derrida onları, cinsiyet farklılığını Heidegger'de düşünmeye, yani sosyolojinin, antropolojinin, biyolojinin vs terimlerini bir yana bırakarak düşünmeye davet ediyor. Derrida'ya göre, cinsellikten konuşmak için kullandığımız bütün yüklemler bizi *Dasein*'ın analitiğinin genel yapılarına geri döndürür. Heidegger salt cinsel yüklemler olmadığının farkındadır. Cinsiyet üzerine her söylemin kullanmak zorunda olduğu "uzaklık", "yakınlık", "iç", "dış", "dağılma", "burası", "orası", "doğum", "ölüm" gibi meseleleri Heidegger antropolojik ya da psikolojik olarak değil varlıkbilimsel olarak ele alır.[26] İkincil olarak, eğer Heidegger'de başka bir *Geschlecht*'in işareti varsa, o bize, dişi-erkek metafizik karşıtlığının dengede tuttuğu metafizik yapının ötesine giden, çoğulluk ve dağılma içinde düşünülen bir cinsiyet düşüncesinin yolunu açmış demektir. Feminizm dişi-erkek karşıtlığı içinde kaldığı sürece metafiziğin içinde kalır.

Heidegger bir başka *Geschlecht*'le metafiziğin dışına doğru bir hamle yapmış olarak görülebilse de, *Geschlecht* terimini bu kez de "tür" anlamı açısından sorguladığımızda onun metafiziğin başka bir klasik tuzağına düştüğü ortaya çıkar. Eğer *Geschlecht* teriminin çeşitli anlamları birbiriyle ilişkisiz değilse, Heidegger'in cinsiyet farklılığıyla ilgili olarak da metafizik paradigmayı tamamen aştığından kuşku duyulmalıdır. Derrida "Geschlecht II"de ve başka eserlerinde, Heidegger'in "hayvan" izleği ile "el" izleği arasında kurduğu problematik ilişkinin, *Varlık ve Zaman*'dan başlayarak Heidegger'in bütün söylemini belirleyip, düzenlediğini iddia eder.[27] *Düşünmek Nedir?* adlı eserinde Heidegger insanın özünün el (eller değil) olduğunu öne sürer. Maymunların yalnızca tutmaya yarayan organları, insanınsa eli vardır.[28] Bir şeyin mevcut hale gelmesi, kendisini gösterebilmesi için, onu dilde toparlayıp bir araya getirmek gerekir. El, toparlayıp bir araya getirmenin (*Versammlung*), devşirip görmenin, kavramanın koşuludur; derleyip bir araya geti-

ren *logos*'un içinde gizli bir el barınmaktadır. Düşünce, dildeki gizli eldir. Bu el "saklar" ve "açığa çıkarır". Açığa çıkarırken saklar, saklarken açığa vurur... Heidegger "hayvanın eli yoktur" derken, hayvan bu gizli elden yoksundur demek ister. Heidegger'in her zaman vurguladığı gibi, eğer "düşüncede en iyi şey soru sormaksa," hayvanın eli/dili, kısacası düşüncesi olmadığından, hayvan toparlayıp bir araya getiremez ve soru sormaya da muktedir değildir. Bizim *Geschlecht*'imizi hayvan *Geschlecht*'inden ayıran "el"dir. *De l'Esprit*'de Derrida, Heidegger'in, Dasein'm varoluşsal analitiğini belirleyen, en önemli ontolojik kavramlarının ("*Vorhandene*," "*Zuhandene*" gibi) içinde "el"in de (*hand*) bulunduğunu vurgular. Bunlar, elin alanında takdim edilirler.[29] Derrida'ya göre, el vasıtasıyla *Dasein* ile hayvan arasında kurulan karşıtlık, Heidegger'in söyleminin içinde karanlıkta kalmış olan derin bir metafizik hümanizmin aksiyomlarını ortaya koyar. Örneğin *Metafiziğin Temel Kavramları*'nda Heidegger, "bir taşın dünyasız (*weltlos*), bir hayvanın dünya açısından fakir (*weltarm*), insanınsa dünya kurucu (*weltbilden*) olduğunu" vurgular.[30] Derrida'ya göre, Heidegger'in bu tezleri dayanaksızdır ve Heidegger bu tavrıyla klasik metafiziğin içine düşer. *Geschlecht*'in iki anlamı, "tür" ile "cinsiyet" arasındaki bağlantı nedir? Hayvanın cinsiyet farklılığıyla ne ilgisi vardır? Hayvan ile insan arasındaki klasik karşıtlık, hayvanı felsefi olmayanın alanına iterek felsefeyi başlatır. Felsefenin hayvana nasıl muamele ettiği, cinsiyet farklılığı düşünürlerinin doğrudan bir biçimde konusu olmayabilir, ancak hayvan, cinsiyet farklılığını kuran metafizik hiyerarşinin hem en alt basamağında hem de aslında başlangıcındadır. Kısacası: Derrida "ne kadın ve felsefe"ye evet diyor ne de "insan ve felsefe"ye... İki soru da klasik insan-hayvan karşıtlığına dayanarak hayvanı felsefe dışı bıraktığı için sorgulanabilir durumdadır. Eğer cinsiyet farklılığı cinsiyet ikiliği dışında ele alınmazsa ve buna ek olarak hayvanın felsefe içindeki konumu yeniden düşünülmezse, kadının hiyerarşideki çifte ikincilliği feminizm tarafından metafizik bir şekilde onaylanmış olacaktır. Felsefeyle uğraşmayı bırakıp acil problemlerle uğraşmayı öneren Singer karşısında Derrida'nın yaptığı feminizme hedef saptırmak mıdır? Bizce, Derrida'mn

bakış açısından, feminizmin felsefeye sorduğu "cinsiyet faklılığı sorusu" felsefenin içindeki "hümanizmin" sorgulanması için anahtar değeri taşıyor. Cinsiyet farklılığı düşünürleri, bu sorgulamayı başlatmış feministler ve sürdürecek olanlar, felsefeyi terk etmek ve onu böylece olduğu gibi geride bırakmak bir yana, Derrida'ya göre, kadınlardan "başka" olanlardan da sorumlu, metafizik karşısında "sonsuz sorumlulukla" bağlı, metafiziği sorgulamakla yükümlü olacaklardır.

Notlar

1 Bu yazı, Türkiye Felsefe Kurumu'nun 7 Aralık 1996'da düzenlediği, "Kadın ve Felsefe mi, İnsan ve Felsefe mi?" sempozyumunda sunulan bildirinin elden geçirilmiş halidir. Daha sonraki basımları: *Defter*, Bahar 1997, no 30, s. 87-99; Arslan Kaynardağ, *Kadın Felsefecilerimiz: İnceleme ve Antoloji*, Türkiye Felsefe Kurumu, 1999, s. 302-319.

2 Linda Singer, "Defusing the Canon: Feminist Rereading and Textual Politics", *Levinas: The Face of The Other*, Albany, State University of New York, 1989, s. 109.

3 *A.g.e.*

4 *A.g.e.*

5 *A.g.e.*, s. 112.

6 *A.g.e.*, s. 104.

7 *A.g.e.*, s. 107.

8 *A.g.e.*, s. 112.

9 Jacques Derrida, *Spurs: Nietzsche's Styles*, çev. Barbara Harlow, Chicago, University of Chicago Press, 1979. İki dilde basım; *Épérons: Les Styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978 (ilk basım 1976), s. 50. Aynı zamanda bkz. Jacques Derrida, "Chorégraphies", *Points de Suspension*, Galilée, 1992, özellikle s. 102; "Choreographies", V. McDonald ile söyleşi, *Diacritics*, cilt 12, 1982, s. 66-76. *The Ear of the Other: Autobiography, Transference, Translation*'da tekrar yayımlandı: ed. Christie Mc Donald, Lincoln: University of Nebraska Press, 1988, s. 163-85.

10 *Spurs*, s. 50.

11 "Reading Against The Grain" Bkz. Singer, s. 112.

12 Luce Irigaray, *L'Oublie de l'Air*, Minuit, 1983. Kitabın son bölümü "He Risks Who Risks Life Itself" başlığıyla çevrilmiştir: *Irigaray Reader*, s. 213-18.

13 Heidegger "Felsefenin Sonu ve Düşüncenin Görevi" (1935) adlı eserinde Varlık sorusunu yeniden ele alır ve *Varlık ve Zaman*'ın Açılma ve Mevcudiyet olarak yeniden adlandırılabileceğini söyler. Irigaray, *L'Oublie de l'Air*'de Heidegger'in kaynak düşüncesini *Varlık ve Zaman*'dan "Açılım ve Mevcudiyet"e dönüş içinde ele alır. Luce Irigaray, *L'Oublie de L'Air*, özellikle bkz. s. 9-11, 32, 80-82.

14 Singer, s. 115.

15 Le Pas, *Parages*, Galilée, 1986; *La vérité en peinture*, Flammarion, 1978; "En ce Moment meme dans cet ouvrage me voici", *Psyché*, Galilée, 1978; *Feu la cendre*, Des Femmes, 1987.

16 Luce Irigaray, *L'Éthique de la différence sexuelle*, Minuit, 1984; *An Ethics of Sexual Difference*, çev. C. Burke ve Gillina Gill, Cornell University Press, 1993, s. 7.
17 Tina Chanter, "Antigone's Dilemma", *Re-reading Levinas* içinde, ed. Robert Bernasconi ve Simon Critchley, Indiana University Press, 1991, s. 143. Türkçesi: "Antigone'nin İkilemi", *Defter*, sayı 30, s. 68-86.
18 Jacques Derrida, "Geschlecht: différence sexuelle, différence ontologique", *Psyché, Inventions de l'Autre*, Galilée, 1987, s. 395-414; "Geschlecht II", *Psyché* s. 415-451; "Geschlecht III" bildiğimiz kadarıyla henüz yayımlanmamıştır. "Geschlecht IV", *Reading Heidegger Commemorations*, ed. John Sallis, Indiana University Press, 1993, s. 163-217.
19 "Gechlecht I", *Psyché*, s. 395-396.
20 Jacques Derrida, *De l'Esprit, Heidegger et la Question*, Galilée 1987; *Of Spirit, Heidegger and The Question*, çev. Geoffrey Bennington ve Rachel Bowlby, The University of Chicago Press, 1989, s. 17.
21 J. Derrida "Gechlecht I", s. 399. Heidegger'e gönderme: "Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz", *Gesamtausgabe*, Band 26.
22 *A.g.e.*, s. 402.
23 Bkz, *a.g.e.*, s. 406, 407.
24 *A.g.e.*
25 Bkz. Choréographies.
26 "Gechlecht I", s. 413, 414.
27 Bkz. *De l'Esprit*, 6. Bölüm. Ve "Geschlecht II", s. 433.
28 Martin Heidegger, *Wass heißt Denken?* (1951-52), s. 90, J. Derrida, "Geschlecht II", s. 434.
29 "Geschlecht II", s. 433.
30 Heidegger'in 1929-1930'da Freiburg'da verdiği dersler kastediliyor. "Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit- Einsamkeit", *Gesaumtausgabe* 29/30, 2, Böl. 4, s. 287. Bu konu için bkz. J. Derrida, *De L'Esprit*, Böl. 6.

"Çeşitli vesilelerle yazılmış bu yazılar ... Derrida'nın düşüncesi bağlamında tartıştığım 'başkalık deneyimi' meselesinin bende bıraktığı izlerin açtığı yeni yollar, verdiği filizlerdir. 1990'ların başından beri Husserl'de, Heidegger'de, Sartre'da, Levinas'ta, Merleau-Ponty'de ve Derrida'da başka sorunuyla ilgilendim. Bu soru ... zihnimde ırk meselesi, kültürel başkalık, toplumsal cinsiyet, cinsiyet farklılığı sorularıyla ilişkilendi ve yasa, adalet, etik ve siyaseti düşünme biçimimi etkiledi. Bu derlemedeki yazılar başkalık deneyiminden yola çıkarak bunları düşünme çabama tanıklık etmekteler."

Zeynep Direk

ISBN 975-08-0945-9
9 789750 809453
11 YTL
11.000.000 TL