

e_{mmanuel} Levinas
tanrı, ölüm ve zaman

DOST

~~Yeni~~ Tarihî, Ölümler ve Zaman Emmanuel Levinas

Tanrı, Ölüm ve Zaman

Emmanuel Levinas
(1906-1995)

Litvanya doğumlu Fransız düşünür ve Talmud bilgini. İlk dinsel eğitimini Litvanya'da aldıktan sonra 1924 yılında Strasbourg'a gitti.

Ardından Freiburg'a giderek Edmund Husserl'in derslerini izledi ve Fransız felsefe dünyasında isminin duyulmasına ön ayak olduğu Martin

Heidegger'le tanıştı. Uzun süre Paris'teki École Normale Israélite Orientale'de ders veren Levinas bu kurumun yöneticiliğini de üstlendi.

Emekli olduğu 1979'a kadar Poitiers ve Sorbonne üniversitelerinde görev aldı. Bilhassa "öteki" kavramı üzerine getirdiği yorumlarla ve

varlıkbilim alanının sınırlarını "onto-teoloji" kavramı üzerinden genişlettiği düşünceleriyle çığır ve ufuk açıcı bir etki yarattı. Talmud konusunda yaptığı

okuma ve yorum denemeleri hâlâ bu alanın kaçınılmaz başvuru kaynakları olmayı sürdürüyor. Başlıca yapıtları arasında *Sur les "Ideen" de M. E. Husserl*

(1929), *Martin Heidegger et l'ontologie* (1932), *L'actualité de Maimonide* (1935), *De l'Existence à l'Existent* (1947), *Le Temps et l'Autre* (1948), *Totalité*

et Infini (1961), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) ve *L'Au-delà du verset: lectures et discours talmudiques* (1982) sayılabilir. Türkçe'de

Levinas: *Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar*, haz.: Zeynep Direk (Metis Yayınları, İstanbul, 2010), *Zaman ve Başka*, çev.:

Özkan Gözel, (Metis Yayınları, İstanbul, 2005).

Işık Ergüden

1960, İstanbul doğumlu. Galatasaray Lisesi'nde ve Boğaziçi Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümünde okudu. Yayımlanmış yüzü aşkın eserin Fransızca'dan çevireni, üç de şahsi kitabın –*Hapishane Çağı*, *Kapatılan İnsan* (Versus Yayınları, Aralık 2007); *Sessizliğin Anarşisi* (yeni baskı Versus Yayınları, Mart 2008); *Kurşunkalemle* (Nisan Yayınları, Ekim 1996)– yazarıdır.

Levinas, Emmanuel

Tanrı, Ölüm ve Zaman

ISBN 978-975-298-450-9 / Türkçesi; Işık Ergüden / Dost Kitabevi Yayınları

Ekim 2011, Ankara, 231 sayfa

Felsefe-Teoloji-Dinler Tarihi

TANRI, ÖLÜM VE ZAMAN

Emmanuel Levinas

ISBN 978-975-298-450-9

Dieu, la mort et le temps
EMMANUEL LEVINAS

© Editions Grasset & Fasquelle, 1993

Bu kitabın Türkçe hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir
Birinci Baskı, Ekim 2011, Ankara

Fransızcadan çeviren, Işık Ergüden

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican - Dost İTB

Baskı ve cilt, Pelin Ofset Ltd. Şti.;
İvedik Organize Sanayi Bölgesi, Matbaacılar Sitesi
588. Sokak No: 28-30, Yenimahalle / Ankara
Tel: (0312) 395 25 80-81 • Fax: (0312) 395 25 84

Dost Kitabevi Yayınları
Paris Caddesi No: 76/7 Kavaklıdere 06680, Ankara
Tel: (0312) 435 93 70 • Fax: (0312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İçindekiler

Uyan	7
Ölüm ve Zaman	
İlk Sorgulamalar	13
Ölüm Hakkında Ne Biliyoruz?	17
Ötekinin ve Benim Ölümüm	21
Mecburi Geçit: Heidegger	26
Dasein Analitiği	31
Dasein ve Ölüm	36
Dasein'in Ölümü ve Bütünlüğü	41
Zamanın Kökeni Olarak Ölüm-İçin-Olmak	45
Ölüm, Kaygı ve Korku	48
Ölümden Yola Çıkarak Düşünülen Zaman	51
Heidegger'in Berisinde: Bergson	55
Kökten Soru: Kant Heidegger'e Karşı	58
Kant Okuması (devam)	63
Hiçliği Nasıl Düşünmeli?	67
Hegel'in Cevabı: Mantık Bilimi	71

Mantık Okuması (devam)	76
Mantık'tan Tinin Fenomenolojisi'ne	79
Tinin Fenomenoloji Okuması (devam)	84
Hegel'den Fink'e Ölüm Skandalı	88
Başka Bir Ölüm Düşüncesi: Bloch'tan Yola Çıkarak	91
Bloch Okuması (devam)	95
Bloch Okuması (son): Bir Sonuca Doğru	98
Zamandan Yola Çıkarak Ölümü Düşünmek	103
Sonuç Olarak: Yine Sorgulamak	109

Tanrı ve Onto-teo-loji

Heidegger'le Başlamak	115
Varlık ve Anlam	120
Varlık ve Dünya	125
Etikten Yola Çıkarak Tanrı'yı Düşünmek	130
Aynı ve Öteki	134
Özne-Nesne Bağlantısı	139
Öznellik Sorunu	144
Kant ve Aşkın İdeal	148
Söylemek Olarak Anlamlandırma	152
Etik Öznellik	155
Aşkınlık, Putperestlik ve Sekülerleşme	158
Don Quijote, Büyülenme ve Açlık	162
An-arşi Olarak Öznellik	167
Özgürlük ve Sorumluluk	171
Ontolojiden Çıkış Olarak Etik İlişki	175
Sorumluluğun Sıradışılığı	180
Söylemenin Samimiyeti	185
Sonsuzun Ünü ve Tanıklık	189
Tanıklık ve Etik	192
Bilinçten Peygamberliğe	196
Uykusuzluğa Övgü	200
Deneyim Dışı: Kartezyen Sonsuz Fikri	205
"Yokluğa Varana Dek Aşkın" Bir Tanrı	210
Sonsöz: Jacques Rolland	217

Uyarı

Burada okuyacağınız metinler, Emmanuel Levinas'ın Sorbonne'da verdiği düzenli derslerin sonuncusu olan 1975-1976 akademik yılı boyunca verdiği iki dersteki konuşmalarının baskısıdır. Derslerden biri her cuma saat 10-11 arasında, diğeri 12-13 arasında verilmiştir. İki ders arasındaki bu zamansal yakınlık onların felsefi yakınlıklarının somutlaşması gibidir. Birkaç saptamada bulunmak gerekmektedir ki bu saptamaların çoğu bu kitabın sonsözünde yeniden ele alınacak ve açıklanacaktır.

İki dersin yakınlığı şöyle açıklanabilir: Biri ölüm ile zamanın kesişen temasını seçerken, diğeri “ölçüsüz söz” olan Tanrı'nın Adı'nı sorgulamaktadır. Her iki ders de bunu filozofun düşüncesinin merkezinde bulunan soruyla –etik ilişki olarak anlaşılan insanlar arası ilişki– birlikte filozofun açıklamasının izinde yapmaktadır. Adı anılan üç kavram bu ilişkiden yola çıkarak yazılı eserde söz konusu edilmekte ve bu iki dizi içinde burada dile getirilen sözün yayılmasında belirleyici olmaktadır. Dolayısıyla bu metinler filozof tarafından kaleme alınmış olmasalar da, onun eserinin tamamlayıcı kısmı olarak kabul edilebilir ve böyle de görülmelidirler. Bu arada, bu metinlerin *Totalité et Infini*'nin [Bütünlük ve Sonsuz] (1961) yayımlanmasından hemen sonra kendini göstererek, en *altüst edici* felsefi

ifadesini çetin ve gözüpük *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*'ta [Varlıktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde] (1974) bulan ve çoğunluğu *De Dieu qui vient à l'idée*'de [Fikre Gelen Tanrı Üstüne] (1982) bir araya getirilen daha kısa birkaç denemede bulan (ressam hakkında dendiği gibi) *manyer*'e, üsluba dahil olduklarını belirtelim.¹ İki dersin bu dönem metinleriyle çok sıkı ilişkileriyle incelenmesi gerektiğini bilmek okurun hakkıdır (yöntemsel dürüstlük, derdi Maurice Blanchot).

İncelenecek dersler noktasında biraz duralım. Öncelikle şunu vurgulayalım ki, bu baskıda bunların ders niteliği titizlikle korunmuştur (tarihler belirtilmiş, önceki derslerin tekrarı korunmuş, kimi zaman yapılan kısaltmalar, özetler ve konu dışı konuşmalar aynen kalmış, özellikle "Tanrı ve onto-teo-loji" örneğinde sorunun bıkmadan tekrar tekrar ele alınmasına bağlı kalınmıştır); dahası bunlar Profesör Levinas'ın felsefe derslerinin ender izlerinden biridir. Yine de bu "sözel eğitim"in, metin geleneğinin bize aktardığı "egzoterik" doktrinden farklı bir sözel "ezoterik" doktrine sahip olduğu varsayılan Platon tarzında bazı radikal yenilikler içerdiğini hayal etmeyelim. Hayır; Levinas'ın durumu Husserl örneğine daha yakındır. Levinas onun yayımlanmamış yazılarının yayımlanmış eserleri karşısında yeni hiçbir şey içermediğini düşünmektedir.² Ama şunu da hemen saptayalım ki, yukarda zikredilen kitap ve denemelerde yazılı düşüncenin *aynısı* burada da bulunmaktadır. Ama bu da önemsiz değildir; *başka deyişle*, dil sorununa ve dilin mucizesine bu kadar dikkatli bir yazarla karşı karşıya olduğumuzda önemsiz olamaz.³ Heidegger'i dü-

1) Bence, Levinas'ın Husserl okuması anlamındaki ilk Levinas okumasını yapmış olan Jacques Derrida'nın felsefi kavrayışı ve keskinliği, *Bütünlük ve Sonsuz*'un yayımlanmasından hemen sonra başlayan bu "dönemeç"in doğası ve önemi konusunda yanılmamıştır. 1964 yılında *Revue de métaphysique et de morale*'de (no 3 ve 4) yayımlanan ünlü "Emmanuel Levinas'ın Düşüncesi Üzerine Deneme"nin –"Şiddet ve Metafizik"– birinci dipnotunun son sözlerini bunun kanıtı –ya da en azından işareti– olarak gösterebilirim: "Bu deneme Emmanuel Levinas'ın iki önemli metni yayımlandığında yazılmıştı: 'Ötekinin İzi', *Tijdschrift voor Filosofie*, Eylül 1963 ve 'İmleme ve Anlam', *Revue de métaphysique et de morale*, 1964, no 2. Ne yazık ki burada bunlara yalnızca kısa imalarda bulunacağız." (Bu yazılar için şu an bkz. *L'Écriture et la Différence*, Paris, Le Seuil, 1967, s. 117).

2) Yeni kelimesi burada Levinas'ın verdiği anlamda kullanılmıştır: eskinin, öngörü yoluyla bile olsa, hakkında hiçbir şey bilmediği; fikri henüz oluşmamış olan.

3) İkinci dersin her satırı *dil* sorununu ortaya koyar. Keza, Richard A. Cohen, *Zaman ve Öteki* çevirisinin önsözünde, dilin *var olmanın başka türü'nü* sorgulamaya çalışan öge olduğunu söylerken haksız değildi (*Time and the Other*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1987). *Dil'e* gelince –İbranice, Rusça ya da Almancadan söz etmeden– yalnızca Merleau-Ponty'nin *Signes*'deki (Paris, Gallimard, 1960, s. 99) bir cümlesinin, konu dışında,

şündüğümüzde ise şaşırtıcı gelebilir; onda kitapla dersi ya da (bir metnin başlığını hatırlarsak) denemeyle konferansı birbirinden ayırmak güçtür, hatta belki de gereksizdir.

Başka deyişle de, evet [yenilik içermektedir] – ama iki kez başka türlü. Çünkü okura, bu kitabın sayfalarına girişmeden önce, birbirlerine çok yakın olduklarından kimi zaman rekabet içindeymiş gibi gözükken iki dersi *farklılaştıran şeyin* ne olduğunu belirtmek gerekir. Her biri, *Öteki* sorununu, eserin odağını oluşturan öteki insanın *yüzü* içinde bana hitap eden soru olarak tekrar tekrar ortaya koyup, tekrar tekrar ele alır ve tekrarlar. Ama ilk dersler bunu iki kavramı birbirine eklemlemek için yapar; bu kavramların kabalığı daha kavram oldukları an giderilirken, felsefe de onları –*ölüm, zaman*– ele geçirmiş, sonra Hegel ve özellikle Heidegger’le birlikte temel sorular olarak geri gelmiş ve Levinas’dan farklı olarak, Heideggercilerin filozof görmediği bazıları –Kierkegaard, Rosenzweig, Buber, Bergson ve başkaları– bunları düşünme görevine mecbur etmiştir. Bu nedenle ders büyük bölümüyle felsefi gelenekle, yani birinci şahıs olarak, özelliği (özel ismi) içinde ele alınmış filozoflarla *diyalog* niyetiyle cereyan eder. Profesör olarak esasen *felsefe tarihi* öğretmek isteyen, ama yazar olarak muhataplarıyla (ikinci dersin şaşırtıcı bir ifadesini yeniden ele alırsak) “söyleşme”den bu tarihi *ima etmiş* gibi davranan Levinas’ta bu istisnai bir durumdur. İkinci dersler, tek –“en yetkin anlamda tek!” ve bütün felsefe için bütün kavramların en yükseği olan– bir kavrama yüklenir. Heidegger –yine o– bu kavramın –Tanrı– düşünceyi kendine özgü görevinden ve gerçek konutundan saptırıp uzaklaştırdığını göstermiştir. Tanrı en yetkindir – ama öyledir ki varlığı ve varlığın içinde barındırdığı sorunu gizler; klasik ya da geleneksel adlandırmayla *summum ens*- ama *esse*’yi, daha ziyade bütün üstünlüğünün *ēivai*’sini ezen ve gölgeleyendir. Elbette, diye cevap verir Levinas. Ama bir soru kendini ortaya koyar: Bu oyunda kaybeden kim? Varlık mı? Yoksa Tanrı mı? Heidegger ilk cevabın yerinde olduğu konusunda inat ettiyse de, Levinas ikinci ihtimali sorgulamaya çalışır. Bir tür öncü olarak yapar bunu; çünkü felsefe, Tanrı’nın bir muamma gibi kırıştığı bazı “aydınlanma anları”yla (bu

Levinas’ın Fransızcayla ilişkisini adlandırmak için yazılmış olduğunu sık sık düşündüğümü belirtmek istiyorum: “Sanki dil yazar için, yazar da dil için yaratılmıştı; sanki dili öğrenerek kendini adadığı konuşma görevi, gayet haklı bir şekilde, onun kalbini çarpışıydı; sanki oluşmuş dil onunla birlikte olasılıklarından birinin varlığına çağrı yapıyordu.” *Varlıktan Başka Türlü*’nün dili bundan daha iyi nasıl ifade edilebilir!

ifade *Varlıktan Başka Türü*'nün 10. sayfasında görülür) karşılaşırsa da, Yunan kaynaklı felsefe özellikle Tanrı'yı bir *temel* kabul ederek –*belli bir temel* kabul ederek– açığa çıkarmaya çabalamıştır. Dolayısıyla bu ikinci ders, diyalog misali ya da söyleşi biçiminde bir açılıma yöneltmez; fakat Levinas'ın “yazılı öğretisi”nde yaptığı tarzda felsefe tarihine işaret ederek, bu *biricik* sorunu özellikle geliştirir ya da tek başına bu sorunu nasıl dile getireceğini araştırır. Biricik'in karşısında biricikle yüz yüze!

Bu, aynı zamanda, iki dersin her birinin farklı nitelikte bir notlandırma aygıtı gerektirdiğini de açıklar. İlki için, esasen, Levinas'ın sonsuzca söyleştiği düşünürlerin sözlerini –bu düşünürleri kendi lafızları ve adları içinde onaracak şekilde– saptamak ve yerli yerine yerleştirmek gerekir. İkinci ders için, öncelikle, bu sabırlı *düşünce temrininin* –sorgulamanın– kimi düğümlerini, dönemeçlerini, duraklarını ve parıltılı şimşeklerini açıklamak önemlidir. Yine okuru uyarmak gerekir ki (ve bu kez Nietzsche'yi hatırlarsak, daima “filolojik dürüstlük” kaygısıyla ya da Gershom Scholem'i düşünürsek, merdiven ruhuyla) bu ders, bütün eserin en maceralı ve en korkutucu güç denemelerinden birinin –“Tanrı ve Felsefe”–⁴ *başka türlü söylenmiş*'idir.

Bir *özel isim*'in ne demek olduğunu Levinas'tan öğrenmiş biri için şart olan son bir söz. Bu çalışma, bana notlarını, hatta kimi zaman belleklerini ödünç vermiş –yardım ve öğütlerde bulunmak için gereken zamanı harcamış– birkaç dostum sayesinde mümkün olabilmiştir. Burada onlara, yüz yüze, teşekkürü borç bilirim: Alain David, Harita Valavannidis-Wybrands, Francis Wybrands, Marlène Zarader.

Jacques Rolland

4) 1975 yılında *Le Nouveau Commerce*'te yayımlanmış; *De Dieu qui vient à l'idée*'de yeniden yayımlandı (Paris, Vrin, 1982).

Ölüm ve Zaman

İlk Sorgulamalar

7 Kasım 1975, Cuma

Burada öncelikle zaman üzerine –zamanın *süresi*– bir ders söz konusu. Zamanın *süresi* kelimesi birçok nedenle seçildi:

Burada “Bu ne?” sorusunun sorulmasına mahal olmadığını belirtiyor. Aynı şekilde, *Sein und Zeit*’tan önceki yayımlanmamış bir konferansta¹ Heidegger, “Zaman Nedir?” sorusunun sorulamayacağını söylüyordu, çünkü bu soruyu sorarsak zamanı varlık olarak ortaya koymuş oluruz;

Zamanın pasifliğinde hiçbir eylem yoktur, ki bu da sabrın ta kendisidir (bunu derken, yönelimsel yaklaşımın tersi olduğunu belirtiyorum):

Süre kelimesi, sıvı bir tözü hatırlatan ve zamanın ölçüm olasılığını belirten (saatin zamanı olan ölçülebilir zaman sahici zaman değildir) akma ve akış fikirlerini bir yana bırakır. *Zamansallaştırma* –*Zeitigung*– olarak süre kelimesi bütün bu yanlış anlamaları bir yana bıraktığından, zaman içinde akan şey ile zamanın kendisi arasındaki karışıklığı önler;

1) 1924 tarihli “Zaman kavramı” adlı bu metnin Fransızca bir tercümesi *Cahier de l'Herne*’in Heidegger’e ayrılmış sayısında çıktı (no 45, yeni baskı Le Livre de Poche “Biblio/essais”, s. 33-54); tercüme M. Haar ile M. B. de Launay’nin titiz çabaları sayesinde mümkün olmuştur.

Süre kelimesi, özellikle, zamana kendi tarzını bırakmak isteyen bir terimdir.

Zamanın süresi içinde –ki sürenin anlamı belki de akla yatkın olanın, akla yatkın olan ve düşünülen her şeyin, insani olan her şeyin nihai göndergesi olarak varlık-hiçlik çiftine gönderme yaparak anlaşılamaz– ölüm, zamanın bütün sabrını bağladığı bir noktadır; bu bekleme kendi bekleme yönelimselliğini reddeder – “sabredersen zaman uzar” der atasözü, pasiflik sabra vurgu yapmaktadır. Bu dersin yönelimi de buradan kaynaklanır; zamanın sabrı olarak ölüm.

Zamanın (varlığın ufku olarak, varlığın özü [essance]² olarak düşünülmeyen zamanın) perspektifi içinde bu ölüm araştırması, bir *Sein zum Tode* [ölüm için varlık] felsefesi anlamına gelmez. Dolayısıyla Heidegger’in düşüncesinden farklıdır; her çağdaş araştırmacının Heidegger’e olan borcuna –genellikle pişman olunan bu borca– rağmen ondan farklıdır. Ama, hiçlik açısından varlığın dengi olarak görülen *Sein zum Tode* ölümü tam olarak zamanın içine yerleştiriyor olmasa da, zamanı ve ölümü varlığa göre ele almanın bu reddi, yine de, ebedi yaşama gönderme yapmanın kolaylığını da saklı tutmamalıdır. Ölüm: geri döndürülemez olan (bkz. Jankélévitch’in kitabı;³ daha ilk paragraftan itibaren, kendi ölümümü ölmem gerektiğini bilirim).

Ama ölümle birlikte neye açılıyor, hiçliğe mi meçhule mi? Ölmek üzere olmak, varlık-hiçlik ontolojik ikilemine indirgenebilir mi? Sorulan soru budur. Çünkü, en hoş “halk afyonu” olarak kabul edilen ruhun ölümsüzlüğünün pozitif dogmatizmi karşısında bütün bir kuşağın kuşkulu

2) “Essence’ı, *varlık* kelimesinin fiisel anlamını –varlığın gerçekleşmesi, *Seiendes*’ten [varolanlar] ayrı *Sein*’i [varlık]– belirtmek için bir *a* ile yazıyoruz” (*De Dieu qui vient à l’idée*, Paris, Vrin, 1982, s. 78 dipnot). *Varlıktan Başka Türü ya da Özün Ötesinde*’nin (Lahey, M. Nijhoff, 1974) “Giriş Notu”, düşünce tıpatıp aynı olsa da, sözcük ya da yazım bakımından bu kadar cüretkâr değildi: “Bu söylemin, hatta başlığının anlaşılması için gereken egemen not, eserin merkezinde sık sık tekrarlanırsa bile, bu kitabın başında vurgulanmalıdır: öz terimi burada *varolan*’dan farklı olarak *varlığı* ifade etmektedir, Almanca *Sein*, *Seiendes*’ten farklıdır, Latince *esse* skolastiğin *ens*’inden farklıdır. *Antia* ya da *entia*’dan gelen *ance* sonekinin soyut eylem isimlerine yol açtığı haliyle, dil tarihinin gerektirdiği gibi *essance* olarak yazmaya cesaret edemedik.” (s. IX). Basit bir tuhaflıkla, eser boyunca tek bir kez *essance* diye yazıldığı saptanabilir (s. 81). Basit bir tuhaflık elbette, çünkü bunun dizgi hatasından kaynaklandığı açıktır!

3) Jankélévitch, *La mort*, Paris, Flammarion, 1966.

duygusu ne olursa olsun, ölümün bu varlık-hiçlik ikilemine indirgenmesi tersinden bir dogmatizmdir.

Ölüm, ölmek ve bunların kaçınılmaz vâdeleri hakkında söyleyebileceklerimiz ve düşünebileceklerimiz, öncelikle bizim için ikinci elden şeylerdir. Kulaktan dolma ya da ampirik bilgiyle biliriz. Bu konuda bildiğimiz her şey, bunları adlandıran, önermeleri dile getiren dilden kaynaklanır: atasözü şeklinde, şiirsel ya da dinsel beylik sözler.

Bu bilgi bize diğer insanların deneyimlerinden ve gözleminden, kendi ölümünü bilen ve ölümünü unutan ölümlü ve can çekişen kişiler olarak tutumlarından gelir (burada ölümü unutma oyalanma demek değildir: ölümün oyalanma anlamına gelmeyen bir unutuluşu vardır). Ölüm ötekiyle ilişkiden ayrılabilir midir? Ölümün *olumsuz* karakteri (yok olma) öldürmekten duyulan nefret ya da arzuya dahildir. Biz ölümü ancak ötekiyle ilişkideyken olumsuzluğu içinde düşünürüz.

Sıradan bilgi de bilimsel bilgi de bize bu bilmeyi sağlar. Ölüm varlıkların canlı görünmesini sağlayan o ifadeci hareketlerin –daima *cevap* biçiminde olan bu hareketlerin– yok oluşudur. Ölüm öncelikle hareketlerin bu özerkliği ya da birini yüzü içinde kavramaya kadar varan anlatımcılıklarını etkileyecektir. Ölüm *cevapsızlıktır*. Bu hareketler istemsiz hareketleri gizler, bilgilendirir. Ölmek, örtülü olanı bu şekilde çıplak bırakır ve tıbbi incelemeye sunar.

Öteki insanın ölümünün gözlemlenmesinden ve dilden yola çıkarak anlaşılan ölmek, bu hareketlerin durmasını ve herhangi birinin çözülebilir bir şeye indirgenmesini adlandırır: bir hareketsizleşme. Dönüşüm değil, yok olma vardır; bir varlığın sonu, bir yığın işaret demek olan bu hareketlerin durması vardır (bkz. *Phaidon*'da (117e-118a) Sokrates'in ölümü).⁴ Çözülse ve dağılsa bile varlığını sürdüren maddenin nesnel kalıntısının ötesinde, tüm diğerlerine hakim olan bir varlık tarzı (yüz) yokolur. Ölüm varlığın artık mantıksal bir işlemin sonucu olarak anlaşılmamaya geçişi şeklinde belirir: inkâr işlemi.

Ama aynı zamanda ölüm yola çıkıştır: vefattır. (Bu yola çıkma fikrinde yine de olumsuzluk yatmaktadır.) Meçhule doğru yola çıkış, geri dönüşsüz yola çıkış, “adres bırakmadan yola çıkış.” Ölüm –ötekinin ölümü– bu dramatik karakterden ayrılmaz, o en yetkin duygudur, en üstün

4) İki ders için de Platon alıntıları L. Robin çevirisinden verilmiştir: Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1950.

duygulanımdır. Bu anlamda, *Phaidon*'un başında ve sonunda Sokrates'in ölümünün anıştırılmasına bakın. Bu ölümden umudun bütün nedenlerini bulmak isteyenlerin yanında, kimileri (Apollodoros, "kadınlar") gerektiğinden çok ağlarlar, ölçsüzce ağlarlar: Sanki insanlık ölçülü bir şekilde tükenmemiş gibi, sanki ölümden bir aşırılık varmış gibi. Ölüm basitçe bir geçiştir, bir yola çıkıştır – ve bununla birlikte, her türlü teselli çabasının tersi bir duygu kaynağıdır.

Ölümler *benim* ilişkim ikinci elden bu bilgiyle sınırlanmaz. Heidegger'e göre (bkz. *Sein und Zeit*) ölüm en yetkin kesinliktir. Ölümün bir *a priori*'si vardır. Heidegger ölümün bu kesinliğinden söz eder, her türlü kesinliğin kökenini bizzat ölümün bu kesinliğinde görür ve bu kesinliğin başkalarının ölüm deneyiminden gelebileceğini reddeder.

Bununla birlikte, ölümün kesinlik olduğu kesin değildir, yok olma anlamı taşıdığı da kesin değildir. Ölümle *benim* ilişkim aynı zamanda başkalarının ölümünün bilgisinin duygusal ve entelektüel yankısından da ibarettir. Ama bu ilişki, ikinci elden her deneyim karşısında orantısızdır. Şu soru buradan kaynaklanır: Ölümle ilişki, ölümün bizim yaşamımızı etkilemiş tarzı, yaşadığımız zaman süresi [ömür] üzerindeki etkisi, zaman içinde ortaya çıkışı –ya da zamanın dışına aniden püskürmesi–, kaygı ya da endişe içinde hissettiğimiz bütün bu durum hâlâ bir bilgiye ya da bir deneyime, bir açıklamaya [vahye] indirgenebilir mi?

Ölümü bir deneyime indirgemenin imkânsızlığı, bir ölüm deneyiminin imkânsızlığı, yaşam ile ölüm arasında bir temassızlığın bu aşikâr gerçekliği bir travmadan ziyade daha pasif bir duygulanım değil midir? Sanki şokun ötesinde bir pasiflik varmış gibidir. Mevcudiyetten daha etkileyici bir atom parçalanması [yarılma], *a priori*'den daha *a priori* bir şey. Pasif de olsa bir öncelemeye indirgenmemesi gereken zamanın bu tarzı olarak ölümlülük, bir deneyime, hiçliğin kavranışına indirgenemeyen bir tarzıdır. Ve tıpkı insanın varolması gereken, korkutucu ve korkulanın ne olduğunu bilme sorusunu kendine sormadan, kendi varlığı içinde ayak direyen bir varolan olduğu bir felsefede olduğu gibi, ölümün hiçlikten daha korkuncu olmadığına da hemen karar vermemek gerekir.

Burada, ölüm ölüm deneyiminden başka bir anlam alır. Ötekinin ölümünden, orada bizi ilgilendiren şeyden gelen anlam. Deneyimlenemeyen ama bununla birlikte ürkütücü bir ölüm, zamanın yapısının yönelimsel olmadığı, deneyimin tarzları olan geleceğe dönüklüklerden ve kendini tutup geçmişe yönelmelerden oluşmadığı anlamına gelmez mi?

Ölüm Hakkında Ne Biliyoruz?

14 Kasım 1975, Cuma

Ölüm hakkında ne biliyoruz, ölüm nedir? Deneyim açısından bakıldığında, bir tutumun, davranışın durmasıdır, ifadeci hareketlerin ve bu hareketlerin kapsadığı, onlar tarafından gizlenen fizyolojik hareket ya da süreçlerin durmasıdır – bu hareketler kendini gösteren “bir şey” oluşturur, daha doğrusu kendini gösteren *birisini*, kendini göstermekten daha fazlasını yaparak, ifade eden *birisini* oluşturur. Bu ifade, göstermeden daha fazlasıdır, tezahürden daha fazlasıdır.

Hastalık zaten bu ifadeci hareketler ile biyolojik hareketler arasındaki mesafedir; tedaviye bir çağrıdır zaten. İnsan yaşamı fizyolojik hareketlerin koruyucu bir tabakayla örtülmesidir: edep duygusudur. Bir “saklama”dır, bir “giydirmeye”dir – aynı zamanda “çıplak bırakma”dır da, çünkü bir “ortaklık kurma”dır. (Gösterme, giyinme, ortaklık kurma arasında aşırı bir derecelenme vardır). Ölüm çaresiz mesafedir [ara]: Biyolojik hareketler anlam ve ifade karşısındaki bütün bağımlılıklarını yitirirler. Ölüm çözülmeyi; cevapsızlıktır.

Biyolojik varlığı giydiren ve onu bütün çıplaklıkların ötesinde, bir yüz haline getirene dek soyan davranışının bu ifadeciliği sayesinde, herhangi biri, benden başka biri, benden farklı biri kendini ifade eder; benim

kayıtsız kalamayacağım biri olarak, beni kendinde taşıyan biri olarak kendini ifade eder.

Ölen biri: maske halini alan yüz. İfade yok olur. Benim deneyimim olmayan ölüm deneyimi, *birinin* ölüm “deneyimi”dir, biyolojik sürecin derhal ötesine çıkan, biri yerine benimle ortaklık kurandır.

Bir şey olarak tözselleştirilen ruh, fenomenolojik açıdan, şeyleşmemiş yüzde, ifadede kendini gösterendir ve bu ortaya çıkışta, birinin yapısını, sonuna dek barındırır. Ruh, Descartes’ın balonun pilotu olma imgesine itiraz ederek tözselleştirdiği şeydir, Leibniz’e göre bir monaddır, Platon’un İdeaların tefekkürüne dalmış ruhudur, Spinoza’nın bir düşünce tarzı olarak kabul ettiği şeydir; ve bunlar fenomenolojik olarak yüz diye tarif edilir. Bu fenomenoloji olmazsa, ruhu tözselleştirmeye teşvik ediliriz. Oysa ki burada var olmaktan ya da olmamaktan başka bir sorun, bu sorudan önce gelen bir sorun ortaya konulur.

Birinin ölümü, ilk bakışta sanılana rağmen, ampirik bir olgusalılık (evrenselliği iddiasında yalnızca tümevarımın bulunabileceği ampirik olgu olarak ölüm) değildir; ölüm bu beliriş içinde yok olmaz.

Çıplaklığıyla –yüzüyle– kendini ifade eden biri bana seslenecek, benim sorumluluğum altına girecek konumdadır: Artık ondan ben sorumluyum. Ötekinin her hareketi bana hitap eden işaretlerdir. Yukarda belirtilen derecelendirmeyi yeniden ele alırsak: Kendini göstermek, kendini ifade etmek, ortaklık kurmak *bana emanet edilmiştir*. Kendini ifade eden öteki bana emanet edilmiştir (ve öteki karşısında borç yoktur – çünkü borç ödenemez: asla ödeşilemez). Öteki, benim ona olan sorumluluğum içinde beni bireyleştirir. Ölen ötekinin ölümü, sorumlu ben kimliğim içinde beni etkiler – tözsel olmayan kimlik çeşitli özdeşleşme edimlerinin basitçe tutarlılığı değildir, sözle anlatılamaz sorumluluktan oluşur. Ötekinin ölümüyle benim ilgilenmem, onun ölümüyle ilişkim işte budur. O, benim ilişkim içinde, artık bana cevap vermeyen birine benim saygımdır, şimdiden bir suçluluk duygusu – hayatta kalanın suçluluk duygusu.

Bu ilişki, yaşanan durumun kendisiyle özdeşliği, çakışması olmadığı ve ancak dışsal biçimlerde nesneleştiği bahanesiyle ikinci elden bir deneyime indirgenir. Bu, Aynı’nın kendisiyle özdeşliğinin bütün anlamın kaynağı olduğunu varsayar. Ama ötekiyle ve onun ölümüyle ilişki başka bir anlam kaynağına uzanmaz mı? Ölmek, tıpkı ötekinin ölmesi gibi, benim Ben’imle özdeşliğimi etkiler; Aynı’dan kopuşu içinde, benim Ben’imden kopuşu içinde, benim Ben’im içindeki Aynı’dan kopuşu içinde anlamlıdır. Böy-

lelikle, ötekinin ölümüyle benim ilişkim ne yalnızca ikinci elden bilgidir, ne de ölümün ayrıcalıklı deneyimidir.

Sein und Zeit'ta Heidegger ölümü en yetkin kesinlik olarak, belirgin olasılık olarak düşünür ve anlamını yok oluşla sınırlandırır. *Gewissheit* – ölümün içinde özgün, yabancılaşmamış olarak var olandır, ölümün içinde *eigentlich* olandır. Ölümün *Gewissheit*'i öyle bir *Gewissheit*'tir ki bütün *Gewissen*'lerin kökenidir (bkz. § 52).

Buradaki sorun şudur: Ötekinin ölümüyle ilişki, anlamını, ötekinin ölümü karşısında hissedilen ürküntünün, duygulanımın derinliklerinden almaz, onu ifade etmez mi? Bu ürküleni *conatus*'la ölçmek doğru mudur? “Benim varlığım içinde ayak direyenle”, varlığım üzerinde ağırlık oluşturan tehditle kıyaslayarak –bu tehdit duygulanımın tek kaynağı olarak ortaya konduğundan– ölçmek doğru mudur? Heidegger'de her duygulanımın kaynağı kaygıdır, bu duygulanım varlık için kaygıdır (endişe kaygıya tabidir, onun bir değişimidir). Soru: Ürkülen şey bir başka şeyin türevi midir? Ölümle ilişki zaman içinde hiçlik deneyimi olarak düşünülür. Burada anlamın başka boyutları aranır; hem zamanın anlamı için hem ölümün anlamı için.

Ötekinin ölümüyle ilişkiye bağlanan olumsuz yanı tartışmak söz konusu değildir (nefret bile zaten inkârdır). Ama ölüm olayı, yerine getirdiği sanılan yönelimselliği aşar. Ve ölüm şaşırtan bir anlam belirtir – sanki ortadan kalkma hiçlikle sınırlanmayan bir anlama dahil olabilmemiş gibi.

Ölüm, ölümü önceden inkâr eden yüzün hareketliliğinin hareketsizliğidir; söylem ile söylemin inkârı arasındaki mücadeledir (bkz. *Phaidon*'da Sokrates'in ölümünün tasviri), bu mücadelede ölüm kendi olumsuz gücünü onaylar (bkz. Sokrates'in son sözleri). Ölüm hem iyileşme hem muktedir olamamadır; ölümün belki de olmak/olmamak alternatifi içinde düşünüldüğü bir başka anlam boyutunu belirten muğlaklık. Muğlaklık: muamma.

Ölüm yola çıkıştır, vefattır, varış yeri meçhul olan olumsuzluktur. Bu durumda ölümü, verilerinden yola çıkarak problem olarak ortaya konduğu söylenemeyecek bir belirlenimsizliğin sorusu olarak düşünemez miyiz? Geri dönüşsüz yola çıkış olan ölüm, verisiz soru, saf soru işareti.

Varlığın mutlak erkini onaylamaya çağıran *Phaidon*'da Sokrates kursosuzca mutlu tek kişi olsa da, dramatik bir olay araya girse de, ölümün seyri katlanılır olmasa da –ya da yalnızca erkek duyarlılığı için katlanılır olsa da– bütün bunlar ötekinin ölümünün dramatik niteliğini vurgular.

Ölüm skandaldır, krizdir, hatta *Phaidon*'da bile. Bu kriz ve bu skandal, birinin maruz kaldığı yok oluşa indirgenir mi? *Phaidon*'da bir kişi eksiktir, Platon. Karar vermez, çekimser kalır. Bu, ilave bir muğlaklık ekler.

Ölüm, zamanın akışı içinde varlık-hiçlik diyalektiğinden başka şey değil midir? Son, olumsuzluk, ötekinin ölümünü tüketir mi? Son, ölümün yalnızca bir *momentidir* – bu momentin öteki yüzü bilinç ya da kavrayış değildir, *sorudur*, problem olarak kendini gösteren bütün sorulardan ayrı sorudur.

Ötekinin ölümüyle ilişki, dışsal ilişki, bir içsellik içerir (ki bu yine de deneyime indirgenemez). *Benim* ölümümle ilişkiden farklı mıdır? Felsefede benim ölümümle ilişki kaygı olarak tarif edilmiştir ve hiçliğin kavranmasına bağlıdır. Dolayısıyla, ölümümle ilişki sorusunu ilgilendiren kavrayışın yapısı korunur. Yönelimsellik ayının özdeşliğini korur, o kendi ölçüsünde düşünen düşüncedir, verili olanın temsil modeline göre tahayyül edilmiş düşüncedir, noetik-noematik ilinti. Ama ölümden etkilenme duygulanımdır, pasifliktir, ölçüsüzlük yoluyla duygulanımdır, mevcut olmayan aracılığıyla mevcut olanın etkilenimidir, her mahremiyetten daha mahremdir, atom çekirdeğinin bölünmesine kadar, bütün *a priori*'lerden daha eski *a posteriori*'dir, deneyime indirgenemeyen çok eski diyakronidir.

Her deneyimden daha eski olan ölümle ilişki, varlığın ya da hiçliğin vizyonu değildir.

Yönelimsellik insanın sırrı değildir. İnsan *esse*'si *conatus* değildir, çıkar gütmemesi ve veda edebilmesidir.

Ölüm: Zamanın süresinin talep ettiği haliyle ölümlülük.

Ötekinin ve Benim Ölümüm

21 Kasım 1975, Cuma

Ötekinin ölümüyle ve bizim kendi ölümümüzle ilişkinin tarifi, bugün derinleştirilmesi gereken tuhaf önermelere gelip varıyor.

Ötekinin ölümüyle ilişki, ötekinin ölümü hakkında bir *bilgi* değildir, ne de bu ölümün varlığı nasıl yok ettiğine dair bir deneyimdir (tabii eğer, genel kanı gibi, bu ölüm olayı bu yok oluşa indirgenebilirse). Bu istisnai/sıradan-çıkartılan [*ex-ception*] (sıradan-çıkarma: kavrayıp dizinin dışına çıkarma) ilişkisinin bilgisi yoktur. Bu yok etme görüngüsel değildir, bilincin onunla herhangi bir çakışmasına da yer vermez (oysa bunlar bilginin iki boyutudur). Saf bilgi (= yaşanan, çakışma) ötekinin ölümünden, o zamana kadar kendini ifade eden birinin sona erdiği, tükendiği (hareketsizlik) bir *sürecin* dışsal görünümelerini akılda tutar yalnızca.

İstisna/sıradan-çıkartma içinde ölümle ilişki –ki bu, varlık ve hiçlik karşısındaki anlamı ne olursa olsun, bir istisnadır– ölüme derinliğini verir; ama ne bir görmedir ne de hedeflenendir (ne Platon’da olduğu gibi varlığı görmektir, ne de Heidegger’de olduğu gibi hiçliği hedeflemektir); duyarlılığımız ve idrakımız üzerinde, önsel bir bilginin yankılanmasından

oluşmayan bir duygunun içe dokunan, saf anlamda duygusal ilişkisi. Bir heyecan, bir hareket, *meçhulün* içinde bir endişe.

Bu duygular, Husserl'in sandığı gibi, temel temsil değildir (heyecanın içine bir anlam katan ilk kişi Husserl'dir, ama heyecanı hâlâ bir bilgiye dayandırmaktadır). Ama Scheler'in sandığı gibi, özgül anlamda aksiyolojik bir yönelimsellik hareketi geçiriyor da olmaz; böylelikle Scheler duygunun özgül anlamda ontolojik açınlayıcı açılımını koruyordu. Scheler'de duygu derhal bir değeri eksen alır ama bir açılımı da korur, hâlâ (değerin) açınlanışı olarak anlaşılır; dolayısıyla ontolojik yapıyı hâlâ korur.

Burada, (Michel Henry'nin *Essence de la manifestation*'da¹ [Belirliğin Özü] gayet iyi belirttiği gibi) *yönelimsellikten yoksun bir duyumsallık* söz konusudur. Bununla birlikte, burada tanımlanan duygusal durum, duyumsalci ampirizmin sözünü ettiği duyumsal durumun ataletinden kökten farklıdır. Yönelimsel-olmayan ama yine de statik olmayan durum.

Ölüm yakinken duygunun huzur(suzluğ)u, özellikle bu duygunun doğumundaki soru değil midir? Ölüme saygı duygusu, yani soru konumu içindeki duygu, cevabının öğelerini içermeyen *soru* olarak duygu. Zaman denen sonsuzlukla (sonsuzlukla ilişki olarak zaman) bu daha derin ilişkiye eklenen soru. Ötekinin ölümüyle duygusal ilişki. Endişe ya da cesaret, ama aynı zamanda, ötekiyle duygudaşlığın ve dayanışmanın ötesinde – *meçhulün* içinde onun için sorumluluk almaz. Ama nesneleştirilmeyen ve tematize edilmeyen, hedeflenmeyen ve görülmeyen *meçhul*; ama cevaba tahvil edilemeyen bir sorunun sorgulandığı endişe – cevabın soru sorulan ile soru soranın sorumluluğuna indirgendiği bir endişe.

Öteki, yakınım olarak beni ilgilendirir. Her ölümde yakınımın yakınlığı, hayatta kalanın sorumluluğu, yakına yaklaşmasının harekete geçirdiği ya da duygulandırdığı sorumluluk ortaya çıkar. Tematikleştirme olmayan, imleyici olsa bile yönelimsellik olmayan endişe. Böylelikle her belirleş, her görüngüsel yana karşı koyan endişe; sanki duygu bu soru aracılığıyla, hiçbir ne'likle karşılaşmadan, ölümün bu keskinliğine doğru gidiyormuş ve saf anlamda olumsuz olmayan *meçhulü* bilgisiz yakınlık içinde oluşturuyormuş gibidir. Sanki soru, beliren biçimlerin ötesine, varlığın ve belirliğin ötesine gidiyormuş gibidir ve özellikle burada derinleştiği söylenebilir.

Yine burada da duygusallığın anlamı sorusu sorulur, Heidegger bize bunu kaygıda hiçlikle karşılaşmaya indirgemeyi öğretti. Duygusallığın bu indirgenemezliği *Phaidon*'daki Sokrates'in çabasında da kendini gösterir;

1) M. Henry, *L'Essence de la manifestation*, Paris, P.U.F., 1963, 2 cilt.

bu diyalog ölümün içinde bizzat varlığın görkemini tanımaya yöneliktir (ölüm = her türlü örtüden yoksun olmak, filozofa vaat edildiği haliyle ve ancak bedenselliğin sonuyla birlikte kendi tanrısallığı içinde parçalanan/parıldayan varlık). Burada bile, can çekişen Sokrates'in yaklaşımı duyumsal yankısını yitirmez; oysa ki varlığın bu duyurusunun ölmek içindeki kabulü (Sokrates nihayet ölümde görünür olacaktır), bilginin rasyonel söylemi, teori olma iddiasındadır. *Phaidon*'un tüm yönelimi budur: Ölüm kaygısından daha güçlü teori. Ama bizzat bu diyalogun içinde duygunun aşırılığı vardır: Apollodoros başkalarından daha fazla ağlar, ölçüyü kaçıır – üstelik kadınları kovalamak gerekir.

Bu duyumsallığın ve bu gözyaşlarının anlamı nedir? Belki de bu duyguyu daha baştan yönelimsellik olarak yorumlamamak ve böylelikle duyguyu hiçliğe bir açıklığa, ontolojik bir boyutun açıklığına indirgememek gerekir. Husserl'de duyumsallık-temsil yakınlığı sorgulanabildiği gibi, her duyumsallığın, hiçliğin içkinliği olarak anlaşılan kaygıya uzanıp uzanmadığını; duyumsallığın kendi varlığı (*conatus*) içinde sebat eden bir varolan içinde uyanıp uyanmadığını; *conatus*'un insanın insanlığı olup olmadığını; insanın insanlığının onun “var olma zorunluluğu” olup olmadığını kendimize sormamız gerekir. Ve bu da, kaçınılmaz olarak, Heidegger'le bir tartışmaya yöneltir.

Duygu eğer kaygının içinde kök salmamışsa, duygunun ontolojik anlamı ve bunun da ötesinde yönelimselliğin rolü sorgulanır. Yönelimselliğin psişizmin nihai sırrı olduğunu savunmak belki de gerekli değildir.

Zaman varlığın sınırlandırılması değil, sonsuzla ilişkisidir. Ölüm yok olma değil, sonsuzla bu ilişkinin ya da zamanın meydana gelmesi için gereken sorudur.

Ölümünden *benim* ölümüm gibi söz edildiğinde de aynı problemler ortaya konur. Benim kendi ölmeme ilişkimin –önsezi, ön bilgi anlamında bile olsa– bilgi ya da deneyim anlamı yoktur. İnsan kendi yok oluşuna tanık olamaz, bilemez (tabii eğer ölüm yok olmazsa) – bunun nedeni de yalnızca hiçliğin kendini tematikleştirilebilir olay olarak vermemesi değildir (bkz. Epikuros: “Sen buradaysan, ölüm burada değildir; eğer ölüm buradaysa, sen burada değilsindir.”). Benim kendi ölümümle ilişkim, ölmenin kendisini bilmememdir – bilmeme, yine de, ilişki yokluğu değildir. Bu ilişkiyi tanımlayabilir miyiz?

Dilin ölüm diye adlandırdığı –ve birinin sonu olarak algılanan– şey, kişinin kendine aktarılabilir bir ihtimal olur. Aktarım mekanik değildir,

ama benim kendi düğümüne ya da karmakarışıklığıma aittir ve sanki ben'in sürdüğü zaman uzunlamasına uzayıp gidiyormuş gibi kendi süremi ipini keser ya da bu ipe bir düğüm atar.

Burada sergilenen zaman kavrayışı üzerine bir parantez:

Sonsuzla ilişki olarak, kapsanamayanla birlikte, Farklı'yla birlikte olarak zamanın süresi. Yine de kayıtsız olmayan ve diyakroninin –Öteki Aynı'nın içine giremeden– aynı-içindeki-öteki'nin içi gibi olduğu Farklı'yla ilişkidir. Öngörülemez olana ebedi olanın saygısı. Zaman hem bu Aynı-içindeki-Öteki'dir, hem de Aynı'yla birlikte olamayan, senkron olamayan bu Öteki'dir. Dolayısıyla zaman Aynı'nın Öteki tarafından kaygılandırılmasıdır, Aynı'nın Öteki'ni asla kavrayamaması, kapsayamamasıdır.

Bu aktarımın keskinliği ötekinin ölümünün anlamlarının bütününe ve ölümün aktarıldığı bağlama bağlıdır. Aktarım – ama ilgisizce yapılmayan, Ben'in düğümüne, Ben'in özdeşleşmesine ait olan aktarım.

Ben'i kendi özdeşliği, biricikliği içinde nasıl düşünmeli ya da Ben'in bu biricikliğini nasıl düşünmeli? Kimliklenmiş/özdeşleşmiş şey olarak düşünülebilir mi (şeyin kimliği: birbirlerini teyit eden hedefler dizisi, yönelimlerin uyumu)? Ben, ötekini kendiyle özdeşleştiren kendi üzerine düşünme içinde özdeşleşme olarak –bu şekilde oluşmuş bütünlükten ayrılamama pahasına– mı düşünülmelidir? Bu iki çözümden hiçbirisi uygun düşmez; bir üçüncüsü gerekir.

Ben –ya da tekilliğim içindeki ben– kendi kavramından kaçan biridir. Ben, ancak kaçamağı olmayan bir sorumluluk içinde, muaf kalamayacağım bir sorumluluk içinde ötekinin sorumluluğunu yüklenerek biricikliğini belirtir. Ben, kendi yerini değiştirme imkânsızlığıyla kendinin özdeşliğidir –her borcun ötesinde görev– ve böylece, pasifliğini hiçbir “göge yükselme”nin [*assomption*] yalanlayamayacağı sabırdır.

Eğer Ben'in biricikliği bu sabrın içindeyse –anlamsızlık ihtimali içinde kendini riske atması gereken sabır; keyfiyetin keşfi karşısında bile kendine borçlu kalan sabır– bu durumda borç olarak ödenemeyen bir sabır mümkündür. Sabrın soyluluğunu ya da saflığını gülünç düşüren, onu lekeleyen, bir keşif olan bir boyut üzerinde açıklık gerekir. Eğer sabrın kaçınılmaz yükümlülük olarak bir anlamı varsa, bu anlam –tabii eğer altında bir nebze de olsa anlamsızlık kuşkusu yoksa– yeterlilik kazanır ve kurumlaşır. Dolayısıyla Ben'in bencilliği içinde bir anlamsızlık, bir delilik riski olmalıdır. Bu risk yoksa, sabır bir statü olur, pasifliğini yitirir.

Sabırın pasifliğine girebilecek her girişimi bertaraf edebilen anlamsızlık olasılığı, anlam olmayan, bir yere yerleştirilebilir olmayan, yeri belirlenir olmayan, nesneleştirilebilir olmayan ölüme bu saygıdır – düşünülemez, kuşgulanamaz bir boyutun bir yanı. Ölümün bilinmemesi, anlamsızlığı, ölümün anlamsızlığına saygı; işte, Ben'in biricikliğine, biricikliğinin düğümüne gereken budur. Deneyimin içinde, öleceğim gün karşısındaki cehaletimde ifade bulan bilmeme; ben'in, sanki sonsuzluk elinin altındaymış gibi açık çek kullanmasını sağlayan cehalet. Bu cahillik ve bu kaygısızlık, oyalanma olarak ya da düşkünlük olarak yorumlanmamalıdır.

Ölüm, kendine özgü bir olay olarak tanımlanmaya izin vermek yerine, anlamsızlığıyla bizi ilgilendirir. Bizim zamanımızla (= sonsuzlukla ilişkimizle) ilgili noktası sırf bir soru işaretidir: hiçbir cevap olasılığı getirmeyen yere açılım. Varlığın ötesiyle ilişki tarzı olan soruşturma.

Önceki savlar bazı varsayımlara dayanmaktadır ki bunları şimdi açıklamak gerekir:

Eğer ölüm deneyimlenemiyorsa, ölümün yönelimsellik olarak yorumlanması sorgulanmalıdır;

Ötekinin ölümüyle ve benim kendi ölümümle ilişkilerde duygulanımı ileri sürmek, bu ilişkileri Farklı olanla, ortak ölçüsü olmayanla, hiçbir anımsamanın ya da öngörünün senkronikleştiremeyeceği şeyle ilişkinin bağına yerleştirir;

Bu ilişkinin bağrında, ölümle ilişki öteki karşısında, onun ölçüsüzlüğü karşısında sorgulama olarak gelir; ölümün zamanla ilişkisini de işte burada arıyoruz;

Husserl'de zamanın dantelasını ören yönelimsellik ruhsal yapının nihai sırrı değildir;

İnsan *esse*'si öncelikle *conatus* değil rehinedir, ötekinin rehinesi;

Duyumsallık köklerini, hiçlik kaygısı duyarak kaygının içine daldırmaz.

Bütün bunlar, ölüm ile zamanın sıkı ilişkisini bir başka tarz içinde ileri sürmüş olan Heidegger'le bir diyalog içinde yeniden ele alınmalıdır.

Mecburi Geçit: Heidegger

28 Kasım 1975, Cuma

Ölüm: Problem konumundan ziyade molasızlığıyla endişe verici soru. Endişe: molasız. Endişe yönelimselliğin bir tarzı değildir; tersine, endişenin “kendinde-mola-verememe”sinin bir tarzı olan yönelimselliktir. Bu sorunun harekete geçirdiği duyguyu hemen varlık-hiçlik çiftiyle ilişkili yorumlamak gerekmez; bu düşünce insan varlığında *conatus* görür, ölüm *conatus* için tehdittir ve kaygının içinde de her duyumsallığın kaynağıdır.

Burada, *Conatus*'tan daha insan bir insan önermesinde bulunuyoruz; uyanık-tutma, nöbette olma (bir şeyin nöbetini tutma) – kendi için uyanıklık, ötekinin özümsememeyen başkılığıyla özdeşliği içinde kendine yeterlidir, kendinden sarhoş olan Aynı'nın sürekli ayılması. Bu uyanıklık, uyanma içinde uyanıklık olarak düşünülmelidir: Uyanıklığın bir durum halini alması – dolayısıyla bu uyanıklıktan da uyanılmalıdır. Uyanıklık yinelemektedir. Ötekinin ölçsüzlüğü ya da sonsuzluğu tarafından uyandırılma.

Somut olarak ve vurgulanarak düşünüldüğünde, bu uyanık-tutma, öteki için sorumluluktur – rehine sorumluluğu. Hiç durmayan uyanma: Ötekine borç duyulmamalıdır. Sonsuzlukla uyanılmıştır – ama karşı konulmaz bir sorumluluk çağrısı misali somut olarak meydana gelmiştir.

Pasiflik buradan kaynaklanır: Hiçbir zaman ben sakin bir şekilde kendim için olamam.

Zamanın uzunluğu misali uzayıp gerilen pasiflik ya da sabır. Zaman, asla içeremediği ya da anlayamadığı sonsuzluğa saygının bir tarzı olur. Bu “asla”, zamanın her zamanı gibi, zamanın süresi gibi olur. (Böyle bir pasiflik, rehinenin pasifliği, örgütlü bir toplumda, bir devlette vs. var olamaz).

Meçhulün, ölümün anlamsızlığının, sabrın herhangi bir erdemine her türlü yerleşmeyi engellediği ve korkulan şeyin ben ile sonsuzluk arasında oransızlık olarak –“Tanrı-önünde-olmak” olarak, bizzat “Tanrı’ya” olarak, “allahaismarladık” olarak– belirdiği uyanıklık.

Bu sözler, ölüm ile zaman arasındaki ilişkiyi belli bir biçimde düşünmektir. Bu ilişki, bir başka anlayış içerisinde ama aşırı bir kesinlik ve sarıhlikle, Heidegger tarafından desteklenmiştir. Öncelikle sorunun ortaya konduğu bağlamı, *Sein und Zeit*’ın 1-44. paragraflarını incelemek gerekir. (Heidegger’in son yazılarında ölüm daha az söz konusu edilir.) Eserin bu birinci bölümü bu filozofun yenilediği bir sorunu gündeme getirmektedir: Varlığın *fiilsel* anlamına yönelik temel ontoloji sorunu. Burada Heidegger varlığın *fiilsel* tınısını varolandan farklılığı içinde uyandırdı (varolan: varlığın *adsal* anlamı, gösterilebilecek, tematikleştirilebilecek olan; dilbilgisi terimleriyle: *ad*, *adsal*.)¹

Var olma fiili her türlü aşikâr ontolojiden önce insanlar tarafından anlaşılmıştır. Ontoloji öncesinde ve dolayısıyla tam bir uzlaşma olmadan, ama tersine soruların kalıcılığıyla anlaşılmıştır. Demek ki varlığın ontoloji-öncesi kavranışında varlık sorunu vardır, bu aynı zamanda bir ön-cevaba sahip sorudur. Dolayısıyla, varlığı anlayan ve sorgulayan, varlık hakkında kendini sorgulayan bir varolan olan insandan yola çıkarak varlığın anlamına yaklaşmak gerekir. Ama varlığı sorgulamak, herhangi bir varolanın oluşumuna dair sıradan bir soru sormak değildir. Bu sorgulama psikolojik bir özellik olmayıp, tersine, insana özgüdür (ama Spinoza’nın öz yüklemi anlamında değil). Bu soru, insanın varlık tarzı olarak temeldir. İnsanın öz yüklemi belli bir şekilde var olmaktan ibarettir.

İnsanın var olma tarzı, varlık mesleğini yapış tarzı, onun varlık serüvenini sürdürür; bu, terimin *fiilsel* anlamında onun varlığıdır ve özellikle var olma fiilinin anlamını sorgulamaktan ibarettir. Böyle bir sorgulama

1) Bkz. *Autrement qu’être*, s. 49-55.

bir temsil değildir – varlık serüvenini sürdürmektir, “var olma-zorunda-olmak”tır: Anlamak gereken şey varlıkla çakışmak değil, onun imkânlarını kavramaktır.

Varlık ve anlamı insan için öylesine önemlidir ki, insanın asıl işi budur. Sorgulanan şeyle sorgulama arasındaki ilişki biricik ilişkidir; kendine özgü bir meselesi, hatta benimkiliği –*Jemeingkeit*– vardır. Sorgulama ile sorgulanan arasındaki ilişkinin bu darlığı, ilk kez bu kesinlik içinde, Ben’in ontolojiden “çıkarsanmış” olmasını, varlıktan “çıkarsanmış” olmasını, kişisel olanın ontolojik olandan “çıkarsanmış” olmasını sağlar. Bkz. § 9: *Dasein*’ın bir *Jemeingkeit*’i vardır ki bu da *Ich*’tir. Bu benimkilik olgusu bile varlıkla ilişkilenebilir tarzını ölçer ve somut olarak var-olabilme anlamına gelir.²

İnsanın asıl işi (*Sache* anlamında; bu kelime *Sein und Zeit*’te yer almasa bile), yapılacak, gerçekleştirilecek, kendi varlık gidişatına göre sürdürülecek varlık olduğundan, özü de var-olma-zorunda-olma’dan ibarettir. Dolayısıyla insan kendi sorgulaması içinde var olacaktır, sorgulayacaktır. Kendi varlığı ile kavradığı varlık arasında bir mesafe olmalıdır: Dolayısıyla bir *ek-sistence* [yerinden-edilmiş] olacaktır.

İnsan, kendi varlığında, bizzat kendi varlığından yola çıkan varlıktır, kendi varlığını kavraması gerektir. Dolayısıyla *Daseinde* olarak değil, *dasein* olarak belirtilmiştir. Varlığı anlamak, var olma zorunda olmaktır. Dolayısıyla insanın kendi varlığı ve anlaşılması gereken varlık, neredeyse aynı varlıktır (bkz. *Hümanizma Üzerine Mektup*).

Bu benimkilik, bu varlığını gerçekleştirme zorunda olma, kavrama, varolma olasılığı olarak varlığa kendi önünde sahip olma tarif edilmelidir. Bu varoluşu tarif etmek, varlık-üzerine-kendini-sorgulamayı tarif etmektir. Ya da tersine, insanın insanlığını varoluşundan, *Dasein*’ından yola çıkarak tarif etmek, tam da insanın varlığa yönelik sorgulamasını tarif etmektir.

Sein und Zeit’ta “*Dasein*, varlığında varlığı söz konusu bir varlıktır” ifadesinin *conatus* anlamına gelmesi kışkırtıcıdır. Fakat *conatus* gerçekte bu varolanın varlığa katlanma zorluluğu derecesinden çıkarsanır. Burada varoluşçuluk yoktur. Burada, insan ilginçtir çünkü varlığa katlanmak zorundadır – ve onun varlığa zorlanması sorgulamasıdır. *Conatus* varlığa itaati, insanın yükümlülüğünde olan bu “varlığın-hizmetindeki-varlığın” bütünselliğini ölçer (*Hümanizma Üzerine Mektup*). Var olma meselesi o kadar onun meselesidir ki, bu varlığın anlamı da onun meselesidir.

2) Bkz. *De Dieu qui vient à l’Idée*, s. 81-82.

İnsan aynı zamanda *Da*'dır, *orada*'dır [orası/ora/oralı], çünkü varlığı yükümlülüğüne alma tarzı entelektüel bir mesele değildir, insanın bütün somutluğudur. *Da*, varlık üzerine sorgulama olan, dünyanın orasında olma tarzıdır. Varlığın anlamının aranması Aristoteles'te olduğuyla aynı şekilde ortaya çıkmaz. Aristoteles gibi (bkz. *Metafizik*, A, 2) Heidegger de şaşkınlıktan söz eder, ama Aristoteles'e göre şaşkınlık, kendi cahilliğinin bilincinden başka bir şey değildir: Bilmek benim bilmek istiyor olmamdan kaynaklanır; burada *Sorge* [kaygı] ile sorgulama arasında tam bir ayırım vardır, bilgi tamamen çıkarsızdır. Heidegger'de durum aynı değildir.

Sein und Zeit, *Dasein*'in *Da*'sını –temel ontoloji sorusuna cevap vermek amacıyla– var olmayı dert edinen varolan olarak açıklayan şeklinde okunabilir ve varlık sorusunu sormak için önce bu konunun aydınlatılması gerekir. *Dasein*'in analitiği buradan kaynaklanır. Gerçekte, insanın *Dasein*'inin varlığını kendi meselesi, sorusu yapması, sorgulama yükümlülüğünü üstlenmesi, varlığın özüdür: Kendini sorgulamak varlığın özüdür. *Dasein*'in analitiği, varlığın tanımında bir adımdır. *Sein und Zeit* bir ontoloji hazırlığı değildir, zaten ontolojinin içinde atılmış bir adımdır.

Varlığın ilk özelliği zaten sorgulanır olmaktır. Kendisinin sonlu, sorgulanan, tartışılan olmasıdır. Sorgulanan olmak, yani var olması gereken bir varolan sayesinde daima var olacak şekilde olmak, kendini ona özgü kılacak, *sich zu ereignen* bir varolan olacak şekilde olmaktır. Sorgulanan olmak, *Ereignis* [sahiplenme, kendine özgü kılma] olmaktır (otuzlu yıllarda Fransa'da bu anlaşılmadı, çünkü *eigentlich* [has, özgü] *sahici* olarak tercüme edildi). Fiisel anlamda varlığın kendini sahiplenilmeye bırakmak, olay olmak ve böylece insanı ve kişiyi uyandırmak anlamına gelip gelmediği sorusu sorulur (bkz. *Dasein*'in bütün tarzlarının –*uneigentlich* denenler de dahil– *eigentlich* olduğu § 9).

Heidegger, *Sein und Zeit*'ta, varlığın dahil olduğu, kapsandığı, sahiplenildiği orda-varlığın somut olarak ne anlama geldiğini açıklar. Bu fenomenolojik analiz şu formüle varır: Orda-varlık, özen gösterilmesi gereken şeylerin yanında varlık olarak dünyadaki varlıktır. Kaygı da burdan kaynaklanır. Varolanlar burdan kaynaklanır. Kaygı, *nasıl* sorusu yapısındadır, *ne* sorusu yapısında değil. Varolanlar tek bir formülde bir araya gelmiştir: dünyada zaten kendinin önünde (= şeylerin yakınında) olmak. Problem burada ortaya konur: Bu varolanlar bir bütünlük müdür, bütünsel, kökensel bir şey oluştururlar mı?

“Dünyada var olmak olarak kendinin zaten önünde olma” formülü zamansal formüller içerir: “zaten”, “önünde”, “yakınında.” Burada, anların akışını, akan zamanı işin içine katmadan zamansallığı tarif etme teşebbüsü vardır. Akan ırmak gibi tanımlanamayan kökensel bir zaman arayışı kaygısı.

Sein und Zeit’tan önce, yayınlanmamış bir konferansta³ Heidegger “zaman nedir?” sorusunu sormanın imkânsızlığını belirtiyordu. Eğer bu soru soruluyorsa cevap zaten hazırdır: Varolandır. Bu durumda bu sorunun yerine bir başkası ikâme edilir: Zaman *kimdir*? Aristoteles’in düşüncesini alarak (“zaman hareketin sayısıdır”)⁴ biz zamana onu ölçerek erişiyoruz, zamana ilk erişimimiz duvar saatinden yola çıkarak olur. Burada, “bundan böyle”, “yakınında”, “önünde” gibi zaman formülleriyle, zamana onu ölçen şeyden başka türlü erişme teşebbüsü vardır. Heidegger ölçülebilir zamanı kökensel zamandan itibaren çıkarsayacaktır.

3) Bkz. daha yukarda dipnot 1.

4) Aristoteles, *Fizik*, IV, 11, 219b.

Dasein Analitiği

5 Aralık 1975, Cuma

Bu derste gün ışığına çıkan sözceler ile bilim alanında yapılan inceleme arasındaki ilişkinin ne olduğu sorulabilir.

Doğa ve doğal bilim kavramları, bilimin içindeki kavranışları dışında, bir meta-bilimden, bir kavranılabilirlikten, insan ilişkilerinde ve insanlar arası somut ilişkilerde imleyen bir anlamlılıktan kaynaklanır. Bu kavranılabilirlik ya da anlamlılık altyapısı, aydınlatılması uygun düşen bu anlam ufku bilimde yankılanmadan bilim asla çalışmaz.

Nesnel olarak tercüme edilmiş yaşam ve ölüm söz konusu olduğunda, bu anlam ufuklarını ortaya çıkarmak uygun olur; bunlar insan ile ölüm ilişkisinde, insan zamanı üzerinde ölümün etkisinde, daima açık uçlu olasılığı içindeki ölümün etkisinde, saati bilinmeyen kaçınılmaz zorunluluğunda görülür. Bu karşılıklı-belirlenimi tanımak, insanın basitçe cisimleşmiş ya da bireyleşmiş evrensel bir neden olmadığını, kendine özgü bir düğüm, var olma jestinin anlam edindiği bir kopuş, belki de anlam olarak çözüldüğü bir kopuş anlamına geldiğini kabullenmektir; bu kopuş olmazsa nesnel olan kaçamak yollu (Husserl'in terimiyle "anlam kayması"yla) tehdit eder.

"Anlam olarak çözülmek": İnsanın ortaya çıkışı belki de birinin diğeriyle ilişkisi yoluyla (etiğin alanı) varlık destanının kopuşudur; bu,

varlığın bir üst basamağı değil, *conatus*'un, varlık içinde sebat etmenin yapıl(ama)dığı karşılıksızlıktır.

Belirtelim:

Zaman, beklenen bir hedefi olmadan beklentisi içinde ele alınmalıdır; sanki bekleme kendi yönelimselliğini yok etmiş gibidir, sabır ya da saf pasiflik olarak beklenir, göğе yükselme olmadan sadece maruz kalınır (göğе yükselmenin olduğı ıstırapın tersi). Hiçbir içeriğе denk düşmeyen göğе yükselme yoktur. Sonsuz olan göğе yükseltilemez, endişe: Kendi ölçüsünde bir isteme olan yönelimselliğın istemeden ilişkisi. Böylece asla hedefe varamayınca, saygı ortaya çıkar. Sabrın *asla*'sı zamanın *daima*'sı olur.

Endişe içinde saygı ve böylece, uyanıklıktır; ve uyanıklık yakınımа karşı duyduğum sorumluluk içinde yakınım için uyanıklık gibidir. Kaçınılamayan sorumluluk: Ötekine karşı sorumlulukta yerimin doldurulamaması beni tarif eder, ben, sadece ben. Uyanıklık içinde uyanıklık kendi uyanık halinden hoşlanmaz ve ayakta uyumaz.

Doğalcı kavramların bir fenomenolojisi elbette gerektiğinden (üzerinde çalışmak ve not almak için bile olsa), Heidegger'in geliştirdiğı şeye bakmamız gerekir.

Önceki ders *Dasein*'ın analitiğinin ontoloji sorunu için taşıdığı anlamı göstermeyi hedefliyordu. Bu yalnızca bir ön hazırlık sorunu değildir. Varlık *Dasein* içinde sorgulanır; ve sorgulanır olmak, deyim yerindeyse, var olma fiilinin *statüsüdür*, onun destanının, jestinin oluşum tarzıdır. Sorgulanır olmak, bu *essance*'ta [varlıklaşt(tır)ma] temeldir. *Dasein*'ın *Da*'sı, hem sorudur hem de fiil olan var olmak'ın kavranılmasıyla, temelsiz bir temeldir ve kaygı yapısı içinde özümсенir.

İnsan varoluşunun (ya da *Da-sein*) *Da*'sı (dünyada-olmak) üç yapı özelliğiyile tanımlanabilir: *kendinin-önünde-olmak* (proje), *zaten-dünyada-olmak* (olgusalılık), *...nin-yakınında* (şeylerin yakınında, dünya içinde karşılaşılmanın yakınlığında)-*olmak* olarak dünyada olmak.

Kaygı kaynağı buradadır; bunun içinde yalnızca *Dasein* içindeki ilişkilerden yola çıkarak betimlenen bir zamansallığа referans bulunur.

Zaman { proje – gelecek
daha baştan – geçmiş
yakınında/yakınlığında – şimdiki zaman

(Bu yapı Heidegger tarafından *ortak-kökenli* olarak aynı *Ursprung*'tan [kaynak], aynı hamlenden kaynaklı olarak sunulmuştur. Diyakroninin paradoksal eşzamanlılığı.)

Varlığın kavranmasına denk olan varlık sorunu, Aristoteles'in *Metafizik*, A, 2'de sözünü ettiği gibi çıkarsız bir bilgi (tanrılara layık bir çıkarsızlık) değildir. *Dasein*'in analitiği, varlık kelimesinin fiil anlamına nereden geldiği bilinmeyen ve bilmeye meraklı bir insanlığın sıradan bir yaklaşımı değildir. Bu antropoloji tam da varlık macerasının kendini sürdürme tarzından kaynaklanır; yeryüzünde temellenmiş bir olayın verdiği güvene ya da kendi kendini dayatan mutlak veya tanrısal herhangi bir ilkeye sahip olmayan bir macera ("mutlak" kelimesinin *Sein und Zeit*'in hiçbir yerinde geçmediğini belirtmek gerekir). Fakat özellikle varlık oyununun oynandığı sahne olan bir macera söz konusudur; *benimkiliği* talep edecek kadar olay olan *Dasein* içinde söz konusu edilme tarzını içeren risklere teslim olmuşçasına sürdürülen bir macera (hem "benimki" hem de her şeye "sahip olma" olasılığı). Bu varlık macerası sanki bir maceranın içindeki maceradır (geçicilik). Varlık burada kendini aşırı cömertçe, aşırı bir karşılıksızlık ve çıkarsızlıkla verir. "Sokrates-öncesi" varlığın içinde epey Hıristiyan erdem olduğunu belirtmek gerekir (cömertlik, haya, alçakgönüllülük, vs.) ve Heidegger bu yapıların ya da bu erdemlerin bizzat varlığın içinde bir kökeni olduğunu iddia eder. *Tek soru şudur*: Bu etik anlamlandırmalar insanlığı varlıktan *kopuş* (olma) anlamı içinde *varsaymıyorlar mıdır*?

Kaygı yapısı, şeylerin karşılaşmasına daima gönderme yaptığından ve bu şeylerden yola çıktığından, bu şekilde kavranarak *Da*'nın içinde varlığın kavranmasını belirtir. Heidegger'de bütün sıradanlığı içinde, günlerin ve gecelerin, "işlerin ve günlerin" ardışıklığı içinde uzanan sıradan yaşam tarzı içinde gündelik yaşama denk düşen şey, meşguliyet ve oyalanmalarla doludur (bitmek bilmez yemekler dizisi olarak yaşam, diyordu Puşkin). Bu varoluş tarzı yaşamın gerçekliği olarak ele alınmıştır. Bu varlık tarzı, bu gündelik yaşam, Heidegger'e göre, benimkiliğe, kendine özgülüğe, sahiciliğe (ve dolayısıyla kavrayışa ve sorgulamaya) yabancı olmayan bir olasılıktır. Bundan türer, buna gönderme yapar ve bu ilk sıçrayışı (bu hıyamleyi), *soru* olan varlığa doğru varoluşun bu *Ursprung*'unu tanınmaz kılar.

Sein und Zeit'ta analiz gündelik yaşamdan, tamamen benimkinden türese bile benimki-olmayan bu varoluştan yola çıkar. Kaygı yapılarının ortak-kökenliliği, gündelik yaşamın kendiliğindenliği içinde olmayan bir şeyde bulunabilir mi?

Gündelik yaşam *Dasein*'ı anlamlandırma ayrıcalığını kendine mal ettiğinde, *Dasein*'ı varlık amacı olarak, kavranması gereken bir olasılık olarak tarif eden “kendinin-önünde-olma”nın ve projenin yapısını anlamayı sağlamaz. Gündelik zaman içinde ben'in birliği ancak her yaşamın zamanı akıp gittiğinde ortaya çıkar: *Dasein* ancak kendi nekrolojisi içinde bütünseldir, “sonunda kendi içinde olduğunda ebediyet onu değiştirir.” Kişi kişi olmaktan çıktığı an bütünlük gerçekleşir. Heidegger bu konuda şunu yazar: “*Dasein*'in yapısal bütünlüğünün tamlığını oluşturan kaygıya, ontolojik anlamına uygun olarak, bu varolanın olası bir bütün-olma hali açıkça itici gelir.”⁵

Kaygının ilk momentı, kendinin-önünde-olmak, *Dasein*'in göz-önünde-bulunması (kendinin gözü önünde bulunması) anlamına gelmez mi? Kendi sonuna gönderme yaptıkça, *kendi var olabilirliğine* gönderme yapar; hâlâ varolarak, önünde hiçbir şey olmadığında bile, varlığı kendinin-önünde olmakla belirlenmiş kalır. Umutsuzluk bile, umut-yokluğu bile, kendi olasılıkları karşısındaki varlığa özgü bir tarzıdır. Keza, her şeye hazır olmak, kendi geleceği karşısında mesafesiz, yanılsamasız olmak, kendinin-önünde-bir-varlığı içinde barındırır.

Kaygının tarifinde bütünlük dışlanır. “Böylece, kaygının bu yapısal momentı *Dasein*'in içinde hâlâ bir *fazlalık* olduğunu, kendinden var olabilen olarak, henüz fiiliyata geçmemiş bir şey olduğunu muğlaklığa yol açmadan belirtir.”⁶ Demek ki, kaygı yapısı içinde, *Dasein*'in sürekli bir kapalı-olmama hali vardır. Bütünlük-olmama, *Dasein*'in “dışarısı” anlamına gelir. Mesafenin, *bu* mesafenin yokoluşu, *Dasein*'in yokoluşuna denktir. *Dasein*'in bu yapısı içerisinde bütünü kavramanın imkânsızlığı vardır; daima olasılığın içinde olan bir varolan için varolma imkânsızlığı vardır.

Ama Heidegger burada *Dasein*'i sergilenen (*Vorhandenes*) gerçeklik olarak, saf anlamda mevcut gerçeklik modeli üzerinde ele alıp almadığını düşünür. Oysa, söz konusu olan *Dasein*'dir. Bu durumda, *Dasein* için bir bütün olmak ne anlama gelmektedir?

Mevcut haliyle *Dasein* içinde bir şey eksiktir, bir şey hâlâ eksik halde-dir, varlığın kendisine ait bir eksik; ve bu eksiklik ölümdür. Dolayısıyla

5) Heidegger, *Être et Temps*, tercüme E. Martineau (dersin verilmesinden sonraki bir baskı olmakla birlikte bütün bu edisyonda bu kullanılmıştır), Paris, Authentica, 1985 (ticari olmayan baskı), § 46, s. 176 (Almanca metnin 236. sayfası).

6) A.g.e.

zaman ölümle belli bir ilişki içerisinde mümkün olacaktır, bütünün olasılığı sorusu bu zamanla ilişki açısından sorulur.

İki soru eşzamanlı olarak sorulur:

O halde, “otantik” zaman ne anlama gelir?

Bütünlük mümkün müdür?

Bir sonraki derste bu iki soru incelenecektir: *Dasein* bir bütün olarak nasıl düşünülebilir? Bu bizi otantik bir zamanı düşünmeye yöneltebilir mi?

Dasein ve Ölüml

12 Aralık 1975, Cuma

Zamana dair yaygın bir imge vardır; buna göre ölüm zamanın kesinti-siz akışı içinde bir varlığın süresinin *sonu* olarak belirir. Bu durumda ölüm, şeyin yıkımıdır. Sonun muğlak olmayan anlamını ölüme bağlayan Heidegger'in katkısı, zamanın kendisini bu yok oluştan yola çıkarak düşünmekten ve böylece, ölümün ve zamanın sıradan kavramlarının yerine felsefi kavramları geçirmekten ibaret olacaktır. Bu nedenle burada bu kavramların Heidegger'deki karşılıkları sergilenmiştir. Ölüm bize yokoluşla –ya da *Phaidon*'da olduğu gibi saf varlığın sunumuyla– özetlenebilir gibi gelmese de, bir Heidegger okumasından geçmek zorunlu gözükmektedir. Verisiz soruyla, (varlık-hiçlik alternatifinin dışında) dışlanan bir üçüncü şahsı düşündüren bir dışlama tarzıyla, ölüm bir güçlüğü ya da imkânsız bir düşünceyi –düşünce ya da tedirginliği/ dinginlik-yokluğunu– çağırıyor gibidir; bununla birlikte, bu düşünceye takılıp kalmak ve verisiz soru olarak yaklaşmak ve buna katlanmak gerekecektir.

Heidegger'e göre antropoloji sorunu başat değildir. Heidegger insanın kendi için varolmasının anlamıyla ilgilenmez. İnsan onun düşüncesinde varlık destanının sorusu olmasıyla ortaya çıkar. *Sein*, insanda soru edil-

miştir ve insan gereklidir çünkü varlık sorudur. İnsan varlığın bir tarzıdır. *Dasein*, varlığın soru olmasıyla aynı olgudur.

Heidegger'in ölüme yaklaşım şekli bütünüyle ontolojik kaygının hükmü altındadır. İnsanın ölümünün anlamı, *epos*'u içindeki bu varlık kaygısının hükmü altındadır. Bundan böyle, Heidegger'e göre, varlığın soru olduğu soru analizi olarak sürdürülen orda-varlık analizinin *esse*'yi, asıl anlamı içindeki varlığı, asıl anlamına göre –yoksa herhangi bir türev deformasyona göre değil– geliştirdiğinden emin olmak gerekir (asıl, “otantik” diye tercüme edilebilir, yani asılda olan şeyi gizleyen bir kelimayla: *eigentlich*).

Bu özgünlüğün, bu “otantikliğin” ölçütünü, varlık sorusunun burada-varlıkla sahiplenmesi içinde bulamazsak, nerede bulabiliriz? Asıl anlam sahiplenme içindedir, Heidegger'in daha ilerde *Ereignis* olarak adlandıracığı şeyin içindedir. Varlık meselesinin burada-varlığı sahiplenecek denli dayatıldığı, birisinin kalkıp da, birinci şahısta, “bu benim meselem” diyeceği denli dayatıldığı yer. Böylece, aslanan şey benimkilik olarak bir hamlede ortaya çıkar; burada bu asıl sorgulamayı yapa yapa, sorgulamada bu varlık sorgulaması ben sorgulamasına dönüşür. (*Zeit und Sein*'in *Ereignis*'i zaten *Sein und Zeit*'in içindedir.) Varlık sorununun bu göğe yükselişi sonu içeriyor mu, ölüm böylece en bana özgü şey olarak meydana gelebilecek mi? Bunlar daha ilerde Heidegger'in analizini oluşturacaktır. Aslananın ortaya çıkışında ölüm şimdiden kendini göstermektedir.

Bu sahiplenme, bu *Ereignis*, bu sahiplenmenin kendisinin kökensel olarak ortaya çıktığı, kendi kökeni olduğu bu var-olma-zorunda-olma'da hamle yapar; varlıkla ilişki burada kendi aslı olarak *Dasein*'i içerir – *Dasein* burada kendi asıl anlamına benzer. Asıl ile türev ayrımı burada anlam bulur.

İmdi, *Sein und Zeit*'in 1'den 44'e kadar olan paragraflarında, *Da*'nın kaygı olarak bütün analizi (= kavrayış olan varlığın sorgulanması), bu benimkiliğin varsaydığı varlık biçimlerinden yola çıkarak sürdürülür. *Da* gündeliklik içinde analiz edilmiştir. Orda-varlık, o zaman, sahiplenmesi içinde değil, yabancılaşması içinde kendini gösterir, varlık görevinden kaçır ve böylece, varlık görevine ifşa edilemeyen bağlılığından uzaklaşarak ondan türer.

Bu şekilde tarif edilen orda-varlık hiç kendi varlık anlamına çağrılabilir mi? Tersine, *Dasein*, bir bütün halinde bir araya getirilmiş, eğer böyle bir araya getirilebiliyorsa, var-olmak-zorunda-olma yapısını, kendinin-

önünde-olma yapısını yitirmez mi? Ve böylece, kendini (Maldiney'in¹ *Vorhandenheit* tercümesiyle) vitrindeymiş gibi sergilemek için varlığını bile (var-olmak-zorunda-olma) yitirmez mi? Bir araya gelmiş, sonuna ve amaçlarına erişmiş olan *Dasein*'in *esse*'si, yaşamının saatleri bir kez geride kaldığında, ölmüş olmaz mı, şeye çok yakın ve böylece vitrinde, sergilenen, müzede portre olmaz mı?

Dasein'da, mevcut haliyle, bir şey daima eksiktir – özellikle olabilecek ve oluşabilecek olan. Sonun kendisi de bu eksikliğe dahildir; ama dünyada-varlığın sonu ölümdür. *Dasein*'in bir-bütün-olabilme sorusunu kesin olarak ortaya koymak gerekir, oysa ki dünyada-varlığın sonu ölümdür. *Dasein*, ölümle belli bir ilişkiyle bütün olacaktır.

Soru da buradan kaynaklanır: Sonda olmak kendiyle aranda mesafede olmak diye düşünülebilir mi? Biyografinin ötesinde bütün olarak orda-varlığın bir anlamı olabilir mi? Bir kişinin bütün olması mümkün müdür?

Yeter ki ölümle ilişki olarak zaman, doğrudan doğruya an akışı ya da dalgası olmaktan başka türlü düşünülebilirsin. Zaman kavramını yeniden düşünerek açmazdan çıkılabilir.

“*Dasein*'i bütünlük olarak ve kendi serüvenini sürdürebilir olarak kavramak nasıl mümkün olur?” sorusu, *Sein und Zeit*'in sistematigi içinde, varlığı sorgulama olarak düşünmeye yöneliktir ve bizi, bütün olarak kendiliğin [*ipséité*] zamansal tarih yüzünden yok olmadığı, bu bütünlüğün zamansal yaşamı olmayan bir şeyin bütünlüğü anlamına gelmediği bir zamansallık ya da zaman süresine yönelir. (bu, kişi nedir problemidir. Biyografi ya da biyografisine eşlik eden töz şeklindeki iki çözüm de burada reddedilmiştir).

Vakidir ki, insandaki orda-varlık tarafından varlık meselesinin sahiplenilmesinden yola çıkarak oluşan *Dasein*'in bu kendiliği, bir olasılığın sahiplenilmesi içinde otantiktir; burada bu sahiplenme kaçınılmaz olacak denli asıl, en devredilemez olandır: ölüm. Kendi önünde olan zaman, özellikle bu sahiplenme ya da ölümle bu karşılaşma olacaktır; burada *Dasein*'in kendiliği bütündür. Böylelikle *Dasein* asıl olacaktır ya da gerçek anlamda düşünülmüş olacaktır; kaygı duyduğu kendi varlığı içinde hiçliğe adanmış olan varlık kaygısı. Sonuç olarak, hem varlık için hem de varlığın önünde endişe duyar (ürküten bu hiçlik aynı zamanda istenen hiçliktir). Hem “için” olmaktan hem de “önünde” olmaktan duyulan endişe: Bu *ne için* endişe duyulduğu, aynı zamanda *önünde* endişe duyulan şeydir; bunun tersi, *köpekten korktuğum ve kendim için korktuğumdur* (bkz. § 30).

1) Bkz. Henri Maldiney, *Regard, parole, espace*, Lozan, L'Âge d'homme, 1973.

Böylece, insan varlığının ve onun asıl orda-varlığının bütünlüğü, başkasının hiçbir müdahalesi olmadan, yalnızca dünyada-olmak olarak *Dasein*'in içinde aranmaktadır. Ölümün anlamı, daha baştan itibaren, dünyada-varlığın *sonu* olarak, yokoluş olarak yorumlanmıştır. Muamma fenomeninden silinmiştir.² Zamansallık ya da zamanın süresi, kaba yorumla (akış) özdeşleştirilmeden, kendi-önünde olarak, ön-kavrayışta soru olan var-olmak-zorunda-olan olarak yorumlanmıştır: veri ile soru. Dolayısıyla, bir uçtan diğerine ontoloji, varlığın ve hiçliğin kavranması, her anlamın kökeni olarak kalır. Sonsuz, hiçbir biçimde (belki de düşüncüyü zamanın diyakronisiyle, sabır ve uzunluğuyla yakınlaştırmıştır) bu analiz tarafından telkin edilmemiştir. Kant'tan bu yana felsefe sonsuz sonluluktur.

Ölüm fenomeninde sonu ve yokoluşu okumamak mümkün değildir. Ama bu cansız bir nesnenin ya da herhangi bir canlının yıkımıyla, bir taşın erozyonuyla ya da suyun buharlaşmasıyla çakışmaz; konfigürasyonların yıkımından sonra maddelerin varlığını sürdürdüğü ve yıkımın kendisinin yıkımla birlikte aynı zaman çizgisine, aynı belirişe, aynı dünyaya ait olan bir önce ile bir sonra arasında yer aldığı durumlardır bunlar. Ölümün sonu bir biçimin ya da bir mekanizmanın tahribatıyla çakışır mı? Ya da insanın ölümü söz konusu olduğunda bir anlam fazlalığından mı kaygı duyarız yoksa anlam eksikliğinden mi? İnsanın ölümünden yola çıkarak belki de her canlının ölümü anlaşılabilir (burada da yokoluş karşısında bir anlam fazlalığı ya da eksikliği olabilir).

Bu sonda da geri dönüşsüz bir yola çıkışın, bir vefatın, ama aynı zamanda bir cevapsızlık skandalının ("nasıl olur da ölmüş olabilir?") ve benim sorumluluğumun muğlaklığına daima sahip olan bir şey vardır. Yola çıkış; ama ben buna herhangi bir karşılama yeri atfedemem. Üçüncü şahsın dışlanması misali, yadsımadan başka bir dışlama olarak – bu da varlık-hiçlik çelişkisini dışlar (ama asla hedeflenecek bir dünya değildir): Sorunun kendisi isyan eder, ki soru hiçbir biçimde varlık kiplerinden çıkarsanamaz ve bu, en yetkin cevapsız sorudur ve her soru bu sorunun sorgulama tarzını ödünç alır.

Burada durmalı ve problem olarak ortaya konmayan bu soruya, bu para-doksal soruya düşünce yoluyla katlanmalı. Ölümünden ve zamandan

2) Levinas'ın önemli bir denemesinin adını burada hatırlamamak olmaz: "Muamma ve Fenomen" (1965), yayımlandığı yer *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967 (2. baskı).

söz etmek için bu soruda ayak diremek gerekir ve böyle bir paradoks mümkün olduğunda, öte dünya karşısında hiçbir bilgiye dayanmayan tüm anlamlarını betimlemek gerekir.

Sonlu olanın [faninin] kendinden çıkartamayacağı ama düşünebileceği sonsuzluk.

Ölümün ele geçirdiği yaşam zamanımız anlamını öncelikle bu duygudan (endişe) mı almaktadır yoksa bu duygu cevap olasılığı olmayan bu sorudan mı kaynaklanmaktadır? Bu sonun bizim zamanımızı hiçliğiyle mi belirlediğini ve bu endişenin ölümün gerçek duygusu olup olmadığını, zamanın süre anlamını bu sondan alıp almadığını ya da sorgulamanın cevapsız meçhulden kaynaklanıp kaynaklanmadığını soran bu sorulara katlanmak gerekir.

Dasein'in Ölümlü ve Bütünlüğü

19 Aralık 1975, Cuma

Verisiz soru olarak ölümün ardında saklanıp beklediği ölüm fenomeni, Kantçı kategorilerin hiçbir doksik tarzına indirgenemez. Ölümünden söz etmek için bağlı kalınması gereken sorunun konumunun ötesinde ya da yanında bu imkânsızın olabildiği zamanı düşünmek gerekir. Öteye ilişkin herhangi bir bilgiden hiçbir şey ödünç almayan kiplik; ama, tersine, buradan yola çıkarak "öte üzerine bilgiler" anlam edinebilir. Zaman, süresi ve diyakronisi içinde meçhule saygı olarak anlaşılmalıdır.

Heidegger, bütünlük olarak orda-varlık deneyiminin öteki insanın ölüm deneyimiyle verilip verilemeyeceğini kendi kendine sormaktadır. Ötekinin ölümü deneyiminin bana verilmiş olma avantajı vardır, oysa ki benim kendi ölümüm bu konuda sahip olabileceğim deneyimin ortadan kaldırılmasıdır. Ama ölümü öteki insandan yola çıkarak ele alma yönündeki bu teşebbüs, benim kendi ölümüm konusunda karşılaştığım güçlüklerin aynısıyla karşılaşır. Ötekinin ölümü fiili bir tamamlanmadır ve *Dasein* olarak *Dasein*'in bütünlüğü deneyimine erişmeyi sağlamaz (her şey burada sanki deneyim başımıza gelebilecek en derin şeymiş gibi cereyan eder).

Ötekinin ölümünden bu dolambaçlı geçişin, çıkışsız da olsa, araştırma için yine de olumlu bir yanı vardır: Bu dolambaçta, sanki ölüm deneyimini herkesin başına gelen bir şeyin deneyiminde bulabileceğimizi düşünüyormuşuz gibi cereyan eder her şey. *Fakat bu durumda ölümün kendisini kaçırırız*. Bu durumda ölümün içindeki en asli imkân görülmez; ölümün en asli imkânı olarak herkese uygun olmaz. Bu durumda ölüm, ikâme olasılığı olmayan imkân olarak görülür. Kuşkusuz ki “für einen Anderen in der Tod gehen” [“bir başkası için ölüme gidilebilir”]; bununla birlikte “dem Anderen sein Sterben abnehmen”¹ [“hiç kimsenin ölümünü başkasından çalması”] mümkün olamaz. Ölmede benimkiliğin ontolojik yapısı kendini gösterir, *Jemeinigkeit*.

(Sempati ve duygudaşlık, öteki için acı çekmek ya da öteki için “binlerce ölümü” göze almak; bütün bunların olasılık koşulu olarak ötekinin daha radikal bir ikâmesi gerekir. Ötekinin mutsuzluğunu ya da sonunu *sanki suçluymuşuz gibi* üstlenerek öteki için bir sorumluluk alırız. Nihai yakınlık. *Suçluymuş gibi hayatta kalmak*. Bu anlamda, öteki için kendini feda etme ötekinin ölümüyle birlikte bir başka ilişki yaratır: Belki de niçin ölünebileceğinin sorumluluğudur bu. Hayatta kalanın suçluluk duygusunda, ötekinin ölümü benim meselemdir. *Benim* ölümüm ötekinin ölümünde bana düşen *paydır* ve ben kendi ölümümde de benim hatam olan bu ölümü ölürüm. Ötekinin ölümü yalnızca benim ontolojik işlevimin benimkilik ânı değildir.)

Aslında, ölüm benim kendi *Dasein*’ım karşısında varoluşsal anlamını açığa vurmeyen kavram olarak düşünülebilir. Heidegger orda-varlık nosyonunu türev bir nosyonlar grubundan (son ve bütünlük) yola çıkarak sınırlandırıp, *Vorhandenes* [el altında bulunan] olarak değil, *Dasein* düzeni içinde sonun nasıl düşünülebileceğini göstermek ister; yani son nasıl olur da orda-varlık kipi içinde düşünülebilir, böyle bir sonlanmak nasıl olur da bir bütün oluşturabilir, bu bütün nasıl olur da bir araya gelebilir...

Dasein kendisi karşısında bir mesafe içerir (bir *Ausstand*, bir “dışarıda bulundurulana”, elden çıkarılmış paraya sahip olmak anlamında).

Sondaki-varlığı, sona-ulaşmış-varlığı artık orda-olmamaktır (*Dasein* yapısını yitirmesi).

1) Heidegger, *Être et Temps*, § 47, s. 178: “Kimse kendi ölümünü ötekiden alamaz. Kuşkusuz ki ‘bir başkası için ölüme gidilebilir’, fakat bu asla şu anlama gelmez: ‘belirli bir olay içinde’ öteki için kendini feda etmek. Buna karşılık, böyle bir ölmek asla onun ölümünün ötekiden alınması anlamına gelmez” (s. 240, Almanca metin).

Analiz sonucu: sona-varmak *Dasein*'in en asli, en devredilemez, en elinden alınamaz imkânıdır.

Heidegger'in özgünlüğü, dışarıdaki-sahip-olduğu anlamında (dışarda parası olmak anlamında) kendinin-önünde-olma fikrini sorgulamaktan ibarettir. Varolanın bir araya gelmesi olarak *Dasein*, akışı içerisinde, bir arada olan ya da bir araya gelmiş parçaların eklenmesiyle oluşmaz. *Dasein* öyle bir şekildedir ki, onun "henüz-olmadığı" şey ona aittir ama yine de henüz olmamıştır. "Başka yerde" olan, "dışarda" ya da "çıkılmış" olan para gibi değil. Fakat dolunaydan "eksik" olan dördün ay tarzında da değil (aslında eksik değildir: kavranamamıştır).

Bu durumda onu organik oluşum olarak, meyveye özgü olgunluk modeline göre mi düşünmek gerekir? Heidegger bu benzerliği tartışmaz: Meyve olgunlaşacaktır, henüz olgun değildir, hamdır ama yine de olgunluk ona özgüdür. *Dasein*'in bütünlük-olmamasını meydana getiren şey, meyvenin olgunlaşması gibi, *Dasein*'in olmak zorunda olduğu bir "henüz değil"dir. Ama ölüm olgunluk değildir. Oluşum halindeki meyvenin gerçekleşmesi, gerçekleşmeyi aşan ölüm değildir. Can çekişen *Dasein*, olgunlaşan meyve gibi bütün olasılıklarını tüketmemiştir. O öldüğünde, olasılıkları *elinden alınmıştır*. Sona ermek, gerçekleşmek demek değildir. Ölüm sonlandırmak için ille de belli bir yıl sayısını beklemez.

Bu durumda ölümü hangi anlamda *Dasein*'in sonu olarak görebiliriz? Ölümün sonu ne bitirme olarak anlaşılabilir ne yokolma olarak, yağın yağmurun sona ermesidir, ne yapılan eserin bitmesi, ne de bir borcun tahsil edilmesi olarak anlaşılabilir. *Dasein* için son bir varlığın nihai noktası değildir, fakat sonu kendi varlığı içinde üstlenme şeklidir. *Dasein*'in üstlendiği (*übernimmt*) bir imkândır, yoksa el koyma, kaçırma değildir. "*Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist*": "Ölüm, *Dasein*'in varlığıyla üstlendiği bir varlık tarzıdır."² Ölüm, günler ve geceler, dakikalar ve saniyeler dizisi içinde uzaman bir zamana göre henüz tamamlanmamış bir gelecekte düşünülmemelidir; tersine, *Dasein* olan ölüme-doğru, varoluşun varlığa-doğrusundan yola çıkarak düşünülmelidir. "*Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben*": "Bir insan dünyaya geldiğinde, ölebilecek kadar yaşlıdır."³ Var olmak zorunda olmak, ölmek zorunda olmaktır. Ölüm zamanın içinde bir yerde değildir, ama zaman kökensel olarak *zu sein*'dir [olmak], yani *zu sterben*'dir [ölmek].

2) A.g.e., § 48, s. 182 (s. 245, Almanca metin).

3) *Der ackermann aus Böhmen*'den (*Bohemya Köylüsü*) alıntı, akt. Heidegger, a.g.e.

Eğer ölüm *Dasein*'ı tamamlıyorsa, *Eigentlichkeit* [kendine özgülük] ve bütünlük birliktedir. Burada, her türlü şeyci nosyondan kurtularak, bütünlük ile sahicilik arasındaki çakışma görülür. Ölüm bir varlık tarzıdır, “henüz-değil” bu varlık tarzından ortaya çıkar.

Zamanın Kökeni Olarak Ölüm-İçin-Olmak

9 Ocak 1976, Cuma

Son olarak ölüm, ama aynı zamanda soru olarak ölüm; araştırmamızın yönelimi budur. Yalnızca benim anlayışında değil, her olumluluğun olumlusunu onaylayan bütün tezahürlerde de deneyimin olumluluğunu, tezahürün fenomenliğini, kavrayışı, verilerin ele almışını belirgin biçimde ortaya koymayı sorgulama tarzı araştırılacaktır. Soru, evrenin gönderme yaptığı inancın –*doxa*– kökten dönüşüm tarzıdır; bu *doxa*'nın soru olarak dönüşüm tarzıdır. Yargı tarzı olarak değil de, yargının ötesinde, bir başka yargı olmayan, sorun konumunda olmayan soru. Ötekine dönüşün yapıldığı soru (her soru talep ve ricadır). Kendini sorguladığı ölçüde teorik ya da *doxa*'cı düşünceyi de içeren ötekine doğru dönüş (işleyişi içinde teorik düşünce bu boyutu dikkate almasa bile, ruhun kendisiyle diyalogu, ötekinin sorgulanması nedeniyle mümkün değil midir?). Onunla işbirliği yapmak için olmayan ötekine doğru dönme; kendi sorgulaması içinde varoluştan önceki soruyu sormayan sorgulama içindeki dönme (varoluş sorudan önce gelmez).

Sonun imlediği ölüm, ölümün tüm kapsamını ancak öteki için sorumluluk haline geldiğinde ölçebilir – bu sorumlulukla aslında insan kendi kendini gerçekleştirir: devredilemez, vekalet edilemez bu sorumlulukla

kendi olunur. Ötekinin ölümünden sorumluyum, kendimi ölümün içine katacak kadar sorumluyum. Belki de daha kabul edilebilir bir önermeyle şöyle denebilir: “Ötekinden, ölümlü olduğu ölçüde sorumluyum.” Ötekinin ölümü, birincil ölümdür.

Bu ilişkiden, ötekinin ölümüne bu saygıdan ve sonsuzla bir ilişki olan bu sorgulamadan yola çıkarak zaman kendini sergileyebilecektir. Bir ölüm deneyimi arayan ve ölümün sonunun hiçlik olarak onaylandığı Heidegger’in ötesine gitmeliyiz; ölümün hiçliğinin *Dasein* içinde kendini gösterme tarzına hiçliğin ötesinde hiçbir şey nüfuz etmez.

Heidegger orada-varlığı kavramak ister, yani insanı, yani varlığın sorgulanma olgusunu. Bunu bütünlüğü içinde kavramak ister, yoksa veçhelerinden biri içinde değil (özellikle de *Dasein*’ın gündelik yaşam içinde kendini yitirdiği veçhede değil). O bunu kendine sahipken, tam anlamıyla *eigentlich* olduğu veçhesiyle kavramak istemektedir. Ve kendine bu sahiplenme “ölüm-için-varlık” ya da “ölmek-zorunda-varlık” olarak kendini gösterecektir (delice sevmek anlamında, yani akıl-dışılığa kadar gitmeyi içeren bir tarzda sevmek gibi).

Ölmek, *Dasein* için, varlığının son noktasına erişmek değildir, varlığının her anında sona yakın olmaktır. Ölüm *Dasein*’ın varlığının bir anı değildir. Ölüm bir an değildir, bir var olma tarzıdır ki *Dasein* var olduğu andan itibaren bunu üstlenir, öyle ki “var olmak zorunda olmak” formülü aynı zamanda “ölmek zorunda olmak” anlamına da gelir. Ölüm gerçekleşmemiş bir gelecek içinde düşünülmemelidir, tersine, zaman kökensel olarak, aynı zamanda “ölmek-zorunda” da olan bu “varlı-ğa”dan yola çıkarak düşünülmemelidir. Tıpkı *Dasein*’ın, var olduğu haliyle, her zaman bir “henüz-değil” olması gibi, daima kendi sonudur da. O kendi kendisinin sonudur ya da kendi sonunda olmak zorundadır: var olma fiilinin geçişliliğinin anlamı (var olma fiilinin bu geçişliliği Heidegger’in en büyük keşfidir).

Zaman ölümlü varlığın varlık tarzıdır ve dolayısıyla “ölüm-için-varlık”ın analizi yeni bir zaman anlayışında bize köken olarak hizmet edecektir. Ölüm-için-varlığın geleceği olarak zaman, aynı zamanda bütün olmak anlamına gelen kendinin dışında olmak olarak ölmek-zorunda-varlığın biricik ilişkisiyle özellikle tanımlanmış gelecektir.

Ölümden anlaşılması gereken sonlanma, *Dasein*’ın sonuna geldiği anlamına gelmez, ama bu varolan son-için-varlık şeklinde olmalıdır, bu varolanda olay olarak varolan, onun sonuna doğru gitmektir. Burada yeni ve indirgenemez bir ilişki vardır: Bir olgunlaşmanın dışında ve bundan ayrı kalan açısından bir mesafeye indirgenemez.

Olgunlaşmadan farklı olan ölüm-için-varlık ne anlama gelir? Kökensel olarak, gelecek ölümün eli kulağında olmasıdır. Ölümle ilişki, orda-varlığın (kendi varlığı olması gereken varolanın) kendine özgü tarzı olan biçimsel kaygı yapısından yola çıkarak düşünülür. Bu varolma tarzı üç yapıyla ifade edilir: kendi-önünde-olmak; zaten dünyada olmak (olgusalılık); (dünyayı unutturan) şeylerin yakınında olmak. Bu üç yapı *Sein zum Tode* içinde nasıl birleşebilir?

Son için olmak, bir “henüz-değil”dir, ama bu “henüz-değil” orda-varlığın eli kulağında diye *kabul ederek* gönderme yaptığı “henüz-değil”dir. Onu temsil etmez, göz önünde bulundurmaz ve bu kabul bir bekleme de değildir. Bu, Husserlci ileri-yönelime [*protention*] biraz benzemektedir, ama bir tehdit boyutu da vardır. Heidegger burada bir muktedir olma halinden söz etmektedir: Ben içkin bir iktidara muktedirim. Oysa ölüm *Dasein*’ın kendi sorumluluğuna alması gereken ve başkasına devredilemez bir olasılıktır. Ben burada kendime özgü bir iktidara muktedirim. (Heidegger’e göre, “iktidar” sözcüğü ölüme de uygulanır.) Ölümle birlikte, *Dasein* en kendine özgü olan imkânının eli kulağındalığına doğru ileri-yönelir. Ölüm-için-varlıkta, içkin imkân, tehdit altında olan ama bu dünyada-varlık ile ölüme-varlık tarafından tehdit edilen dünyada-varlığın kendisini içerir. Eli kulağındalığın *Dasein*’ı içirme tarzı olan iktidar, burda-olmama olasılığı ya da ihtimalidir. Ölüm için olmak, *Dasein* için kendinin önünde olmaktır. Burada, her *Dasein*’ın kendi hesabına muktedir olduğu bir imkân vardır.

Bu aşırı, aşılamaz imkân, varlık-olmayanın eli kulağındalığıdır: Ölüm, burda-varlığın kökten imkânsızlığının imkânıdır. Böylece onun eli kulağındalığı bir ayrıcalıktır, benim bu eli kulağındalığa muktedir olabilme tarzım bakımından ayrıcalıklıdır: Devredilemez, tekelci, aşılamaz karakterinin damgasını taşıyan bir imkânı muktedir kılabilmek. Olasılık olarak ölümle ilişki bir istisnai “-e doğru”dur, istisnai, ayrıcalıklı bir *için olmak*’tır.

Oysa böyle bir ilişki ancak kendi varlığı olmak zorunda olan, yani bu kendinin-önünde’den yola çıkarak varolan *Dasein*’ın yapısıyla mümkündür. Kendinin-önünde-varlık, ölüm-için-varlık içinde somuttur. Aynı şekilde, olgusalılık ve şeylerin-yanında-varlık, ölüm-için-varlık içinde içerilmiştir. Benimkilik içinde içerilmiş kendiliği içindeki *Dasein* ancak ölümlü olarak mümkündür. Ölümsüz bir kişi, çelişik bir terimdir.

Ölüm, Kaygı ve Korku

16 Ocak 1976, Cuma

Zaman ve ölüm; bu temalar varolanın varlığının anlamının araştırılmasına tabidirler, bu araştırmanın kendisi de bir araştırmacı merakından kaynaklanmaz, insanın temel araştırmasıdır, onun özünün, *esse*'sinin karakteristiğidir. Varlık olarak var olmak zaten sorgulanır-olmaktır. Bu sorgulanan öz, bir varlığı söz konusu öze denk olan varolan insanın insanlığı olarak orda-varlıkla eşdeğerdir. Bu sorgulama aynı zamanda varlığın ön-kavranışıdır ve sorumluluk yüklenme tarzında gerçekleşir; *Dasein* içinde sorumluluk alma ve tamamen benim yapana dek en devredilemez tarzda dayatılan sorumluluk. Böylece bu üstünlük derecesi benimkilik anlamı edinir, öyle ki sorgulanan-varlık olarak varlık, kendilik meselesidir. Bu sorumluluk alma, orda-varlık olarak açıklanan insanın "var-olmaya" dönük tarzıdır; tıpkı orada-olmak gibi, ki bu da dünyada-olmak olarak açıklanır, bu da kaygı olarak açıklanır, bu da üçlü bir yapı içinde analiz edilir: Kendinin-önünde-olmak (*ek-sistence*) zaten-dünyada olmak (olgusalılık), şeylerin-yanında-olmak (dağılma ya da şeylerin içinde terkedilmişlik duygusu).

Buradan itibaren Heidegger, analizin ortaya çıkardığı bu çeşitli anlamların bütünlüğünü ya da tümlüğünü yeniden bulmaya çalışır. Ve, *Dasein*

yapılarının bütünü bu düşünme kaygısı içinde zaman ve ölüm gibi kavramlarla tekrar karşılaşırız. İnsan varlığının bütünlüğü, doğumundan ölümüne yaşamı değil midir, doldurduğu zaman değil midir ve bu doldurduğu zaman akan anların toplamı değil midir? Zamanın sonunu belirleyen ölüm *Dasein*'in bütünlüğü ve öz varlığı mıdır? Veyahut, biz burada (*Dasein*'in kendine özgü tarzında değil, *otantik-olmayan* bir tarzda hazırlanmış) kaba kavramlar mı kullanıyoruz?

Zamansal birimler dizisinin terimi olarak anlaşılan ölmenin, orda-varlığın dar anlamda varoluşsal yapılarına uygulanmadığını, hatta bunları inkâr ettiğini gösterdik. Bu şekilde anlaşılan ölmenin içinde, orda-varlık zaten "vitrinde" sergilenen ve dünyevilik-içi bir varolanın varlık tarzına uygun bir gerçekliğin varlığı olarak yorumlanmıştır. Ölümü, *Dasein*'in sonunu, varoluşsal yapısına bağlı olarak yeniden düşünme çabası buradan kaynaklanır. Bu durumda ölüm, günlerden ve gecelerden oluşan bir sürenin sonlanması değil, her zaman açık bir *imkândır*. Ötekinin tekeli, tecrit edici, en kendine özgü imkânı olan, daima açık olasılık ve aşırı ya da aşılamaz olasılık. "En kendine has", onun, "varolma-zorunda-olma"dan kendiliğe götüren benimkilikle bağını belirtir. Sonuna kadar düşünülen benimkilik ölümlülüktür: yalnızca Ben ölür ve yalnızca ölümlü Ben'dir.

"En kendine has" bu imkân, "fırsat bulduğunda" *Dasein*'a varan bir şey değildir. *Dasein*'in daha şimdiden zorunlu olduğu bir imkândır. Bu "daha şimdiden"e bir *Stimmung* [ruh hali] tanıklık eder: "Ölüme-teslim-edilmiş-varlık" zaten dünyada-varlığa aittir, *Dasein* ise bunun mutlak bilincine sahip değildir. Zaten geçmiş olan bu geçmiş kendini *kaygı* içinde gösterir.

Kaygı duygudur ve duygu Heidegger'de her zaman iki yönelimselliğe sahiptir: *bir şeyin* yönelimselliği ve *bir şey için* yönelimsellik. Ben köpekten korkarım ve kendim için korkarım. Oysa kaygının içinde iki veçhe çıkarılır. Kaygı, tam da "ölüm-için-varlık" olan bir varlık için ölümden kaygıdır. Var-olabilmek ölüm tehlikesi altındadır, ama var-olabilmek, var olmaya muktedir olmak özellikle tehdit eden şeydir.

Bu duygu yaşamın sona ermesi endişesi değildir, varlığın içine atılmış olan *Dasein*'in sona doğru varolma açıklığıdır. *Dasein* var olmak zorundadır, ama var-olmak-zorunda-olmak aynı zamanda ölmek-zorunda-olmaktır. Olgusallık böylece yeniden bulunur. Ama güçsüz düşme anıyla da karşılaşırız: Gündelik yaşamı niteleyen ölüm karşısındaki cehalet "ölüm-için-varlık"ın tarzlarından biridir, bu kaygıyla ilişkiye tanıklık eden bir kaçıştır. Şeylerin yakınında durarak ve kendini gündelik yaşamın şeylerinden yola çıkarak yorumlayarak ölümden kaçılır.

Böylelikle Heidegger orda-varlığın ölüm-için-varlıkla kökensel belirlenimi gösterir. Ölüm karşısında kaçış olan ve böylelikle, aynı zamanda ölümün gerçek kabulü olan gündelik varlıktan yola çıkarak analizi daha öteye yöneltir. Bu kaçış, tam anlamıyla bir “ölüm-için-varlık”tır ve ölümü sakince düşünmenin bir tarzıdır.

“Ölüm-için-varlık” gündelik yaşamda kendini nasıl gösterir? Kendilik, kaçış içinde yok olmamıştır, çünkü o zaman orda-varlık da yok olmuş olur, ama kendilik kendini yitirme içinde vardır (ki bu da kendi olmanın, benimklik olmanın bir tarzıdır): *Onlar (das Man)* içinde – benimkiliğe referans olmadan mümkün olmayan, bunun bir dönüşümü olan Onlar [herhangi biri, İnsanlar].

Bundan böyle soru daha kapsamlı ele alınır: Aslolanın asl olmaktan çıktığı Onlar, hâlâ ölüm-için-varlık mıdır? Heidegger, kaçmanın, ölümden gizlenmenin bir ölüm-için-varlığın olumluluğunu içeren kusurlu bir tarz olduğu karşılığını verir. Onlar *gevezelik etmeyle* nitelenir ve *gevezelik (Gerede)* bu ölüm-için-varlığın bir yorumudur, ölümü-kaçırmadır, bir oyalamadır. Bu kaçışı niteleyen bir duyumsallık vardır, korkuya indirgenmiş kaygı. Kaygı korku olur. Ölüm, ölüm *vakası* olur. Ölüdür, ama kimse ölmez. Başkaları ölür, ama bu dünya-içi bir olaydır (Heidegger’e göre ötekinin ölümü aynı zamanda dünya-içi bir olaydır). Ölüm meydana gelebilecek bir şeydir ama şu an için henüz meydana gelmemiştir. Ölüdür, ama ben değil, hemen değil. Bu muğlak dildir, burada benimklik içinde ölmek yansız bir kamusal olay olur, bir vaka-i adiyedir. Onlar, ölümün her zaman mümkün karakterini silerek ona nesnenin fiili gerçekliğini iade ederler. Eğer ölümden kaçılabilirse teselli bulunur. Kamusal yaşam, bir zevksizlik örneği kabul ettiği ölümün kendisini rahatsız etmesine izin vermez. “Onlar, ölüm kaygısının kendini gösterme cüreti bulmasını engellerler,” diye yazar Heidegger:¹ “*Das Man lässt den Mut zu angst vor dem Tode nicht aufkommen.*”

Gündelik duyumsallığın *Stimmung*’u olay karşısındaki korkudur. Onlar, ölüm karşısındaki korkularında, ölümün zorunluluğundan ve kesinliğinden söz ederler, ama bu kesinlik tamamen ampiriktir, oysa ki ölümle sahici ilişkinin kesinliği *a priori*’dir, ampirik kesinliğin bir kaçış olarak kaldığı bir kesinliktir. Ölüm mutlak anlamda kesin bir olasılıktır; her olasılığı olası kılan olasılıktır.

1) *Être et Temps*, § 51, s. 187 (Almanca metinde s. 254).

Ölümden Yola Çıkararak Düşünülen Zaman

23 Ocak 1976, Cuma

Ölüm, belirişin altüst olmasıdır. Belirişin tersine, kendinde varlığın geri dönüşü gibidir; burada, imleyen kendine döner, cevap veremez. Fenomenolojiye ters bir harekettir. Ama ölümün kendisini son olarak düşünmeli miyiz? Yokoluşunun mutlak anlamı içinde varlığın sonu, tezahürünün sonu, ya da olumlu verinin olmadığı soru olarak, bu soru içinde hiçbir şeyin, soru olarak dönüşüm olduğu herhangi bir *doksa*'ya gönderme yapmadığı soru olarak düşünülebilir mi?

Ölüm sonun fenomenidir, aynı zamanda da fenomenin sonudur. Bizim düşüncemizi sarsar ve onu ister geleceğinde (Heidegger'de olduğu gibi kendi ölümüne ayrıcalık verilirse), ister şimdiki zamanda özellikle sorgulayıcı kılar. Son fenomeni olarak bizim düşüncemizi içerir, düşünce olan yaşamımızı, yani kendi kendine tezahür eden tezahürü, zamansal ya da diyakronik tezahürü içerir.

Sorun, bu amacın tezahürün zamansallığı için ne olduğudur, ölümün zaman için ne olduğudur. Yaşamın ölümlülüğü ne demektir? İşte, bizim araştırmamızın gerçek sorunu, zaman için ölümün anlamı budur.

Heidegger'e göre ölüm, benim *yokoluşum* anlamında *benim* ölümümü belirtir. Onda, ölüm ile zaman arasındaki ilişki üzerine araştırma,

varlığın sorgulandığı *Dasein* analitiğinde, orda-varlığın otantikliği ya da bütünselliği içinde kavranıp betimlendiğinden emin olma çabasıyla güdülenir. Orda-varlığın tamamlanmasına öncelikle damgasını vuran ölüm, *Dasein*'in son birkaç anına damgasını vuran şey değil, insanın kendi var olma tarzını niteleyen şeydir. "Ölüm-için-olma" kavramı buradan kaynaklanır ve bu, orda-olmama olasılığı açısından varlığı belirtir; bu "bir şey açısından varlık" ben olan varlığa eklenen sonun herhangi bir tefekkürü değildir. Ölüm-için-varlık, ben olan bu varlık dolayısıyla ölüme ait olmaktadır.

Burada ölme imkânıyla varoluşsal bir ilişki vardır. İndirgenemez ya da ayrıcalıklı ilişki; keza Heidegger bunu muktedir olabilme, kavrayabilme imkânı olarak bu ölme imkânının ayrıcalıklı niteliğinden yola çıkarak tarif eder. Bu imkân:

- en asli imkân – asıl olanın aslen meydana geldiği imkân;
- devredilemez imkân – bundan böyle ben ya da kendilik olan olasılık;
- yüzüstü bırakan imkân – çünkü, en asli imkân gibi, diğer insanlarla tüm bağları kesen imkân;
- tüm diğerlerini geride bırakan ve yanında tüm diğerlerinin solup gittiği aşırı imkân – *Dasein*'in önemsizleşen tüm diğer imkânlardan çıktığı imkân.

Bu imkânı yaratabilen muktedirlik, *kaygı* olarak açıklanan *Dasein* yapılarını bir araya getirir. Kendinin-önünde-varlık, özellikle dünyada-olmama-olasılığına-doğru-fırlatılmış-varlıktır. Ama diğer yandan, kaygı olgusalıktır, seçmeden, dünyada-zaten-olmaktır. Sonuçta, bu ölmek-zorunda-varlık zaten düşkünlüktür, gündelik yaşamdaki şeylerin-yanında-olmaktır; burada ölümün tesellisi vardır, oyalanma vardır, ölüm dünya içinde meydana gelen olay olarak görülür (ötekinin ölümü).

Sona-mecbur-varlığın bir başka özelliğini aydınlatmak için Heidegger tarafından yeni bir yaklaşım bu kaçış hareketinden yola çıkarak geliştirilmiştir: Ölümün kesinliği. Bu kesinlik, kesinlikten uzak duran gündeliklikten yola çıkarak tarif edilmiştir.

Gündelik yaşamın varlık tarzları arasında öncelikle gevezelik vardır. Bu gevezelik ölüm karşısındaki tutumu özetler: Bir kez ölüdür ama henüz şimdi değil. Demek ki ölümün bir kesinliği vardır, fakat bu tehir dolayısıyla vahameti içinde yatışmıştır. Kesinliğin ölümün otantik kesinliği olmaması gevezeliğin ikircilligidir. Çünkü kesinlik, kendisi de bir keşif olan, açığa çıkarma olan bir hakikat tarzıdır; açığa çıkarılan şey ancak *Dasein* kendi üzerine açıksa otantik anlamda açığa çıkmıştır. Oysa, gündelik yaşamda

Dasein özellikle kendine açık değildir. Kesinlik, öncelikle *Dasein*'ın belli bir tutumu anlamına gelir. Gündelik *Dasein* en kendine özgü olasılığı kapsar; dolayısıyla hakikat-olmayandır. Onun ölüm kesinliği yetersizdir, üstü örtüktür. Ölüm, dünyevilik-içi bir olaydır; buna bağlı olan kesinlik deneyimden kaynaklanır, başkalarının ölümüyle çıkarılır.

Düşkünlük tarzı içinde *Dasein* ölümün kesinliğinden kaçabilir mi? Onun söylemi kesinlikten kaçmasını sağlar mı? Ölümden sıyırtır – ve ölümle gerçek ilişki, bu sıyırtma olgusudur. Ölümden kaçmak zorunda olduğu ölçüde ölümün kesinliğine tanıklık eder. *Ölüme tanıklık eden şey, ölümden kaçışdır.*

Böylece ölümün eksiksiz bir nitelenişine varılır. Ölüm kesindir; bu demektir ki her zaman mümkündür, her an mümkündür, ama onun “ne zaman”ı bu nedenle belirsizdir. Eksiksiz ölüm kavramı böyle olacaktır: en kendine özgü olasılık, aşılmaz, yalnız bırakan, kesin, belirlenimsiz olasılık.

Geriye, ölüm-için-varlığın otantik tarzını göstermek kalır. Ölüm imkânının gücünün sıradan bir güç, diğerleri gibi bir güç olmadığını göstermek gerekir, onda hiçbir şey gerçekleşmez. Böyle bir imkânla ilişki ne anlama gelmektedir? Bu imkânı imkân olarak korumak gerekir, gerçekliğe dönüştürmeden korumak gerekir. Herhangi bir başka imkânla ilişki, bu imkânın gerçekleşmesiyle nitelenir; bu istisnai imkânla birlikte, *Vorlaufen* dolayısıyla, öngörü yoluyla nitelenir. Bu içkinliğin öngörüsü gerçekleşmez (ve hiçbir şey gerçekleşmez). Ölüm ölüm ânı değildir, olasılık olarak olasılığa bağlanma olgusudur. Gerçekleşmeye varmayan olasılıkla ayrıcalıklı ilişki, olasılık olarak olasılığa bağlanmanın bu biricik olasılığı, ölüm-için-varlıktır. “İmkân olarak ölüm *Dasein*'a ‘gerçekleşecek’ hiçbir şey katmaz, fiili olarak kendisi *olabilecek* hiçbir şey katmaz.”¹

Eğer varoluş varoluş imkânı karşısında bir tutumsa ve eğer imkân karşısında kendi varoluşunda eksiksizse, ancak ölüm-için olabilir. Eğer var olmak var-olmak-zorunda-olmaksa, var olmak ölüm-için-var olmaktadır. Kendinin-önünde-olmak özellikle budur, ölüm-için-olmaktadır (ölüm-için-varlık eğer ortadan kaldırılırsa, aynı zamanda kendinin-önünde-olmak da ortadan kaldırılır ve *Dasein* bir bütünlük olmaz). İşte, insan bütünlüğü içinde böyle düşünülür, *dasein* her an böyle bütündür: Ölümle ilişkisi içinde.

Bu tanım içerisinde, zamanın, bütün bu analizler boyunca zamanın uzunluğundan –ölçülebilir ve ölçülen zamanın berisinde– nasıl çıkar-

1) *Être et Temps*, § s. 192 (Almanca metin s. 292).

sandığı görülür. Ölçülebilir zamanın nasıl kökensel zaman olmadığı, bir gerçeklik olarak değil, bir imkânla ilişki olarak gelecekle ilişkinin nasıl bir önceliği olduğu görülür: Böyle bir fikrin somut düşünülme tarzı, ölüm analizidir. Ölüm dolayısıyla zaman vardır ve *Dasein* vardır.

Heidegger'in Berisinde: Bergson

30 Ocak 1976, Cuma

Yok oluş olarak ölüm orda-varlığa damgasını vurur. Doğumdan önce ve ölümden sonra sonsuzca uzayan bir uzunluğa benzeyen bir zamanı gönderge olarak içerir. Bu zaman hesaplanır; gündelik yaşamın içinde hesaplanır: gündelik olanın ta kendisidir. Bu zaman varlığın cereyan ettiği boyuttur. Varlığın *essance*'ının üretimi olur. Heidegger'e göre, yok oluş olarak ölüm orda-varlığa damgasını öyle vurur ki, gündelik zaman orda-varlığın bir sonucu olur. Gündelik zaman içinde ölümün nihai ânının nihailiği ölümlülükten kaynaklanır. Demek ki doğrusal zamanın ardında daha derin bir zaman ya da kökensel bir zaman vardır ki bu, ancak ölümlülükten yola çıkarak anlaşılabilir, ölümlülük de *olasılık olarak* maruz kalınan bir imkânın gücü olarak anlaşılır, yani bu imkânın "göğe yükselişi" [yüceltilişi] onun muhtemel olasılığını ortadan kaldırmaz.

Orda-varlık var-olma-zorunluluğu'nun (*Zu-sein*) eklemlenme biçimidir ve bu "var-olma-zorunluluğu" genel olarak varlığın söz konusu olduğunu ve bunun önceden-anlaşıldığını ifade eden bir yapıdır. Oysa, "var-olma-zorunluluğu", kendi varlığını karşısında bir imkân karşısında olduğu gibi ya da henüz-olmamak gibi olmaktır. Bu "henüz-değil" doğrusal zamanın "henüz-değil"i değildir. Bu "henüz-değil" imkân olarak

bir imkânın karşısında olmak gibidir. “Ölüme-doğru” olmak budur. Ölüme yakınlaşmak, demek ki, gerçekleşmeye yakınlaşmak değildir, en asıl imkân olarak bu imkânın daha fazla belirmesine izin vermektir. Ölmek bir gerçekleşme değildir, ama her gerçekliğin hiçliğidir. Burada, “var-olmak-zorunda-olma”nın “ölmek-zorunda-olmak” olduğu şeklinde kendince biricik bir ilişki vardır.

Ölebilir olmaksızın en kendine has imkâna maruz kalındığında, her projenin yansıyacağı anlam yansır: “Geleceğe-yönelik.” Böylece, zamanın niteliksel kavramlarına başvurmada, gündelik zamandan daha asıl zaman olan gelecek zaman ile kökensel bir zaman kavramı oluşur.

Bergson’da olduğu gibi burada da farklı zaman düzeyleri olduğu fikri kendini gösterir. Bütün Batı zamana ölçüyle yaklaşır (zaman hareket sayı-sıdır, der Aristoteles). Bergson’a göre doğrusal zaman, madde üzerindeki eylem amacıyla zamanın uzamsallaştırılmasıdır. Kökensel zamana *süre* denir, her bir anın bütün geçmişle yüklü olduğu ve bütün gelecekle dolu olduğu oluştur bu. Süre, kendine inişle yaşanır. Her an buradadır, hiçbir şey kesin değildir çünkü her bir an geçmişi yeniden yapar.

Heidegger’de kökensel zaman, insanın içinde gerçekleşen orda-varlık zamanı, orda-varlığın sonluluğunu tanımlar. Kaygı içinde ve gündelikliğin içinde dağılmış olarak gerçekleşir. Heidegger’de sonsuz zaman kökensel sonluluktan çıkarılır. Bergson’a göre sonluluk ve aşılabilir ölüm sürenin içine kayıtlı değildir. Ölüm, enerjinin yoğunluk yitimine kayıtlıdır. Ölüm, maddenin, zekânın ve eylemin karakteristiğidir; Heidegger’e göre, *Vorhandenheit* olanın içine kayıtlıdır. Tersine, yaşam süredir, yaşamsal atılımdır ve süreyi, yaşamsal atılımı ve yaratıcı özgürlüğü birlikte düşünmek gerekir. “Bütün canlılar birbirine dayanır ve hepsi de aynı müthiş atılıma teslim olurlar. Hayvan dayanak noktasını bitkiden alır, insan hayvanlığın üzerine biner ve bütün olarak insanlık, uzamın ve zamanın içinde, her birimizin yanında, bizim önümüzde ve ardımızda, bütün direnişleri bozguna uğratmaya ve sayısız engeli, *hatta belki de ölümü* aşmaya muktedir sürükleyici bir yükümlülük içinde dörtlü giden dev bir ordu.”¹

Hiçlik fikri yanlış bir fikirdir ve ölüm hiçlikle özdeş değildir. İnsanlık, bu durumda, “ölmek-zorunda-varlık” olmamanın bir tarzıdır.

Ama dirimsel atılım Bergsoncu sürenin zamanının nihai anlamı değildir. *Yaratıcı Evrim*’de dirimsel atılım olarak düşünülen süre, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*’nda insanlar arası bir yaşantı olur. Süre, bir insanın

1) Bergson, *L'Évolution créatrice*, Œuvres içinde, Paris, P.U.F., 1970, s. 724-725.

öteki insanın içsellğine yöneltebileceği çağrı olur. Maddenin ötesinde azizin ve kahramanın rolü böyledir; ölümün bir anlamının olmadığı açık uçlu bir dine götüren kahraman ve aziz.

Zamana duyulan bu sempati varlık olarak varlığın dramı değildir. Söz konusu olan bir oluş felsefesi olduğundan değil, “var-olmak-zorunda-olma” sürenin anlamını tüketemediği için böyledir. Heidegger’e göre ise, tersine, mesele (*Sache*) varlıktır. Varlığın kendi hiçliği karşısındaki tarzı onun kendidir. “Varlığa”nın “mecbur-olma”sı varlığından yola çıkarak anlaşılır. Sorgulama, varlığın tavrının bir tarzıdır.

Kökten Soru: Kant Heidegger'e Karşı

6 Şubat 1976, Cuma

Ölüm ve zaman kökten düşünüldüğünde, nihai referansları ontolojide, yani varlık olarak varlık düşüncesinde mi olmalıdır? Heidegger'de durum böyleydi. Onda ölüm ve zaman var olma olarak varlığın tarzları şeklinde düşünülmüştür. Ölüm “dünyada-varlığın” sonudur ve bu son olarak, insanın ölüm-için-varlığından yola çıkarak yorumlanır, ki bu da insanda temelde sorgulanan varlığın ön-kavranışıdır. Dünyada-varlığın sonu olarak ölüm, kaygı olarak ölümü niteler. Kaygı içinde, cesaret olarak –yoksa saf pasiflik olarak değil– maruz kalınan ölüm. Ölmek-zorunda-varlığın “var-olmak-zorunda” olarak kendini gösterdiği ölüm, “henüz-değil” içinde kendi varlığı olarak ölüm. Varlık destanından başka destan yoktur. Varlık, sorgulanan varlıktır, sorgulanan varlık “varlığa-doğru” olandır, “varlığa-doğru” olan orda-varlıktır, orda-varlık ölmek-zorunda-varlık olarak dünyada-varlıktır, olasılık içinde kendini yansıtmaktır ve olasılığa doğru kendini yansıtarak, orda-varlık olarak –yoksa *Vorhandenes* olarak değil– bütünlüğü-içinde-varlıktır.

Zamanın, bizim gündelik zamanımızın yalnızca bir düşünüş olduğu ya da “değer yargısı” olmayan bir kelime kullanırsak, ancak bir türev olduğu kökensel zamanın nitelenmesi buradan kaynaklanır. İhtimal olarak kaygıya

maruz kalmak, kökensel “gelecek-olan”dır (“var-olma-zorunda-olmak”la aynıdır); kaygı zaten’i, şimdiden-burdayı kapsayan bir duyumsallık olduğundan, gelecek bir geçmişin içine dahildir. Zamanın bütün yapısı ölümle ilişkiden çekilip alınır, ki bu da varlığın bir tarzıdır.

Orda-varlığın kendiliği bile, kendi hiçliğini denkleyen kendi varlığından yola çıkarak anlaşılır. Kendilik kendi sonluluğundan gelir. Bu varlığın bir tarzıdır. (Yalnızca “ben varlığın içindeyim” değil, “insanın kiplikleri varlığın kiplikleridir”). Her insan ontolojiye indirgenir. *Dasein*’in ayrıcalığı insanda yatar, onun bütün kiplikleri dilbilgisel anlamda zarftır: özellik değil, varlık tarzlarıdır. İnsanın insanlığı varlıktan gelir (bu anlamda bkz. *Hümanizma Üzerine Mektup*’ta insan olmak varlığın hizmetinde olmaktır, onun macerasının parçası olmaktır, varlığın çobanı olmaktır, varlığın bekçisi olmaktır). İnsanın insanlığı tam anlamıyla ölüm kaygısına indirgenir. İnsanın zamanı “ölüme-mecbur-varlık” anlamındadır.

Burada kökten bir soru sormak gerekir. Anlam her zaman varlık olayı mıdır? Varlık anlamın anlamı mıdır? Yalnızca anlamlı düzen olarak, akıl olarak, anlam ya da rasyonellik ya da kavranırlık olarak, tin olarak insanlık ile insanın ifadesi olarak felsefe; bunlar ontolojiye indirgenebilir mi? Her sorunun soru işareti, “varlık ne anlama gelir” sorusundan mı gelir? (Bu, Heidegger’in ileri sürdüğü gibi: Onun için başka soru yoktur, hatta bu soru ölüm kaygısı halini hemen alsa bile). Varlıkta söz konusu olan her şey varlığın kendisi midir? (Bu soru aracılığıyla, *Sein und Zeit*’ın ilk sayfalarını tartışmış oluruz). İnsanda sorgulanan her şey “varlık nedir?” sorusundan mı gelir? Ya da bu sorunun ardında daha sorgulayıcı başka bir soru yok mudur: Ölüm, kesinliğine rağmen, olmak/olmamak sorusuna ya da almasıklığına indirgenemez mi? Ölüm yalnızca varlık entrikasının düğümünü düğümlemeye mi aittir? Kendi varlığına indirgenemeyen bir olayı imlemek için en yüksek anlamını başkalarının ölümünde bulmaz mı? Biz olan bu varlık içinde, bizim varlığımızın birincil olarak hesaba katılmadığı “şeyler” meydana gelmez mi? Ve eğer insanlık varlığın hizmetinde tükenmiyorsa, benim öteki için sorumluluğum (“ötekinin ölümü karşısındaki sorumluluğum”, “hayatta kalan olarak sorumluluğum” şeklindeki abartılı ifadesi içinde) “varlık nedir?” sorusunun ardında, “ölüm için kaygı”nın ardında yükselmez mi? Bu durumda, zaman geleceğe doğru yansımanın farklı bir yorumuna çağrıda bulunmaz mı?

Şu an için, ontolojinin tüketmediği, tersine, insanlığın kapsayıcı macerası olma iddiası içindeki ontolojiyi sorgulayabilen anlamlara tanıklık

edilen felsefe tarihinin bazı yanlarını incelemek gerekir. Heidegger felsefe tarihinde bizzat varlığın tarihini aramaya bizi alıştırdı; bütün eseri metafiziği varlığın tarihine indirgemekten ibarettir. Fakat, varlık ediminin yeri ne olursa olsun, felsefenin tarihi başka bir endişeyi belirtmiyor mu? Varlığın ötesi varlık edimine dahil midir? Varlığın varolan karşısındaki aşkınlığı (Heidegger'in anlamını uyandırabildiği aşkınlık) bunu öz olarak düşünmeyi sağlar mı? Tanrı endişesi, felsefede, varlığın unutulmasından ve onto-teo-loji'nin gezginliğinden başka anlam taşır mı? Onto-teo-lojinin Tanrı'sı belki ölüdür, peki ama tek Tanrı bu mudur – Tanrı kelimesinin başka anlamları yok mudur? ("Müminler" –en azından bu adla sunulanlar ve kendilerini sunanlar!– böyle düşünür; onto-teo-lojiden *daha düşünceli*, *daha uyanık*, *daha ayık* bulunurlar.)

Bütün felsefi çabayı hataya ya da onto-teo-lojinin gezginliğine indirgemek, felsefe tarihinin olası okumalarından yalnızca biridir.¹

Böylece Kantçı felsefe, özellikle *Saf Aklın Eleştirisi* üzerinde ısrarla durmuş olan Heidegger tarafından varlığın sonluluğunun birinci kökten sergilenişine indirgenmiş olur. Fakat, Kant'a göre felsefeye sorulan dört sorudan (Ne bilebilirim? Ne yapmalıyım? Ne umabilirim? İnsan nedir?) ikincisi, sonraki ikisinin bütün kapsamıyla ilkinin aşar gibidir. *Ne bilebilirim?* sorusu sonluluğa yöneltir, ama *ne yapmalıyım?* Ve *ne ummaya hakkım var?* soruları daha öteye ve her koşulda sonluluktan başka yere gider. Bu sorular varlığın kavranmasına indirgenmezler, fakat insanın görevini ve kurtuluşunu kapsarlar.

İkinci soruda, eğer biçimsel olarak anlaşılırsa, varlığa referans yoktur. Anlam varlığa referansta bulunmadan, varlığa başvurmadan, verili varlık kavrayışı olmadan imleyebilse de, bu, ayrıca, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin aşkın diyalektiğinin büyük katkısıdır.

Fenomenin (= verili varlık) oluşum koşulları arasında, uzamın ve zamanın yanında, idrakın kategorilerine göre sentetik faaliyeti de yer alır. Kategoriler veri oluşturunucudur: Bizim tanıyabileceğimiz şey, kategorilerin oluşturduğu verili varlıktır. Fakat, verinin olması için, gerçekliğin *bütününe*, asla verili olmayan, varlık yüklemine asla almayan ve deneyimin verili nesnelerinin bütünüyle belirlenmiş olarak düşünmelerini sağlayan aşkın ideal olan her şeye çağrı yapmak gerekir.

1) Bkz. *Autrement qu'être* s. X.: "Fakat varlığın bulaşmadığı bir Tanrı'yı işitmek, varlığı metafizikte ve onto-teolojide düşebileceği unutulmaktan çekip çıkarmak kadar önemli ve bir o kadar kalıcı bir insani olasılıktır."

Bu aşkın ideal anlamlı, zorunlu bir nosyondur, fakat varlık olarak düşünmek haksızlık olur. Onu varlık olarak düşünmek, Tanrı'nın varlığının kanıtı yapmaktır, ki bu diyalektiktir, yani saptırıcıdır. Aşkın ideal *in concreto* [somut] olarak düşünülmüştür, fakat Kant fenomen denen varlığın prototipinin rehberlik ettiği varlığı reddeder. Bu anlamda, Akıl varlığın ötesine giden fikirlere sahiptir.

Her geçerli anlamın verili varlığının sınırlı niteliğini onaylayan bu tutum, Pratik Akıl tarafından inkâr edilmiştir. Kant pratik düzleme geçerek söz konusu sonluluğu sorgular. Öyle bir pratik anlamlandırma tarzı vardır ki, varlığa teorik erişmenin yanında, reddedilemez bir anlama giriş olarak kalır; ölümden sonranın ölümden önceki zamanın ölümden sonraya yayılması olarak düşünülmeyeceği, ama ölümden sonranın kendine özgü motivasyonları olduğu bir anlamlandırmaya giriş olarak kalır. Varlığa bilişsel giriş karşısında pratik bütünüyle bağımsızdır. Bu durumda, varlığın sonluluğu içinde kapsanan ölüm bir *problem* oluşturur. Zaman nispi bir kavram olarak ortaya çıkar.

Ahlaklılık ile mutluluğu uzlaştırma problemi vardır; *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ontolojik hakikatleri ne olursa olsun sanki bu problemin asıl anlamı var gibidir. Kant, varlığı, kendi anlamları olan anlamlandırmalar düşüncesi içinde, varlık destanına indirgemeden gösterir.

Ahlak yasası açısından ben özgürüm; oysa ki, teorik olarak, zorunluluk dünyasına mensubum. Erdem ile mutluluk arasındaki uyumun düşünülebilir olması için, Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü Akıl tarafından gerektirilmiştir. Bu uyum, ontolojik maceradan bağımsız olarak ve ontolojinin bize öğrettiği her şeye karşı, bir *sonrayı* gerektirir. Burada vuku bulan varlığın bağrında kendine özgü bir güdülenim vardır. Kant zamanın sınırlı zamanın ötesine yayılmasını düşünmek gerektiğini elbette düşünmemektedir, "yaşamın sürmesini" istememektedir. Fakat bir *umut* vardır, bir umudun erişebilir olduğu bir dünya, anlamlı bir umuda özgü bir motivasyon vardır. Ölümün belirlediği varoluş içinde, varlığın bu destanı içinde, bu destana girmeyen şeyler, varlığa indirgenemeyen anlamlandırmalar vardır. Bu umudun teorik cevabı olamaz, ama kendine özgü bir motivasyonu vardır. Bu umut zamanın içinden geçer ve zamanın içinde zamanın ötesine gider.

Kant'ın pratik felsefesinde, varlık ile verinin etkili oldukları, verinin kendini gösterdiği terimlere indirgenemeyen, birinci sorunun terimlerine indirgenemeyen ikinci ve üçüncü bir cevap vardır. (Bu, Kant'ın Tanrı'nın varlığını ve ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamayı başardığı anlamına gelmez.)

Kant'ın pratik felsefesi Heideggerci indirgemenin zorunlu olmadığını göstermektedir. Felsefe tarihinde, sonluluktan başka bir anlamlandırmanın olabileceğini göstermektedir.²

2) Bu ve sonraki bölümün kontrpuanı olarak *Autrement qu'être*'in şu satırları okunabilir (s. 166): “Bir felsefe sisteminden, mimarisinin bütün ayrıntılarını ihmal ederek geriye tek bir özelliği elde bulundurma hakkı olsaydı (yalnızca ayrıntının kararsızları engellediği felsefi yapım için son derece geçerli olan Valéry'in kendine özgü sözcüğüyle, mimaride ayrıntı olmasa da), insanı ontolojiyle ölçmeden ve önceden sorulan “insan neden ibarettir?” sorusunun dışında, ontolojilerin başarısız kaldıkları ölümsüzlüğün ve ölümün ötesinde insana bir anlam bulan Kantçılığı burada düşünürüz. Ölümsüzlüğün ve teolojinin kesin buyruğu tanımlayamaması, Kopernik devriminin yeniliği anlamına gelir: “Anlam var olmak ya da olmamakla ölçülemez, tersine, varlık anlamdan yola çıkarak belirlenir.”

Kant Okuması (devam)

13 Şubat 1976, Cuma

Heideggerci düşünce, ölüm-için-varlık analizinden ve kökensel zamansallık tanımından bütün heybetiyle çıkmışa benzemektedir. Ölüm ve zamanın nihai referansları varlığın anlamı sorusudur, varlık olarak varlığın ya da ontolojinin anlamı sorusudur. Zamansallık geleceğe doğru *ek-stase*'dir [kendinin-dışında-olma, vecd], bu birincil *ek-stase*'dir. Geleceğe yönelik bu *ek-stase*, ölümü önceleyerek ona maruz kalmaktır; ölüme doğru bu eğilim, olanak olarak bir olanağa maruz kalmaktır; olanağa doğru bu eğilim, kendinin önünde olmaktır = orda-varlık = var-olmak-zorunda-olmak = varlığın anlamı üzerine ön-bilme ya da kendini sorgulama = sorgulanan varlık = varlık. *Sein und Zeit*'in yolu budur.

Dolayısıyla, insanın bütün macerası, bir anlamı olabilecek her şey, her proje, her kavrayış, varlık olarak varlığa indirgenir ve ölüm, nihai, kesin, en sahici, aşılmaz olasılıktır ya da zaman ölüme-varlık olan varlık olarak varlık destanına (spekülatif olarak) uzanır. Zamanın boyutu ve hatta zamandışılık ya da ideal boyutu bu maceraya eklenir (daha Husserl'de bile sonsuz ideallik zamansallığın "heryerdeliği"dir). Sonsuzluk yoktur; sonsuzluk, doğrusal zaman gibi, bu sonlu zamanın bir kipliğidir, kökensel

zamandan türer. Biricikliği içindeki, otantikliğin (asıl) ta kendisi olan kendiliği içinde kişi bu varlık edimine uzanır.

Kökten soruyu sormak, insanın insanlığının, anlamın, varlık olarak varlığın düğümüne indirgenip indirgenmeyeceğini kendi kendine sormaktır. Anlam bu varlık olayı mıdır? Varlığın içinde düğümlenen her düğüm varlık edimini mi ortaya serer, varlık destanını mı yazar (bkz. Trakl'in açıklaması:¹ Şiiri anlamak, varlık düşüncesine uzanmaktır)? Bu köklü bir sorudur; köklü sorudur, çünkü *Sein und Zeit*'in ilk önermelerini kapsar.

Her sorunun bu şekilde varlığa indirgenmesi, Heidegger'in bütün değerler felsefesiyle mücadele ve ironisinde ortaya çıkar. Burada değerleri keşfetmek ya da onarmak söz konusu değildir, fakat, değerlere doğru gerilimin ötesinde, bir şey kendini düşünceye gösterebilir. Bu nedenle geçen hafta Kant'ı okuduk. Söz konusu olan şey, ölüm karşısındaki kaygımızı yatıştırmaya elverişli bir Tanrı'nın varlığı kanıtını onda bulmak değil, öznelliğin ve fenomenin *sonlu* varlığının bağrında (*Saf Aklın Eleştirisi* bir sonluluk felsefesidir) rasyonel bir umut olduğunu, *a priori* bir umut olduğunu göstermektir. Bu, Kant'ın tatmin ettiği bir hayatta kalma isteği değildir, anlamın bambaşka bir bağlaşmasıdır. *A priori* umut, yani sonlu akla içkin umut ve dolayısıyla, tıpkı ölümlülük gibi, anlamlı, rasyonel umut; bu anlam varlık olarak varlığın (= sonlu varlık) içinde kendini gösteren ölümlülüğü çürütemez, keza ölümsüzlük umudu ölüm-için-varlığın ve dolayısıyla burda-varlığın kökensel zamansallığının türevleri arasında basitçe yer alamaz. Burada bambaşka bir motivasyon vardır, rasyonel bir motivasyon.

Anlamın bu yönelimi, Heidegger'e göre sonluluğun önvarsayımı olan ölüm-için-varlığı çürütmez. Kant'ın pratik felsefesinin büyük gücü buradadır: umut aracılığıyla zamanın ötesini düşünme olasılığı; fakat, elbette, zamanı sürdüren bir öte değil, *var olan* (var olacak) bir öte değil. Ne de kökensel zamanın gündelik bir türevi. Fakat rasyonel umut; sanki, sonlu zamanın içinde, sonlu zamana yönelik bir inkâr olmayan, ama sonlu *ya da* sonsuz zamandan başka bir anlamı olan bir başka kökensellik boyutu açılıyormuş gibidir. Umutsuzluk içindeki bu umudun anlamı, ölümün hiçliğini ortadan kaldırmaz; ölüme, varlığın hiçliğinden çekip aldığından başka bir anlam verir. Bu umut bir hayatta kalma ihtiyacına cevap vermemektedir.

1) Bkz. *La Parole dans l'élément du poème, Acheminement vers la parole* içinde, tercüme J. Beaufret, W. Brockmeier ve Fr. Fédier, Paris, Gallimard, 1976, s. 39-83.

Sanki sonsuzlukla başka bir ilişki, ölümün ve hiçliğinin nihai yoğunluk olduğu ve bu ilişki için gerekli olduğu bu umut anlamına gelmektedir. Sanki, insanın içinde ve *Sein zum Tode*'nin arkasında, zamanın uzunluğuyla, daimilikle ölçülmeyen ve sonuçta, bu her zamanın içinde ölmek-zorunda-varlıktan başka bir zamansallığın olduğu bir ölümsüzlük umudu düğümü bağlanmış gibidir. Bu düğüme, zaman içinde bekleme anlamına gelen terimin yaygın anlamına girmeden, “umut” denir. Bu her bilgiye, her irfana karşı koyan bir umuttur. Zamanın ve ölümün bir başka anlamı olmasını sağlayan bir ilişkidir.

Ancak sonlu varlığın zamanı ve mekânı içinde olan ve bizi *numen*'e değil kategorilerle bağlı fenomene eriştiren fenomenin varlığına bu teorik erişimin yanında, Kant hiçbir varlık bilgisinin konusu olmadan açıklanmaya imkân tanıyan ahlaki eylemin içerimlerinde insan varlığını ya da akılcı öznelliği inceler.

Ahlaki eylem, evrensel özdeyişiyle, yasayla uyum içinde hareket ederken serbestçe hareket eden iradenin kararlılığıyla nitelenir. Bu özgürlük, Akla, özdeyişin evrenselliğine uzanır. Özgürlüğü içindeki ahlaki eylem, her türlü tanrısallık ve bütün öte karşısında bağımsızlık anlamına gelir (Kant tanrısallığı *özgür eylemden yola çıkarak* tanımlar): Ödevin ahlaki yükümlülüğüyle biz içsel olarak bağlıyız der Kant. Ahlaki edime Tanrı gerekmez; tersine, ahlaki edimden yola çıkarak bunu tarif edebiliriz. Ahlaki edimin ötesinde *mutluluğu* arzu edersek gerekli olur.

Umut, mutlulukla uyum içindeki bir erdemin rasyonel karakterinden gelecektir. Mutluluk eğer mutlu olmaya layık kılan şeyle uyum içindeyse kabul edilebilir ve diğer yandan, yalnızca ahlaklılık da En Yetkin İyi değildir. Dolayısıyla ne tek başına mutluluk, ne tek başına erdem – ikisi de Aklı yaralar. İyi'nin kusursuz olması için, mutlu olmaya layık olmayacak şekilde davranmamış olan kişinin mutluluğa katılmayı umabilmesi gerekir. “Öteki yaşam”da, ölümden sonra (yaşamaktan başka türlüde, var olmaktan başka türlüde) erdem ile mutluluk arasındaki uyum umudu ancak bir Tanrı dolayısıyla mümkündür. Sanki ruh ölümsüzmüş ve Tanrı varmış gibi davranmak gerekir. Bu, her türlü bilgiye karşı bir umuttur ve yine de rasyonel bir umuttur. Tanrı'nın varlığını ve ruhun ölümsüzlüğünü ileri sürmek Akıl tarafından gerekli kılınmıştır, ama En Yetkin İyilik sadece *umut edilebilir*.

Burada önem taşıyan nokta, umudun olması gereken bir şeye beklenti sıfatıyla gönderme yapmamasıdır. Beklenti, bir bilginin içinde içerilebile-

cek olan şeye erişmektir. Burada, umut önbilgiden başka şeydir, hayatta kalma arzusundan başka şeydir (Kant'a göre ölüm, bilinebilecek olan şeyin sınırıdır). Ama bu umut öznel bir özlem de değildir. İnsani bir davranışın ötesi ve varlığın daha azı olan bir alanı belirtmektedir. Ama şu soru sorulabilir: Umut –herhangi bir insan davranışının ötesi ve varlığın azı– varlıktan *fazlası* değil midir?

Zaman, ölüme gittiği gibi ölümden sonra sürmez. Bilgi daima bildiğinin ölçüsüdür. *Ölçüsüz* bir şeyle ilişki umuttur. Bu durumda umut bu zamansallığın kendisi olarak analiz edilmelidir. Varolan olarak asla savlanamayacak ya da bir bilginin bağdaştığı olarak asla işaret edilemeyecek bir varlıktan fazlasıyla ilişki olarak umut. Gerçekleşemeyecek olanla, –yoksa romantik bir gerçekleşemezlikle değil– varlığın üzerindeki ya da ötesindeki bir düzenle ilişki olabilen bir öznellik buradan yola çıkarak düşünülebilir.

Kantçılıktan, varlıkla bir ilişkinin buyurmadığı bir anlam elde kalır. Bu referansın –özdeyişin evrenselliği nedeniyle kuşkusuz kendini rasyonel olarak gören– bir ahlaktan gelmesi tesadüf değildir; bir anlamı varlığın ötesinde düşünmenin bu tarzının bir etikle bağdaşır olması tesadüf değildir.

Hiçliği Nasıl Düşünmeli?

20 Şubat 1976, Cuma

Kantçı postulatlar zamandan sonra bir zaman varsaymaz. Rasyonel umut, zamanın içinde umut yokluğunu dolduracak olaylar bekleyenlerin umudu değildir. Husserl'de sezgi, umulan şey sanki günün birinde kendini tanıtacakmış gibi, anlamsal bir hedefi karşılar. Kant'a göre ise bu imkânsızdır: Zaman duyusallık biçimidir ve fenomenal nesnelliğın idrakı yoluyla oluşuma aittir. Rasyonel umut eğer gerçekleşecekse, belli bir anda kendini belli edecekse, bu demektir ki, ölümsüzlüğün, fenomen tarzında bilinen zamansal bir gerçekleşmesi vardır; ama mutlaka böyle bir ilişkiyi *Saf Aklın Eleştirisi* dışlar. Rasyonel umut, zaman içinde umutla karşılaştırılamayan umuttur.

Ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varlığı postulatları, Kant'ın hisseden ve düşünen varlığın öznel eğiliminden çıkarsamadığı bir umudu tanımlamaktadır; bunlar (Kantçı anlamda) "patolojik" bir arzunun sonucu değildir. Kant *conatus essendi*'nin [varlıkta direktme] umudunu çıkarsamaz, umudu ontolojik maceradan çıkarsamaz; sanki tinde, Akılda, varlık için varlık olgusundan başka bir şey varmış gibidir. Erdem ile mutluluk arasındaki uzlaşmanın rasyonel umudu; aşkınlaşan umut, ama zaman boyutunda olduğundan başka türlü – sanki insanın rasyonelliği (kendi varlığı içinde

kendi varlığını sorun edinen Heidegger'in *Dasein*'i için olduğu gibi) kendi varlığına bağlı kalmakla ya da varlığa hizmet etmekle (varlığın "bekçisi" olmakla) kendini yormuyormuş gibidir. Burada, varlık içinde ayak diremek, bir rasyonelliğin, erdem ile mutluluk arasında uzlaşma talep eden bir aklın hizmetinde bulunur. Ne mutluluk, erdem ya da ödev varlığın kendi varlığına bağlılığı anlamına gelir, ne de böyle tanımlanır. (Zamanın ve verili varlığın zamansal *ekstaz*'ı olmayan) *saf bir hiçlik* alanında anlamın sıra-dışı yansıması gibi olan rasyonel umuttur bu.

(N.B.: Yeter ki zamansal *ekstaz* varlığın bir uzantısı ya da macerası olarak görülsün, gündelik zamansallığın –varlığın ufku ya da bizim bulduğumuz ufuk olarak zaman– bile içinde kavranılan imkânsızlığa maruz kalan olasılığın öngörüsü olarak anlaşılsın; yeter ki, beklemek nafîle olacağından değil, *çünkü beklenenin bekleme için fazla büyük olmasından* ve zamanın uzunluğunu kapsayandan daha fazlasını kapsayan bir ilişki olduğundan, zaman, olanla değil, *olmayacakla* ilişki olsun. Umut beklemek olmuştur ve zamansal uzunluk zaten bir fazlalığın (negatif anlamda değil) ilişkisi ve kabulüdür. Bu rasyonel umudun önemini gösteren Fink, bunun herhangi bir davranıştan daha fazlası, ama var olmaktan *azı* olduğunu söyler.¹ Böylece, Fink'e göre varlık nihai kavram olarak kalır ve bir *varlığın ötesi*'nden söz edilemez, çünkü bu mitoloji olur.)

Rasyonel umut *saf hiçlik* alanına zamansal-olmayan bir şekilde kendini yansıttığından ölüm-için-varlığı yaşantı içinde tanımamak imkânsızdır (duyumsallıkta, kaygıda ölümün negatif niteliğini silmek imkânsızdır), ama tanımak, denkleme, kapsamak da imkânsızdır; ilişkinin, hiçbir sıfatla uygunluk olmadığı bir alandır bu. Düşünülmesi imkânsız *hiçlik*. Bu düşünüldüğünde, hemen tersini yapmak, "tırnak içinde" düşünülebilir *noeme* olarak belirtmek gerekir.

Ölümün *hiçliğini* tanımamak olmaz, ama onu tanıyamayız da. Bu bilmezden gelememe, ölümün *hiçliği* içinde *kendi varlığından başkasını* sorgulamasını henüz ölçmüyor olsa da bu böyledir. Hiçlikten daha negatif olan ölümün negatifliğini ölçmese de, baş dönmesi ve risk "hiçten daha az" içinde yaşanır. Ne düşünülen ne de hissedilen negatiflik; bilmemenin imkânsız olduğu ve erişilmezliği Aristoteles'ten Bergson'a kadar Batı düşüncesini neredeyse niteleyen *saf hiçlik*.

1) Bkz. E. Fink, *Metaphysik und Tod*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1969, s. 72.

Örneğin Bergson *Yaratıcı Evrim*'de hiçlik fikrinin eleştirisine girer. "Mutlak hiçlik fikri, her şeyin ortadan kaldırılması olarak anlaşıldığında, kendi kendine yıkıcı bir fikirdir, sözde bir fikirdir, basit bir kelimedir. Eğer bir şeyi ortadan kaldırmak onun yerine başkasını geçirmekten ibaretse, eğer bir şeyin yokluğunu düşünmek ancak başka bir şeyin temsiliyle mümkünse, son olarak eğer ortadan kaldırma öncelikle ikâme anlamına geliyorsa, 'her şeyin ortadan kaldırılması' fikri kare şeklinde bir daire fikri kadar saçmadır."² Ölüme gelince, ölüm Bergson için enerjinin kademe yitirmesidir, entropidir (bkz. 19. yüzyıl fiziği), potansiyel farkı olmadan kusursuz bir denge durumuna varmış maddedir. Hiçliği düşünmek imkânsızdır.

Buna karşılık, Heidegger'e göre hiçliğe ulaşmanın bir yolu vardır ki bu entelektüel değildir: Kaygı içinde ölüme erişimdir bu. Hiçlik fikrinin çürütülmesi Heidegger tarafından çürütülmüştür: *hiçliğe, bunun deneyimi olan kaygı içinde erişilir*.

Fenomenoloji, kendinden başka şeye erişim olarak ve (dingin temsile indirgenemez olan duygularda, edimlerde olduğu gibi) teoretik olmayan tarzda olabilecek erişim olarak yönelimsellik fikri sayesinde hiçlik fikrini mümkün kılar gözükmektedir. Örneğin Scheler'de duygu değere erişmeyi sağlar. Örneğin Heidegger'de kol faaliyeti aletin alet olarak ortaya çıkışıdır (Heidegger'de her tekniğin açınlayıcı bir işlevi vardır, keşfetmenin, ortaya sermenin tarzıdır); aynı şekilde, yine Heidegger'de duygular varlığa dahil olma tarzlarıdır (dünyada olmak, bundan *etkilenmektir*): Benim dünyada-varlığımı ölçen şey duygudur. Aynı şekilde, nesnesi olmayan kaygının nesnesi nesne-olmayandır: hiçlik. Heidegger tarafından ölümün tarifi bir olasılık ortaya koyar, olasılık-olmayanın olasılığı. Hiçlik ölüm içinde *düşünülr*. Ölümde Heidegger'i büyüleyen şey, hiçliği düşünme olasılığını bulmasıdır.

Ama düşünce ve deneyim fikirleri hiçliğe erişmenin tarzı olarak uygulanabilir mi? Öznenin konumu söz konusu olduğunda düşünceden söz ediyoruz, oysa ki sorunun baş döndürücü özelliği ölüm düşüncesinden kaçır ve ölümü düşünceden kaçırır. Düşünmek, yaşam yönelimsel yaşam olsa bile, yalnızca yaşamak mıdır? Yaşamın yönelimselliği kendi içinde, Husserl'de olduğu gibi bir *temsil* (tezsel bir *doksa*) korumaz mı? Husserlci fenomenolojide temsili olmayan yönelimselliğe verilen yer, bilgiden kaynaklanmayan bir anlamlılık vadedyordu, ama bu vaat tutulmamıştır.

2) Bergson, *a.g.e.*, *Œuvres* içinde, s. 734.

Duyumsal, pratik yönelim, zevk ya da arzu, yönelim olarak konumlanmış gözüktür ve her konum yüklemisel önerme olarak ifade edilen bir doksa tezini içinde barındırır: “*Her edim ya da her edim bağıntısı, kendi içinde, zımni ya da aşikâr bir ‘mantık’ unsuru içerir.*”³ Her edim ontolojiktir ve her düşünce, düşünce olarak, anlamla bağıntılıdır. Ama hiçlik eşitlenebileceği düşüncenin içinde hiç düşünülebildi mi?

Hiçliği düşünmenin bu imkânsızlığı Aristoteles’e uzanır. Onda, yok oluşu, kaygı içinde kendini duyurduğu keskinlik içinde düşünmenin imkânsızlığı vardır. Oluşumun hareket olduğu Aristoteles’te ölümün değişimini düşünmenin imkânsızlığı vardır. *Metabole* varlığın hiçliğe geri dönüşüdür ve Aristoteles, bu anlamda, hiçliği ve varlığı ayrı ayrı düşünme olasılığını kabul eder gözükmektedir. Fakat onun analizlerinde, çürüme, hiçliğe geçiş, daima üremeyle ilişkili düşünülmüştür. Bozulmadan elbette ayrılan üreme ve çürüme aynı şekilde yapılanmıştır. Sanki Aristoteles hiçliği kendisi için düşünmeyi reddediyor gibidir.

Böylece hiçlik Aristoteles’te özün bir ânı olarak, özü sonlu varlığa özgü olumsuzluk olarak belirir. Aristoteles için *henüz-var-olmamak* ya da *artık-olmamak* olumsuz olacaktır. Zamansal hiçlik, *şimdiki zaman* varlığın ölçüsü olduğu ölçüde düşünülebilir. Hiçlik eskidir, yıpranmıştır, zaman tarafından çürütülmüştür, fakat bu durumda da varlık tarafından benimsenmiş ve tıkabasa doldurulmuş ve taşınmış gibidir (Bergson da böyle düşünür).

Saf, temelsiz hiçlik olarak ölümden, varlığın hiçliği fikrinden (yok olmaktan daha az yaralayan *vardır*’da) daha büyük olan bu hiçliğin sertliğiyle daha dramatik olarak hissedilen ölümden, Avrupa felsefesinin henüz düşünmediği bir şeye varırız.

Biz çürümeyi, dönüşümü, dağılmayı anlıyoruz. Bir şey varlığını sürdürürken geçmiş biçimlerin varlığını sürdürdüğünü anlıyoruz. Ölüm bütün bunları kestirip atar; o tahayyül edilemez, düşünceye boyun eğmez ve bununla birlikte reddedilemez ve inkâr edilemez. Ne az çok tematikleştirilebilir fenomendir, ne düşünülebilir – irrasyonel olan burada başlar. Kaygının içinde bile, kaygıyla bile, ölüm düşünülmeyen kalır. Kaygıyı yaşamış olmak onu *düşünmeyi* sağlamaz.

Hiçlik Batı düşüncesine meydan okumuştur.

3) Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tercüme Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, § 117, s. 400, metinde altı çizilmiş (Almanca metin s. 244).

Hegel'in Cevabı: Mantık Bilimi

27 Şubat 1976, Cuma

Ölümün hiçliği inkâr edilemez, ama hiçlik olarak ölümle ilişki, her koşulda, Yunan felsefesinin ve özellikle Aristoteles'in düşündüğü olumsuzluktan kökten başka bir olumsuzluktur. *Metabole*'ye varana kadar değişimi düşünerek, varlığın hiçliğinin yalıtıldığı düşünülebilir. Aristoteles'te, gerçekte, *metabole* bile bozulma tarzını korur; burada varlık hiçliğin içinde varlığını öyle sürdürür ki hiçlik saf hiçlik olarak düşünülmez.

Düşünce için bilinebilir ve doğal olan şey, *dağılma* olarak hiçliktir, *parçalanma* olarak yok olmadır, biçimler geçse bile bir şey burada varlığını sürdürür. *Nispi* yok oluş güçlük çekmeden kendini gösterir. Böylece, hiçlikten varlığa geçişteki Aristotelesçi iki model içinde (doğurma ve üretme), *phusis* [doğa] ve malzeme önceden varsayılmıştır. Doğurma bir oluşturma, yoksa hiçlikten varlığa bir sıçrayış değildir (tohum zaten buradadır).

Oysa ölümünki gibi bir hiçlik, kesin olarak düşünüldüğünde, *hiçbir şeye gebe değildir*. Hiçbir varlığa imada bulunmayan mutlak anlamda belirsiz hiçliktir, yoksa bir biçim arayan kaos değildir: Ölüm, birinin ölümüdür ve birinin olmuş olduğu şey ölen tarafından değil hayatta kalan tarafından taşınır.

Aristoteles'te varlık, potansiyel varlık hiçlikte muhafaza edilir. Bir varolanın bir başka varolan olma tarzı daima söz konusudur. Oysa, bir varolanın maruz kaldığı ontik köken ve bozulma, *essance*'ın kökeninden ve yokolmasından oldukça farklıdır. Sanki insan yok olup giden basit bir varolan değilmiş de bize sonlanma, yok olma olayının kendini sunuyormuş gibi –sanki onun meçhul muğlaklığı içindeymiş gibi–, her şey ölümün içinde cereyan eder.

Ötekinin ölümünde, ölüme maruz kalan yüzünde duyurulan şey, bir ne'likten diğerine geçiş değildir –ölümde *geçme olayı bile* kendi skandalı olan (her ölüm ilk ölümdür) keskinliğiyle vardır (dil zaten “göçüyor” der). Ölümde cinayet olarak düşünülmesi gereken bir şeyler vardır: Her ölüm cinayettir, vakitsizdir ve hayatta kalanın sorumluluğu vardır.

Aristoteles hiçliği bu şekilde düşünmez. Ona göre ölüm dünyayı “yıkamaz”; dünya kalır.

Hegel'de durum nedir? Bunu anlamak için *Büyük Mantık*'ın başlangıcını okumak gerekir (Kitap I, Bölüm “Bir Bilimin Başlangıcı Nasıl Olmalıdır?”).

Ölümün hiçliğini bütün saflığıyla düşünmenin imkânsızlığını öncelikle belirtmek gerekir. Hegel, felsefenin başlangıca yerleştirdiği farklı kendilikleri/varolanları (*Seiende*) (su, nous vb.) gözden geçirdikten sonra, başlangıcın öncelikle belirlenmiş olarak düşünülmemeyeceğini söyler. Bunu, belirlenimsizliği içinde ve dolaysızlığı içinde ele almak gerekir. Felsefenin başlangıcı böylece başlangıcın felsefesi olur. Bu durumda düşünce, belirlenimin içerdiği şeyi belirleyecek ve açıklayacaktır: Bu belirlenimsiz olana eklenebilecek çeşitli yüklemeleri belirlemek.

Bu durumda, saf, boş ve belirlenimsiz varlıkla başlamak gerekir. Başlangıçta gereken şey, bir şey olması gereken bir hiçliktir. “Henüz hiçbir şey yoktur ve bir şeylerin olması gerekir. Başlangıç saf hiçlik değildir, bir şeylerin çıkması gereken bir hiçliktir; varlık da onun içinde zaten içerilmiştir,” diye yazar Hegel.¹ Böylece, başlangıç modeli, kendini ne kadar boş ve saf verirse versin, hâlâ dünyanın içindeki başlangıçtır: Bu, başlayan bir şeydir, bir şeydir, yoksa genel olarak varlığın başlangıcı değildir. Başlangıçta zaten varlık vardır. Bu başlangıç, varlık ile hiçliğin birliğidir ya da hem varlık hem de varlık-olmayan olan bir varlık-olmayandır.

1) Hegel, *Science de la logique* (1812 baskısı), tercüme P.-J. Labarrière ve G. Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, s. 45 (Almanca metin s. 12).

Böylece Aristoteles'in düşündüğüne benzer bir durumla hemen karşılaşırız: Bir hiçlik vardır, ama varlığı bekleyen, varlık isteyen, varlıktan geçen bir hiçlik. Dolayısıyla, bu şekilde, zaten burada olan varolanlar varsayabilir miyiz diye kendimize sorarız. Eğer başlangıç, bu şekilde, bir şeyin başlangıcı değilse, başlayanın başlangıcıdır. Thales'te olduğu gibi suyun belirlenimi olmayan, ama bir şeyin yapısına sahip başlangıç.

- Başlangıç henüz yoktur, ama olacaktır; dolayısıyla varlık-olmayandan uzaklaşan ya da kendi karşıtı gibi onun yerini alan, nöbet değiştiren (*aufhebt*) varlığı içerir.² Hiçlik ve varlık, demek ki, burada başlangıcın yola çıktığı ve hedeflediği olarak birbirinden ayrılmıştır. Başlangıç iki ayrı durumu içerir, onların farklılaşmamış birliğidir.

Ama burada büyüme olan bir oluşla mutlak bir ortaya çıkış anlamındaki mutlak bir oluşu karıştırmıyor muyuz? Bu tanımlar içinde, nispi oluş ile mutlak oluş karışmamış mıdır? Hegel aldanmış mıdır? Sanki Hegel bir konuda aldanabilirmiş gibi!

Hegel'in düşüncesi aslında çok daha radikaldir. Mutlak başlangıç bir sağduyu kavramıdır; bu düşünüldüğünde, varlık ile hiçliğin birbirinden ayrılmadığı, özdeş oldukları ve onların birliğinin oluş halini aldığı görülür.

Aristoteles'e göre önvarsayım, her kavranabilir anlamın ilk hareket ettiriciye kadar uzanması gerektiğidir. Her oluş varlığın bu dinginliği içinde doruğa çıkar; dolayısıyla mutlak hiçlikten söz etmenin anlamı yoktur. Aristoteles'te şeylerin hareketinden ilk hareket ettiriciye ulaşmak gerekir, oysa ki Hegel hareketi *varlığın içine* dahil eder ve varlığı bütünüyle harekete teslim eder. "*Mantık*"ında ele almadığım tek bir Herakleitos önermesi yoktur" der bu anlamda.³

Mutlak ortaya çıkış ile nispi ortaya çıkış arasındaki farklılık aslında varlığın yaygın anlamda kabaca kavranmasıdır. Hegel bunu yalnızca bilinçli olarak reddetmekle kalmaz, altüst de eder: Bize nispi oluş gibi gelen şey, özellikle ortaya çıkıştır, kökendir, yani *oluşum mutlaktır* ve sonuç olarak, öncesi düşünülemez.

Eğer başlangıcı düşünmek gerekiyorsa, öncelikle onun boşluğunu, belirlenimsizliğini varsaymak gerekir. Bu çok çetin bir çiledir, çünkü bizler varlığın en güçlü, en dolu olduğu yerden başlamaya alışmışız. Fakat varlık

2) Bilindiği gibi, Hegel'in çevrelemeyen *Aufhebung*'unu "nöbet değişimi" olarak tercüme etmeyi öneren Derrida'dır: bkz. "Le puis et la pyramide", *Marges*, Paris, Minuit, 1972.

3) *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tercüme P. Garniron, Paris, Vrin, 1971, c. I, s. 154 (H. Glockner baskısı, s. 344).

hakkında söylenmesi gereken şey, başlangıçta yalnızca boş bir kelimedir, “varlık”tan başka bir şey değildir. Bu boşluk, demek ki, bizzat felsefenin boşluğudur. Varlık, akılcı bir düşüncenin düşündüğü ilk şeydir.

Ama varlığı nasıl düşünmek gerekir? En önemli şey burada söylenmektedir.

Felsefi gelenek varlık ile varlık-olmayanı birbirinden ayırıyordu. Platon ve Aristoteles’e göre oluşum dünyasında Eleacı ayırım geçerli değildir: Saf hiçlik yoktur. Fakat yine de ayırım korunmuştur: Şeyler “ikisinin arasında”dır, varlık ile hiçlik arasındadır. Bu durumda hiçliği *düşünmek* mümkün olabilir mi? Çünkü Hegel her türlü mistik yaklaşımı hiçlikten ayrı tutmaktadır; hiçlik *düşünülecektir*. Hiçliği düşünmek, varlığın ve hiçliğin özdeşliğini ileri sürmektir.

Saf, belirsiz, içerikten yoksun varlık boştur; onda görececek, sezgiselleştirecek hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla o, “yalnızca bu sezgiselleştirmenin kendisidir, saf ve boştur.”⁴ Bu durumda, saf varlığın içinde, düşünecek hiçbir şey yoktur. Saf varlık aslında hiçtir, hiçten ne fazla ne de eksiktir. Saf varlık hiçlik gibidir. Bundan böyle varlık ile hiçlik aynı yapıdadır, özdeşler.

Ama belirlenimsiz olan kendi kendine nasıl özdeş olabilir? Bu, gerçekten de, daima kendine özdeş bir içeriktir. Aslında, “saf varlık saf hiçliktir” önermesinin özel bir özdeşlik planı vardır: Bu, spekülatif, *oluş* olmaktan ibaret bir özdeşliktir. Varlık ve hiçlik oluşun içinde özdeşler. Karşıtların çakışması fiili bir durum değildir, oluş olarak meydana gelir. Karşıtların eşzamanlılığı oluştur. Burada herhangi bir oluş söz konusu değildir, ancak her düşünce bu oluşun içindedir ve bu oluşun dışında düşünülemez.

“*Saf varlık ile saf hiçlik aynı şeydir. Hakikat olan şey, ne varlık ne hiçliktir, varlığın hiçliğe ve hiçliğin varlığa –geçmekte olduğu değil– geçmiş olduğu olgusudur...*” *Nicht übergeht – sondern übergegangen ist*: DAHA ŞİMDİDEN: Varlığı hiçlik içinde düşündük, varlık zaten oluştur. “... Bununla birlikte, hakikat, aynı şekilde, onların farksızlaşmama durumu değil, mutlak anlamda farklı olmaları olgusudur ve yine de, aynı dolaysızlıkla, her biri kendi zıddı içinde yok olur. Demek ki bunların hakikatleri birinin diğerinin içinde dolaysızca yokolduğu bu harekettir; *oluş*; ikisinin farklı olduğu, ama aynı ölçüde dolaysızca yok olmuş bir farklılık dolayısıyla farklı olduğu bir hareket.”⁵

4) Hegel, *Science de la logique*, s. 58 (Almanca metin, s. 22).

5) A.g.e., s. 59-60 (Almanca metin, s. 23).

Oluş, böylece, varlık ile hiçliğin farklılığı ve özdeşliği olur.

Doğuş ve çürüme, kapsayıcı olan bir şeyin içinde ters dönerler. Mutlağın içinde hiçbir şey kökten yeni değildir; yok oluşa teslim edilmemiş hiçbir şey varlığını sürdürmez. Mutlak, kendinin dışında boşluk değildir, kendinin içindedir. Hiçlik varlık boyunca koşar.

Bütün bunların ölümle boy ölçüşüp ölçüşemeyeceğini sorabiliriz. Ölümde insanın bildiği bu kısa devre yapan şeyin kendi uygun yerini bu mutlak içinde bulup bulmadığını sorabiliriz. Bu soru zaten Fink tarafından sorulmuştur.⁶

6) Fink, *Metaphysik und Tod*, s. 159.

Mantık Okuması (devam)

5 Mart 1976, Cuma

Varlık sürecinden ayrılmış ölümün hiçliği, bu sürecin bir ânı olmayan ölümün hiçliği, ölümün inkâr edilemez yokoluşu –bağlı olduğu meçhul kişi kim olursa olsun– Aristoteles ile Hegel’in –*Manuk*’ta– bize sözünü ettiği hiçlikle ortak yanı olmadan kendini gösterir.

“Saf varlık ile saf hiçlik aynıdır” diye okuduk geçen sefer. Bunlar özdeş olduğu ölçüde, hakikat, onların farklılaşmama durumu değildir (özdeş olarak farklıdırlar); aynı olmamaları, mutlak anlamda farklı olmaları ama yine de aynı mutlaklıkta ayrı olmadıkları ve ayrılamaz oldukları ve her birinin kendi zıddı içinde dolaysızca yok olduğu olgusudur hakikat. Demek ki onların hakikati, birinin diğeri içinde dolaysızca yokolduğu bu harekettir. Onların hakikati oluşturmaz. Varlığı ve hiçliği oluş olmadan düşünemeyiz. “Onların hakikati, demek ki, ikisinin farklı olduğu, ama aynı dolaysızlıkla yokolan bir farklılık aracılığıyla farklı olduğu bu harekettir.” Demek ki oluş, en büyük olasılık olan ama zaten en eksiksiz özdeşlik olmuş bu farklılığın birliğidir. Varlığın hiçlikten geldiğini ve burada mutlak bir oluşun olduğunu düşünmek ya da varlığın ayrı ve ayrılabilir hiçlik olarak hiçliğe gittiğini düşünmek, yeterince düşünülmemiş bir düşüncedir. Ayrılabilir hiçlik yoktur.

Birinci saptamada (“Varlık ile hiçliğin temsil içindeki karşıtlığı”) Hegel şunu yazar: “Genellikle *hiçlik bir şeyle karşı karşıya getirilir; ama bir şey, başka bir şeyden farklılaşan belirli bir varolandır; dolayısıyla, bir şeyle karşıtlık içindeki/karşısına-konmuş hiçlik, herhangi bir şeyin hiçliği, aynı zamanda belirli bir hiçliktir. Fakat burada hiçlik belirlenimsiz basitliği içinde ele alınmalıdır; saf anlamda kendinde ve kendi için hiçlik.*”¹ Bununla birlikte, varlığın karşısına bir şeyin hiçliği olarak hiçliği değil, *varlık-olmayan* çıkarmanın daha doğru olduğunu kabul etmek istesek bile sonuç aynı olur, çünkü “varlık-olmayan, ilişkiyi içerir.” O ikisidir, varlık ve varlığın inkârıdır. “Dolayısıyla o saf hiçlik değildir, zaten oluşun içinde bulunan hiçliktir.”²

Dolayısıyla Hegel varlık ile hiçlik arasındaki özdeşlik üzerine bu spekülâtif düşünceye götüren yolu gösterecektir. Parmenides, felsefeyi başlattığında, varlık ile varlık-olmayan arasındaki mutlak ayırmadan yola çıkar. Hegel’e göre bu henüz soyut bir düşüncedir: Parmenides başlangıcın varlık olduğunu gördü, ama varlık-olmayanın da bir anlamda varlık olduğunu görmedi. “Budizm” ise hiçliği başlangıca yerleştirir. “Derin Herakleitos, bu basit ve tekyanlı soyutlamaya karşı, oluşun bütünsel ve daha yüksek kavramını ortaya çıkartır ve şunu söyler: *varlık hiçlik kadar azdır (das Sein ist so wenig als das Nichts)*, ya da her şey akar, bu demektir ki her şey oluşur.”³

Hegel’e göre bu varlık-hiçlik birliği kutsal kitaba özgü bir düşüncedir, yani Hristiyan bir düşüncedir. “Hiçliğin hiçlikten yola çıkarak oluştuğu önermesini sonraki metafizik, özellikle de Hristiyan metafizik reddettiğinde, aynı zamanda hiçlikten varlığa bir geçişi olumladı; sentetik ya da yalnızca temsili nitelik ne olursa olsun, yine de, en kusursuz birleşme içinde, varlık ile hiçliğin buluştuğu ve farklılaşma durumlarının yok olduğu bir nokta bulunur.”⁴ Böylece, *ex nihilo* yaratılış spekülâtif önermeye uygun olur; şu çekinceyle ki, hâlâ temsildir, hâlâ soyuttur.

Oysa bu varlık-hiçlik özdeşliği spekülâtif bir önermedir, Aklın bir düşüncesidir, yoksa ayırım yapan idrakın düşüncesi değil. Bu özdeşlik tanımlarla doğrulanamaz: Her tanım zaten spekülâtif olanı önceden varsayar, bir analizdir, bir ayrılıktır ve ayrılamaz olanın düşüncesini önceden varsayar.

1) Hegel, *Science de la logique*, s. 60 (Almanca metin, s. 23).

2) A.g.e.

3) A.g.e., s. 60 (Almanca metin, s. 24).

4) A.g.e., s. 61 (Almanca metin, s. 25).

Varlık ile hiçlik arasında hiçbir farklılık adlandırılmaz; bir farklılık bulmak imkânsızdır, çünkü, eğer bir farklılık varsa, varlık saf varlıktan başka bir şey olur: bir özelliği olur. Dolayısıyla farklılık, onların kendi içlerinde olduklara şeye yönelik değildir. Farklılık burada onları kapsayan şey olarak ortaya çıkar: Farklılık oluşum içinde mevcuttur ve oluşum ancak bu ayrım sayesinde mümkündür.

Ama ölüm varlığa bağlı bu hiçliğin dengi midir? Oluşum, fenomenal dünyadır, varlığın tezahürüdür. Oysa, ölüm bu sürecin dışıdır: Bütünsel bir hiçliktir, varlığın belirişine gerekli olmayan bir hiçlik. Saf soyutlamayla elde edilemeyen, ama bir kaçırma gibi, el koyarak elde edilen bir hiçlik. Ölümde varlık soyutlanmaz – biz soyutlarız.

Ötekinin ölümünde kendini duyuran, ilgilendiren, ürküten ve kaygılandıran ölüm, varlığın ve hiçliğin mantığı içinde yerini bulamayan bir yokoluştur; bir skandal olan ve sorumluluk gibi ahlaki kavramların gelip eklenmediği bir yokoluş.

Ama *Tinin Fenomenolojisi*'nde başka bir ölüm kavramı yok mudur? Bir dahaki sefere bunu göreceğiz.

Mantık'tan Tinin Fenomenolojisi'ne

12 Mart 1976, Cuma

Düşünce, varlık, dünya, olumluluk aracılığıyla, inkâr edilemez sona cevap verme imkânını sorgulamalıyız; ötekinin ölümü içine kayıtlı ve benim kendi zamanım içinde içkin varlığın sonu ve yokoluş, hiçliğin ve meçhulün muğlaklığı içinde ölümüne kayıtlı yokoluştur. Bu sorgulama, varlığa, dünyaya ve olumluluğa erişme inancının, *doksa*'nın teoretik sözcesinin basit bir kipliği değildir.

Varlık düşüncesinde bu hiçlik düşünölmüştür, ama saf hiçlik değildir, ölümün hiçliğı ve meçhullüğü olarak değil, fakat varlık düşüncesinin bir ânı olarak düşünölmüştür. *Tinin Fenomenolojisi*'nde bazı metinler ölümü, oluşumun ya da oluşum düşüncesinin oluşumunun değil, ama oluşun ve bu son olan ve duygusal tarzda ifade bulan (Heidegger'de kaygı) ve burada ahlaki terimlerle söylenecek (ötekinin ölümü karşısında sorumluluk, her yeni ölümün yarattığı skandal) her skandalın *sonunu* açıklayacak şekilde ele almıyor mudur? Çünkü ölümüne pozitif bir düşünce aramamak gerekir, fakat ölümün ölçüsünde ya da ölçüsüzlüğünde bir sorumluluk gerekir. Cevap olmayan, fakat sorumluluk olan cevap; bir dünya ölçölülüğünde değil, sonsuzluğun ölçüsüzlüğünde olan cevap.

Bugün, ölümün yalnızca varlık düşüncesinde rol oynayan bir an olmadığı *Fenomenoloji*'nin ünlü sayfalarından birini sunmaya çalışacağız.

Bölüm, Jean Hyppolite'in çevirisinin ikinci cildinin 14. ve devamındaki sayfalarda bulunur.

Hegel'e göre başka tekil bilinçlerle zorunlu ilişki tekil bilincin odağında ortaya çıkar. *Ben düşünüyorum*, ancak düşüncemde başka düşüncelerle ilişkiysem mümkündür. Her tekil bilinç aynı zamanda kendi için ve öteki içindir. Kendisi öteki için olduğu ölçüde ancak kendisi için olabilir. Her biri kendi olmak için ötekinin kabulünü gerektirir, ama ötekini de kabul etmek gerekir, çünkü öteki tarafından kabul ancak ötekinin kendisi de kabul edilmişse geçerlidir. Dolayumsuz olanın aşılması ancak burada mümkündür (Hegel'e göre, her düşünce bilinçler arasındaki bir düşüncedir; ancak bilinçler arasındaki bu ilişkiyi bilmezden geldiğinden dolaysızdır; dolaysız olan yalnızca *cogito*'dur).

Hegel'in Tin olarak adlandırdığı şey, bilinçlerin bu karşılıklı tanınmasının bu ilişkilerde ve bu çatışmalarda korunup aşılmasıdır (*aufgehoben*). Dolayumsuz olmayan evrensel bilinç budur. Ama bu evrensel bilinç önce dolayumsuzdur; demek ki Tin, kendine karşı çıkmadan önce bir tür doğa gibidir. Tin'in bu dolayumsuzluk evresini Hegel töz olarak adlandırır. Tin tözdür ve önünde, *özne* olacağı bir yol vardır.

Kendi tarihini kendi yaptığından tözdür, "manevi içeriği kendisi tarafından yaratılmış olarak" gelişir. Özne olacaktır, Tin'in kendine dair sahip olduğu Bilgi olacaktır, yani mutlak düşünce, kendi kendini bilen canlı hakikat olacaktır. Yalnızca *var olan* Tin iken, bu Tin'in kendi Bilgisi olacaktır.

Ölümlerle ilişki sorunu Hegel için bu dolaysız Tin düzeyinde, töz olan bu Tin düzeyinde (henüz kendini sorgulamamış olan, başka halklara henüz rastlamamış olan halk) kendini gösterecektir. Dolaysız Tin tarihsel bir veridir. Kendilik, eylemine dolaysızca katılır. Kendi'nin kendini inkâr ettiği ve varlığına karşı koyduğu yer yoktur. Somut olarak söylersek, bu, etik bir doğa var, demektir (ἦθος = töre).

Hegel'e göre bu tözün içinde, bu dolaysız durumun içinde, yasaların evrenselliği ile tekil bilinçler arasındaki ilişki olarak anlaşılması gereken tözün tekilliği arasında bir tür bölünme vardır. Hegel bunu bu etik durumun insani yasa ve tanrısal yasa olarak bölünmesi diye adlandırır.

İnsani yasa sitenin, devletin yasalarına denk düşer ve sonuç olarak insani yasaya göre bu etik töz toplumsal ve politik yaşamı yaşamaktan ibarettir. Bu durumda bu varoluşun öte tarafı ne olabilir? Bu, her şeyin karanlık kökenlerine uzanan *ailedir*. Böylece eril öge insani yasayı temsil ederken, dişi öge ise aynı zamanda ocağın yasası olan tanrısal yasayı temsil eder.

Sitenin yasası kamusaldır; herkesin iradesini temsil eden yasayı herkes bilir. Bu insani yasada insan kendi kendini ortaya koyar; o, kendi olarak, kendi olma tarzı olarak kendinin konumudur. Yasanın içinde kendini düşünür ve artık kopmuş olduğu karanlığa karşı durur. Yasanın içinde, günün ortasında kendini düşünür.

Ama aynı zamanda ailevi yasa vardır. Bu iki yasa farklıdır ve birbirini tamamlar. Tanrısal yasa dolayumsuz tözdür, düşüncenin bir işlemi değildir. Kendini düşünmemiş ve koptuğu insani yasayı inkâr eden bu insanların varlığıdır.

Devlet, barış zamanında çalışarak ve savaş zamanında çatışarak varlığını sürdüren bir halkın egemenlik kurucu düzenidir. Bireyler devletin içinde kendi için varlıklarının bilincine varabilirler, çünkü devletin kendine dair bilinci herkesin yararlandığı bir güçtür, herkes bu yasa tarafından kabul görmüştür. Bununla birlikte, bu şekilde tanınan devletin iç birimleri olan aileler, bu güvenlik içinde, Bütün'den ayrılabilirler, yani soyutlaşabilirler. Bütün'den ayrılmış bireyleri savaş çağıracaktır; savaş olmadan, bireyler dolaysız doğa durumuna, dolayumsuzluğa, mutlak soyuta geri dönerler. Tersine, savaş, onlara yeniden bağımlılıklarının bilincini verir; halk evresinde savaş zorunludur. "Onları bu tecrit içinde kökleşmeye ve kemikleşmeye bırakmamak için, dolayısıyla bütünüün dağılmasına ve tinin buhar olup yok olmasına izin vermemek için, hükümet zaman zaman onların mahremiyetini savaş yoluyla sarsmalıdır; gündelik düzenlerini savaş yoluyla rahatsız etmelidir, onların bağımsızlık haklarını ihlal etmelidir, tıpkı bu düzenin içine gömülürken bütünden kopan ve ihlal edilemez *kendi-için-varlığa* ve kişi güvenliğine özlem duyan bireyler gibi, hükümet, dayatılan bu çalışmanın içinde, onlara efendilerinin ölüm olduğunu hissettirir."¹

Burada ölüm Mutlak Efendi olarak ortaya çıkar.

Tin bir halkın bireyselliği olarak vardır, yoksa soyut bir biçimde değil. Burada inkâr ikili bir biçimde kendini gösterir. Bir yandan, halk, tikel bir halk olarak belirli bir halktır (ve her belirlenim bir inkârdır); diğer yandan, bireysellik denen ikinci bir inkâr vardır. Ve savaş, doğayı aşan bu olumsuzluktur ya da aileler için doğaya yeniden dönme olasılığıdır. Savaş ailelerin doğal orda-varlığa dönerek, etik orda-varlıktan uzaklaşmasını engeller.

1) Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, tercüme Jean Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, tarihsiz, II, s. 23.

Devlet yasamadır; bu, ortak bir hedef amacıyla çokluğun eylemidir. Devletin karşısına tanrısal yasa çıkar; kan bağıyla bağlı aile ve cinsiyet farklılıkları ilişkisidir bu. Aile devletten farklıdır çünkü ortak olandan kaynaklanır, oysa ki devlet, evrensel yasa aracılığıyla, ortak olana doğru gider. Bu doğal birlikten, bu kan bağından yola çıkan Hegel, bunu, aileyi yeryüzü tanrılarına indirgeyerek ifade eder (aile içinde toprağın ve kanın mistiği!). Devlet, kendinin bilincindeki ve evrensele yükselen Akıl'dan hareket eder. Tersine, aile doğal bir şeydir, insani yasanın koptuğu yaşamın toprakaltıdır. Ama aynı zamanda *Tin'in* dolaylımsız doğasıdır ve dolayısıyla saf doğa değildir; etik bir ilkesi vardır. *Ocağın koruyucu tanrıları olan penatlar* karşısında ahlaki özellik edinir.

Bu durumda ailenin etik tını ne anlama gelebilir? Ailenin ahlaklılığı devletinkinden farklıdır. Devletin içindedir ve devletin birçok erdemine sahiptir; çocuklar yetiştirir, devlet için yurttaş hazırlar ve bu anlamda ailenin yok oluşu için çalışmaktadır. Ama aileye özgü bir etik de mevcuttur ki, yeryüzü ahlaklılığından yola çıkarak, yeraltı dünyasına indirgenir ve *ölüleri gömmekten* ibarettir.

Ölümlerle ilişki, daha doğrusu *ölüyle* ilişki buraya dahildir.

Hegel aileye özgü etik ilkeyi öncelikle olumsuz olarak tanımlar. “Öncelikle, etik öge kendi içinde evrensel olduğundan, aile üyelerinin etik ilişkisi duyarlılık ilişkisi ya da aşk ilişkisi değildir.”² Aileye özgü etik ilkeyi sağlayabilecek olan aşk değildir, eğitim değildir, ailenin bir üyesinin bir diğerine verdiği olumsal bir hizmet değildir. Bunun bir tekillikle ilişki olması gerekir ve etigin olması için de bu ilişkinin içeriğinin bir evrensellik taşıması gerekir. “Dolayısıyla etik eylem ancak *bütünsel* tekil varlığa ya da kendisi evrensel olan tekil varlığa indirgenebilir.”³

Hegel artık çözümünü de gösterir: “Ebeveynin bütün varlığını kan bağıyla kapsayan eylem yurttaşı ilgilendirmez, çünkü yurttaş aileye mensup değildir, ilerde yurttaş olacak olan da aynı durumdadır, böyle olunca *bu tekil varlık* olarak değer taşımayacaktır; aileye mensup *bu tekil varlığın* nesnesi ve içeriği gibidir, ama duyarlıdır, yani tekil etkinliğinden kurtulmuş evrensel bir öz olarak ele alınır; bu eylem *yaşayanı* değil, *ölüyü* ilgilendirir, dağılmış varlığının uzun ardışıklığı dışında, tamamlanmış tek bir betileme içinde toplanmış ve olumsal yaşamın endişesinin dışında basit Evrenselliğin barışına yükselmiştir.”⁴

2) A.g.e., s. 18.

3) A.g.e., s. 19.

4) A.g.e.

Yurttaş olmadan evrensel öze sahip biri, ölüdür. Ailenin gölgeyle ilişkisi içinde kendine özgü bir erdemi vardır. Ölüler karşısındaki görev onları gömme görevidir ve ailenin kendine özgü erdemini oluşturan budur. Gömme edimi ölüyle ilişkidir, yoksa cesetle değil.

Tinin Fenomenolojisi Okuması (devam)

19 Mart 1976, Cuma

Hegel'de varlığa ve hiçliğe her türlü referansın dışında ölümle ve ölüyle ilişki *Tinin Fenomenolojisi'*nin, yani hareketin ya da oluşun ya da bilincin kendine tamamen sahip olmaya eriştiği, özgürlüğünün mutlak bir düşünce olduğu tarihin zorunlu bir ânıdır. Düşüncenin oluşum tarihinin ampirik anlamında tarih değil, ama Mutlağın ya da somutun (hiçbir şeyden ayrılmayan) düşüncesi haline gelişinin zorunlu eklemlenmeleriyle tarih olarak gelen tarih. Dolayısız bilinçten söz edilebilecek bu evrelerin birinde, bu bilinç etik bir doğa olarak meydana gelir; yasa içeriğine ya da *ethos'*una sahip bir doğa. Bu aşamada bilinç Tin'in deneyimi değil, ama Tin'in töz ya da doğa olduğu dolaysız Tin'dir. Doğanın dolayısızlığı olan bu tözün içinde, yasaların tümelliği ile tözün tekilliği arasında, kent ile aile arasında bir bölünme oluşur.

Bu evrede, insan yasası kamusalken, tanrısal yasa neden oluşur ya da yasa olarak aile yasası neden oluşur? Eğer aile *etik* tözse, saf doğa değilse, onun etiği neden oluşur? (N.B.: Hegel'e göre etik daima tümeldir. Kişi daima yasanın tümelliği açısından düşünülmüştür; Hegel bu noktada Kantçıdır. Birey olarak kişi Tin değildir ve etiği yoktur. Buradaki araştırmamızda, kişi öteki bireydir ve her türlü tümel buradan yola çıkacaktır. Fakat, Alman idealizminde kişi tümeldir.)

Aile doğal cemaattir ve bununla birlikte, ailenin kendi içinde tümellik vardır. Ailenin özel etik ögesi hangisidir? Aile etiğinden söz edebilmek için istisnai bir kavram uydurmak gerekir.

Öyle bir tekillik gerekir ki tümel olmalıdır. Geçen sefer gördüğümüz Hegel'in cevabı buradan kaynaklanır: "Bu eylem canlıyı değil, ölüyü ilgilendirmektedir." Ölüm burada içe dalma olarak, bir araya gelme olarak anlaşılmaktadır. Kendi yazgısını yerine getiren kişinin tümelliği vardır: bu bir özdür. Ölü olduğunda artık her şey tamamlanmıştır, her şey tüketilmiştir.

Ölüyle ve ölümün tümelliğiyle ilişkinin belirleyici özelliği gömmededir. Burada, ölümden, etiğe gerekli kavrama denk düşen bir şey vardır. Aile ölümle birlikte bir zamanlar bilinçli olanın maddeye boyun eğdiğini, maddenin oluşmuş, kendinin bilincindeki bir varlığın efendisi olduğunu kabul edebilir. Bu bilinçli varlığın maddeye bırakılmasını istemez, çünkü insanın nihai varlığı, nihai özelliği doğaya ait değildir. Aile aktif olan karşısında bir dindarlık sergiler: Bir zamanlar bilinçli olan üzerinde doğanın görünürdeki tahakkümünün yok olması gerekir. "Dolayısıyla, kan bağı, bilincin hareketini de dahil ederek, doğanın eserini kesintiye uğratarak ve kan bağı yoluyla akrabayı yıkımdan söküp alarak soyut doğal hareketi tamamlar; dahası, bu yıkım, saf varlığın içinden geçiş zorunlu olduğundan, yıkım işlemini de üstlenir. Böylece *ölü* varlık, evrensel *varlık*, kendi içine dönmüş bir şey, bir *kendi-için-varlık* olur ya da saf tekillik, güçsüz ve *tekil*, *tümel bireyselliğe* yükseltilmiş olur. Ölü, *varlığını* işleminden ya da olumsuz birliğinden serbest bırakmış olduğundan, boş tekilliktir, yalnızca *öteki için pasif varlıktır*, her türlü irrasyonel ve aşağı bireyselliklerin ve soyut madde güçlerinin avı olmaya terk edilmiştir; birinciler sahip oldukları yaşam nedeniyle, ikinciler negatif doğaları nedeniyle ondan daha güçlüdür. Aile, bilinçdışı arzuların ve soyut özün bu onur kırıcı işlemini ölüden uzaklaştırır, kendi işlemini onlarınkinin yerine koyar ve yeryüzünün bağrındaki akrabayı yok edilemez temel bireysellikle birleştirir; böylelikle onu, tersine, egemen olan bir topluluğun ortağı kılar, tekil maddenin güçlerini ve ölüme karşı zincirlerinden boşanmak ve onu yok etmek isteyen aşağı dirimsellikleri kendi denetimi altında tutar."¹

Akrabalar tarafından ölüm yok edilir; ve sanki bir tamamlanma varmış gibi, sanki yeryüzündeki varlığın altında geri dönülen ve geri geline bir iç varmış gibi, bir tür geri dönüş varmış gibi yapılır (bu anlamda ölüm için kutsal kitaplardaki terime bakılabilir: "Atalarıyla birlikte yatmak").

1) *Phénoménologie de L'Esprit*, s. 21.

Ölümde ana maddeye özgü bir ögeye, fenomenolojik alanın *altında* bulunan bir düzeye geri dönüş fikri vardır.

Yaşayanlar, cenaze törenlerini onurlandırarak, anonim çözülmenin onursuzluğunu ortadan kaldırır. Böylece ölüyü canlı anıya dönüştürürler. Gömme ediminde, yaşayanların ölümlerle istisnai ilişkisi vardır. Gömme ritüeli, ölüyle ilişki dolayısıyla ölümle canlının kesin ilişkisidir. Burada ölüm, basitçe tasvir edilmiş değil, düşünülmüştür. Düşüncenin kavramlanması içinde zorunlu bir andır ve bu anlamda düşüncedir.

Bu tanımların içerisinde ilave bir öge olup olmadığını kendimize sormamız gerekir; ölümün bölgesi zaten yeryüzüyle/toprakla özdeşleşmiş olduğundan, tanımın içinde temellendirilmemiş bir şey vardır: Ölümün kanla ilişkisi. Zaten varlıkla birlikte düşünülmüş olan hiçliğe *Mantık*'ta indirgenmiş olan ölüm muammasına Hegel burada daha fazla yaklaşmaktadır, fakat hayatta kalanın tutumundan yola çıkarak ölümden söz eder; Hegel'den daha az şeyleştirici bir yaklaşıma da sahip olunabilir, ölüm burada ne bir şey ne bir kişidir, bir *gölgedir*.

Şimdi din üzerine bölüme yönelebiliriz; din *Fenomenoloji*'nin gelişimi içinde Tin'in ilerleyişinin sondan bir önceki figürünü temsil eder ve doğal din, estetik din ve vahiy dini olarak ayrılır.

Dinde ölümün merkezi bir anlamı vardır. Estetik dinde trajedi yalnızca edebi bir tür değildir, bilincin kendini düşünmesinin ya da anlamasının belli bir tarzıdır. Hegel burada ölümde bir yeraltı yazgısı görür; bu yazgı aynı zamanda aldatıcı bir bilgiye, görünümünden ibaret saf bir görünüme teslim edilmiş varlıkları ortaya çıkartır. Ölümün yeraltı rolü oynadığı, trajedi olan yazgının geri dönüşüdür bu.

Ölümün Hegel'de karanlık ve örtülü zemini belirtme tarzı, görünüm dünyasını düşüncenin içine dahil eder (Mağara burada düşüncenin bir momentidir). Kan bağı olanların, daha düne kadar ölünün içinde olan ve kendisi olan –kendiliği– şeyi ölüye geri vererek, tamamen özgürce ölüyü korudukları sembolik eylem olan şey hâlâ gömmedir. Bu tür bir düşüncede ölüm yalnızca hiçlik değildir, öze bir geri dönüştür. Ölümü böyle yorumlamak meşru mudur? Yukarda zikredilen kutsal kitap ifadesinin tanıklık ettiği gibi kuşkusuz ki bu şekilde *hissedilebilir*: “Darağacına acı çekmeden ve titremeden gidiyorum çünkü annemin gülümseyen yüzünü görüyorum.”²

Fakat temel fikrini, en sonuncu temel, varlığın ve ölümün temeli fikrini bu şekilde bir araya getirmede, yine Hegel'de varlığını sürdürür gözüken belli bir fenomenal model vardır. Bu geri dönüşün ikinci veçhesinde de aynıdır: Aynı kandan insanların korumasına alınmak. Burada da, ögeye geri dönüş varlığın dibine geri dönüş olarak yorumlandığında ilave bir adım atılmıştır.

Hegel'den Fink'e Ölüm Skandalı

9 Nisan 1976, Cuma

Hegel ve Aristoteles'te ölümün hiçliği; tıpkı bütün sonlar gibi zaten başlangıç olan hiçlik (tanım ve belirlenim), sanki varlık kendi varlık serüvenini değirmi olarak sürüyormuş gibidir. Çürüme bir üremeye bağıntılıdır, tıpkı üremenin bir çürümeyle bağıntılı olması gibi. Varolanların varlığında ölüm anlaşılmaz.

Hegel'de hiçlik, bir yandan, zaten varlıktır (bu önermenin spekülâtif bir anlam vardır, ancak spekülâtif bir anlamı vardır); diğer yandan, dolayımız Tin içinde ölüm, ölümün birleştirdiği kandaki ya da topraktaki temel olanına geri dönüştür. Vefat eden, öğelerin basit varlığına geri döner, ama aynı zamanda, gömme edimini bir zamanlar bilinçli olmuş ama artık olmayan adına gerçekleştiren hayatta kalanın bilinçli tutumuyla, ölü, doğal orda-varlıktan sökülüp alınmıştır. Cenaze törenleri ölüyü yaşayan anıya dönüştürür; yaşayanların ölüyle böylece bir ilişkileri olur ve onlar da bu anı tarafından belirlenirler.

Aynı anlayış içinde, Hegel din üzerine bölümde ölümün egemenliğini yazgının egemenliğiyle özdeşleştirir. Ölümle ilişki basit anlamda edebi bir tür olmayan, ama bu anlamın etkin olduğu yer olan trajedi içinde ortaya çıkar. Gerçek olan şey, gerçekliğe dair sahip olduğu bilgi dolayısıyla yıkıma mahkûmdur: bilgi muğlaktır ve kahramanı yıkıma sürükler.

Ölümü içe, toprağın derinliklerine geri dönüş olarak yorumlamak meşru mudur? İç, ölüme denk midir? Bu iç, şeylerin bu *Urgrund*'u nasıl düşünülebilir? Hegel bir sembolden yola çıkarak dünya modelinin dışına çıkmayan bir anlam çıkarmıyor mu? Her şey, canlının ölümle ilişkisini model alıyor gibidir. Kan bağı aracılığıyla akrabaların gömmeyi gerçekleştirdiği toprak vardır; toprak, gerçekliğin içinde özel bir şeydir (Hegel bunu temel bireysellik olarak adlandırır). Fakat, aynı zamanda, toprak özel bir şey değildir, içinde şeylerden başka şeyin olduğu ögedir. Bu şeyler katıdan, sıvıdan, vs. oluşmuştur; şeyler, şey olarak adlandırılmayacak bu düzenden farklı olarak, kendi elementliklerini gizlerler. Toprak ne şantiyedir ne tarla ne dağ; temel olduğu bir yere, özellikle toprağın tanımlandığı istikrarlı bir dibe gönderme yapar. Şeylerin dibini varlığın dibi olarak ele alma teşebbüsü buradan kaynaklanır. Gömme dibe geri dönüş olarak yorumlanır ve bu, toprağın dibi kadar varlığın da dibidir. Diğer yandan, ailenin kendisi ayrılıktan önce birleştiren olarak kabul edilir. Ailenin üyeleriyle ilişkisi, toprağın olduğu şeyle ilişkisiyle aynıdır: akrabalar kendi aralarında ayrıdır ama aynı zamanda ayrı değildirler çünkü aynı kandandılar. Böylece, toprağın fenomenal düzeninden fenomenal-olmayan düzenine geçilir: şeylerin dibinden varlığın dibine geçiş.

Böylece ölüm, dünyada, kendiliğin kendisi tarafından kavrandığı moment olarak düşünülür. Hegel ölümü her zaman hayatta kalanın tutumunun yorumu içinde görür. Dünyanın belirme ânı, ölüm kavranabiliridir.

Fink'te¹ ölümden söz etmenin güçlüğü, ölümün *kavranılabilirliği* olarak sunulur. Ölümü sessizce kabul etmek gerekir; ama elbette felsefe bu sessizliğin nedenini söyleyebilir. Biz ölümü biliyoruz, fakat onu düşünemeyiz; onu düşünmeden biliyoruz. Bu anlamda ölüm gerçek kopuştur ve bu anlamda sessizce karşılanmalıdır.

Heidegger'de olduğu gibi Fink'te de kavranabilirlik söylenebilirlikle, masalla, hikâye edilebilir olanla çıkarılır. Dil, insan varlığı olan varlığın kavranışıyla belirtilir. Dil varlığa aittir ve dünyada-varlık olarak kavranılabilir. Felsefe, dünyadaki varoluşun kendi kendini kavramasıdır; bu felsefe dünya üzerindeki eylemdir ve anlama tarzıdır.

Fink dünyada olmanın farklı tarzlarını sınıflandırır. Örneğin şunlar vardır:

– Emek, ekonomi;

1) Bkz. Fink, *Metaphysik und Tod*, s. 179-208.

- Savaş, mücadele, güç istenci, kendini tözsellik olarak olumlama;
- Öteki, dünyadan yola çıkarak kavrandığı için, dünyayla ilişki olarak temsil edilen Eros;
- Oyun.

Bu faaliyetler varlığın kavranışıdır ve bu bir varlık tarzıdır. Bu kavrayış dilin içindedir ve dil, varlık içindeki ve varlığa karşı tutumlar olan kipliklerine (çalışma, savaş, aşk) göre kavrayışı anlatabilir.

Hiçliği dünya-içi bir yapıya dönüştürmeden ölümden söz edilebilir mi? Ölüm varlığın kavranışından bir kopma içermez mi? Dünya-içi yok oluşun tikel bir vakası değil midir? Her ölüm bir skandaldır, *ilk* ölümdür; ölüm türü yoktur, der Fink, bu kavrama genel bir yaklaşım olamaz.

Varlığın kavranışı, sanki bir varolanmış gibi anladığı varlık yapısı altında sınıflanır. *Dasein* bir varolandır, bir addır. Varlığın kavranışı olarak insan bu kavranışın kategorilerine dahil olur. İnsan bir varolan olarak, akıl yürüten bir hayvan olarak bulunur.

Ölümü bir varolanı ilgilendiren olgu olarak ele alma eğilimi buradan kaynaklanır (Aristoteles, Hegel), oysa ki ölümün kısmen düşünülebilir özgüllüğü bizzat varlığın kavranışını ilgilendirir. Ölüm, düşünülebilir olanı düşünülebilir kılan sondur ve bu nedenle düşünülemez. Hatta ölümün hiçlik olduğu bile söylenemez, çünkü hiçlik ve varlık kavrayışla ilgilidir.

Varlığın kavranışı, felsefesi, şeyleşmeye itiraz eder; insanın olmadığı şeye ve onun haysiyetini oluşturan şeye değer verir. Ama aslında varlığın kavranışının çeşitli tarzları içinde, varolanın içinde varlık zaten ikâmet etmektedir. Biz dünyanın içinde dünyaya geliriz ve dünyanın içinde dünyadan çekip gideriz. Dünyanın içinde, zaten dünyevi olan altında sınıflandırılmışızdır. Kurtuluş yoktur.

Negatif bir antropoloji aracılığıyla öznelliğin içine çekilme eğilimi, aşkın bir insan kavramı arama, varlıktan önce bir düşünce arama, basit bir hata ya da basitçe başıboş dolaşma değildir, ama düşünceden önce varlığın keşfi kadar kaçınılmazdır.

Ölüm sorunu, insanı hiçliğe boyun eğmiş bir varolan olarak ilgilendirmede kavranılamaz, ancak bizzat varlığın kavranması buna bağlıdır. Bu sonun modeli, kavranılabilirlik içinde değildir.

Başka Bir Ölüm Düşüncesi: Bloch'tan Yola Çıkarak

23 Nisan 1976, Cuma

İnsanın inkârı olarak ölüm. İnsan, Aristoteles'te, Hegel'de, Heidegger'de, varlık ve ontoloji kavramının götürdüğü dünyayla ilintili olarak düşünülmüştü. Ontolojiden yola çıkarak geliştirilen, hiçlik ile ölüm arasındaki uyumsuzluk sonucuna vardık. Bu ontolojinin içinde dünya bizzat anlamın yeri olarak belirliyordu ve hiçlik varlıkla akrabalığı içinde düşünülmüştü.

Fink'te ölüm varlığın kavranışının sonudur, varlıkla almasıklık içindeki hiçliğin sonudur ve varlığı veren inkârın inkârıyla da hemen karıştırılmamalıdır. Düşüncenin başka bir boyutu, Fink'in ileri sürdüğü sessizlik olmayan başka boyut burada anlam bulsa da, varlığın ötesinin ve hiçliğin düşünüldüğü bir anlam boyutu içinde bulunup bulunmadığımız sorusunu sorabiliriz.

Heideggerci ölüm analizinde, ölümün ölüm-için-varlığa, *Dasein* yapısına, yani öteki insanın anlaşıldığı varlıkla gerçek ilişki olan kökeni içinde öznelliğe indirgenmesinden etkileniriz. Hatta, biraz abartarak şu söylenebilir ki, Heidegger'e göre (o kuşkusuz bunu söylemeyecektir), katil olmaktan duyulan korku ölme kaygısını aşamaz. Ölmek-zorunda-varlık, benim-ölmek-zorunda-varlığımdır. Ölüm ile hiçliğin eksiksiz bir uyumu vardır, duyumsallık kaygı duygusuna indirgenir, ki kökensel zaman da

bundan yola çıkarak anlaşılır. Bu kökensel zaman sonlu varlığın varolma tarzıdır. Zamansallık hiçlikle ilişkiyle tanımlanır. Bundan böyle en derin arzu varolma arzusudur ve ölüm daima erkendir. Ölüm benim varolma arzumun dengi değildir; varlığım varolma arzumu kapsayamaz: kapsama çok kısadır. Saf *conatus*'un biçimciliği içinde varoluş en yüksek bedeldir. Tek bir değer vardır ve bu da varolmaktır; değerlerin Heideggerci inkârının kök saldıgı tamamen biçimsel değer.

Burada, ontolojinin momenti olarak ölümün, hiçlik olarak ölümün ve hiçlik kaygısına bağlı zamansallığın bu incelemesinden ayrılmayı öneriyoruz; böylelikle anlamın kuşkusuz hâlâ dünyaya bağlı olacağı ama dünyanın anlamının başka insanlara derinden bağlı olduğu bir düşünceye varılacaktır. Bilginin ve kültürün bütününe toplumsal kaygının harekete geçirdiği ve ontolojik terminolojinin ötekine bağlı olduğu bir felsefede olup biten de budur. Mesela dinsel ya da toplumsal bir düşüncede bu meydana gelir.

Ölüm, bireyin sonu ve yokoluşu olarak kalırken, kaçınılmaz doğal zorunluluk olarak yorumlanırken, bütün anlamların ve bütün anlam-olmayanların kaynağı değildir. Ölümün duygusu bile, kendi muhtemel var-olmamasına yönelik bir varlık kaygısıyla özetlenemez ve zaman, ölüm-için-varlığa uzanmaz. Zaman, geleceğe-doğru olmasıyla, ölüm-için-varlığa doğru yönelmiş sonluluğa uzanmaz; ama başka bir anlamı vardır, ölüm analizinde bir başka ihtimal vardır, işte burada Ernst Bloch'un felsefesi dolayısıyla söz etmek istediğimiz budur.

Bütün felsefe tarihinde zaman, varlık-olmayana, değer-olmayana işaret eder; ebediyet ise bunların karşıtıdır. Heidegger'de ebediyet yoktur, fakat sonlu varoluşun trajik karakteri kalır ve zamanın ölüm-için-varlıktan başka anlamı yoktur. Zaman içerisinde temel bir hayal kırıklığı vardır. Toplumsal felsefe içinde, anlamını bu hiçliğin ötesinden, örneğin ilerleme fikrinden alan en azından bir zamansallık vardır. Bloch'ta durum böyledir; bu olasılıklar ölüm ve zaman analizlerinde ortaya çıkar.

Bloch'ta olgunluk metinleri gibi gençlik metinleri de bir hümanizmayı doğrular: "Biçimsel değil gerçek olduğu için hümanizma ayakları üzerine yerleşmiştir," diye yazar. "İnsan gerçekten mümkün kılınmış bir demokrasi içinde kendi yerini elde eder, tıpkı demokrasinin insani bakımdan yaşanabilir ilk yeri temsil etmesi gibi." İnsan burada mutlak anlamda başattır. "İyi uygulanan, tehlikeli komşularından kurtulmuş Marksizm, *humanity in action*'dır." İnsanın kendi *Heimat*'ına [vatan] doğru kaçınılmaz yürüyüşüdür; burada varlık kendi insani evine kavuşur. Bu yürüyüş, varlığın

yürüyüşü olduğu ölçüde, burada insani erekliliği içinde düşünülen varlığın özüne dahil olduğu ölçüde kaçınılmazdır.¹

Bu devrimci harekete teşvik, insan sefaletinin anlamıdır. Sosyalizme ihtiyaç duymayanları kim sosyalizme yöneltti? Belki ruh, belki tok karınlı olanların sessizliğinde çarpan bilinç. Örneğin, Bloch için, sefaletin ve komşunun yoksunluğunun seyri ve bunun doğurduğu kesinlikle etik söylem, ontolojik söyleme kavuşur. İnsanın gerçekleşmesi, varlığın hakikati içinde gerçekleşmesidir.

Etik ile ontolojik olanın, dünya tamamlanmadığı sürece karşıtlık halinde olan, ötekinin hangi yazıyı taşıdığı bilinmeden üst üste bindirildiği böyle bir yeri hiçbir fikir toplamı belki hiçbir zaman sunmamıştır. Bir yandan varlık ile dünyanın ve diğer yandan, nihai oluşumu içinde insan dayanışmasından ayrılmaz olan insanlığın ne olduğu arasındaki bu dayanışma nasıl düşünülmüştür?

Bloch, Michel Henry gibi,² Marksizmi, emeğin kategori mevkiine eriştiği *Tinin Fenomenolojisi*'nin uzantısı içinde *felsefe* olarak anlar. Aynı şekilde, Bloch için, hakikat arayışının yerine geçecek eylemin bir önceliği yoktur. Herhangi bir iradeciliğin müdahalesi olmadan, varlığın hakikati emek tarafından koşullanır, eylem varlığın tezahürünün parçasıdır. Bu, ancak varlığa dair yeni bir kavranılabilirlik kavramı oluşturulduğunda mümkündür; ve politikadan ya da ekonomiden önce, felsefeye özgül anlamda *Marksçı* katkıyı oluşturan bu kavramdır.

Varlığın kavranılabilirliği, onun tamamlanmamış tamamlanmışlığıyla çakışır. Eyleme geçmek zorunda kalan güçtür eylem ve bu da insanlıktır. Ama olasılığın belirlenmesi, tinin bir işlemi değildir. Eylem, emektir. Hiçbir şey erişilir değildir; insanlığın bedensel çabasının müdahalesiyle belirlenmeden hiçbir şey kendini göstermez.

Dünya tamamlanmış değildir, çünkü emek tamamlanmış değildir. Dünya tamamlanmadıkça, insanileştirilmemiş madde var oldukça, insan, kendi olgusal yanı olan karanlığı içindedir. Bundan böyle emek daima yabancılaştırıcıdır: İnsan, tamamlanma öncesi dünyaya daima karşı durur; ancak orada varlık kendi evinde olacak, o dünya *Heimat* olacaktır.

Bununla birlikte, insanın emeği hakikatin aşkın koşuludur. Üretmek, hem *yapmaktır* hem de *varlığı kendi hakikati içinde sunmaktır*. Bu üretmek

1) E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung, Gesamtausgabe* içinde, c. V, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1959, s. 1608.

2) Bkz. M. Henry, *Marx*, Paris, Gallimard, 1976, 2 cilt.

praksistir. Zaten emek olmayan, saf anlamda teorik bir şey yoktur. Zaten duyumun ortaya çıkışı bir emeği varsayar. Bundan böyle insan emekçi olduğu ölçüde özneliktir. Bundan böyle, insan varlığın bir bölgesi değildir, varlık olarak fiiliyat bulmasının bir momentidir. Varlığın hakikati, demek ki, gücün ya da tarihin edimselleşmesidir.

Zaman ne Heidegger'de olduğu gibi varlığın kendi sonuna doğru yansımasıdır, ne de Platon'da olduğu gibi hareketsiz sonsuzluğun hareketli imgesidir. Gerçekleşme zamanıdır; teknik edimselliği içinde yabancılaşmış insanın öznelliğinin bağlı olduğu olgusal olanın bütün gücünün, bütün karanlığının edimselleşmesi olan eksiksiz belirlenim zamanıdır. Bu, tamamlanmamış olanın edimselleşmesidir. Efendi ile Köle'nin varlığı olgusu bu tamamlanmamışlıktır.

Bu yüzden toplumsal kötülük varlığın bir kusurudur ve ilerleme, bizzat varlığın ilerlemesidir, tamamlanmasıdır. Henüz olmayan yoktur, hiçbir yerde yoktur. Gelecek, vuku bulmamış olandır, potansiyel olarak gerçek değildir, önceden var olan değildir. Zaman böylece ciddiye alınır. Geleceğe doğru atılım, *ütopya*yla ilişkidir, karanlık olan şimdiki zaman içinde önceden-belirlenmiş bir sona doğru yürüyüş değildir.

Zaman saf umuttur. Umudun doğum yeri de burasıdır. İnsanın ve emeğinin meta olmadığı tamamlanmış bir dünya umudu. Umut ve ütopya; bunlar olmadan varlığı –yani insanlığı– gerçekleştiren faaliyet başlayamaz, ne de bilim ve çaba uzun sabrı içinde sürebilir.

Bloch'a göre bu umut kültüre dahildir, daha doğrusu, tamamlanmamış ve yabancılaşmış dünyanın lanetinden kaçan kültürün bir yanına dahildir. Diyalektik materyalizmin bir yorumu olarak kendini gösteren bu felsefe, insan eserinin bütün biçimlerine aşırı dikkat yöneltir, sempatiyle titreşen evrensel kültürün rafine bir hermenötüğünü gerçekleştirir. Kültürde, tamamlanmış dünya, sınıflar mücadelesine rağmen ya da bu mücadeledeki cesaret kaynağı olarak *hayal meyal sezilmiştir.*

Bloch Okuması (devam)

30 Nisan 1976, Cuma

Bize aktarılmış olan felsefe birtakım özdeşliklere dayanır:

- insani ölüm/filozofların hiçlik kavramı özdeşliği (ölüm, oluşumun bir momentidir);
- felsefe/ontoloji özdeşliği (varlık, bütün duyumsal düşüncenin gönderme yaptığı ayrıcalıklı yerdir);
- varlık/dünya özdeşliği;
- insan/Dasein özdeşliği (ölmek dünyada olmamak olarak anlaşıldığından, insanın dünyadan yola çıkarak kavranması);
- ölüm ile benim ölümümün kökensel özdeşliği (ötekinin ölümü için sorumluluk türevidir; bununla birlikte, Platon'da, adaletsiz davranmanın adaletsizliğe maruz kalmaktan daha ciddi olduğu vurgulanacaktır);
- ölümle ilişkinin olduğu duyumsama ile benim var olma arzuma verilen zararın saflığı içinde yarattığı kaygının özdeşliği;
- kökensel zaman ile ölüm-için-varlığın, zaman ile sonluluğun özdeşliği;
- insani sonluluk ile yetkinliğin özdeşliği.

Dinsel ve toplumsal düşüncede, felsefe ile ontolojinin özdeşliği ve bütün kavranırlığı içinde dünyanın önceliği varlığını korusa da, bu eşitlik-

lerin çoğu sarsılmıştır. (Şunu görmek gerekir ki, her anlama yetisi göstermedir, dil apofantiktir, gösterir; dil ifade ettiği şeyin içine iyice yerleşir.)

Bloch'un yorumladığı haliyle Marksizmde varlık ile dünya, azat olmaya, özgürleşmeye ya da insanın selametine tabi anlamlar taşır. Bu ontolojinin etik bir yapısı vardır! Etik-ontolojik muğlaklık kendini öyle gösterir ki, insan kaygısı basitçe insan bilimi değildir, bütün kavranırlılığa ve bütün anlama hükmeder.

Kendi yoğunluğu içinde ölüm, varlığın saf inkârına indirgenemez. Eğer bir şey kurtulabilirse, ölüm kargısını yitirir (bir ikiye bölünme olacak bu “vaiz” dilinin tehlikesini saklamamak gerekir). Zaman, Bloch açısından, varlığın sonu olarak anlaşılan ölümün anlamını çekip çıkarandan farklı tarzda görülür. Bloch'ta emek zamanı ile henüz vuku bulmamış olarak anlaşılan, hiçbir biçimde –proje biçiminde bile– vuku bulmamış olarak anlaşılan gelecek zaman ciddiye alınır. Son, ütopyadır. *Praksis* tarihin sonuyla değil, bu sonun ütöpik umuduyla mümkündür. Şimdiki zaman ile bu tarihin içindeki insan-ben ütopyayla aydınlanan bir karanlık alanı içerir.

Umut, tarihe gereklidir. Bloch'a göre, tamamlanmamışın lanetinden kaçan varlığın bir momenti olan kültüre dahildir. Umutta bir öngörü vardır, sanki dünya tamamlanmış gibi dünyadayızdır. Bu umut, meydana gelecek şeyin zorunluluğu anlamına gelmez; o, ütopyadır. Bir Mutlak Bilgi de söz konusu değildir; ancak, Bloch'da bulunmayan bu deymi ele alırsak, mutlak bir ikâmet söz konusudur. *Heimat*, burda-varlık anlamına gelir.

Bu ütopya, zamanı “kesintiye uğratar”, ama aynı zamanda insanın ve çalışmanın bir unsurudur. Zamanın bu kesintiye uğraması, devrimci bilincin koşuludur. Umut ütopyacılığı zamanın zamansallaştırılmasıdır, kavramın sabırdır. Ütopyanın umudu olarak zaman, ölümden yola çıkarak düşünülmüş zaman değildir. Birinci *ekstaz* burada ölüm değil ütopyadır. Bununla birlikte, Bloch'un ütopyacılığı ile gelecek zamanın bizzat anlamını gören çağdaş filozoflar arasında benzerlik vardır.

Bergson'da süre gelecek için özgürlüktür. Gelecek açıktır, dolayısıyla her an yeni bir anlam atfedilen geçmişin kesinliği sorgulanabilir (*Timaios*'un zamanından kopuş). *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*'nda süre yakınımızla ilişkiyle bağlantılıdır. İlkbaharla dolu zaman, toplumsallığın zamanı olan yaşam ilkesi, yakınımıza karşı cömertlik.

Heidegger'de, geleceğin *ekstazından* yola çıkarak düşünülen bir başka zaman felsefesi vardır. Zaman, gelecekte yola çıkarak zamansallaşma şeklindeki özgünlüğünü varlığa adanmış insan varoluşunun sonluluğuna

borçludur. Ölüm-için-varlık insanın en özgün halidir, insanın en otantik kipliği olan hiçliğin içkinliğinin meydana geldiği kaygıdır bu.

Ütopyanın hiçliği ölümün hiçliği değildir. Bloch'ta, otantik geleceği açan şey ölüm değildir; tersine, ölüm otantik gelecek içinde anlaşılmalıdır.

Henüz olmayanı gerçekleştirme umudu olarak ütopyanın geleceği. Hâlâ kendine yabancı, hâlâ *Dass-sein* olan bir insan öznenin umudu: Saf varlık olgusu, onun var olmasının saf olgusu, tarihsel dünya içinde insanın olgusalılığı. Olgusalılığı içinde dünyadan ayrı, kendi kendine görünmez, kendisinin *Dasein* olabileceği yerden uzak tarihsel bir öznenin umudu. Kendi üzerindeki gerilime, varlık kaygısına geri dönmeyen bu öznenin öznelliği; gelecekteki bir dünyaya ithaf anlamında öznelilik.

Bloch'a göre ölüm kaygısı, eserini, varlığını tamamlamadan ölmekten kaynaklanır. Tamamlanmamış bir dünyada, eserimizi tamamlamama izlenimi ediniriz. Bloch, doğanın karşı durduğu tekilliği içinde özneliğin karanlık çekirdeğini göz ardı etmek istemez. Bergson'u ve dirimsel atılım filozoflarını özneliğin bu tekilliğini ihmal etmekle suçlar. İnsanın eseri tarihseldir ama ütopya ölçüsüne ulaşamaz. Her yaşamda yenilgi vardır ve bu yenilginin melankolisi, tamamlanmamış varlık içinde durma tarzıdır. Kaygıdan türemeyen melankoli. Tersine, (özsaygı yaralanmadan) bu tamamlanmamışlık melankolisinin kipliği ölüm kaygısı olacaktır. Ölmekten korkmak, bir eseri tamamlanmamış bırakmaktan, dolayısıyla yaşamamış olmaktan korkmaktır.

Fakat gerçek ikâmet anları imkânı vardır, "insanda ütopyanın şanın bilincine yer ayıran"³ bazı anların umudu vardır. Ütopya ışığının özneliğin karanlığına gömüldüğü bu ânı Bloch *şaşkınlık* olarak adlandırır. Örneğin *Traces*'da, yağmurun yağması gibi yağın bu şaşkınlık – "varolan da olan"⁴ şaşkınlıkla karıştırılmaması gereken şaşkınlıktır.

3) E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, s. 1388.

4) E. Bloch, *Traces*, Fransızca tercüme H. Hildenbrand ve P. Quillet, Paris, Gallimard, 1968, s. 235-238.

Bloch Okuması (son): Bir Sonuca Doğru

Özne, saf varlık olgusunun karanlığı içinde, gelecek bir dünya için ve daha iyi bir dünya için çalışır. Dolaysız gelecek içinde ütopya ancak kısmi olarak başarılı olur; dolayısıyla daima bir yenilgidir ve bu yenilginin melankolisi insanın kendi tarihsel oluşumuyla uyum sağlama tarzıdır. Dolayısıyla bu melankoli, Heidegger'de olduğu gibi kaygıdan kaynaklanmaz. Tersine, melankolinin bir kipliği olacak olan şey, ölüm kaygısıdır. Ölümden korkmak, eserini tamamlanmamış bırakmaktan korkmaktır.

Gerçek gelecek kaygısı, yalnızca ajitasyon olmasa da, yalnızca eğlence olmasa da, Bloch bunu öznenin karanlığının (*Dass-sein*) ütöpik gelecekten gelen bir ışının kat ettiği bu ayrıcalıklı anlardan söz ederek gösterir. Burada, “insanda ütopyanın şanın bilincine bir yer bırakılmıştır” der Bloch, bu “nüfuz edişi” *şaşkınlık* olarak adlandırır. Kültürün kendisi umut olarak yorumlanmalıdır (Bloch'da “Kültür Devrimi” yoktur!).

Şaşkınlık, şaşırtan şeyin ne olduğuna değil, belli bir momente bağlıdır. Şaşkınlığa yol açabilecek olan şey yalnızca son derece anlamlı ilişkilerde bulunmaz, aynı zamanda rüzgârın bir yaprağı kımıldatmasında, bir melodinin güzelliğinde, genç bir kızın yüzünde, bir çocuğun gülümsemesinde, bir kelimedede de bulunur. Soru ve cevap olan şaşkınlık böyle dahil olur;

bir odağın, *Da*'nın tamamen gerçekleşmiş olduğu bir *Dasein*'in –yoksa basit *Dass-sein*'in değil– umududur.

Bu şaşkınlık anını hatırlatmak için Bloch Knut Hamsun'a gönderme yapar ("yağmur yağıyor"un şaşkınlığı); tıpkı Tolstoy'dan (*Anna Karenina* ve *Savaş ve Barış*) alıntı yapması gibi. *Savaş ve Barış*'ta, Austerlitz muharebe alanında yaralanmış Prens Andrey'in yukardaki gökyüzünü, ne mavi ne gri olan, yalnızca yukarda olan gökyüzünü düşündüğü an vardır. Bu gökyüzünün yüksekliğine vurgu yapan Tolstoy şunu yazar: "Napoléon'un gözlerinin içine bakan Prens Andrey büyüklüğün beyhudeliğini düşünüyordu, anlamını kimsenin anlayamayacağı yaşamın beyhudeliğinin yanında, hiçbir canlının nüfuz edemeyeceği ve anlamını açıklayamayacağı ölümün beyhudeliği daha da büyüktü."¹ Burada ölüm anlamını yitirir, Prens Andrey'in hissettiği varlık uyumuyla karşılaştırıldığında beyhudedir.

Şaşkınlık, soru konumunda olmayan sorudur ve bunun içinde cevap da vardır. Öznenin karanlığıyla sorudur ve umudun tamlığıyla cevaptır. Bloch bu şaşkınlığı, tekilliğin karanlığının yok olduğu tamamlanmış dünyanın öngörüsü olan *ocak* terimiyle tarif eder.

Aynı zamanda "boş vakit" terimiyle de tarif eder ve tamamen kullanılabilir olan bu boş vakti, tamamlanmamış kalan ya da kapitalist dünyanın sunduğu veya zamanın boşluğu ("hüzünlü pazarlar") olan veyahut da sömürünün devamlılığı (iş gücünün yeniden oluşumu) anlamına gelen boş vaktin karşısına çıkartır. Varlığın yabancılığının sorunun içinde ortadan kalktığı, varlığın tamamen benimki olduğu boş vakit. O kadar benimkidir ki, dünyada olup biten benim işimdir. *Tua res agitur* formülü en güçlü anlamını burada bulur. Bu "seninki"nin yoğunluğu her sahiplenmeden, her mülkiyetten daha güçlüdür.

Tamamlanmış ve başarılı, melankolisiz bir dünyada kişisel olma tarzı budur – ve mızrağını ölüme kaldıran da budur. Ben, insana karşı durmayan bir dünyanın aydınlığı içinde bendir. Ölüm, bu durumda, insanı etkileyemez, çünkü insanlık bireyi çoktan terk etmiştir. Burada, mutluluk olan bir varlık hüküm sürer.

İnsanın ikâmet yeri ile varlık olarak varlık olayının bir bağının oluşması aynı olaydır, aynı öz-sahiplenmenin *Ereignis*'idir, *tua res agitur*'un iyeliğinin belirişidir. Sonuna varmış varlığın bu belirişi içinde insan ile varlık arasındaki karşıtlığın sonu ile olgusalığın sonu vardır. Oluşum halindeki dünyanın dönüşümü, insanın *praksis* yoluyla maddenin içine biçimler

1) Bkz. Tolstoï, *Guerre et Paix*, Kitap III, II. Kısım, Bölüm XXXVI.

kattığı dünya – bu nesnel süreç bu *praksise* öyle sıkı sıkıya, öyle otantik ya da tam anlamıyla bağlıdır ki, nesnellik iyelik olarak kendinden geçer, iyelik halini alır, *tua res agitur*'un iyeliği olur. Belki de iyeliğin özgün yeri, şeylerin özelliği içinde yer almak yerine, burada bulunmaktır.

Tua res agitur'dan yola çıkarak ben kendi kendisiyle özdeşleşir. Sonuç olarak, Epikürosçu eski ilke doğrulanmıştır: Ölüm buradaysa sen burada değilsin; sen yoktur. İnsanileşmiş dünyada insan ölüme maruz kalmaz. Her şey gerçekleşmiştir, her şey tamamlanmıştır, her şey dışardadır. Böylece, tamamlanma ölüm sorununu çözümler – ama ortadan kaldırmaz.

Burada bu bakış açısından akılda tutulması gereken üç şey kaynaklanır:

– İnsan için, kendi kimliğini –Heidegger'in bizi alıstırdığı– kendi varlığı içinde sebat göstermenin dışında; ölümün her bağlanmanın en üst derecesine, varlığa bağlanmaya zarar verdiği bu *conatus*'un dışında tutma olasılığı vardır; burada, tersine, insanın öncelikli meşguliyeti kendi varlığını dert edinmek değildir;

– Varlık ve dünya, etik düzene, insani düzene, tamamlanmaya (sömürünün sonu) tabidir – bu tamamlanmadan söz etmek için Bloch varlığın ve ontolojinin dilini kullansa bile bu böyledir;

– Bloch zamanı hiçlik fikrinden kopararak ütöpik gerçekleşmeye bağlar. Burada zaman sadece yıkım değildir – tam tersine.

Bütün bunlarda, zamandan yola çıkarak ölümü düşünmeye bir davet vardır – yoksa ölümden yola çıkarak zamanı düşünmeye değil. Bu, ölümün kaçınılmaz karakterini asla ortadan kaldırmaz – ama her anlamın kaynağı olma ayrıcalığını da ona bırakmaz. Heidegger'de, en azından *Sein und Zeit*'ta, ölümün unutulmasıyla ilgili her şey otantik-olmayandır ya da öz olmayandır; eğlence içinde ölümün reddi bile ölüme gönderme yapar. Burada, tersine, ölümün anlamı ölümün içinde başlamaz. Bu, ölümü ölümün *anlamının* bir ânı olarak düşünmeye davet eder – ölümü aşan anlam. Şunu titizlikle not etmek gerekir ki, ölümü aşmak hiçbir durumda onu geride bırakmak ya da indirgemek anlamına gelmez, ama bu aşmanın da anlamı olduğu anlamına gelir. “Aşk ölümden daha güçlüdür” (gerçekten de Neşideler Neşidesi tam olarak “aşk, ölüm kadar güçlü” der) gibi ifadelerin bir anlamı vardır.

Jankélévitch'in *La mort* [Ölüm] adlı kitabında bu durum şu ifadelerle saptanır: “Ölüm düşünceden daha güçlüdür; düşünce ölümden daha güçlüdür.”² “Aşk, Özgürlük, Tanrı ölümden daha güçlüdür. Ve tersi!”³

2) Jankélévitch, *La Mort*, s. 383.

3) *A.g.e.*, s. 389.

Jankélévitch şunu da yazar: “Ölüm ve bilinç, her ikisi de son sözü söyler, ki bu (aynı anlama gelir) her seferinde sondan bir önceki sözdür. Bilinç ölüme baskın çıkar, tıpkı ölümün bilince baskın çıkması gibi. Düşünce bütünsel yok oluşun bilincindedir, ama düşündüğü ve onu ortadan kaldıracak bu yok olmaya yenik düşer. Ya da tersine: yok olmaya yenik düşer ve yine de onu düşünür. [...] Öldüğünü bilir, düşünen bir sazdır; ama eklemeliyiz ki yine de ölür. Fakat işte biz yine çıkış noktamıza geri geldik: O ölüyor, ama öldüğünü biliyor.”⁴ Ionesco’dan da (*Le roi se meurt*) alıntı yapar: “Eğer *delice* âşıkısan, yoğun olarak seviyorsan, mutlak anlamda seviyorsan, ölüm uzaklaşır senden.”⁵ Ardından şunu belirtir: “Bu nedenle Diotima, *Şölen*’de, aşkın *athanasias eros*, yani ölümsüzlük arzusu olduğunu söyler.”⁶

Bu karşılıklı inkârlar kendi karşılıklılıklarında dururlar mı, yoksa artık belirtilmesi gereken bir anlamları mı vardır? Ölüm, en güçlü olmaya devam ederken, akışını durdurduğu zamana mecbur değil midir? Ölümden daha güçlü aşk: ayrıcalıklı ifade.

Ölümün kendini duyurduğu duyumsallığı, kendi varlığını için kaygıdan başka türlü yorumlayan Bloch’un cesaretini örnek alarak ölüm-için-varlığa zamanın tabi olması yönündeki aynı saptamaya gelinir. Heidegger’de ölüm kendi varlığının bitişinin bilinci içinde kendini gösterir. Kaygı, var-olmak-zorunda olan benim varlığıma göre anlaşılmalıdır. Bloch ise ölme kaygısının içinde varlığı ilgilendirenden farklı bir tehdit bulma eğilimindedir. Sanki varlığın içinde varlıktan daha yüksek ya da daha iyi bir şey meydana geliyor gibidir. Varlık olayı, Heidegger’e göre, nihai olaydır. Burada, varlık olayı, insanın kendi ocağını bulduğu bir tamamlanmaya tabidir. Varlık, bir anlamda, varlıktan daha fazlasını, daha iyisini ya da varlıktan başka bir şeyi içerir; Bloch’a göre bu dünyanın tamamlanmasıdır, tamamlanmış dünyada erişilen ocak niteliğidir. Kaygı, ilk hedefi içinde, tamamlanmamış eserin melankolisidir. Böyle bir duygu ölümün kaçınılmazlığına egemen olabilir; ölüm yalnızca benim varlığım üzerinde ağırlık oluşturan tehdidin damgasını taşıyor ve kendi anlamını hiçliğin işareti olmakla tüketmiyor olabilir; işte, Bloch’ta en fazla önem taşıyan ve burada akılda tutulması gereken budur.

4) A.g.e., s. 383-384.

5) E. Ionesco, *Le roi se meurt*, Paris, Gallimard, 1963, s. 112; akt. s. 390.

6) Jankélévitch, a.g.e., s. 391; Platon’un ifadesi için *Banquet*, 207a.

Böylelikle “ölüm kadar güçlü” aşka geliyoruz. Benim varlığıma kayıtlı ölümü geri püskürtebilecek bir güç söz konusu değildir. Fakat kaygı verici olan benim olmayan-varlığım değildir, benim kendi varlığımdan daha fazla sevdiğim sevilen kişinin ya da ötekinin olmayan-varlığıdır. Biraz hileli bir terimle aşk denen şey, en yetkin olarak, ötekinin ölümünün beni benimkinden daha fazla etkilemesidir. Ötekinin ölümü, ötekinin ölüm duygusudur. Benim ötekini kabulümdür, yoksa beni bekleyen, ölüme referans olan ölüm kaygısı değildir.

Ölümle, ötekinin yüzünde karşılaşırız.

Zamandan Yola Çıkararak Ölümlü Düşünmek

14 Mayıs 1976, Cuma

Zamandan yola çıkarak ölümlü düşünmek –yoksa, Heidegger’de olduğu gibi, ölümlüden yola çıkarak zamanı düşünmek değil– Bloch’un ütopyacılık bakışından çıkartılan davetlerden biridir. Diğer yandan, ölümlü karşılayan duyguya verilen anlamın bu ütopyacılık içinde sorgulanmasından yola çıkmak gerekir (başarısız bir eserin melankolisi). Ölümlü, bir yakınının yakınlığında ortaya çıkardığı soruyu yeniden sormak, paradoksal olarak, ölümlü karşısında benim sorumluluğumdur. Ölümlü Öteki’nin yüzüne açar, bu yüz “Öldürmeyeceksin!” buyruğunun ifadesidir. Ölümlü eksiksiz anlamını ileri sürmek için cinayetten yola çıkmak gerekir.

Ölümlü fenomenolojisinde daha önce ileri sürülmüş özellikler böylece burada karşımıza çıkar. Ölümlü dahil edilen son ile bütün doksacı kipliklerin ötesindeki soru, kökensel soru, soru konumu olmayan, tezsiz soru, ortaya konan saf soru, sorunun saf ortaya konması olarak sorudur. Burada kendini gösteren soru da buradan kaynaklanır. Ölümlü anlamı zamandan yola çıkarak anlaşılabilir mi? Ötekiyle ilişki olarak anlaşılan zamanın diyakronisi içinde kendini göstermez mi? Zamanı sonla ilişki olarak görmek yerine, Öteki’yle ilişki olarak anlayabilir miyiz?

Daha önce bir soru sormak gerekir. Zamansal olan, olmakta olan akla uymazken, zamanın bir idrak gücü var mıdır? Felsefe için özdeşlik Aynı'nın özdeşliği iken, kavranabilirlik Aynı'nın içinde beğenilirken, Aynı'nın istikrarı içindeki varlıkta beğenilirken, Aynı'nın içinde Öteki'ni asimile etmekten hoşlanırken, her türlü bozulma anlamsızken, idrak Öteki'ni Aynı'nın içinde asimile ederken, zamana nasıl bir anlam verilebilir?

Hegel'de oluşumun rasyonelliğinin ne olduğunu düşünerek, Aynı'nın, özneye ve rolüne bağlı olumsuzluğun gücüne rağmen rasyonel ayrıcalığını koruduğu ileri sürülebilir. Özdeş ile özdeş-olmayanın özdeşliğini olasılık olarak düşünebiliriz; Aynı'nın rasyonelliği bunun içinde varlığını sürdürür. Kendisiyle çakışmayan her şey, henüz oluşum halinde olan her şey, saf anlamda öznel olarak, romantik olarak görülür. Endişe, araştırma, arzu ve soru çağrısı içinde soru, ötekine yönelik yakarı olarak soru; bütün bunlar olumlu değerler arasında kötü taraftır, bütün bunlar bu olumlu değerlerin düşüşü olarak ve muhtaç bilgiler olarak yorumlanır. Bu kötü değerlendirilmiş yoksunlukları başka ölçütlere göre düşünebilmek, burada belirtilmek istenen şeydir.

Ama bu yoksunluklar ve zamansal oluşumun kendisi, kendine mevcut olanı, sonuna gelmiş olanın gerçekleşmesini ve istikrarını, bizim olağan kavrayış tarzımıza gönderme yaparlar. Bitim, canlı şimdiki zamandır, kendini kendine göstermenin ve kendini temsil etmenin istikrarıdır, bir şimdiki zamanın içinde bütünsel tutmanın, orada ele alınmanın istikrarıdır. Zamanın anlara, özdeş atomlara, noktalara, iğne uçlarına, saf bir yoğunluk içinde doğum ve yok olma olarak saf "nerede" ve saf "ne zaman"lara parçalanması buradan kaynaklanır. Sabit olana referansta bulunurlar.

Zaman ile zamanın içinde süren varlık arasındaki muğlaklık buradan kaynaklanır.

Nihai kavranılabilirliği zamansallığa indirgeyen Husserl, fikirlerin bütün sonsuzluğunu da buraya indirger (zamanın her yerdeliği olarak sonsuzluk); her varlığın ve her anlamın doğuşunu canlı şimdiki zamanda bulan Husserl, bu içkin zamansallığı bir *akış* olarak ya da hissedilir niteliklerin akışı olarak tarif eder. Burada, zamanın anlardan oluştuğuna dair zımni bir önvarsayım vardır. Zaman bozularak akan niteliklerin biçimidir; zaman içinde kendi düzenleriyle saptanabilen ne'liklerin akışı. Zaman bu niteliklerin biçimi olsa bile, biçimin kendisi özdeşliği oluşturmaz mı? Biçim özdeşliği hatırlatır; içeriğin özdeşliğinin statüsünü. Ne'lik olarak,

veri olarak, zaman içindeki düzenleriyle ayırt edilebilir bilgi ve belirme öğeleri olarak yorumlanan niteliklerin, duyumların biçimi. Anlar sanki şeylerden ibaretmiş gibi geçer. Akıp giderler, ama tutulup yakalanırlar ya da önceden tutulmuşlardır.

Bu tanımlara egemen olan Aynı kategorisi sorgulanmamıştır. Oluşum, özdeş noktaların bir araya gelmesidir. Öteki, bu düzen içindeki yeriyile dışardan ayırt edilebilir, kendi kendine özdeş, bir başka aynı olarak kalır. Zamanın kavranışı, kendine özdeş bir bitim ile mevcudiyet arasındaki ilişkide yatar. Özdeşin her bozulması, tutma ve geleceğe döndürmenin yönettiği bu ortak-şimdiki zaman içinde özdeşliği bulur. Bitimlerin bu senkroni olasılığı, onların anlamlarının sınanmasıdır, terimlerin farklılığına, zaman ile gerçeğin iç içe geçmeye devam ettiği ânın istikrarını sağlar. Yalnızca kendisine gönderme yapan bitimin özdeşliği böylelikle sağlanır.

Endişe, zamanın dingin-olmaması bu analiz içinde yatıştır. Temsilin ve ortak-şimdiki zamanın olasılığı, belli bir düzen içinde (başlangıç ya da son) bitimin olasılığı olan mevcudiyetin olasılığıdır; böylece köken ve nihayet olan kavramının, yalnızca kendine gönderen bitimin olasılığıdır. Dinginliğin, olumluluğun, yani varlığın rasyonelliğidir.

Zamanın nihai metaforu akıştır, bir sıvının sızmasıdır – her nesnelliğin kaynağının kavranması gereken yer olan nesneler dünyasından alınma metafor. Bu durumda zaman, her anın dayanağı olarak, önceden varsayılmış değil midir?

Akıntının akışının, şeylerin sızmasının ve hareketin, bilincin akışından ödünç alınma metaforlar olduğu ve özünde akışın ancak süren içerikle kaynaşmayan zaman hakkında söylenebileceği varsayılabilir. Süren içeriğe öncülük eden Bergsoncu süre düşüncesi belki de buradadır. Fakat zamanın daima içerikten yola çıkarak düşünüldüğü Husserl'e bu düşüncüyü atfedebilir miyiz? "Zamanın akışı bir başka zaman varsaymaz mı?" sorusuna Husserl olumsuz cevap verir. Akış, kökensel olarak bilincin tanımının özelliği olur.

Heidegger'in ölüm-için-varlıktan yola çıkarak zamanın ekstazını çıkarsaması, kendini her öncelemeyi ırmakla ilişkilendirmeden yapması, spekülâtif olarak bütün ırmak imgesinden daha tatmin edicidir.

Fakat, Aynı'nın özdeşliğine indirgenemeyen zamanı anlamak için, akış imgesinden yola çıkmaya mecbur muyuz? Zamanın durmaması, zamanın Aynı'nın özdeşliğinden iyice ayrılması, ayrıcalıklı akış metaforunun ileri sürdüğü süregelen hareketliliğe göre olandan başka türlü anlam taşır mı?

Bu soruya cevap vermek için, Aynı ile Öteki'nin anlamlarını, nitelik ya da ne'lik ayırımına, yani zaman içinde verili olana ve ayırt edilebilir olana borçlu olup olmadıklarını düşünmeliyiz. Başka deyişle, durgun olmama ya da zaman endişesi, her terminolojiden önce ya da hiçbir ırmak ya da sızma imgesi çağırmayan terimlere başvurudan önce, ayırt edilebilirden ya da nitelikselden hiçbir şey almayan Öteki'nin Aynı endişesi anlamına gelmez mi? Ayırt edilemezle özdeşleşen ya da hiçbir nitelikle özdeşleşmeyen endişe. Bu şekilde özdeşleşmek, özdeşleşmeden özdeşleşmek, *ben* gibi özdeşleşmektir, tematikleşmeden, belirmeden, içsel olarak özdeşleşmektir. Belirmeden ve bir ad almadan önce özdeşleşmek.

Aramak ve arayış içinde oluşmak gibi fenomenlerde sezilen şey, benim içimde eksiklikten dolayı namevcut denemeyen ama nitelenemeyerek, hiçbir şeyle çakışmayan, hiçbir şeyle mevcudiyet oluşturamayan, bir temsilin, bir mevcudun içine yerleşemeyen şeyle ilişki anlamına gelebilir. Hiçbir şimdiki zaman, terimden ve içerikten bambaşka olan bu nitelenemezle boy ölçüşemez. Sonsuz olduğu için, bu nitelenemez olan üstlenilemez olur.

Zaman ve bütün zamansal fenomenler (araştırma, soru, arzu, vs.) daima eksik olarak analiz edilmiştir. Bu fenomenlerde, onların boşlukları, tamamlanmamışlıkları, içeriğin ötesine bir adım olarak, içerilebilir-olmayanla, son denemeyecek sonsuzla ilişkinin bir tarzı olarak düşünülemez mi?

Sonsuzla ilişki elle tutulamaz, temsil edilemez sorudur, belirtilmesini sağlayacak bir noktası bile yoktur, ardışık olanın senkronizeleştigi kavrayışın kapsayıcılığı dışındadır. Bununla birlikte, sonsuz araştırmayı dışlamaz, yani onun yokluğu saf yokluk demek değildir. Araştırma, farklı olanla ilişkisizlik olmaz, tekille ilişkidir, farksızlık içinde farklılık ilişkisidir; nihailik, ortaklık, ortak-şimdiki zaman gibi her ortak ölçüyü dışlar. Yine de bir ilişki kalır ve bu diyakroninin ta kendisi olur. Zaman, Ebediyetle ilişki olarak düşünülmelidir. Araştırma ya da soru herhangi bir sahiplenmenin yetersizliği değildir, ama sahiplenmenin ötesiyle, düşüncenin parçalandığı kavranılamazla derhal kurulan bir ilişkidir.

Daima. Daima parçalanır. Bu parçalanmanın nasıl'ını daima açıklar. Zamanın bu daima'sı arzu ile arzulan şey arasındaki bu oransızlıktan doğar ve bu arzunun kendisi de noetiko-noematik eşitliği içinde yöneltimsel bilincin kopuşu olur.

Sorgulama olarak araştırma, verili olan üzerine her sorudan önce sorgulama. Sonlunun içinde Sonsuz. Sorgulayanın sorgulanması ya da bölünmesi. Zamansallık bu olur.

Ama bu içinde ne anlama gelebilir? Bana bir özdeşlik/kimlik vererek benim sorumluluğuma çağrı çıkaran ötekinin beni sorgulaması. Bilinçli öznenin kendinden serbest kaldığı, bölündüğü, ama aşırılıkla, aşkınlıkla bölündüğü sorgulama: Zamanın kaygısı burada uyanıklık halidir. Ötekinin bu rahatsız edici, varlığın özünün tanımlandığı özdeşliği sorgular. Dingin kalbi endişenin rahatsız ettiği ve terimlerin herhangi bir kavranışına indirgenemeyen benim kalbimde Aynı'nın ele gelmez Öteki tarafından bu bölünmesi –özdeşlikleriyle yakan ve parlayan özdeşlik noktalarına henüz indirgenemeyen, bu dinginlik sayesinde her türlü endişeden daha eski sonsuzluğu ortaya atan dinginliğin kalbindeki bu endişe– uyanıklıktır, zamansallıktır.

Aynı'nın Öteki tarafından bu parçalanmasını etik tarzda düşünmek şarttır. Aynı'nın bu özdeşleşmesinin tekrarlanması, acı çekecek kadar her işkenceye maruz kalmaktır, yani kaytarmadan, acıllıkla baş edebilmek için temsile kaçmadan, bir celbin, çağrının acısını çekmektir. İsmi her türlü yalın halinden önce -i hali olmaktır. İçsel özdeşlik tam olarak dingin kalma imkânsızlığı anlamına gelir. Daha başından beri etiktir.

Zaman, bilinç içeriklerinin akışından ziyade, Aynı'nın Öteki'ne doğru boşalmasıdır. Ötekine doğru boşalma; öteki, öteki olarak, temsille özdeşleştirilemeyen bu boşalma içinde, zamansal diyakroniyi kıskançlıkla korur. Köken yerinde, çok çok eski olarak, zamanın teleolojisi sonsuzdur. Ötekine doğru bu boşalma, çoklu bir entrikaya göre, yakınım olan ötekine cevap verir. Aciliyet beni yeri doldurulamaz kılar ve devredilemez sorumluluk biricik olarak özdeşleştirir.

Zamanın daima'lığı, Ben ile Öteki'nin özdeşleşme imkânsızlığı, Ben ile Öteki'nin imkânsız sentezi. Diyakroni. Diyastol [kalp gevşemesi, atma]. Aynı toprak üzerinde oluşmanın, dünyaya ortak-ayak basmanın imkânsızlığı, ayaklarımın altındaki toprağın kayması olarak imkânsızlık.

Bu farklılığın “devredilemezliği”. Diyakroni. Bu imkânsızlığın sabrı, zamanın uzunluğu olarak sabır, sabır ya da pasiflik, zamanı bir araya getiren geçmiş öyküsüne [anamnez] indirgenemeyen sabır. Zamanın diyakronisi üzerinde belleğin güçsüzlüğünü vurgulayan telafi edilemez zaman süresi. Zamanın diyakronisini vurgulayan akış imgesi içinde zaman süresi üzerinde belleğin güçsüzlüğü.

Farklılık, mantıksal bir ayırım olarak farklılaşmaz, farksızlık-olmayan olarak, içerilemeyen arzusu olarak, sonsuzluk arzusu olarak farklılaşır. Bütün iyi mantık ve ontolojilere karşıt olarak, beni sorgulayan Sonsuzun eksinin içinde bir artı gibi olduğu imkânsızın gerçekliği.

Farksızlık-olmayan ya da erotik eğilimlerin ayrı “eğilimi” olarak arzu. Bu sabrın içindeki sabırsızlık olarak, sabırsızlığın ta kendisi olarak erotik. Aynının boşalması; yoksa bağıntı olan, bağıntı içinde emilen, ele gelir olanla, verili olanla senkronize olan yönelimsellik değil. Boşalma, “bir şeye doğru” döner; ama başka türlü.

Sonsuzluk için, kapsayıcılık yetersiz kalır.

Sonuç Olarak: Yine Sorgulamak

21 Mayıs 1976, Cuma

Zamanı, yaşlanmanın pasif sentezinin yol açtığı ölümden bağımsız düşünmek, zamanı ölümden ya da ölümün belirttiği sonun hiçliğinden bağımsız tarif etmek. Ölümü zamana bağlı olarak düşünmek, ama ölümden zamanın bir projesini bile görmemek. Ölümün anlamını düşünmek – onu zararsız kılmak değil, doğrulamak da değil, sonsuz yaşamı vaat etmek de değil, ama insan macerasına, yani varlığın *essance*'ına ya da *essance*'ın ötesine verdiği anlamı göstermeye çalışmak. Zamanı düşünürken ölüme varlığın basitçe inkârından kaynaklanan hiçlik karşısında bir farklılık tanımak.

Ölüm bu dünyaya ait değildir. Ölüm her zaman bir skandaldır ve bu anlamda her zaman dünyadan aşkındır. İnkârdan kaynaklanan hiçlik inkârın yönelim edimine her zaman bağlı kalır ve böylece bu jestin reddettiği, ittiği, benimsemediği varlığın izini korur; oysa ki ölüm, ortaya konmamış, bilincin bir kipliği olarak bulunmayan, verisiz soru olan bir soru ortaya atar. Bilgi olarak bilincin her edimi inançtır, konumdur ya da *doksa*'dır. Ölümün hiçliğinin ortaya attığı soru saf bir soru işaretidir. Tek başına soru işareti; ama bir talebi de belirler (her soru taleptir, yakarıdır). Ölümün hiçliğinin ortaya attığı soru herhangi bir doksa dönüşümü

değildir; bilinçten daha derin bir ruhsal tabakanın içsel gücüdür, olayın parçalandığı bir olayın içsel gücüdür; zamanı da burada aramak gerekir.

Öteki'yle ilişki ve yüzünün soru işareti üretilmiş olmadan kendine bir soru sorma imkânı, ruhun kendisiyle ünlü diyalogu asla mümkün olmayacaktır.

Zamanın *doksa'sız* bir psişik kiplik olarak sürdüğü, hiçbir sıfatla bilgi olmayan bir süre olarak, süre hakkında edinilebilecek bilince aldırma-
dan süren bir süre olarak, kendisi de süren bilinç olarak (sürenin bilinci bilincin süresidir) sürdüğü ve bu sürenin yine de bir anlamı olduğu ve hatta dinsel bir anlamı, Sonsuzluğa saygı anlamı olduğu... Önceki ders bunları belirtiyordu.

Bu sürenin anlamını ortaya çıkarmak için, hareketsiz sonsuzluğun hareketli imgesine ya da akış fikrine, ne de ölüm-için varlığa, varlık/hiçlik oyunundan yola çıkarak düşünülen zamana bağlı kalmadan bu anlamı aramak gerekir. Rasyonelliği ve anlamı, Aklın tüm tarihinin gelip dayandığı doldurma modeline (Husserl) bağlanmadan düşünmek gerekir; bu modele göre, *anamlı olan* tümüyle *sahiplenilmiştir*, kendini veren, dolduran ve tatmin edendir, ondan beklenene denk olandır, tutulan ve kapsanandır, bir sonuç olandır.

Bu elle tutulur, kavranılabilir sonucun rasyonelliği, henüz-değil'liğiyle, tamamlanmamış olmasıyla sürenin bizi endişelendirdiği şeye kıyasla böyledir. Dünyanın sarsılmaz toprağına, yani gökkubbe altındaki toprağına bağlanan bir bilinç için anlamlı idealdir bu. Her araştırmanın, her arzunun, her sorunun oluşum olduğu, bir henüz-değil, bir eksiklik oluşturduğu, tatmin-edilmemiş olduğu, muhtaç bilgileri temsil ettiği, kendi ölçüsünü, ölçeğini düşünen bir düşüncenin rasyonelliğidir.

Araştırma, arzu, soru yalnızca cevap eksikliği anlamına mı gelir, yani bir özdeşlik yetersizliği midir, yoksa düşünceyi *aşan* düşünceler midir bunlar? Burada, düşünce ölçüsünde bir içeriği, düşüncenin bir bağıntısını belirten *bu* işaret sıfatını kullanabilir miyiz ve düşüncenin ölçüsüzle bu ilişkisine hâlâ düşünce diyebilir miyiz?

Bilincin ötesindeki zaman, ontolojik olayın çözüldüğü psişizm kipliği değil midir? Burada, her türlü ontolojik olayın tersine, içerilemeyen şey, bütünüyle başka olan şey –ya da Tanrı– zaman içinde Aynı'yı etkilemez mi? Etkilemeden bahsederken, hem Öteki için Aynı'nın içine girmenin imkânsızlığı ifade edilmek istenir (görünmenin, hedeflemenin imkânsızlığı), hem de *içinde*'nin bu imkânsızlığının bütün pasifliklerden

daha pasif bir pasifliğe göre, yani üstlenilmeyen bir pasifliğe göre, ilişkili olmanın bir biçimi olup olmadığını kendimize sormamız gerekir. Etkilenmenin, sabırla katlanmak, *zaman süresi* –kendi tarzında biricik ilişki– adı verilen bir eza çekmek anlamına gelip gelmediğini kendimize soruyoruz.

Sonsuz ya da Öteki, sonlunun içinde olsaydı, özümсениrdi, kendi yan-sısından başka bir şey olmazdı. Oysa zaman süresi, hiçbir ön-konumun/ edatın [*pré-position*] bitiremeyeceği ya da tanımlayamayacağı bu ilişki olur. Zamanın darbesini *karşılama*k imkânsızdır; zamanın darbesini yemek ve hâlâ beklemek, darbe yemeden darbe yemek, üstlenmeden, aşkınlığı içinde hâlâ dışarda kalana tahammül etmek ve yine de ondan etkilenmek. Bir *bu*, bir son, bir beklenen olmayanı aşkınlığı içinde beklemek. Beklemesiz bekleme.

Sabırlı bekleme. Ölçüsüzlüğün sabrı ve tahammülü, Tanrı-ya, Tanrı-ya [havale edilmiş] gibi zaman. Beklentisiz bekleme, son olamayacak olanın ve her zaman Öteki'nden Öteki'ne gönderenin beklenmesi. Hep süre: akan nehrin uzunluğu olmayan zamanın uzunluğu. Temsil edilemeyecek olana ve dolayısıyla *bu* denemeyecek, ama kayıtsız olmayana saygı ilişkisi olarak zaman. Kayıtsız-olmama: endişeli olma tarzı, yükselişsiz bir pasiflik içinde endişeli olma tarzı.

Kayıtsız-olmama ya da endişe; ki böylelikle temsilden, sahiplenme, temas ve cevaptan son derece daha fazladır – varlıktan fazlası. Bilgilerin, cevapların ve sonuçların meydana geldiği bilinç, talep için *yetersiz* bir ruh-sallık olur. Arzu ve soru olan düşünceler sonsuzluğa denk düşer. Böylece zaman Sonsuzun *artı*'sının *eksi* içinde parçalanması olur; Descartes bunu Sonsuzluk İdeası olarak adlandırır. Böylelikle zaman Sonsuzluğun “varlık” tarzına denk düşer. Bu tarz, Sonsuzluğa katlanma tarzıdır – sabırdır.

Burada, Aynının-içindeki-Öteki'ni birinci kategori olarak düşünmek gerekir; *içinde*'yi de bir mevcudiyetten başka türlü düşünmeli. Öteki, başka bir Aynı değildir, *içinde* bir özümseme anlamına gelmez. Öteki'nin Aynı'yı endişelendirdiği ve Aynı'nın Öteki'ni arzuladığı ya da beklediği durum. Aynı dingin değildir, Aynı'nın özdeşliği, tüm anlamının indirgendiği şey değildir. İçerebileceğinden fazlasını içeren Aynı; Arzu, araştırma, sabır ve zamanın uzunluğu budur.

Ölüm, zaman içinde Aynı aracılığıyla Öteki'nin sabrı olarak, zamanın uzunluğu olan sabır olarak nasıl bir anlam edinir? Bu sabır, bu rahatsızlık ya da bu travma ya da sabrın bu diyakronisi hangi somut anlamı edinir? Zamanın zamansallığı gerçekte muğlaktır. Zamanın süresi, zamanın iç-

selleşmesinin meydana geldiği bir sinopsi içinde süreklilik olarak görülür (bu insani bir hata değildir: bu sabrın temel bir muğlaklığı, bu sabrın içinde bu sabrın sabırsızlığı söz konusudur). Zaman kendi diyakronisini yitirerek anının ve özlemin sürekliliği içinde oluşur; kendini aşkın tamalığın birliğine sunan bir akışın birliği olarak, ikâmet edilen bir dünyada bir kişinin birliği olarak oluşur. Böylelikle Husserl'e göre zaman içkinlik süreci olarak düşünülecektir.

Böylelikle, ötekinin travması *öteki*'nden gelmez mi? Ölümün hiçliği yakınımın yüzünün çıplaklığı değil midir? "Cinayet işlemeyeceksin!" yüzün çıplaklığıdır. Komşumun yakınlığı onun ölümünden sorumlu olmam değil midir? Bu durumda, Sonsuzla ilişkim bu sorumluluk içinde tersine döner. Öteki insanın yüzündeki ölüm, Aynı'nın başkalığının etkilenme tarzıdır, onun içinde ortaya çıkan soru yerine Aynı özdeşliğini parçalama tarzıdır.

Bu sorunun –ölüm sorusu– cevabı kendi içindedir: Ötekinin ölümü karşısında benim sorumluluğum. Etik düzleme geçiş, bu sorunun cevabını oluşturan şeydir. Aynı'nın Sonsuza doğru akması, ne görme ne hedefleme-dir, *soru*'dur; aynı zamanda cevap da olan soru, fakat asla ruhun kendisiyle diyalogu değildir. Soru, rica – bunlar diyalog öncesi değil midir? Soru, etik sorumluluk olarak, kaytarmanın imkânsızlığı olarak cevabı içerir.

Fakat, Öteki'nin ölümünün ortaya koyduğu soru içinde Öteki'yle bu ilişki, onu örgütleyen gelenek dolayısıyla aşkınlığını yitirebilir, ötekinin ve benim aynı toplumsal gövdeye mensup olduğumuz toplumun içinde süreklilik halini alır. Bu durumda, öteki-için, akılcı bir şekilde, anlamlı bir faaliyet olarak meydana gelir. Sonuç olarak, öznenin tözselliği küllerinden yeniden doğar. Öznellik böylelikle donmuş olmaz mı?

Demek ki pasiflik eğer saf delilikten, ötekine kodlandırılmış sadakat demek olan anlamın içinde kuşku duyulabilirse mümkündür. Bu saçmalık benim ölümlülüğümdür, hiç için ölümümdür – benim sorumluluğumun ötekinin bir tutumu içinde özüm senmesini engeller. Ötekine karşı benim sorumluluğumun karşılıksızlığını mümkün kılan bu saçmalığı oluşturan şeyler, benim ölümlülüğümdür, ölüme mahkûm oluşumdur, ölme zamanımdır, imkânsızlığın imkânı değil ama katıksız bir el koyma olan ölümümdür.

Sonsuzla ilişki, bir ölümlünün [fani] diğer bir ölümlü karşısındaki sorumluluğudur. Kutsal Kitap'ta İbrahim'in Sodom için aracılık ettiği bölümde (Tekvin XVIII, 23 ve devamı) olduğu gibi. İbrahim başkalarının ölümünden ürker ve aracılık etme sorumluluğunu üstlenir. Ve o zaman şunu söyler: "Ben de külden ve tozdanım."

Tanrı ve Onto-teo-loji

Heidegger'le Başlamak

7 Kasım 1975, Cuma

Bu dersin teması –Tanrı ve onto-teo-loji– Heidegger kökenlidir. Özellikle Heidegger'in Hegel okumalarında (esasen de *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*'te)¹ karşımıza çıkar. Dolayısıyla burada Heidegger'le başlayacağız. Fakat öncelikle bir ilk yaklaşımla başlayıp, yani bir söylenmiş olanla başlayıp sonra da onun tersini söyleyeceğiz.

Heidegger'de metafiziğin onto-teo-lojik karakteri, belli bir dönemin nitelenmesiyle at başıdır. Dönem, bir zaman aralığı anlamına gelmez; varlığın kendini göstermesinin belli bir tarzıdır. Bu “belli bir tarz” sayesinde zaman bölünür, tarih kısalır.² Burada söz konusu edilen dönem (onto-teo-loji dönemi) bütün felsefeyi kapsar.

Bu dönem olumsal olmayan bir şeydir. İnsanın herhangi bir iktidarsızlığının sonucu değildir, fakat belli bir süreci, bizzat varlığın belli

1) “Metafiziğin Onto-teo-lojik Oluşumu” *Identität und Differenz*'in ikinci kısmını oluşturur, tercüme A. Préau, *Questions I* içinde, Paris, Gallimard.

2) Örneğin bkz. Nietzsche'nin (P. Klossowski tercümesi, Paris, Gallimard, 1971, s. 201-202) ikinci cildindeki şu saptama: “Bugün' –ne takvime göre ne de evrensel tarihin olaylarına göre saptanmıştır– metafizik tarihe özgü zamandan yola çıkarak belirlenir: Nietzsche'nin metafiziğinden yola çıkarak tarihsel insanlığın metafiziğinin belirlenimidir bu.”

bir tarihini yansıtır (ki bu nihai sorgulama ve nihai anlamlılıktır). Bununla birlikte, bir çıkarsamanın sonucunun şart olması anlamında şart değildir; mantıksal olarak, mekanik olarak ya da diyalektik olarak şart değildir.

Bu dönemin sınırlılığı içinde, aşağılayıcı bir nüans vardır. Heidegger'in sorunu geriye dönmek değildir – bununla birlikte eleştirinin içinde aşağılayıcı bir şey vardır: eksik olasılıkların hatırlatılması gibi, bu dönemin düşünülmeyeninin, söylenmeyeninin hatırlatılması gibi. Ve bu dönemin bir tür tükenişi de vardır, yeni bir şans veren bir tükenme:³ Bu söylenmeyenle ve bu düşünülmeyenle yeniden bağ kurma ihtimali – ama bu kez daha olgun bir şekilde.

Burada, Heideggerci düşüncenin temel birkaç motifini hatırlatacağız.

1. Heidegger'in getirdiği en olağanüstü şey, var olmak fiilinin yeni bir *sesliliği*: özellikle de *fiisel* sesliliği. Var olmak: Var olan değil, fakat fiil, var olma “edimi”. (Almancada *Sein* ile *Seindes* arasında kolaylıkla fark görülebilir ve *Seindes*, dilsel açıdan Fransızcadaki *étants*'ın [varolanlar] barbar [Yunan-Latin olmayan] sesliliğine sahip değildir, ki bu nedenle, ilk çevirmenler parantez içine almak zorunda kalmışlardır.) Bu katkı Heidegger'in eserinde unutulmazdır. Bunun sonucu şudur:

2. *Var olmak – varolan köklü ayrımı*, ünlü *ontolojik farklılık*. Var olmak kelimesinin fiil tınısı ile ad tınısı arasında köklü bir fark vardır. Bu, farklılıkların şahıdır. Farklılık'tır. Her farklılık belli bir ortaklık gerektirir – var olmak ile varolan arasında ortak hiçbir şey yoktur. (Burada bu, tersi söylenecek bir söylenen olarak sunulmaktadır.)

3. *Dil*. Bu farklılığın yeridir, varlığın konakladığı yerdir. Dil, varlığın ikametgâhıdır.⁴

4. *Farklılığın unutulması*. Bu farklılık unutulmuştur ve bu unutuş Batı düşüncesini oluşturur.

Bu unutma hiçbir biçimde insanın psikolojik bir kusurunun sonucu değildir. Varlığın içinde temellenmiştir, bizzat varlığın meselesidir. Varlık ya kendi kendini yaratmıştır ya da unutulmaya bırakmıştır; üzeri

3) Bkz. *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, tercüme J. Beaufret ve F. Fédier, *Questions IV* içinde, Paris, Gallimard, 1976.

4) “Dil, varlığın evidir. İnsan kendi barınağında oturur.” *Lettre sur l'humanisme*'in ilk önermelerinden biri budur (metni dikkate alarak tercüme eden R. Munier, Paris, Aubier-Montaigne, 1964, s. 26-27).

örtülmüştür ve varlığın (insani) unutuluşuna yol açan şey bu örtülmedir. Unutma, *varlığın bir dönemidir*.⁵

Batı düşüncesi varlığı *varolanın temeli* olarak anlamaktan ibarettir. (Her felsefe ancak varlığın dilidir; varlığın ifade edilebilme tarzıdır; çünkü insanın cevap verdiği sessiz bir dil vardır.)

Oysa, varlığın bir *tavır* vardır, varlığın bir *hakimiyeti* vardır. Almancada *wesen* fiili kullanılır. *Das Sein west*: Varlık var olma mesleğini icra eder (oysa ki varolan vardır *-ist*). Varlık *west*, mesleğini icra eder, varolma hükümlerliğini yerine getirir ya da varolma serüvenini sürer. Dolayısıyla varolanın varlık içinde temellendiği söylenebilir. Ama bu yine de varlığın belli bir yorumudur ve daha şimdiden üstünün örtülmesidir. Onun temel olduğunu söylendiğinde, hakikati içindeki, tavrı içindeki varlıktan söz edilmiş olunmaz – varlık düşüncesinde bunu yeniden bulmak gerekir.

Heidegger'e göre varlığın kendi hakikati içinde kavranması, yüksek bir varolan tarafından, bir kurucu tarafından, Tanrı tarafından varolanların tümel temeli olma işleviyle örtülür. Varlık düşüncesi, kendi hakikati içindeki varlık, Tanrı'nın kavranışı ya da bilgisi olur: teo-loji. Avrupa'daki varlık felsefesi teoloji olur.

Heidegger'in Aristoteles'e dair verdiği dersi bu açıdan inceleyelim: Aristoteles'in ortaya attığı sorun var olan varlık sorunudur (fiil olan varlık), fakat varlık derhal varolanların temeli yerine ele alınır ve sonuçta Tanrı olarak adlandırılmaya varır. Bundan böyle, felsefe teoloji olur. Biraz önce belirtilen başlık buradan kaynaklanır: *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*.

Yine de burada basit anlamda yolunu şaşırma söz konusu değildir, (varolanlardan yola çıkarak) varlığın belli bir kavranışına erişilir: Biz varlığı (varolanın varlığını) düşünmezsek gerçekte hiçbir şey düşünülemez, fakat, metafizik çağında, biz varlığı temel olarak ya da metafizik olarak düşünürüz. Heidegger'in icra tarzı, söylenmeyi keşfetmek için metafiziği yeniden okuyuşu buradan kaynaklanır. Demek ki metafiziğin bir tür yıkımı (ya da yapıçözümü) şarttır. Bununla birlikte, Heidegger kendisine özgü felsefeyle söyleşme tarzını Hegelci tarzın karşısına çıkartır: Hegel felsefeyi ilerleme olarak okumaktadır; okumasının merkezi kavra-

5) Bu açıdan Heidegger'in "Protocole d'un séminaire sur la conférence 'Temps et être'"deki (tercüme J. Luaxerois ve C. Roëls, *Questions IV* içinde, *a.g.e.*, s. 58-59) çok açıklayıcı saptamalarına bkz.

mı *Aufhebung*'tur. Bu kelimeyi, Derrida'yla birlikte⁶ *nöbet değişimi* olarak çevirmek mümkündür elbet (bir nöbetçinin nöbet değişimi, muhafızın nöbet değişimi akla gelebilir; *aufgehoben* ist hem reddedilmiş, hem de korunmuş ve yükseltmiştir). Heidegger'de nöbet değişimi söz konusu değildir, *geriye adım* söz konusudur.

Varlık düşüncesinin yerine onto-teo-loji'yi geçiren aynı hareket, art arda unutmalar dizisi içinde bilime varır; bu bilim ancak varolanlara dikkat eder, onları kendine tabi kılar, onları ele geçirmek ve kullanmak ister, varolanlar üzerinde güç arayışındadır. Bu hareket, böylece, güç istencine varır (ki bu varlığın belli bir kavranışıdır, çağımızda varlığın varolma ya da kendi varlık mesleğini icra etme tarzıdır); sonunda tekniğe varır. Metafiziğin sonu, Tanrı'nın ölümüne varan teknik dünyanın krizi, gerçekte onto-teo-loji'nin uzantısıdır.

Metafiziğin bu sonu, artık ontoloji olmayan varlık düşüncesine bir şans bırakır.⁷ Heidegger hâlâ mantığa bağlı olan "ontoloji" kelimesini artık kullanmaz (oysa ki, düşüncesinin ilk döneminde hedef, *temel ontoloji* idi). Bu terk ediş, mantığın bu anısı sayesinde, yeni varlığın varolanın varlığı olarak ifade bulma tarzıdır. Mantık onto-teo-loji'nin izini henüz taşıyacaktır. Buna karşılık, geleni, gelebilecek olanı Heidegger *varlık düşüncesi* diye adlandırır. Tanrı'nın ölümünün ve onto-teo-loji'in sonunun damgasını taşıyan yeni bir dönem vardır.

Burada da onto-teo-loji'den kopulur. Ancak bir soru sorulur: Onto-teo-loji'nin kusuru varlığı Tanrı kabul etmekten mi, daha doğrusu, Tanrı'yı varlık kabul etmekten mi ibarettir?

Bu soruyu sormak, varlığın, fiil ve ad anlamında, anlamın nihai kaynağı olup olmadığını sormaktır. Varlık, yani varlık ve hiçlik. Hiçlik, –Hegel'den beri bilinmektedir– varlığı geri püskürten, saf anlamda negatif bir işlemin sonucu değildir; inkâr, terk ettiği toprağın tozunu ayakkabılarının ökçesinde korur. Her hiçlik bir şeyin hiçliğidir ve hiçliğin hiçlik olduğu bu bir şey, düşünölmeye devam eder. Varlık ve hiçlik birbirine bağlıdır.

Tanrı, *varlığın ötekisi* anlamına gelmiyor mu? İmleyen düşünce, Tanrı imgesinde, parçalanma, varlığın yıkıcılığı anlamına gelmiyor mu? Bir var-olmaya-ilgi-siz-lik/var-olma-arasında-olmama ("var-olma"dan çıkış) değil

6) Bkz. Birinci Ders, s. 86, dipnot 2.

7) Bkz. Yine Heidegger'in geç dönem konferansı. Başlığı bile tek başına anlamlıdır: "Felsefenin Sonu ve Düşünce Görevi."

midir? Aynı'ya indirgenemeyen öteki, belli bir (etik) ilişki içerisinde, bu ötekini ya da bu öteyi düşünmeyi sağlamaz mı?

Etik, yani basit bir tabaka değil, (açıklaması gereken) ontolojiden daha eski bir şey.⁸

Anlamli olan şey, ille de var olmak zorunda değildir. Varlık düşünceyi onaylayabilir, fakat düşünce anlamı düşünür; varlığın sergilediği anlamı. Bu düşünce [var-olmaya-] ilgisizliği genişletir.

Tanrı'yı onto-teo-loji'nin karşısına çıkarmak, yeni bir tarz, yeni bir anlam kavramı tahayyül etmektir. Ve bu arayış için belli bir etik ilişkiden yola çıkılabilir.

8) Başlangıç-öncesi, mantık-öncesi olan etiğin, “o kadar eski olmayan” ve unutturacak kadar onu örten onto-teo-loji'yi *açıklaması* gerekliliği, üzerinde tekrar duracağımız *Olmaktan Başka Türü*'nün temel motiflerinden biridir. Fakat, s. 57 ve 58'in şu aydınlatıcı cümlelerini şimdiden aktarabiliriz: “İndirgeme, asla gizleme ya da herhangi bir ‘aşkın görünümü’ açıklama anlamına gelmez. Bu görünümün başladığı yapılar ontolojiktir [...]. Fakat, Söylenmiş'in Söyleme'ye indirgenmesi, Kelam'm ötesinde, varlığın ve varlık-olmayanın –özün ötesinde– doğrunun ve doğru-olmayanın ötesinde; anlama, sorumluluğun birbiri-için'ine indirgenmesi (daha doğrusu ikâmesi) – yer ya da yer-olmayan, yer ve yer-olmayan, insan ütopyası; terimin gerçek anlamında endişeye ya da diyakroniye indirgeme, ki, bir araya getirilen tüm çabaya rağmen, birliği içinde yer alan bütün kendiliğinden güçlere rağmen, varlık sonsuzlaşamaz. Öznellik ve onun İyiliği ontolojiden yola çıkarak anlaşlamaz. Buna karşılık, Söyleme'nin öznelliğinden yola çıkarak Söylenmiş'in anlamı yorumlanabilir. Söylemek ya da sorumluluk adalet talep ettiğinden dolayı ancak Söylenmiş'in ve varlığın söz konusu olabileceğini göstermek mümkün olacaktır. Böylece, yalnızca varlığa adalet gösterilmiş olacaktır; böylece, yalnızca adaletsizlik aracılığıyla ‘yeryüzünün bütün temelleri sarsılır’ savı –harfiyen ele alındığında tuhaftır– anlaşılmış olur. Hakikat ile ideolojiyi birbirinden ayırmayı sağlayan ilgisizliğin alanı hakikate ancak böylece geri verilmiş olur.”

Varlık ve Anlam

14 Kasım 1975, Cuma

Onto-teo-loji teması, Tanrı'nın felsefeye gelişini, varolanın temeli anlamında anlaşılan belli bir varlık anlamı düşüncesine bağlar. ("Tanrı felsefeye nasıl girdi?" sorusunu soran Heidegger'dir.)¹ Heidegger'e göre, varolanlar dolayısıyla varolanların temeli kavramı, metafiziği, yani varolanın temelinin de varolan olduğu, varlığın varolan yerine anlaşıldığı, ontolojik farklılığın unutulduğu felsefe dönemini niteler. Tamamlanan metafizik, aynı zamanda, teknik aracılığıyla süren Avrupa bilimimiz içinde gerçekleşir. Bu durumda, düşünceye olası bir varlık düşüncesi bulma şansı sunulur. Geriye dönmek, bu dönemin sonundan sonra, düşünceyi onto-teo-loji'den ayırarak bu düşünce olasılığını (bu metafizik dönem kesin olarak silinmeden) yeniden kavramak söz konusu değildir.

Heidegger'in tezi, varlığın her anlamın kökeninde olduğunu ortaya koymaktan ibarettir. Aynı zamanda bu, varlığın ötesinde düşünemeyeceğimizi içerir. Anlamalı olan her şey, varlığın kavranmasından kaynaklanır. "Tanrı'yı onto-teo-loji'ye göre düşünmek, varlığı mı yanlış düşünmektir (Heidegger'in tezi), yoksa Tanrı'yı mı?" sorusu burada böyle bir teze karşı

1) Bkz. "La constitution onto-théo-logique...", s. 290.

ortaya atılır. Tanrı, *varlığın ötesinde* anlamına gelmez mi? (varlığın ötesinde bir Tanrı düşüncesinin –Platoncu, Plotinosçu– bir felsefi geleneği olsa da, Heidegger’e göre az çok savunulabilir olan budur). Tanrı anlam taşıdığı ölçüde, her anlam Tanrı’ya uzanmaz mı? Anlamalı düşünce, varlığın yıkımı, bir ilgisizlik değil midir (yani Düzenin bir çıkışı)?² Bu anlamda, varlığın ötesi bir aşkınlık anlamına gelir, yoksa bir üstünlük bildirmez; tabii ki üstünlük, mevcut haliyle varlıktan esinlenmiş olmayan bir *yükseklikten* alınmamışsa...

Tanrı’yı onto-teo-loji’den ayırmak, anlam kavramını yeni tarzlarda tahayyül etmektir. Özellikle burada, Aynı ile Öteki’nin ilişkisi içinde. Öteki olarak Öteki, Aynı’yla hiçbir ortaklığa sahip değildir; bir sentez içinde düşünülemez; burada bir karşılaştırmada bulunmak, senkronize etmek imkânsızdır. Aynı ile Öteki ilişkisi, Aynı’dan Öteki’ne bir *saygıdır*; burada etik ilişki kabul edilebilir (Aynı’dan Öteki’ne: ortak ölçü olmadan, ama ilişkisiz değil – ve mevcut ilişki saygı ilişkisidir). Ve etik ilişki ontolojiye ya da varlık düşüncesine tabi olmak zorunda değildir.

Ontolojik olmaktan başka bir rasyonellik hangi anlamda düşünülebilir, mümkün müdür? Varlığın ötesindeki bir düşüncenin –düşünülemeyecek kadar düşünen bir düşünce– edinebileceği yapı nedir? Burada, *noesis-noema* bağıntısı, eşitliği sorgulanmaktadır. Burada bir ilişki vardır, ama bu eşitlik ilişkisi değildir.

Bu eşit ilişkisi Yunancadır. Bununla birlikte, eğer ben konuşursam, eğer diğer ilişkiden konuşursam, bu Yunan rasyonelliği, eşitin bu rasyonelliği, onu nispileştirmeye çalışan söylem tarafından üstlenilir. Burada kendini kabul ettirmeye çalışan varlığın ötesi üzerine söylem tutarlı olma iddiasındadır.

Söylem, Yunanlılara göre, anlamın iletişim içine girdiği ve aydınlandığı yerdir – ama zaten düşünene sunulmuştur. Ve düşüncenin kendisi söylemin bu tutarlılığı içinde düşünülür. Önce düşünce sonra söylem gelmez, söylem düşüncenin içindedir. Platon’da, köleyi eğitebilmek için Sokrates’in koyduğu tek koşulun *Yunanca bilmek* olduğu hatırlanacaktır; Yunanca, yoksa barbar bir dil değil; telaffuz edilen, bir sözdizimine sahip dil olan Yunanca, yoksa bir araya getirilmiş hecelerden oluşan bir dil değil.³ Burada bir güçlük vardır: Mantıksal bir ilişki ancak mantıksal bir söylem içinde nispileştirilebilir.

2) *Olmaktan Başka Türü* (s. 9), “aynı düzenden kaçmayan, Düzen’den kaçamayan...”dan söz eder.

3) Bkz. *Memon*, 82b.

Batı geleneği içinde dilsel ifade anlam olarak anlam için önemlidir: Dil yoksa anlam da yoktur. Ve bu anlam olarak anlam varlığın tezahürüdür. (Fakat “varlığın tezahürü” Yunanlılar için lafı uzatmak anlamına gelir!⁴ Varlık tezahürdür, “varlık” = “tezahür” – ve Heidegger de bu tutumu korur.) Dilbilgisel kategoriler Yunan düşüncesi tarafından varlığın kategorileri olarak ve hatta onun kavranılabilirliği olarak düşünülmüştür. Kant ise dile getirilen yargı kipliklerinde kategorilerin tablosunu bulur.⁵ Mantık zaten bir anlamda ontolojidir; en azından varlığın temel biçimleri mantığın içinde bulunur.

Konuşmak, Yunanca konuşmaktır.⁶ Fakat anlamın yalnızca dil içinde kendini gösterdiği doğru olsa da, mantıksal sergilemenin bir *deyim-yerin-deyse* içermediği de ileri sürülebilir mi? Anlamın mantıksal sergilenmesinin bir söyleneni inkâra çağrı yapıp yapmadığını –*söylenenin* çağırıldığı *söyleneni inkâr*– sormamız gerekmez mi? Konuşmanın anlam ile bunu tezahür ettiren arasında, anlam ile, kendini tezahür ettirirken *varlık biçimi alan* şey arasında bir mesafe gösterip göstermediğini sormamız gerekmez mi? Kendini gösteren anlam, bu belirmeden, varlığın tutumundan, konum ya da tez yerine buraya karışan varlık gidişatından ayrılmaz mı? Çünkü ben sunarken ortaya koyuyorum ve böylelikle göstermiş oluyorum ve burada da zaten varlığın müdahalesi vardır. Dolayısıyla her anlam doksa’yla ilgili görülür. Fakat para-doksal (yani doksa tezi olmayan) bir anlamdan da söz edemez miyiz?⁷

Başka deyişle, dili soru olarak düşünmek gerekir. Ama sorunun kendisi olumlamanın düşüşünden başka bir şey midir ki? Soru sorarken, kendimi

4) Böyle bir saptama Levinas’ın Michel Henry’nin araştırmasına, özellikle *L’Essence de la manifestation*’da (Paris, P.U.F., 1963, 2 cilt) ifade edildiği haliyle, bağlılığını kısmen açıklamaktadır. Burada varlıktan yola çıkarak *tezahür*’ü düşünmeye çalışır. Levinas 1976-1977 akademik yılında bu kitaba bir seminer ayırmıştır.

5) Bkz. *Critique de la Raison pure*, tercüme A. Tremsaygues ve B. Pacaud, Paris, P.U.F., 1968, 6. baskı, s. 86-99.

6) Yunancanın bu ayrıcalığı –tümelin dili ve bu nedenle üniversitenin dili– Levinas tarafından sürekli ileri sürülmüştür; hatta felsefi eserlerinin dışında da, örneğin “La traduction de l’Ecriture” (*A l’heure des nations*, Paris, Minuit, 1988) gibi herhangi bir Talmud dersinde de buna rastlanır. Burada Thora’nın yalnızca Yunancaya tercüme edilebileceği belirtilir.

7) Para-doksal burada terimin doğallığında verilen anlamında da düşünülmelidir fakat aynı zamanda Husserlci teknik terim olan ve en iyi açıklaması kuşkusuz *Idées directrices pour une phénoménologie*, § 117’de (tercüme P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, s. 395-401) bulunan doksacı düşünceyi çözüme bağlayan bir düşünce tarzını da belirtir.

olumlamaktan daha azını yapmakla mı sınırlandırıyorum? Soru *yalnızca* bu mudur? Yunan düşüncesi için, evet: Soru bir eksidir. Soru *sorulur* – cevaba doğru sorulur. Ama soru olarak dil olumlamanın düşüşü müdür yalnızca? Deyim yerindeyse’de, söyleneni inkârda kendini gösteren, anlamlı ile ifade edilen arasındaki mesafe *yalnızca* olumsuzlama anlamına mı gelir; olumsuzlama da derhal bir konum olarak ve yine bir ontolojiyi ifade eder olarak ele alınır, negatif teolojiden bahsedildiği anlamda negatiftir. Negatif teoloji örneğinde, inkâr gerçekten de konumun zıddı değil *negatif konumdur*. Ve geriye olumlayıcı ya da pozitif yargının önceliği ve birinciliği kalır (negatif teolojide, Tanrı’nın *olmadığı şey ortaya konur*).

Ontolojik öncelliğin bu sorgulanması, felsefi bakımdan, felsefeye karşı ortaya konan bir sorudur. Biz başka bir anlam kaynağı ararken, bizi, felsefeyi reddetmemeye mecbur bırakır. Burada, hem ayrılık hem de ayrılmama vardır. Aynı zamanda doksa konumundan başka şey arayan, fakat konuştuğu ölçüde hâlâ felsefe yapan bütün çağdaş düşüncenin durumunu niteleyen bir şey vardır. (Aristoteles’in sözünün gerçekleşmesi gibi olan şey: Felsefe yapmamak, hâlâ felsefe yapmaktır.)⁸

Felsefe her anlamı ve her rasyonelliği varlığa, varlığı onayladıkları ölçüde varlıkların sürdürdüğü var olma tutumuna götürür (varlığın *essance*’ını söyleyen⁹ “var olma tutumu” terimi “var olma” kelimesinin fiil yanını vurgular.) Bu var olma tutumu, dil yerine önermede çınlayan olumlamayla çakışır. Bu varlık, bu var olma edimi ya da olayı kendini olumlar – öyle güçlü ki bir önerme olarak çınlar, önermenin içinde kendini gösterir. Varlık kendini olumlar, onaylar, ta ki belirene, bir bilincin içinde kendini mevcut kılana dek. Bizim konuşuyor olmamız da bizzat varlığın aşırı tumturaklı halidir. Bizim düşünüyor ve olumluyor olmamız, bizzat varlığın kendini olumlamasıdır.

Bu olumlama, sert alandaki, alanların en sertindeki konumdur: *yeryüzü*.¹⁰ Kendini ortaya koyan bu varlık fikri içinde bir koşul vardır: *yeryüzünün* katılığı. Bizzat *essance*’ın olumlanması bu dinginliği, bu *sub-stance*’ı [töz; alt-mevki] bütün hareketlerin ve hareketsizliklerin altında varsayar. Dilbilgisi uzmanlarının hafife alarak “yardımcı fiil” diye

8) Bu dersin bir *başka türlü söylenmiş* olarak okunabilecek olan “Tanrı ve Felsefe” Aristoteles’in söylediklerinin bu hatırlatılmasıyla başlar.

9) *Essance* kelimesi üzerine bkz. Birinci Ders.

10) Birçok çağdaş ders metni *yeryüzünün* bu sert alanının dinginliğini temel olgu olarak düşündü; özellikle “Philosophie et positivité”, *Savoir faire, espérer. Les limites de la raison*, Brüksel, Facultés universitaires Saint-Louis, 1976.

adlandırdıkları var olmak fiilinde temel bir dinginliğin egemenliği yankı verir ve bu dinginlik yeryüzünü varsayar. Bu, hiçbir değişim duyurmayan bir faaliyetin duyurusudur; nitelik ya da yer de belirtmez; ama yalnızca var olmak: endişe-olmayan, dinginlik, dinginliğin edimi olarak özdeşlik. Burada, bu “dinginlik edimi” ifadesi içinde belirgin bir çelişki vardır ki Yunanlılar bunu saf edim olarak adlandırmakta tereddüt etmemişlerdir. Varlık avı hareketliliği altında, sarsılmaz bir dinginlik egemendir. Bizim yaptığımız her şeyin altında bu dinginlik vardır. Bu dinginlik hem uygulanan bir zorunluluktur hem de her yerde önceden-varsayılmıştır ve bu bir şiddet değildir.

Burada önerilmiş olan şey, bir dingin-olmamayı belirtmekten ibaret olduğunda, bir skandal olarak belirebilir.

Varlık ve Dünya

21 Kasım 1975, Cuma

Onto-teo-loji düşüncesini ayrıştırma projemizde, varlığa, varlığın *essance*'ına referans olmadan bir kavranılabilirliğin mümkün olup olmadığını kendi kendimize sorduk. Söyleme'yi özümseyen ve genellikle karşısında feragat ettiği bir Söylenmiş'in dışında her anlam sergilenişinin imkânsızlığını kabul ederek, bir anlamın kavranışında ya da temsilinde, Söylenmiş'in biçimi ile bu anlamın kendisi arasında bir mesafe olup olmadığını, Söylenenden Cayma çağrısının Söylenmiş'in içinde olup olmadığını kendimize sorabiliriz. Böylece ortaya çıkan durumda –ortaya atılan soruya verilen cevap olumlu olsa da– Yunan felsefesiyle bir açıklama yapmaktan kurtulmuş değiliz. Daha doğrusu, –daima mevcudiyet olarak anlaşılan– bir varlık ve olumluluk kavramını dünyanın dinginliği içinde aramak söz konusudur ki, bu dünyanın ontolojik kavranılabilirliğini yine bu belirler.

Batı geleneğinde, anlamlı düşünce tezseldir. Kendini ortaya koyan şeyi düşünür (düşünmek, ortaya koymaktır) ve kendini ortaya koyan şeyin dinginliğini düşünür. Bu temel dinginlik –temeldir, çünkü bütün hareketlerin ve bütün hareketsizliklerin dayanağıdır– var olmak fiiliyle açıklanır. Bu dinginlikle, düşünülen çeşitlilik, düşüncenin çeşitliliği kendi yerine sahiptir, kendini orada bulur, orada tanır, mevcudiyettir, bu

hareketsizlik içinde tanımlanır ve böylece bir dünya oluşturur (dünya, yerdir, mekândır). Dünyada olumluluğun tüm anlamı vardır. Demek ki, varlıkların özdeşliği derin ve temel bir deneyime bağlıdır, ki bu da aynı zamanda temel, derin ve esas olanın bir deneyimidir. Bu dinginlik, varlık olarak varlığın bir deneyimidir – bu, yeryüzünün katılığının ontolojik deneyimidir. Bu özdeşlik bizim geleneksel (ya da Batılı ya da Yunan) düşüncemiz için aşılamaz bir hakikattir.

Timea'ya göre,¹ Aynı'nın çemberi Öteki'nin çemberini de kapsar, içine alır. Burada aşılmış bir astronomi olduğunu sanmamak gerekir: Kopernikçi geometri bile, yıldızlararası yolculuklara dek, *Timea* kozmosunun özdeşliğini koruyacaktır. (Yıldızlararası yolculuk dinginliğin özdeşliğini sarsmaz – fakat Yüksekliğin aşkınlığını ortadan kaldırır ki bu Antik düşünürler için temel bir şeydi, çünkü *yürümenin* mümkün olmadığı bir mesafeyi belirtiyordu; bu anlamda İkaros'un düşü hatırlanacaktır. Yıldızlara bakış aynı zamanda hayran olma, tapınmadır; ve bu haliyle de tektanrıci dinler tarafından yasaklanmıştı. Sonuçları çok hayalkırıcı olan yıldızlararası yolculuklar, bu putları, üzerinde *yürünebilecek* bayağı taşlar olarak gösterir; tanrısızın bir başka anlam edindiğine işaret.)²

Varlığın bu dinginliğine karşı, sentetikleştirici bir düşünce faaliyete ayrıcalık tanıyor gibi gözükken modern düşüncenin idealizmi, bu istikrara, yani dünyanın bu önceliğine, dolaylı olarak, bu astronomik referansa tehir edilme imkânı sunmaz. Felsefi düşünce, her düşüncenin dünyadan çekilip alındığı yerde düşünülür. Modern felsefede öznenin faaliyeti, dünyanın bu istikrarının abartısı ya da aşırı tumturaklı halidir. Bu mevcudiyet öyle mevcuttur ki, bir şeyin mevcudiyeti ya da temsili-dir. Dinginlik belirme noktasına varana dek sağlamlaşır; gayet sağlam olduğu ileri sürülür. *Esse*'nin kendisi, anlaşılan, birine kendini gösteren bir *esse*'dir; *esse*'nin kendisi ontolojiktir: belirme noktasında, parçalanma noktasında kendini gösteren varlık. Ruhsallık, varlığın bu *essance*'ının bir üstünlük derecesidir.³ Bu sağlamlık, bu dinginlik, öznellikte, aşkın tamalgının sentetik faaliyeti yerine, bunlara yol açan mevcudiyetin enerjisini ortaya serer.

1) *Timée*, 37c.

2) "Yıldızlararası yolculuğun" bu anlamı üzerine, "Heidegger, Gagarine et nous", *Difficile Liberté*, Paris, Albin Michel, 1976 (2. baskı).

3) Levinas'ın yaygın felsefeye sorusu olarak anlaşılabilecek bu soru – "ruhsallık *essance*'ın 'enerji'sini, varolanların konumunu açarak mı tüketir?" – *De Dieu qui vient à l'idée*'de (s. 164) bu anlamda sorulacaktır.

Heidegger'in kendisinde, dünyanın varlığı öznenin faaliyeti olur. Burada dinginlik edimdir ve edimseldir. Dinginliğin *essance*'ı, tematikleştirmenin ve sentezin olumluluğu içinde tekrarlanır. Kendini göstermek dinginliğin doğası gereğidir ve sentetik olmak da faaliyetinin doğası gereğidir.⁴ Varlığın yansıması olarak düşünmek gereken bilimin kendisi varlıktan, varlığın ışığı olan bir ışıktan gelir. Heidegger'de de insan varlık tarafından, varlığın enerjisi tarafından, onun *energeia*'sı tarafından kısıktır. Olumluluk (sarsılmaz bir temel ortaya koyma, bir içeriği sağlam koruma edimi: dünyanın dünyeviliği), pozitivizmden kaçınan felsefelerde bile erdem değerini korur. İdea ve işaret bir içeriğe yükümlüdür; pozitif düşünce ve dil yalnızca ilgiyi hak eder. (Bu anlamda, Buber'e yöneltilen eleştiriler hatırlanacaktır: Sizin kavramlarınız pozitif değil).

Varlığı reddetme iddiasındaki olumsuzlama, karşıtlığı içerisinde, yeryüzüne dayanan, onun üzerinde temellenen bir tutumdur hâlâ. Olumsuzlamanın çelişki içindeki olumluya bu referansı, Hegel'in büyük keşfidir: Olumsuzluk hâlâ bir olumluluktur – Hegel bize bütün olumsuzluğun, olumsuzluğu içinde, olumsuzladığı şeyi koruduğunu söyleyecektir. *Tinin Fenomenolojisi*'nde, dolaysız olan adsız tekilliktir; bu tekilik, dolayımın çeşitli figürleri dolayısıyla Bilgi'nin içinde özdeşliğin mutlak dinginliğine geri döner. Tekillik hiçliğe dayandığından düşünce değildir. Aynı'nın Öteki tarafından, Aynı'ya geri dönmeden her aşılmasının tamamlanmamış ya da romantik bir düşünce olarak görülmesini Hegel'e borçluyuz. Bu iki sıfatın (romantik ve tamamlanmamış) küçümseyici bir değeri vardır. Düşüncenin bir momentidir bu ve burada kalamayız; çünkü bu temelsiz bir düşüncedir ve varlığın *essance*'ına erişmez.⁵

(Gerçeği olumlamayan, genel olarak bir şeyin biçimleri içinde kalan, bütün içeriğinden boşalmış *Etwas überhaupt* – Husserl bizim mantığımızı-

4) Bu metni oluştururken yararlandığım notlar, "Kendini göstermek dinginliğin özüdür ve sentetik olmak da faaliyetinin özüdür" demektedirler. Fakat şunu hatırlamak gerekir ki, *Olmaktan Başka Türü*'nün "Hazırlık Niteliğindeki Not"u, *öz* kelimesinin anlamını belirttikten sonra (bkz. Birinci Ders, s. 16, dipnot 1) şunu ekler: "Öz terimini ve türevlerini geleneksel kullanımları içinde ele almaktan titizlikle kaçınılacaktır. Öz, özsel, özsel olarak için eidos, eidetik, eidetik olarak ya da doğa, ne'lik, temel vs. denecektir." Bu saptamaya sadık kalarak ben "öz" yerine "doğa"yı kullandım. Bu sadakat hatır sayma ya da şıklık değildir, çünkü *Olmaktan Başka Türü* ("barbar" olduğunu itiraf ettiği) dili içinde bütünüyle buna bağlıdır ve bu ders onun felsefi alanına bu dili paylaşarak ait olur.

5) Burada verilecek referans yoktur, çünkü "Hissedilir Kesinlik" üzerine ilk sayfalardan "Mutlak Bilgi"ye adanmış en sonuncu sayfalara dek, bir cümlede, *Tinin Fenomenolojisi*'nin ana hatları üzerinden yeniden geçilmiştir.

zın genelleştiren değil biçimselleştiren bir mantık olduğunu saptamıştı.) Biçimsel mantığın, boşluğun saflığı iddiası içinde, gerçek boşlukta mümkün olup olmadığını; bu biçimsel mantığın (Husserl tarafından biçimsel ontoloji olarak başka türlü adlandırılır: Her türlü içerikten yoksun bırakılmış varlığın incelenmesi) maddi bir ontolojinin sınırlarını şimdiden çizip çizmediğini; ve bizzat biçim fikrinin Aynı'nın istikrarını, dünyanın ve sağladığı astronomik düzenin dinginliğini gerektirip gerektirmediğini kendimize sorabiliriz. (İlk eserlerinde biçimsel mantık ile maddi mantık arasındaki katı çıkış noktasını saptamaya çalışmış olan Husserl'e göre), biçimsel mantığı temellendirmek için, maddi bir ontolojiden yola çıkarak doğuşunu göstermek gerekir; şeylerin deneyimine, özellikle duyuma geri dönmek gerekir. Biçimsel mantık, ancak nasıl doğduğu anlaşıldığında felsefi olarak anlaşılmış demektir.⁶

Husserl'de, aşkın bilincin kapsayıcı ve sentetik faaliyeti içinde, rasyo-nellik, basitçe hedeflenen şeyin, imleyici yönelimsellik olarak adlandırdığı şeyin veri tarafından onaylanmasına denktir. (Bir kitap okuyorum. Ras-gele ortaya atılmış harfler görüyorum; anlamsal bağı olmadan kelimeleri okuyabilirim; okurken, kelimelerin birbirine eklenmesinde bir anlam bulabilirim, herhangi bir anlam; sonra, doğru biçimde oluşturulmuş bir önermenin yanlış olması da mümkün olabilir; son olarak, doğru biçim-de oluşturulmuş, anlaşılan bir anlama sahip bir önerme doğru olabilir: gerçeklik tarafından onaylandığında doğrudur. Bu durumda, düşünülen anlam onaylanır, hedefi onaylayan bakış vardır.) Yönelimin kendisi özdeşleşmedir; yönelimsel düzen, Husserl'e göre, bana "Bu aynı nesne, aynı, aynı, aynı..." diyen bir dizi olumlamadır. Rasyonel düşünce istikrarlı, tutarlı bir gerçeklik bulan düşüncedir. Ve Husserl'in düşüncesi, Aynı'dan kaçan Öteki'nin saklanabileceği bütün ufukları didik didik eder.

Çekip giden şey, zamansal olarak çekip giden şey, geçen şey (zaten geçmiş olan, akılda tutmak gereken şimdiki zaman), önce dolayım-sız olarak akılda tutulur, sonra, bellek sayesinde hatırlanır, nihayet tarih tarafından yeniden bulunur, tarih tarafından ya da tarih-öncesi tarafın-dan yeniden inşa edilir.⁷ Bilincin rasyonel eseri –Platon'dan Husserl'e dek– *anımsama*'dır, ki bu da varlığın özdeşliğinin nihai kesinliğidir ya da

6) *Logique formelle et Logique transcendantale*'ın (1929; Fransızca tercüme S. Bachelard, Paris, P.U.F., 1957) bütün anlamı budur.

7) Bu anlamda, en azından bkz. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1928), Fransızca tercüme H. Dussort, Paris, P.U.F., 1964.

en azından, ontolojinin normatif programıdır. (Özdeşlik, anımsamada meydana gelir ya da yeniden inşa edilir.) Anımsama ya da gelecek için öngörü. Husserlci zaman teorisi, istikrarlı ve sağlam olanın teorisidir; burada, şimdiki zamanın olduğu bütün tutma ve bırakma işlemleri rasyonel edimdir.

Heidegger'de de durum aynıdır, Aynı'nın bu aynı ideali onda da görülür. Ne var ki Heidegger mevcudiyet ile varlığın özdeşliğini yok etmeye çalışmıştı. Ama Heidegger'de Aynı hâlâ rasyonel, anlamlı olandır.

Etikten Yola Çıkarak Tanrı'yı Düşünmek

5 Aralık 1975, Cuma

Heidegger bir endişe ya da endişesizlik rasyonelliğinin yolunu açtı. Varlık insanda sorgulanmaktadır, tartışma konusudur. Soru, insanın merakla savunduğu soruşturma değildir; dipsiz, temelsiz bir uçurum olan varlığın sorgulanma tarzıdır. Varlık daima “varlığa-doğru” olduğundan, var olma görevi vardır, yani (kendini) kavrama ya da (kendini) eksik bırakma olasılığı vardır. Bu tür düşüncelerle birlikte, dinginlik rasyonelliğinden, Yunan geleneğinden bir kopuş meydana gelir. Varlığın kendisi bir görevse, var olmak ya da bırakıp gitmek zorundaysa (ve öyle ki, bırakıp gidildiğinde bile hâlâ varlığın içinde olunur), o zaman, Yunanlıların varlığı, Platoncu varlık yoktur. Ve Sokrates-öncesi düşünürlerin “varlık”ı kutsal kitaptaki anlayışa yakındır ve özellikle Hıristiyanlıktır. Varlığın kavranışı olan şey varlık sorusudur.

Bütün bunlar Heidegger’de vardır; bununla birlikte, nihai soruyla (ölüm) ilgili olarak, kendi sonuna doğru dönmüş varlık sorusu olan ilişki, bir soru değil bir çatışmadır. “Ölüm imkânsızlığın imkânıdır,” diyecektir *Sein und Zeit*. Bu soru içerisinde bir olumluluk vardır. Ölüm bir soru değildir, kavranacak bir şeydir. Bundan böyle, ölümün yükselişi/yüceltilişi vardır, ki *Varlık ve Zaman* ölümün en kesin (*gewissen*) şey olduğunu da

ileri sürer.¹ Burada da gelenekten kopuş vardır. Çünkü Ortaçağda, *scientia divina* idealiyle birlikte, Tanrı'nın bilinmesi hem en yetkindir hem de en büyük kesinliği verir. (Aristoteles'te tek bir tanrıbilimci vardır: Tanrı² – ve tanrıbilim Tanrı'nın kendine sahip olma tarzıdır. Ortaçağda, Aristoteles'te yalnızca Tanrı'nın sahip olduğu tanrıbilim bütün insanlara lütuf açar.)

Şimdi bu dersin konusu olan sorulara gelelim. Önceki derslerde özelliklerini belirtmiş olduğumuz ontoloji Tanrı'yı nasıl “elde etti”? Bu tür bir kavranılabilirlik içine nasıl dahil oldu, “nasıl girdi”? Dahası: Tanrı'yı onto-teo-loji'nin dışında düşünmek mümkün müdür? Böyle bir düşünmeye imkân tanıyan bir kavranılabilirlik modeli ifade etmek mümkün müdür? Özel olarak ise burada bizim sorumuz şu olacaktır: Basit bir dünya görüşünün mantıksal sonucu olmayan bir *etikten* yola çıkarak, Tanrı'yı onto-teo-loji dışında düşünmeyi sağlayan böyle bir kavranılabilirlik modeli ifade edebilir miyiz?

Felsefi gelenek içinde etik, daima, öncelikle ileri sürülen ontolojik tabakayı kapsayan bir tabaka olarak tahayyül edilmiştir. Böylelikle Aynı'ya, kendiyle özdeş olana gönderme yapar öncelikle. Fakat etik, dünyaya, varlığa, bilgiye, Aynı'ya ve Aynı'nın bilinmesine referanssız bir imleme getirmez mi? Görmenin hedefinin gerçekleşmesine geri dönmeyen bir *aşkınlık* getirmez mi? Çünkü bilmek olgusu bile, ötekine doğru aşmaktır, Aym'dan Öteki'ne gitmektir. Fakat, Husserl'de –ve onun fenomenolojisinin temeli budur– aşkınlık, “etten kemikten” bir bakışın gerçekleştirilmesi gereken düşüncenin gözünü diktiği şeydir. Bu anlamda, aşkınlık *sahiplenmedir* ve bu haliyle *içkindir* ya da öyle kalır.

Ama bu haliyle aşkınlık gözün dikildiği şey olarak kalan bir gözün dikildiği şeydir; bu anlamda, doksacı olmayan ama para-doksal olan bir aşkınlıktır. İçkin kalan Husserlci aşkınlıktan Öteki'ne aşkınlığa geçmenin paradoks bir tarzı olur. Görülmez olan Öteki, bir gerçekleştirme beklenmeyen, içerilemez, tematikleştirilemez olandır. Sonsuz bir aşkınlık; çünkü bir bakış tarafından göz dikilen şeyin gerçekleştirilmesi fikri

1) Bkz. *Être et Temps*, § 52 ve § 53, Fransızca tercüme E. Martineau. Burada da önceki derste olduğu gibi zikredilmiştir, s. 187-194.

2) Bkz. P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1966, s. 330: “Tanrı tek tanrıbilimci ya da en azından ondan başka kusursuz tanrıbilimci yoktur [...]. İki kez tanrısal bu tanrıbilimin neden ibaret olduğunu biliyoruz: Tanrı'nın Tanrı tarafından bilinmesi ancak Tanrı'nın bilinmesidir, çünkü Tanrı için Kendinden başka bir şeyi düşünmek yakışık almaz.”

burada konu dışıdır, orantısızdır. Orantı-sız bir aşkınlık. Yani burada bir yönelimsellikten başka şey vardır. Ve bu aşkınlık negatif teoloji modellerine indirgenemez.

Etik, ötekiyle, komşuyla ilişkidir (yakınlık, uzamsal anlamda bir komşulukla karıştırılmamalıdır). “Yakın” öncelikle bu ilişkinin *olumsal* niteliğini vurgular, çünkü öteki, yakın, ilk gelendir.³ Bu ilişki, öteki karşısında *sorumluluk* olan bir yakınlıktır. Takınaklı sorumluluk, bir takınak olan sorumluluk, çünkü öteki beni kuşatır, öyle ki benim “benim-için”imi, benim “kendinde”mi sorgular, beni *rehin* alır.⁴ Ve bu rehinliğin koşulsuzluğu öyle bir koşuldur ki, o olmadan basitçe “Önce siz buyrun, bayım” asla denemez. (Bu demektir ki, günümüzün ahlak krizinde, yalnızca *öteki karşısında sorumluluk* kalır,⁵ ölçüsüz sorumluluk, her zaman ödenebilecek bir borca benzemeyen sorumluluk; çünkü ötekiyle asla ödeşilmez.) Bu sorumluluk, çekirdek parçalanmasına, ben’in çekirdeksizleşmesine dek varır. Ve, benin özneliği buradadır.

İmlemek, birinin diğeri için imlemesidir. Bu *biri*’nde bir öncelik vardır; bu, öteki’ne dolaysız sergilenmenin önceliğidir, Ben kavramıyla bile korunmayan birinci şahsın sergilenmesidir. Çünkü kuşkusuz ki, yasal toplum içinde kendi kavramıyla bir şekilde oluşmuş, korunan bir Ben vardır; fakat *özne-ben Ben’in dışındadır*, kavramın dışındadır.⁶ “Özne-ben” Ben olarak düşünülmüştür zaten, bununla birlikte öteki insandan gizlenmesinin imkânsızlığı içinde biricik kalır. Aşırı sergileme, dolaysız olan, –sanki öteki derhal, korumasız ve sefilmiş gibi– ve sanki

3) Bu anlamda bkz. *Autrement qu’être*, s. 109: “Öteki olan komşu, silüetini tarif edecek ya da duyuracak hiçbir habercinin öne geçmesine izin vermez. Belirmez [...] Bütün özlerden, bütün türlerden, bütün benzerliklerden azat edilmiş yakınlım, *ilk gelen*, *a priori dışlayan bir olumsallık* içinde ilk kez beni kapsar (eski bir tanış, eski dost, eski âşık olsa da; toplumsal ilişkiler ağımıza uzun süredir dahil olsa da)” (düşünceye bir *a priori öncenin* aşırılığını sunan kelimelerin altını çiziyorum).

4) Rehine Latince *obses* dendiği, bunun da savaş esirini belirttiği hatırlanacaktır.

5) Levinas’ın, daha yakın yıllarda, *ermişlik* olarak adlandırdığı şey budur. *Autrement qu’être*’in 164. sayfasında belirtilen “modern anti-hümanizma” derslerine rağmen –ya da bunlar sayesinde– Levinas bu kavramda tek ya da nihai *tartışılmaz*’ı bulur.

6) Bence Levinas’ın iki büyük kitabı olan *Bütünlük ve Sonsuz* ile *Var Olmaktan Başka Türlü* arasındaki farklılık bu karşıtlıkta yoğunlaşmaktadır. İlki Ben’in fenomenolojisini yapar – başlangıçtaki masumiyetini altüst eden ve sorgulayan ötekine rastladığı bir dünyada olan Ben. İkincisi bir anlamda bu Ben’in arkeolojisini yaparak, başkalık tarafından zaten başkalaştırılmış olan ben’i keşfeder. “Sonsuz, yakınına dönme düzeniyle bir özneliğe –zaten tamamen oluşmuş birliğe– işaret etmez. *Varlığı* içindeki öznelilik, ötekinin yerine geçirerek *öz’ü bozar*,” demektedir kitabın 16. sayfasında.

böyle derhal bana emanet edilmiş gibi, eksiksiz çıplaklık olan gerekliliği içinde, *yüzü* içindedir.

Bu sergilemede Özne-Ben, benim Ben'im gizlenir ve kendi koşulunu koşulsuzluğun ötesinde, her özne-ben'in bireyleşmiş gözüktüğü, bir türü birey yaptığı anlardan oluşan zamanın içinde aramaya dek varır. Denebilir ki: *Özne-ben gizleniyor – ama özne-ben kalıyor*. Sorgulama olarak Ben (bana emanet edilmiş), varlık koşulunu gizlemeye dek varır, fakat anlardan oluşan zaman *aniden*'lik kaygısından etkilenir. Anidenlikle, dinginliği sarsan travmatizmle, zamanın durmasıyla etkilenir. Bu anlamda, anidenlik zamanının açılımı –ki *Aynı'nın içinde Öteki'nin çırpınışıdır*– özellikle bu dinginliği sarsar. (İbranicede *darbe* ile *çan* [çırpınışı, vuruşu] aynı etimolojiye sahiptir: *hareketlendirmek, sarsmak* fiili.)⁷

Bu anidenlik zamanı içinde bir *sabır* vardır –*zamanın uzunluğu* olan sabır– ve bu sabrın bir beklentisi vardır ki bekleme niyeti burada bastırılmıştır. Çünkü, sabır beklemeden beklerken, beklememiş, bekleme niyeti olmayan beklemeyken, bekleme hedefler. Yönelimsellik olan her şey, daima düşünceyle boy ölçüşebilir (*noese* ile *noeme* arasında bir denklik vardır) ve her yönelimsellik bir şeyin yönelimselliğidir, başka deyişle *isteme*'dir. Sanki kendi niyetini, yönelimini yutmuş gibi olan sabrın durumu aynı değildir.

Sabır kendi niyetini, yönelimini yutar; zaman kendini vererek gönderme yapar. Zaman sonsuzlukta kendini verir, kendini aşar. Ve beklemesiz bekleme (zamanın kendisi) öteki için sorumluluğa döner. Burada, *hedefsiz* ve *görüşüz* bir aşkınlık kavramıyla, gördüğünü bilmeyen bir “görmek”le karşılaşabiliriz. Saf bir sabır, saf bir katlanma, kişinin yakını karşısındaki uyanışı olan bir uyanma, yakının yakınlığı olan bir anilik.

7) Bkz. Hâkimler, XIII, 25, Şimşon hakkında: “Ve Tsora ile Eştaol arasında Mahane-danda Rabbin Ruhu onu ileri sürmeye başladı.” Metin *pa'am* (hareketlendirmek, çarpmak, incitmek, hatta kalbin çarpması anlamında çarpmak) fiilini kullanır, buradan *po'am* (çarpmak, atma, nabız atışı) ismi doğmuştur; *çan* anlamına gelen *pa'amon* da aynı köktendir. (Bu etimolojiyi bana belirttiği için Ariane Kalfa'ya teşekkür ederim.) Burada ve ilerleyen sayfalarda –tersi belirtilmedikçe– Kutsal Kitap alıntıları É. Dhorme tercümesinden verilmiştir (Bibl. de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1956).

Aynı ve Öteki

12 Aralık 1975, Cuma

Öteki'nden bir'e bir ilişki vardır, bağısız bir ilişki olsa bile vardır. Bir içeriğe indirgenemeyen ya da sonsuz olarak öteki, benim ben özdeşliğimi içeremez mi, böylece paradoksal olarak eşitleyebileceğinden fazlasını içeremez mi? Somut olarak bu olasılık, bu entrikanın ya da bu ilişkinin düğümleri ne olursa olsun, bilmeyi değil, ötekiyle ilişkiyi belirtir. "İçermek", ille de "temas" anlamına gelmeyen genel bir terimdir. Aslında, belki de temastan çok daha güçlüdür, çünkü bu belki bir parçalanmayı, bir tahttan indirmeyi belirtir.

Çünkü etikte, öteki için sorumluluk, kendi içinde ben'i ve kendi için ben'i sorgulamaya kadar varan, yakamı asla bırakmayan ötekiyle bir yakınlık söz konusudur. Yalnızca Ben'in tekilleşmiş kavramı olmayan ben'e kadar uzanır. Ben özne-ben dediğimde, bir Ben kavramının tekil vakası değilimdir. "Ben" demek, bu kavramdan kaçmaktır.¹ Bu birinci şahısta ben

1) "Kendi kavramından kaçan" bu ben kavramında, sandığım kadarıyla, Levinas'ın Rosenzweig'den aldığı esinin izlerinden biri vardır. Özellikle 1917 tarihli ünlü *Urzelle*'nin bir sayfasını düşünüyorum; bundan uzun uzun alıntı yapmak gerektiğini sanıyorum: "(Felsefe) bir kez her şeyi kendi içinde topladığında ve evrensel varlığını ilan ettiğinde, insan aniden

rehinim, bütün diğerlerini destekleyen öznellik, fakat biricik, yerine başkasını koyma imkânı olmadan ya da ölümden kaçmanın imkânsızlığından daha *ciddi*, sorumluluk karşısında gizlenme imkânsızlığı içindedir. Aynı'nın felsefesinin tamamlanmamış ya da romantik düşüncelere –gerçekte “kavranmayan/birlikte-kavranan-olmayan” kavramlardır– indirgediği kavramların anlamı buradan yola çıkarak düşünülür.

Ani sarsıntılardan oluşan bir zaman; burada Aynı'yı Öteki uyandırır, sanki Öteki onun çeperlerine vuruyor gibidir. Çünkü ötekinin-aynı-içinde-ki bu düğümünde özel bir pasiflik vardır:² Sabır. Uzunluk olan sabır, bizzat zamanın süresidir. “Sabır ve zamanın süresi”³ – bu sabır ya da zamanın uzunluğudur, zamanın uzunluğu olarak sabırdır. Beklenti olmayan sabır, çünkü beklenti yönelimseldir, beklentinin içinde beklediğine denk olan

onun, uzun süredir felsefi hazını yapan onun hâlâ orada olduğunu keşfeder. Ve bu elbette, zafer çelengi taşıyan bir insan gibi değildir [...] ama ‘Özne-ben’ ve bir ‘toz ve kül olan ben’ gibidir. Tamamen genel özne-ben, ad ve adil Ben, toz ve kül Ben, Ben hâlâ buradayım. Ve felsefe yapıyorum: yani felsefe denen evrensel tahakkümcüyü felsefenin kalburundan geçirme küstahlığını gösteriyorum. Felsefe bana bile (toz ve kül) doğrudan söyletmedi, yalnızca elinde çelengiyle insan aracılığıyla söyledi: Ad ve adil ben, ben susmalıyım, basit bir şekilde; ama sonra, zafer tacını takmış insan, Benin kafa karışıklığına boğduğu insan, onu da aşağıladı ve onu bahtsız bazı idealler karşısında tamamen küçümsedi, sonra da bu idealleri Mutlağın içine doldurdu – ve işte aniden, ben geliyorum, sanki bana hiçbir şey olmamış gibi ve (19. yüzyıl oyun yazarı) Grabbe gibi, bütünü son perdede aydınlatıyorum. *Individuum ineffabile triumphans*. Şaşırtıcı olan şey ‘felsefe yapması’ değil, yalnızca hâlâ burda olması, hâlâ soluk alıp vermeye cüret etmesi, ‘yapması...’ (“Noyau originaire de *L'Étoile de la Rédemption*”, tercüme J.-L. Schlegel, *Cahiers de la nuit surveillée*, no 11, 1982, s. 101).

2) Bu “özel pasiflik” *Olmaktan Başka Türülü*'de kendi kendine “daha pasif”, “bütün pasifliklerden daha pasif” demek için şiddetlenen pasifliktir. Bir şifre kelime ya da *flatus vocis* olmayan, fakat, tam tersine, bunu gerçek bir teknik terim yapmak için yeterince belirgin bir anlam. 111. sayfadaki 25. dipnot bunu belirtmektedir: “Etkilenimin pasifliği, Heidegger'in Kant konusunda sözünü ettiği ve aşkın imgelemin özneye veriyi aşmak ve üstlenmek için bir hiçlik yuvası/peteği sunduğu radikal alımlamadan daha pasiftir.” Burada Levinas elbette *Kantbuch*'a gönderme yapmaktadır (bkz. *Kant et le problème de la métaphysique*, tercüme R. Boehm ve A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1953). Bu açıklama önemlidir, çünkü Levinas, zararını çektiği şeyi *üstlenmeyen* bir pasifliği düşünerek, Heidegger dahil, Batı düşüncesinden kopar. Bu temel açıklama dikkate alınırsa ancak *Olmaktan Başka Türülü* ve onun tarzına ait metinler gibi, bu ders de anlaşılabilir.

3) Deyim La Fontaine'den gelir (*Fables*, Kitap II, Masal 11): “Aslan ile Fare”: “Sabır ve zamanın uzunluğu / Güçten de öfkeden de daha fazladır.” Bu dizelerin kullanımı Levinas'ın yalnızca şiiri değil, “ulusal edebiyatlar” dediği şeyi belli bir kullanımı açısından karakteristiktir; ki bunun hayranlık verici yanlarından biri, üsluplar, deyimler, deyişler içinde kayıtlı olmasıdır, bunlar bir biçimde otorite oluşturur, sanki yalnızca atasözünün dili bunu yapabilirmiş gibi, ki bu da filozof-yazar için kaynakların madeni olarak hayranlık uyandırır.

bir yönelimsellik. Her yönelimsellikte olduğu gibi, beklentinin içinde de düşünülen şey ile düşünceyi dolduran şey arasında bir eşitlik vardır.

Beklenti sabrın içinde bastırılmıştır, işitmek için fazlasıyla edep, fazlasıyla kaygılıdır, çünkü bu ödü patlayan bir sabırdır. Ve korkulan şey bu sabrın içindedir – tıpkı din adamının endişesinde olduğu gibi; burada öncelikle cezadan korkulmaz.⁴ *Noese* ile *noem* arasındaki kusursuz bağlantısı içinde yönelimsellik cesaret kırıcı bir paralellığe varır; sabrı içerisinde zaman sonsuza gönderme yapar ve kendini teslim eder. Ve beklemesiz bu beklenti içinde, yönelimsellik öteki için sorumluluğa döner ya da çevrilir. Dolayısıyla, zamanı ve ötekini birlikte düşünmek gerekir.⁵

Zaman, Aynı ile öteki'nin farklılığı anlamına gelir. Bu farklılık Aynı'dan Öteki'ne ve herhangi bir biçimde, Aynı'nın içinde Öteki'ne ilgisizlik-olmamasıdır. Fakat bu içinde ilgisizliği ortadan kaldırabilir: Aynı Öteki'ni içerebilirse, bu durumda Aynı Öteki üzerinde zafer kazanır. Burada, zamanla birlikte, Öteki Aynı'nın içindedir, orada olmadan, endişelendirerek “orada”dır. Burada, ortak özden yoksun ama yine de ilgisizlik-olmayan, aşılmaz bir farklılık vardır. Düşüncesiyle varlığı kuşatmayı bilen yönelimsellik için aşılmazdır.

Saf pasiflikte, sabır, yakının darbesi altında sorumluluk, zamanın diyakronisi içinde, düşünülebilecek bir düşünceden fazlası olan, bir düşüncenin düşünebileceğinden fazlası olan bir düşünce çöreklenmiştir. Bu “fenomen” burada yatar; bu, “aşkınlık fenomeni” olur.⁶ Ötekinin ya-

4) Bu “Tanrı korkusu” kavramı öncelikle ceza korkusu değildir (ve bu anlamda *kendi için* korku, Heidegger’de *hem korku hem de kaygının* olduğu şeydir), 1980’li yılların başındaki birçok metinde karşımıza çıkar. Öncelikle bkz. “Du langage religieux et de la crainte de Dieu”, *L’Au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1982.

5) (Başlangıçta konferanslar dizisi olan) bir kitabın adının özellikle *Zaman ve Öteki* olması boşuna değildir. Bu kitabın düşüncesi bu eseri oluşturan diğer derste bulunmaktadır, ama elbette değişiklikler mevcuttur. Basit olmayan bu soruna dair sonsözde yaptığım açıklama denemelerine bakılabilir.

6) “Aşkınlık fenomeni”, elbette bir *dilin yanlış kullanımıdır* (ki bu Levinas’ta küçümseyici bir kavramın tam tersidir). Çünkü aşkınlık –Husserl ve Heidegger’le Birlikte Varlığı Keşfederken’in makalelerinden birinin başlığını alırsak, muamma, yoksa fenomen değil–, kendinden bu ayrılmak onun “fenomenolojik koşullar”ını tarif eden belli bir fenomenoloji gerektirse bile, fenomenlikten iyice ayrılır. *De Dieu qui vient à l’idée*’nin [Akla Gelen Tanrı Üzerine] önsözünün ilk satırları bunu mükemmel biçimde söyler. *La présence abaissée. Essais sur le retrait* (yakında çıkacak) adlı eserin Levinas’ın “teoloji”sine ayrılmış “Divine comédie” başlıklı bölümünde göstermeye çalıştığım gibi, belli bir fenomenoloji ya da karşı-fenomenolojidir bu.

kınlığı içinde, yakına duyulan sorumluluktan yola çıkan sonsuz aşkınlık; bu, harfiyen, görmeyen hatta hedefsiz bir anlamlılıktır. Beklemesiz bir bekleme, doldurulacak bir boşluğu değil, bilmekten daha düşünceli bir düşünceyi ifade eder ya da imler: Sonsuzun aşkın anlamını yitirmeden belirtebilme tarzı.

Çağdaş Avrupa düşüncesinde, *bilmeden önceki* bir anlamın bu anlamlılığı felsefede ifade edilmeye başlanır. Heidegger’de bulunacak kavramsal potansiyellikler hiç kuşkusuz vardır. Ama bu olasılık ondan önce ifade edilmeye başlanmıştır: Kierkegaard’dan bu yana, bir anlamda Feuerbach’tan bu yana, Buber’de, Rosenzweig’de, Gabriel Marcel ya da Jean Wahl’da.⁷ Diyaloğal denen bu düşüncede, zikredilen son dört düşünürde, temel araştırmanın yalnızca ahlakçı bir kaygıyla işleyip işlemediği kesin değildir.

Kartezyen ontoloji —o da sonsuzluk fikrini benimseyerek— Aynı’yı her Öteki’ni kapsayan bütünlük olarak düşünür; öyle ki, “içinde”, Aynı’nın Öteki üzerindeki zaferini, eşitsizin eşitliğini, özdeşlik ile farklılığın özdeşliğini belirtir. Her Öteki’yi kapsar ve böylece bütünlüğü aşabilecek olan her şeyi, her aşkınlığı ortadan kaldırır. Fakat Descartes’ın öğrettiği sonsuzluk fikri (*içimize yerleştirilmiş* fikir), pasif bir öznenin içinde bu aşkınlık düşüncesini mümkün kılar. Descartes Mersenne’e, “Sonsuzu, kendimi ona tabi kılmak dışında asla ele almadım,” diyecektir.⁸

Burada tuhaf bir “içimize yerleştirilmiş”lik vardır: Ölçülünün ve sonlunun içine ölçüsüzü “yerleştirme.” Bu “yerleştirme” sayesinde Aynı, Öteki’ni asla kuşatamadan ona boyun eğer. Burada bir tür heteronomi vardır, ki bu aynı zamanda *esin* olarak adlandırılabilir —ve hatta *kehanet*’ten bile söz etmeye kadar varılır ki, bu kehanet herhangi bir dâhilik değil, bizzat tinin tinselliğidir. Amos’un ayetinin anlamı budur: “Tanrı konuştu, kehanette bulunmayacak”⁹ — sanki kehanet yalnızca tek bir kulağa sahip olmakmış gibi.

7) Feuerbach hariç, Levinas birçok denemesini zikredilen çeşitli yazarlara ayırmıştır; özellikle bkz. *Noms propres* (Montpellier, Fata Morgana, 1976) ve aynı yayınevinden 1987 yılında çıkan *Hors sujet*.

8) 28 Ocak 1641 tarihli mektup (bkz. *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, s. 1111): “Bay Morin’in kitabına baştan sona göz attım, temel kusuru, sanki kendi anlayışı onun üstündeymiş gibi ve özelliklerini anlayabilirmiş gibi her yerde sonsuzu ele almasıdır ki bu herkesin ortak hatasıdır; ben bundan özenle kaçınmaya çalıştım, çünkü ben sonsuzu kendimi ona tabi kılmak dışında asla ele almadım, sonsuzun ne olduğunu ya da ne olmadığını saptamaya asla kalkışmadım.”

9) Amos, III, 8.

Buradan yola çıkarak –ve Descartes’tan beri– fazlayla, içerilemeyenle bir ilişki düşünülebilir olur, ki bu yine de düşünce yoluyla yatırımdan pek farklı değildir. Böylelikle ve nihayetinde rehabilite edilebilir *sorunun* sabrı. Bir cevap için fazlasıyla büyük olanla ilişki sorusunun sabrı. Felsefe kendi içinde cevaptan, sahiplenmekten ya da yararlanmaktan yoksunluğu görmeye yöneliktir – oysa ki kendisi sonsuza işaret eder.

Burada, “Tanrı’nın varlığının” yeni bir “kanıtı”nı bulmaya çalışmak için bu anlamdan yararlanılıyor değildir; çünkü bu, olumluluğun kendisine geri dönmek olur. (Simone Weil, bu anlamda, Tanrı’nın olmadığını; Tanrı’nın onun için yeterli olmadığını söylüyordu.) Aynı’nın içinde Öteki’nin heteronomisi düşünülür. Burada Öteki Aynı’ya kölelik etmez, fakat onu uyandırır ve ayıltır, Aynı’nın düşüncesinden daha düşünceli bir düşünce olan bir ayıklık içinde, dünyanın astronomik dinginliğini kaygılandırır bir uyanıklık içinde bulunur. Her türlü teolojik kaygıya elbette yabancı olan Maurice Blanchot şunları yazarken, ilişki olarak bu kaygı düşüncesini ifade etmiştir: “Felaketin düşünce olduğunu seziyoruz.” Burada felaketi yıldız-sızlık olarak anlamak gerekir: yıldızların altında dünyada olmamak.¹⁰

10) Maurice Blanchot, “Discours sur la patience”, *Le Nouveau Commerce*, no 30-31, 1975, s. 21; bu metni oluşturan başka fragmanların çoğuyla birlikte bu fragmanın da alındığı yer, bkz. *L’Écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980.

Özne-Nesne Bağlantısı

19 Aralık 1975, Cuma

Burada aşkınlığın anlamlılığını Aynı'dan Öteki'ne doğru hareket olarak düşünmek söz konusudur. Oysa anlamın anlamlılığı yalnızca Aynı'nın kendi içindeki dinginliğine –ki burada doludur– dayanmaz; Aynı'yı uyandıran Öteki dolayısıyla Aynı'nın kaygısına dayanır. Sonsuzluk fikri düşüncenin *içinde* bulunur, fakat *içinde* burada özdeşliği parçalar. *İçinde*, hem içselliği hem de içselliğin imkânsızlığını belirtir.¹ Bu aşma süredir; hem Öteki'nin Aynı'nın içine gelme'si olarak hem de zamanın çakışması ya da *diyakronisi* olarak. Bu zaman modeli varlık ile hiçlik arasında bir dolayım anlamına gelmez, fakat düşüncenin içermeyeceği şeyle, içerilemeyenle (ya da *sonsuzluk*) bir ilişkidir. Varlığın ve hiçliğin dışında, “aşırı-dolu” yerine, en fazlanın en az endişelendirdiği kiplik olarak düşünülmelidir; ki bu da arzuya ya da arayışa (bunlar bir boşluğu belirtirler), kendini bulan, kendini olumlayan ve onaylayan varlıktan *daha iyi* bir anlam verir. Eksiğin içindeki bu fazla uyanmadır ya da uyanma eksisinin

1) Dolayısıyla *içinde*'nin zaten sonsuz'un, hem sonlu *içinde* hem de sonlu-olmayan olarak sonlunun *dışında*, [son]-suz yapıma sahip olduğunu düşünmek gerekir. Bkz. Gelecek dersler ve “Tanrı ve Felsefe”, s. 106 ve devamı.

içindeki bu fazlanın anlamıdır. Bu dingin-olmama, öteki için sorumluluk anlamında, kaçamaksız sorumluluk anlamında, yeri doldurulmaz biriciklik olarak somutlaşabilir. Bu uyanma, etiğin ya da öteki insanın yakınlığının entrikasıdır. Yıldızların sabitliğine dayalı ontolojinin tamamlanışı değildir, fakat, önceki derste Blanchot'un sözünü tekrar kullanırsak, *felakettir*.

Öteki'nin darbesi altında Aynı'nın bu parçalanmasında yabancılaşmanın bütün şiddetini görmez miyiz? Özdeşin kendi kendine yeterliliğinin düşü-nülebilir ve rasyonel olanın nihai anlamı olup olmadığı sorusuna olumlu cevap verilir. Ama Öteki travmatik olarak müdahale eder; onun kendine özgü tarzı budur. Dolayısıyla öznellik, varlığın *essance*'ını belirtmeden önce, düşünülemez uyanıklığını söylemiyor mu, uyanıklığın travmatiklik içinde düşünülemez uyanıklığını "göster"miyor mu? Daha sonra varlığın içine yerleşen, orada uyuşan, semiren, bayağılaşan ve Aynı'nın bıkmak bilmez sıkıntısı içinde hoşlanan uyanıklık; uyanıklık *durumuna* dayanan uyanma gelir. Bundan böyle öznellik uyanıklık içinde uyanma olarak, bu uyanmanın uyanması olarak düşünülecektir. Öznellik Dahilik anlamında değil, ama birinin Öteki tarafından uyandırılması anlamında kehanet olur.²

Ama bir soru soralım. Öznellik yönelimsel özneye indirgenebilir değilken, uyanma misali, varlıktan *daha iyi* olan anlamı, iyiliğin kendisi olan anlamı söylerken; öznellikle birlikte istisnai bir koşulsuzluk, statü-süzlük, koşul-olmama (koşulsuz rehine) ve koşulsuz olarak koşulsuzluk, reddedilemez olarak, kaçınılmaz olarak söylenirken, koşulsuz nesnenin bağdaştığı olan özne nasıl olur da nesnenin içinde özümseir? Dolayısıyla bugün nesne-özne bağlantısıyla karşı karşıya geleceğiz.³

Varlığın, nesneyle bağlantılı özneyi özümseyerek ve tavrının hakikati içinde hem öznelin önceliğini hem de özne-nesne bağlantısını muzaffer

2) Görüldüğü gibi öznellik burada *Olmaktan Başka Türü*'nün ve çağdaş metinlerin düşüncesi için ve elbette iki dersinkiler için belirleyici kelime ve kavramdır. Bu anlamda sayfa 9'daki birkaç cümlelerin anlamı tekrar okunacaktır (yine bütün ilklere biri!): "Olmaktan başka türlü. Fragmanların ve kipliklerin –çeşitliliklerine rağmen– birbirlerine ait oldukları, yani aynı düzenden kaçmadıkları, Düzen'den kaçamadıkları özde hüküm süren bir yazgının parçalanmasını duyurmak söz konusudur [...]. Özden kopma olasılığını düşünmek söz konusudur [...]. Bundan böyle, 'var olmaktan başka' istisnasının –var-olmamanın ötesinde– *öznellik* ya da insanlık *anlamına geldiğini* göstermek gerekecektir; kendi, özün eklentilerini reddeder" (altını ben çiziyorum; ve burada kırmızıyla altı çizilmesi gereken *bundan böyle*'dir).

3) Konu, *Autrement qu'être*'in V. bölümünün birinci paragrafıyla aydınlatılacaktır: "Anlam ve Nesnel İlişki" (s. 167-178).

kılarak, kendi serüvenini nesnel tarafta sürdürüş şeklini hatırlamak gerekir. İnsanın varlığı düşünebilmesi, varlığın *apparoir*'ının⁴ bizzat varlık serüvenine ait olması anlamına gelir; ya da fenomenlik temeldir ve varlık tezahürün olduğu bir bilinçten vazgeçemez. Fakat eğer *essance* ve tezahür birlikteyse, eğer *essance* (beliren varlığın tavrı olarak) bizzat doğrunun hakikati ise, herhangi bir özellik olarak beliren şeyin ne'liği içine asla dahil olmaz. Doğrunun hakikati, açığa çıkması ve bu açığa çıkmanın çıplaklığı ne bir özelliktir ne de varlığın alımladığı bir şeydir. Bir şey kaynağını bilinçten alıyor olsa da, bu ancak aldatıcı görünüş olabilir. Bu çıplaklığın, varlık olarak varlığın sürdürdüğü serüvene ya da oyuna ait olması gerekir. Nesnellik, bir anlamda, varlığın cereyan edişini, *essance*'ın davranmasını karıştıracak şeyden korur. Varlık tarzı olarak, kendi *apparoir*'ı karşısında beliren şeyin ilgisizliğini belirtir.

Hakikatin içinde varlığın *essance*'ı, bizim felsefi geleneğimizin kalıcı bir önvarsayımdır. Varolanın varolan olduğu varlığın *esse*'si, *düşüncenin meselesidir* ve derhal Aynı'nın içinde durur. Varlığın dışından geçen düşünce karşısındaki ilgisizlik buradan kaynaklanır – ve, aynı zamanda, varlığın belli bir yoksunluğu varlıktan başka birini, tezahürü derlemeye çağırılmış bir özneyi zorunlu kılar, bu alımlayıcılık onun varlık serüveni için zorunludur. Varlığın içinde bu anlamda bir *sonluluk* vardır.⁵

Fakat, bu alımlama işlevinin ya da bu alımlayıcılığın dışında, bilincin kendi hesabına oynadığı her oyun, varlığın dışında kendi oyununu oynadığı her an, yalnızca varlığın *essance*'ının örtülmesi, karanlıklaşması olabilir, yalan ya da ideoloji olabilir; ki bunun statüsünü muğlaklığa düşmeden saptamak güçtür: *Phaidon*'da her ideolojiye son veren ve varlığın muzaffer biçimde belirmesini sağlayan ölümdür.⁶

Yalan ve ideoloji, hem varlığın saf sonluluk etkisi olarak hem de bir hile etkisi olarak yorumlanabilir. Fakat bu analizi daha öteye götürmek gerekir. Hakikatin açığa çıkması yalnızca optiğin terimleriyle ifade edi-

4) O dönemin metinlerinde *apparoir* teknik terimli bir işleve sahiptir ve *tezahür*'e denktir, ki Levinas, Michel Henry'nin burada özü düşünüş tarzına hayran kalmıştır; bkz. İkinci Ders.

5) Bu, kusursuz bir Heideggerci doktrin saptamasıdır; bu anlamda bkz. 1969 Thore seminerinin son satırları (*Questions IV*, s. 305-306) ve özellikle şu cümle: "Varlık, açılmak için, tezahürünün Burada'sı olarak insana ihtiyaç duyar."

6) Bkz. Özellikle 68b: "Evet, inanmamız gereken şey, (ölmekte) sevinç olacağıdır, eğer, dostum, gerçekten filozofsa; çünkü, bu onda sağlam bir inanç olacaktır, ki, oradan başka hiçbir yerde, saflığı içinde düşünceye rastlamayacaktır."

lemez. Kendini gösteren varlıkların hakikatinin açığa çıkması onların görünürlüklerinin özniteliği olarak kayda geçmese de, onların *ortak-varlığı*, birbirleri karşısındaki konumları, anlamların gruplaşması ya da yapı veya sistem, kavranılabilirliğin ve açığa çıkmanın ta kendisidir. Bütünlüğün sistematik yapısı ya da kavranılabilirliği bütünlüğün ortaya çıkmasına izin verir ve onu bakıştan kaynaklı her bozulmaya karşı korur. Fakat dahil oldukları ilişkinin dışında ele alınan terimleri bir *gölge* örter; onları içine alan ilişkinin dışında yakayı ele veren yapıları kapsar.

Yapı bir kavranılabilirliktir, bir anlamdır; bu anlamın terimlerinin kendi başına anlamı yoktur, ancak dilin onlara verdiği kimliğin içinde anlam taşırlar. Fakat ilişkinin içinde bir lütuf, bir şeffaflık ve bir hafiflik alımlarlar ve bu ilişkiden ayrılır ayrılmaz ağırlaşır ve görünmezleşirler. Dolayısıyla, tematikleşmeleri bakımından ayrı olan kavranılır şeyler ile bizzat sistemin kavranılabilirliği arasında bir farklılık olabilir. Ve bu tematikleştirmeden kavranılabilirliğe giden hareketin içinde bir tereddüt, yani yapıların istiflenmesinde bir iyi bir de kötü ihtimal ayırt edilebilir. Öznellik bu iyi ihtimale indirgenebilir. Bundan böyle öznellik yapıların düzenlenmesine bütünüyle tabidir, rasyonel teorik bilinçtir; bizim tin diye adlandırdığımız şeydir. Kavranılabilirlik, tıpkı tezahür gibi, varolanların imlediği sistemin düzenlenmesini imler.

Şimdiki zaman çağdaş zamanlılıktır ve varlığın tezahürü daimi bir temsildir. Demek ki özne, böylelikle, esasen, terimin aktif anlamında, temsil gücüdür. Tutma ve bırakma sayesinde zamanı şimdiki zamanda bir araya getirir: kayboluyor gözüken şey tutulmuştur; zaman özne tarafından tutulmuştur. Özne, dağılan bir zaman içinde hareket eder. Ve tek başına bir yapı, anlamsızlığı içinde anlaşılmaz hale gelmeden kendini teşhir edemez. Böylelikle öznellik ayrı öğeleri bir araya getirmek için müdahale eder; dağılan şeyi bir araya getirmek için teşhirin çağrı yaptığı öznenin bu kendiliğindenliği, niyetin kör olmaktan çıktığı andır. Yapı halindeki öğelerin bir araya getirilmesinde tesadüfler, gecikmeler, tereddütler bulunduğundan, varlığın başına talih de talihsizlik de geldiğinden, bu açıdan varlık sonlu olduğundan, eşzamanlı-olmayan bir araya getiren (Heidegger'le birlikte söylersek, *sammelt* yapan) öznenin kendiliğindenliği müdahale eder; ve görme böylelikle oluşur. Öznenin kendiliğindenliği, çeşitli olanı kavranabilir yapı halinde bir araya getirir ve ışık böyle meydana gelir.

Bu kavranabilir düzenlemeyi aramaya yöneltilmiş düşünen özne, bütün kendiliğindenliğine rağmen, varlığın gerçekten ortaya çıkmak için

sapması gereken bir dolayım olarak yorumlanır. Kavranılabilirlik böylelikle varlığa içkindir. *Essance*'ın kendini emanet ettiği özneyi emme olasılığı *essance*'ın özüdür. Bu şekilde anlaşılan öznellik varlığa bağımlıdır ve onun karşısında silinir.

Öznellik Sorunu

9 Ocak 1976, Cuma

Soruyu tekrar ele alalım: Tanrı'yı onto-teo-loji'nin dışında, varlığa referansın dışında düşünebilir miyiz? Bu soruyu telaffuz edebilmek için, yönelimselliğin farklı düşünce biçimlerini, yani bunları aşan şeyin cebettiği düşünce biçimlerini araştıracağız. Örneğin Kantçı fikirler, bilgiyi aşan düşünme biçimleridir ve içereemedikleri şeyin uyandırdığı bir öznellik anlamı taşırlar.¹

Fakat, düşündüğü ve sonunda varlıktan yola çıkarak anlaşıldığı varlık ya da nesne içinde özümseven öznellik tanımına da dönmek gerekir. Varlığın düşünülebilir olduğu olgusundan tezahürüne, varlık serüvenine temel olan fenomenliğine geçilir;² oysa ki düşünebilir olma, fenomen olma, kendini gösterme olgusu, kendini belli eden ve hiçbir biçimde öznen kaynaklanmayan varolanın hiçbir özneliliğine kayıtlı değildir.

Kendi tezahürünü aşan varlığın bu kayıtsızlığı, öznenin sonluluğundan farklı olarak varlığın sonluluğundan söz etmeyi sağlar. Fakat sonluluktan

1) Kant üzerine bkz. bir sonraki ders ve birinci kısımdaki Şubat 1976 dersi.

2) Örneğin Hegel'de varlık kendi varlık serüveni için temel bir konu içerir, öyle ki Tin var olduğu şey olmak için bir Fenomenoloji olmaya ihtiyaç duyar: kendini mutlak olarak bilen özne olan töz. (Bu dipnot dersin saptamalarındandır.)

bir başka anlamda da söz edebiliriz: Varlığın kendisinden daima daha az olan bir bilgiye, bireyi inkâr eden kavramsal bilgiye referansını düşünerek bunu yapabiliriz. Olabilecek tek kavram, ölümden geçen varlıktır. Burada da özne varlığın alımlayıcılığı içinde, bilgide tükenir ve bilincin kendi hesabına oynadığı her oyun, örtülü biçimde ideolojik olur.

Fakat tezahür, kendini gösteren yapı terimlerinin kavranılabilirliği anlamına gelir hâlâ; terimlerin başka terimlere gönderme yaptıkları, yani anlamın sistemdeki her terimin yerini tuttuğu bir sistem oluştururlar (bu yüzden anlam yapısıdır), bu kavranılabilirlik paradoksal olarak kendini gösterir, öyle ki onun içindeki her terim anlamdan yoksundur ve onlar anlamlarını, birbirinin içine istiflenmelerinden alırlar. Bu gruplaşmalarda bir tereddüt meydana gelebilir ve o zaman, birbirlerini arayan terimleri birbirlerine göndermek özneye düşer. Bu durumda özne bu tereddüdün ya da bu icadın kendisi olur. Fakat özne bir şey icat ettiğine inanırken, yalnızca şeylerin birbirine daha iyi istiflenmesine imkân tanımıştır, yalnızca sistemin istiflenmeyi gerçekleştirmesine imkân tanımıştır. Burada da özne, nesneye ya da varlığa bağlı olarak bütünsel düşünülür.

Bu kavranabilir düzenlemeyi aramaya çağrılmış düşünen özne, kendiliğindenliğine rağmen, varlık ediminin, varlığın *essance*'ının, hakikat olarak belirlemek için tuttuğu bir dolambaç olarak yorumlanır. Kavranabilirlik ya da anlamlandırma, varlığın egemenliğinin parçasıdır. Her şey aynı taraftadır –varlık tarafında– ve varlığın ya da *essance*'ın egemenliğinin kendini emanet ettiği özneyi özümseme olasılığı *essance*'ın özüdür. Öznellik varlık karşısında silinir, bu silinme varlığa tabi olmaktır. Varlığın bütün parlaklığıyla parıldadığı sinopsi'nin büyük mevcudiyeti olan Söylenmiş içinde dile getirilen anlamları olan yapıları bir araya getirerek bunun olmasına izin verir – o, *Seinlassen*'dir der Heidegger.³ Özne, ne kadar tabi olsa da, varlık serüveninde bir rol oynar; varlığın meselesine katıldığı için özne de tezahür eder: Bilinç, kendinin bilincine sahiptir. Öznellik kendini açığa çıkararak açığa çıkar. Öznellik kendine gösterir ve böylece beşeri bilimlere nesne olarak kendini gösterir (Hegeli terimlerle, denebilir ki, ölümlü ben kavramsallaşır). Bununla birlikte, kendini gösteren varlık karşısında öteki olan, göstermekten farklı olan öznellik hiçtir. Sonluluğu yüzünden –ya da sayesinde–, varlık kendini Yunanlıların görünür tanrıları gibi gösterecektir.⁴ Sonluluğuna rağmen, kapsayıcı ve özümseyici bir özü vardır. Öznenin

3) Kelime burada Heidegger tarafından *Kehre*'den sonra teknik anlamda kullanılmıştır.

4) Bkz. yine P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, s. 335 ve devamı.

hakikati onu hakikiliği içindedir; özneliliğin mevcudiyet karşısındaki silinmesinden, yeniden-temsil edici eserinden başka anlamı yoktur.

Fakat öznenin başka bir anlamı yok mudur, bu anlam, tezahür eden *essance*'ın ötekiyle *iletişimi* üzerinde ısrar edilirse ortaya çıkmaz mı? Söyleme'yi saf bir bilgi olarak, bir içeriğin ya da bir Söyleme'nin basit aktarımı gibi (dilini şerh düşme ve yorumlamadan geçtiği Anglosakson kökenli analitik felsefede olduğu gibi) ele alırsak, o zaman bu soru sorulmaz bile. *Ötekine yönelik* tezahür ve insanların varlık hakkında anlaşması, bu tezahürün ve varlık serüveninin içinde kendi oyunlarını oynuyorlarmış gibi yorumlanabilir: Konuşmak, böylece, tezahürün koşulu olur. Mesaj, sonluluğunun varlık karşısındaki bedeli olur. İletişim, bütünsel olarak varlığın göstermesine referans olur ya da iletişimde bulunmak öznenin yararlandığı hakikatten bağımsız olarak ürettiği kendine özgü hiçbir anlama kadar uzanamaz. Bir bilim, varlığı özünün bütün düzeylerinde bütünleştirecek durumdadır. İletişim, varlığın sözde öznel temsiline gerçekleştiği bir *varlık* meselesi olur. Burada, sanki kimse konuşmamış gibi, Söylemek Söylenen içinde susar.

Üçüncü bir olasılık da düşünülebilir; burada, Söylenen iletişimden öncedir. Tıpkı varlığın bir anlamının olduğu, yani insani olmayan ve sessiz bir dil içinde kendini gösterdiği Heidegger'de görüldüğü gibi: ünlü *Die Sprache spricht* –“dil (ya da söz) konuşuyor”–⁵ bunu söylemek istemektedir. Varlık egemenliği içinde varlık dildir;⁶ sessiz dildir ya da sessizliğin sesidir, *Läute der Stille*.. (Böylelikle, Heidegger, farkında olmadan, Yunanlıları “Yahudileştirmiştir”!)⁷ Sessizliğin bu sesi şairin işittiği sestir, bu sesi insan diline çevirendir. Varlığın yakarısının şiirde yankılanması, bir Söylenmiş'in yankılanmasıdır. λέγειν, λόγος'un anlamı toparlanmadır.⁸

5) Bkz. Heidegger, *Unterweg zur Sprache* (1959), tercüme F. Fédier, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976, s. 16.

6) Bkz, *Humanizma Üzerine Mektup* (akt. s. 139, dipnot no 1).

7) Bu saptamayı yaparken, Levinas, alçak sesle, Krallar I, XIX, 11-13'ü okuyordu: “Ve işte, Rab geçiyordu, ve büyük kuvvetli yel dağları yarıyordu: Ve Rabbin önünde kayaları parçalıyordu; fakat Rab yelde değildi; ve yelden sonra zelzele; fakat Rab zelzelede değildi; ve zelzeleden sonra ateş; fakat Rab ateşte değildi; ve ateşten sonra sakın ince bir ses. Ve vaki oldu ki, İlya bunu iştince yüzünü cübbesile örttü, ve çıkıp...” Heidegger'in Yunan okumalarında olası kutsal kitap etkileri üzerine bkz. Marlène Zarader'in çalışması, *La Dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Le Seuil, 1990.

8) Bkz. *Der Satz vom Grund* (1957), tercüme A. Préau, *Le Principe de raison*, Paris, Gallimard, 1957, s. 232: “λέγειν bir araya gelme, birini diğeriyle birlikte koyma anlamına gelir.”

Anlamlandırma, kavranabilirlik ve tin, mevcudiyetin tezahüründe ve sinopsi'sinde yatmaktadır; artık her diya-kroni dışlanmıştır. Anlam vahiy olarak, varlığın tezahürü olarak düşünülür. Demek ki öznenin ruhsallığı, onun senkronizasyon bağışından, yeniden-temsili bağışından ibarettir, bu sayede hiçbir şey dışarda kalmaz. Ruhsallık, böylece, her travmayı dışlayan bilinç olur; varlık özellikle vurmadan önce kendini gösterendir ya da önce vurur sonra da kendi darbesinin şiddetini bilgi olarak gösterir ve çözümler.⁹

Ötekinden sorumlu olunan konjonktür, felsefenin bildiği fakat türev olarak ele aldığı etik ilişki, genellikle ontoloji içinde temellendirme alışkanlığında olunan bu ilişki, burada indirgenemez olarak, biri-öteki-için olarak yapılanmış ve sistemin nedenleri ve erekliliği dışında imleyen olarak ele alınacaktır. Bu sorumluluk öncelikle *paradoksal* olarak ortaya çıkar: Benim içimdeki hiçbir mevcudiyet ötekini kapsayamaz, bir mevcudiyet içinde bulunan hiçbir angajman tersi bu sorumluluk olan bir yer değildir. Fakat hiçbir kölelik Aynı'nın Öteki için yükümlülüğüne dahil değildir. Öyle az kölelik vardır ki benin biricikliği bu sorumluluk içinde ve onun tarafından talep edilir: Kimse benim yerime geçemez.

9) Ve varlık bu anlamda bir *alımlayıcılık* talep eder, yoksa Levinas'ın aradığı "özel pasifliği" değil. Bu anlamda *De Dieu qui vient à l'idée*'nin 142. sayfasındaki şu saptamaya bkz.: "Bizim Batılı 'pasifliğimiz' göğe yükselişi takip eden bir alımlayıcılıktır."

Kant ve Aşkın İdeal

16 Ocak 1976, Cuma

Burada ontolojinin yardımı olmaksızın Tanrı'yı düşünmeye çalışıyoruz, yani Tanrı'nın en yetkin varlık olarak, yüksek varlık olarak anlaşıldığı ve Tanrı fikrinin felsefi anlamını bilginin rasyonel kurallarına uygunluktan çekip aldığı felsefi gelenekten ayrılan bir düşünce arıyoruz. Bununla birlikte, Kant'la birlikte, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, Tanrı'nın onto-teo-lojik anlayışında "sonun başlangıcı" kendini belli eder. Burada, veriyi aşan her düşünce eleştirilir; ve veri Kant'ta varlığın prototipi olarak kalır; düşünmek, bir sezgiyi bir kavramın altında sınıflamaktır, ve sezgisiz kavram ancak şaşkınlığa yol açar. "Duyarlılık yoksa hiçbir nesne verili olamaz ve idrak gücü olmadan hiçbir şey düşünülüyor olamaz. İçerikten yoksun düşünceler boştur, kavramsız sezgiler kördür," diye belirtir "Aşkın Mantık"ın giriş bölümü.¹

Fakat daha fazla önem taşıyan şey, Kant'ın düşünceye zorunlu bir şekilde kendini dayatan rasyonel fikirlerin varlığını, varlıktan söz eden ve akıl için zaruri olan, *fakat varlığa kavuşmayan* düşüncelerin varlığını kabul etmesidir. Dolayısıyla, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ve özellikle

1) *Critique de la Raison pure*, akt. Tercüme, s. 77.

“aşkın diyalektik”te keşfettiği şey, *düşüncenin varlığa erişemeyeceği* olgusudur. Yine de keyfiliğe düşmez, tersine, aklın ihtiyaçlarını karşılar. Bunlar, “genel olarak bütün koşulların koşulsuz birliğiyle ilgilenen” ve “genel olarak ampirik bilginin çeşitliliğinin sentetik birliği”ni hedefleyen aşkın fikirlerdir. Psikolojik fikirler (“düşünen öznenin mutlak birliği”), kozmolojik fikirler (“fenomen koşulları dizisinin mutlak birliği”) ve teolojik fikirler (“genel olarak bütün düşünce nesneleri koşulunun mutlak birliği”) söz konusudur.²

Veriyi aşan ve hiçbir sezginin denk düşmediği bu fikirler aklın gayrimeşru ya da diyalektik kullanımına yol açabilir, fakat bunun iyi bir kullanımı da mümkündür: “Saf aklın fikirleri kendi başlarına asla diyalektik olamazlar, yalnızca bunların *suiistimali*, ister istemez, onların içinde bizim için aldatıcı bir görünüm kaynağı olmasının nedenidir; çünkü bunlar bizim aklımızın doğası tarafından bize verilmiştir ve bizim spekülasyonumuzun bütün iddia ve haklarının bu en yüksek merciinin kökensel yanılısına ve prestijlerini kapsaması imkânsızdır. Dolayısıyla, bunların, aklımızın doğal oluşumunda bir amaca uygun ve iyi bir yönelime sahip olmaları muhtemeldir.”³

Bu fikirlerin doğru kullanımı, onların *düzenleyici* kullanımınıdır; burada varlığı belirleme işlevleri yoktur –varlığa varmak zorunda değildirler– fakat idrak gücünün çalışmasını bu yönde yönlendirir ve yönetirler: “Üç tür aşkın fikir (*psikolojik*, *kozmojik* ve *teolojik*), bunlara denk düşen hiçbir nesneye ya da *belirlenimine* doğrudan indirgenemese de, aklın ampirik kullanımının bütün kurallarının, *fikrin* içinde böyle bir *nesne* olduğu varsayımıyla, sistematik birliğe yöneltmediği ve deneysel bilgiyi –buna asla karşı çıkamadan– daima yaygınlaştırdığı gösterilebilirse, *bu durumda bu türden fikirlere göre davranmak aklın zorunlu bir özdeyişidir.*”⁴

Kantçı düşüncenin Tanrı fikrini belirleme tarzında, her şeye rağmen, onto-teo-loji’ye geri dönüş vardır. Deneyimden yola çıkarak, Tanrı gerçekliğin bütünlüğü (*omnitudo realitatis*) olarak ortaya konmuştur. Gerçekliğin olası bütün yüklemelerinin bu kümesini Kant *aşkın ideal* olarak adlandırır. Bu küme, bir neden gerektiği için değil, ona varlık nedeni veren şeyin bireyselliği ve belirlenimi nedeniyle gerekli görülmüştür. Bir şeyi bütünüyle belirleyebilmek için, onu bireyselliği içinde belirleyebilmek için, “kendi aralarında mantıksal olarak kıyaslananlar yalnızca yüklemeler değildir;

2) A.g.e., s. 273-274.

3) A.g.e., s. 467; altım ben çizdim.

4) A.g.e., s. 468; cümlemin son ögesinin altını çiziyorum.

fakat aynı zamanda şeyin kendisi ve olası bütün yüklemeler bütününü de aşkın olarak kıyaslanır.”⁵ Her şey bu *idealle* ilişkili olarak belirlenmelidir; bu, nedensel dizinin ideal ilişkisidir. Belirlenen şey, bütün geri kalanı inkâr ediliyle ve aynı zamanda bütüne özlem duyusuyla belirlenir. Bi-reyselin içinde bir tür gerilim olarak vardır; hem bütünden koparılmıştır hem de bu bütüne özlem duyar. Bu bütün ya da bu ideal bir sezgi içinde verili değildir, fakat akıl için gerekli bir fikir oluşturur; *in concreto* [somut halde] ve *in individuo*’dur [bi-reysel halde]; var olanın bütünlüğü olarak, somutluğun ve bireyselliğin en yüksek biçimidir. Bir şey değildir (tersine, bütün şeyler onu varsayar), bununla birlikte, var olan “bir şey”dir. Kant onu Tanrı’yla özdeşleştirir.⁶ Varlığın bütününe bir varolan olarak düşü-nüldüğü Batı düşüncesinin doğru-hattında olan şey; Kant bu en yüksek somutun varlığının, bu bireyin varlığının kanıtlanabileceğini ileri sürerek kendini bundan ayırsa bile bu böyledir: “Bu kadar yüksek bir üstünlüğün varlığı hakkında tam bir cehalet içinde kalıyoruz.”⁷ Aşkın idealin varlığı spekülâtif olarak (teorik düşünce yoluyla) kanıtlanamayabilir, fakat Kant bir kavramın nihai anlamının varlığının içinde olduğu fikrini korur; düşünülebilir olana varlık normundan başka norm tanımaz.

Burada, varlık kavramını şeylerin ötesinde genişletmek değil, radikal bir sorgulama önerilir. İnsan, *var olmanın ötesinde* değil midir? Varlık, insanı en fazla ilgilendiren şey midir? Varlık anlamlı olanın anlamı mıdır? Bu sorular yalnızca Kant’a değil, bize aktarılan bütün felsefeye yöneliktir. Bunlar, anlamı biri-öteki-için’de aramak gerektiği fikrinden yola çıkarak ortaya konmuştur. Bir Söylenmiş’in iletişimi değil, Söylemek olarak anlamın oluştuğu yakınlık içindedir. Rasyonelliğin kavranabilirliği, kökensel olarak Söylenmiş’in dilinde, içeriklerin iletişiminde değildir; Söylemek’in kendisinde, sorumluluk düğümü olarak, yakınımaya verdiğim sözdedir.

Batı felsefesinde soru oluşturan şey ötekinin yaklaşımı değildir, ile-tilenin iletişimidir. Anlamlandırma, varlığın yokluğunda varlığın temsil tarzıdır; varlık namevcudiyettir, bununla birlikte, anlamlandırmanın

5) A.g.e., s. 415.

6) Bkz. A.g.e., s. 419: “Oysa, bu fikri daha öteye götürürsek ve bunu bir hipostaz yaparsak, kökensel varlığı, en yüksek gerçeklik kavramıyla, bir, basit, her şeye yeterli, ezeli varlık olarak belirleyebiliriz; tek kelimeyle, bütün yüklemeleri tarafından koşulsuz yetkinliği içinde belirleyebiliriz. Böyle bir varlık kavramı, aşkın anlamda kavranmış Tanrı kavramıdır ve böylece saf akıl ideali, yukarda belirttiğim gibi, aşkın bir *teolojinin* konusudur.”

7) A.g.e., s. 419.

anlam olmasını sağlayan varlıkla bir ilişki vardır: varlık ima edilir. Bu durumda anlamlandırma verinin belirmesiyle tamamlanır. Burada aranan şey, her içerikten ve her içeriğin iletilmesinden bağımsız ve önce gelen, ve ötekine söylemek olarak, biri-öteki-için olarak *Söylemek* terimiyle saptanabilecek bir anlamlandırmadır. *İçin*, ki bunun üzerinde düşünmek gerekir, ontolojinin tematikleştirilebilir düzleminden farklı bir anlamlandırmaya sahiptir. Bir statü-olmama sonucu çıkarır ve temelin rasyonelliğinden kopuş anlamına gelir.

Söylemek Olarak Anlamlandırma

23 Ocak 1976, Cuma

“Biri-öteki-için” deyiminde, “için” bir söylenenin bir başka söylenene, bir tematikleştirilenin bir başka tematikleştirilene referansına indirgenemez. Bu, Söylenmiş olarak anlamlandırmada kalmak demektir. Fakat, söylemek olarak anlamlandırmanın ne anlama gelebileceğini araştıracağız.

İçin, insanın kendi yakınına yaklaşma tarzıdır, ötekiyle –“biri” ölçüsünde olmayan– bir ilişki kurma tarzıdır. Bu, birinin diğeri için sorumluluğunun işin işine girdiği yakınlık ilişkisidir. Bu ilişkide tematikleştirilemeyen bir kavranılabilirlik vardır, bu ilişki kendinden anlamlanır, yoksa bir tema ya da bir tematikleştirme etkisiyle değil. Bu demektir ki, en azından burada, kavranılabilirlik ve rasyonellik kökensel sıfatla varlığa ait değildir. Biri öteki için ilişkisinde, temelin rasyonelliği zemininde düşünülmeyen bir ilişki kayda geçer.¹

1) Levinas ile Heidegger’in yakınlık noktalarından biri de budur: Temel düşüncesinden kopuş, en azından ilkinde olduğu kadar, yorumcuların pek ısrarlı ve pek bol konuştukları ikincisinde de aynı ölçüde köktendir. Bununla birlikte, şunu belirtelim ki, temel düşüncesinden koptuğunda, Levinas bir başka *rasyonellik* aramaktadır.

Anlamlandırmanın ve sorumluluğun “biri öteki için”inde bir öznellik vardır. Dışarıdan ayırt edilemez kimliği içindeki, özelliklerle ya da yüklemelere referans yoluyla tanımlanamayan, ama *saptanmış*, sorumlu olan ve yerine başkası konamayan kimliği içindeki biricik özne. Yakın, ona emanet edilmiştir, ve onun kimliği bu sorumluluk karşısında imkânsız bir kaçamak olur. Ölmesi gerekenin ben olduğum, kimsenin benim yerime ölemeyeceği, benim de başkasının yerine ölemeyeceğim, daima benim ölümüm olan Heidegger’de ölümden kaçış da imkânsızdır.²

Fakat buradaki imkânsız kaçamak *benim* ölümüm karşısında, benim varlığım ve benim varlığımın sonu karşısında değildir. Ölüm karşısındaki bu tutumdan başka şeydir; bir şiddetlenmedir, öznenin biricikliğinin arttırılmasıdır, mevcudiyetin fazlalığı içinde değil, öteki için olan birinin aşkınlığının, her pasiflikten daha pasif olan pasif fazlalığı içindedir. Bu ne yönelimsellik anlamına gelir, ne de öteki için sorumluluk olan benin özelliği; tersine, ben biricikliğini sorumluluk olarak ve sorumluluk içinde kazanır.

Birinci şahısta bile Ben bir kavramdır. Sorumluluk düğümünde her şey sanki ben kendi biricikliğim içinde ben olmak için Ben kavramından kaçıyormuşum gibi cereyan eder. Bu sorumluluğu bir tiyatro sahnesinde oynanan role dönüştürmeden kimsenin yerine geçemeyeceği rehinenin biricikliğidir. Bu durumda, bu koşulsuz sorumluluk özne tarafından *seçilmiş* olabilir, o kendi “kendine-göre”liğini koruyabilir ve içsel yaşamın bütün sığınakları kurtulmuş olur. Burada, tersine, öznellik ve psişizm, “öteki için”de, “biri-öteki-için” gibi pasif olarak yapılanırlar. Benim kendim için sığınağım “öteki-için”dir, yani “öteki-için” benim kefaretimdir (çünkü sorumlulukta ödünleme yoktur). Böylece özne, yerini yitirmiş olandır; bu yitim olmadan, *özne-ben* daima bir noktadır ve sağlam bir nokta: Burda, kalan son nokta düş kırıklığına uğramıştır.

Öteki için olan biri, yükümlülük almış bir öznelğin durumu değildir. Yükümlülük alma, *Dasein*’ın yapaylığına ve “zaten-burada”lığına rağmen, daima teorik bir bilinç gerektirir.³ Yükümlülük almada, bilincin, üstlenilebilecek olanın sınırları içinde pasif olarak var olan her şeyi üstlenme

2) Bkz. Birinci Ders.

3) Levinas’ın bu ilk meditasyonu olan *De l’évasion*’un “zaten”i, “bulantı”dan yola çıkarak, Heideggerci kavramından kopan bir yapaylık bulmaya zımni olarak çabalıyordu; böylelikle, proje olarak, *Entwurf* olarak hemen geri dönmez. Bu anlamdaki yorumuma gönderme yapıyorum: *De l’évasion*, Montpellier, Fata Morgana, 1982, s. 21 ve devamı.

imkânı vardır. Hassasiyet burada bir proje tarafından, ufuk turu yapmayı bilen yönelimsel bir düşünce içinde yeniden kapsanır.⁴

Birinin öteki için hassasiyetinde yükümlülük alma yoktur, ödenecek borç yoktur. Borcumu hemen ödemiş değilimdir. Sorumluluk olarak ele alınan *özne-ben* –ya da ben–, çıplak bırakılmıştır, duygulanıma sunulmuştur, her açıklıktan daha açıktır, yani daima bilinç ölçüsünde olan dünyaya değil, içermeyen ötekine açıktır. Bu sorumluluk içerisinde, ben kendini ortaya koymaz, ama yerini yitirir, sürgün edilir ya da sürgün edilmiş bulunur. Ötekinin yerine ikâme etme, sürgünün ve sürülmenin izi gibidir. Yalnızca deri altında bulunur, fakat deri artık koruma değildir – korumasız sergilenmenin kipliğidir.⁵ Sürgün olmak, sürülmek fiilleriyle –ya da teslim olmakla– ifade edilen ya da telkin edilen pasiflik budur. Burada bir sökülüp alınma ve sökülüp alınmanın aşırılığı dile getirilir ki Simone Weil bunun şiddetini gayet iyi ölçmüştür: “Baba [...] söküp al benden bu bedeni ve bu ruhu [...] ondan sana ait şeyler yapmak için; ve benden geride, ezeli olarak, bu sökülüp alınmadan başka bir şey bırakma.”⁶

4) *Réflexions sur la question juive*'in (Paris, Gallimard, 1946) tezlerine göre, *onun için* yapılmış durumu seçebilen ve seçmesi gereken “sahici Yahudi” örneğindeki gibi. Yine Levinas'ın aradığı şey, bu kez, –felsefi olarak yaratılmışlık kavramında devinen– doğumla birlikte, yükselişin olmadığı bir pasiflik durumudur: “Öznenin ‘yaratılmışlığı’ yaratmanın temsili olamaz” (*Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, s. 108, dipnot 17).

5) *Olmaktan Başka Türklü*'de duyarlılığın düşünülme tarzıyla açıklanan ve kavramın *Bütünlük ve Sonsuz* içinde düşünülme tarzının gerçek yıkıcılığını oluşturan şey. Bu noktada, *La Vérité nomade*'da (Paris, La Découverte, 1984, s. 44-48) Silvano Petrosino'yla birlikte sürdürülen analizler okunabilir.

6) *Attente de Dieu*, Gallimard, 1950, s. 205; akt. *Autrement qu'être*, s. 176, dipnot.

Etik Öznellik

30 Ocak 1976, Cuma

Onto-teo-loji Tanrı'yı varolan olarak ve varlığı da bu yüksek ya da yüce varolandan yola çıkarak düşünmekten ibarettir. Heideggerci eleştiri varlığı anlamamanın bu tarzına yöneliktir ve nihai olarak varlığı varolansız düşünmek gerektiğini, bütün metafiziğin yaptığı gibi, *varolandan yola çıkarak* –ve yalnızca varolanın varlığı olarak– düşünmemek gerektiğini söylemekten ibarettir.¹ Burada sürdürülen araştırma da bir onto-teo-loji eleştirisinden yola çıkar, fakat Tanrı'yla ilişkide varlığı ya da varolanı işin içine katmadan Tanrı'yı düşünmeye çalışır. Tanrı'yı varlığın bir ötesi olarak düşünmeye çalışır.²

Varlık olarak varlık her anlamın ertelendiği bir düğümü düğümler. Varlık hüküm sürer; tek başına değildir, fakat *west* yapar – çünkü

1) *Zeit und Sein* konferansının temel düşüncesi (1962, tercüme F. Fédier, "Temps et être", *Questions IV, a.g.e.*), varlık her zaman *varolanın* varlığı olsa bile, *varolansız*, yalnızca *varolanın* temeli olmaktan başka türlü düşünülmesi gerektiğini göstermektedir.

2) "Fakat varlıkla kirlenmemiş bir Tanrı anlamak, varlığı metafizikte ve onto-teo-loji'de düşmüş olacağı unutulmaktan çekip çıkarmak kadar önemli ve o kadar eğreti bir insani olasılıktır." Bu, *Olmaktan Başka Türlü'nün* "Hazırlık Notu"nun son cümlesidir (s. X).

Heidegger'in "*Die Welt weltet*"³ önermesinde olduğu gibi, dünya yalnızca var olmakla kalmayıp hüküm de sürer. Varlığın tezahür ettiği varlığın tanınması bizzat varlığın serüvenine, tutumuna, bu drama ya da bu düğüme aittir. Hegel'de varlığın bilince tezahürü bu varlığın cereyan edişinin bir momentidir ve Hegel bunu Mantık olarak adlandırır: "Spekülatifleşen mantık, ondan ayrı ele alınan bir bilim muamelesi gören metafiziğin yerini alır."⁴

Bununla birlikte, düşünce tarihi bilme ile varlık arasındaki bir ayrılığın tezahürüdür. Bu nedenle Hegel'de bilinç tin'e doğru yol alır ve bu tin yalnızca sonunda Bilgi'ye varır. Heidegger'de varlığın tezahürü, unutmaya, örtülme ve izlenme misali olur – ve bu gezinti (ki varlığın tezahürüdür) yalnızca felsefe tarihini değil, kısaca tarihi kapsar. Bu anlamda Heideggerci tarih düşüncesi ile Marx'ın tarih felsefesi arasında belli bir yakınlık bulunabilir.⁵

Felsefenin teoretik niteliği, varlık sorusunu kaçınılmaz kılar. Varlık bilginin bağdaşığdır. Bilgi varlık tarafından kendi tezahürü olarak kısıktır. Fakat her anlamlandırmanın ontolojik bir olay biçiminde olduğu tezahürün, anlamlandırmanın anlamlanması ortadan kaldırıp kaldırmadığı sorulabilir, bu biçimle her şeyin tükenip tükenmediği sorulabilir. Bu olayın içinde başka bir şeyin olup olmadığı sorulabilir. Eğer bu soruya olumlu cevap verilebilirse, belki bu biçimi aşan şeyden teorinin kendisi çıkarsanabilir. Ve, başka kavranılabilirlik modelleri sağlamaya yatkın olan, biri-öteki-için'in içinde olup bitenin anlamlandırılması üzerine sorgulama yerini burada bulur.

Ötekiyle ilişki ötekiyle ilişkisini asla bitirmemiş bir ilişkidir, bir "ilgisizlik-olmayan" olan ve her görevin ötesine giden, ödenebilen borç gibi ortadan kalkmayan farklılıktır. Bu ilişkide işin içinde olan kavranılabilirlik, teoretik bir bilgi değildir, tematize edilmiş bir şeyin tematikleştirilmesini içermez, bir senkroni içinde toplanabilecek açılmaya bağlı olmayan bir anlama imada bulunur. Yüz yüzelik durumunda, birinden ötekine olup biteni tematikleştiren üçüncü şahıs yoktur.

3) Bkz. *Vorträge und aufsätze* (1954), tercüme A. Préau, *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1969, s. 214.

4) Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tercüme B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970, s. 191.

5) Marx ile Heidegger'in birlikte ve farklı düşünülebilme tarzına dair tercihen K. Axelos'un çalışmasına bakılabilir: *Einführung in ein Künftiges Denken*, Tübingen, Niemeyer, 1966.

Bir diakonoz [Yunanca: hizmetli, yardımcı] ilişkisi içinde ben öteki içimim: Ben ötekinin hizmetindeyim. Başka deyişle, ötekiyle sorumluluk ilişkisi, Söylemek anlamına gelir. Söylemek, bilgilerin, içeriklerin taşındığı her dilden önce, Söylenmiş olarak dilden önce, kimsenin benim yerime geçemeyeceği ve özneyi rehin pasifliğine varana dek soyan bu yükümlülük için sergilenmedir. Söylemek'te, benim ortaya çıkış tarzım bir "mahkemeye çıkış"tır: Bana isnat edilir, sanık yerindeyimdir, yani bütün yerleri kaybederim. Bu anlamda, *özne-ben* ortaya konulmaz, fakat ikâme edilecek kadar, öteki için acı çekecek ve kefarete ödeyecek kadar, hatta ötekinin günahları için ve onun kefareatine varana dek azledilir. Burada, kendi üzerine düşünme ediminden başka bir şey yoktur: Bu, aktifliğe karşı koymayan bir pasifliktir, çünkü edimin tersi olan pasifliğin ötesindedir.

Tahsis edilen, isnat edilme konumuna yerleşen ben, tümelin tikel bir durumu değildir, Ben kavramının tikel bir durumu değildir; ilk kişidir, yani yerini bırakan ilk kişidir. Özneden söz ederken, bu özne bir anlamda evrenseldir. Fakat, anlamlandırmanın içinde, ben biricğim ve benim biricikliğim saklanmamın imkânsızlığından ibarettir. Söylemek, ben'in kendi kimliğinin ötesinde kendini ikâme ederek ve böylece biricikliğini ortaya sererek geri dönüş içinde soyunduğu tek tarzıdır. Bu durumda özne, eşitlediği dünyaya açılımı içinde aşkın öznellikle eşdeğer görülemez. Söylemek, bilincin ya da yükümlülük almanın içinde durmaz ve hitap ettiği kimseyle bir bağlantı belirtmez. Kendini sonuna kadar sergilemenin, sınırsızca sergilemenin bir tarzıdır.

Rehin olan öznenin başlangıcı yoktur; her mevcudun berisindedir. Bu nedenle bellek öznelliğini senkronize etmeyi başaramaz. Asla şimdiki zaman olmamış bir geçmişe, kökensellik-öncesi duygulanım olan çok eski bir geçmişe öteki tarafından göndermedir.⁶ Bu öznellik, yakının yakınlaşması olarak yakınlığın düğümünde içerilmiştir. Paradoksal yakınlaşmadır bu; çünkü bu yakınlaşmayla birlikte, mesafe yakınlaşma ölçüsünde artar ve ne kadar yakın olunursa o kadar uzak olunur. Fakat bu paradoks Sonsuz'un şanını genellikle öznel-arası olarak adlandırılan ilişkinin içine dahil eder. Bu ilişkiden Sonsuz, muzaffer olarak ayağa kalkar.

6) Bu saptamalarla birlikte Levinas düşüncesinde yeni bir anahtar noktaya varılır; bu konuda "Ölüm ve Zaman" üzerine paralel derse bakılabilir.

Aşkınlık, Putperestlik ve Sekülerleşme

6 Şubat 1976, Cuma

Burada düşünmeyi kapsamaya indirgenemeyen, fakat aşkınlık kelimesinin söylediği şeyi tam anlamıyla düşünmeyi sağlaması gereken düşünceleri tarif etmeye çalışacağız. Bu araştırmayı mümkün kılması gereken, somut olarak mümkün kılması gereken *etik*'tir. Oysa, aşkınlığın kipliği olarak önerilen etik, kutsalın sekülerleşmesinden yola çıkarak düşünülebilir.¹

Aşkınlık, aşma hareketi (*trans*) ile yükselme hareketi (*scando*) anlamına gelir. Bu anlamda, yükselme yoluyla, düzey değişikliği yoluyla mesafenin aşılması yönünde ikili bir çaba demektir; demek ki aşkınlık kelimesi bütün metaforlarından önce yer değişimi anlamında düşünülmelidir. Yukarıya

1) Levinas, *kutsalın* düşünürü olmak dışında her şeydir; böyle görülmeye de karşı çıkar, üstelik tek itiraz ettiği yer de 1977 yılında Minuit Yayınları'ndan yayımlanan Talmud okumalarının ikinci cildinin adı –*aziz*– değildir. Aziz, İbranicede *kadoş*, etimolojik olarak “*ayrı olan*” anlamına gelir. Öyle ki, Tanrı'nın adının yazılışı bile farklılığın özgün yazılışı olur. Şunu da belirtelim ki, Levinas, art-dünyaları mesken tutmuş belli bir Tanrı'nın ölümünün düşünce için şansını kavramaya çalışan, sekülerleşmenin düşünürü olarak da okunabilir. Bu düşünce, özünde, *L'Idole et la Distance*'da (Paris, Grasset, 1976) ya da *Dieu sans l'être*'de (Paris, Fayard, 1982) görüleceği gibi, bir Jean-Luc Marion'un sorunsalından çok uzak değildir.

doğru hareketin zirvelerin çizgisiyle sınırlandığı bir dönemde, göksel cisimler ele avuca sığmaz, yıldızlar sabittir ya da kapalı yörüngelerden geçerler. Gökyüzü, önceden hedeflenerek, ihtiyaçtan doğan ve şeyleri avlamaya girişen bir görmeden başka bir bakışa çağrı yapar; her türlü tamahkârlıktan arınmış gözlere çağrı yapar, kurnaz ve yakalamayı bekleyen avcınınkinden başka bir bakıştır bu. Böylece göğün dönmüş gözler, bir anlamda, içine yerleştikleri bedenden ayrılırlar; bu ayrılıkta, bilmek ile yapmak arasındaki ayırmadan daha eski olan, göz ile elin suç ortaklığı bozulur. Göğün doğru yükselen bakış, bu durumda, dokunulmazla karşılaşır: kutsal. (Dokunulmazlık, bir yasağın adı olmadan önce bir imkânsızlığın adıdır.) Bakışın bu şekilde kat ettiği mesafe, aşkınlıktır. Bakış, tırmanma değil saygıdır; dolayısıyla hayran olma ve kültür. Harekete kapalı bir uzam içinde yüksekliğin olağanüstü kopuşu karşısında şaşkınlık duyulur. Böylece yükseklik üstünlük mevkii edinir. Bakışın kat ettiği bu uzamsal aşkınlıktan putperestlik doğar.

Kösnüllüğün (*epithemiticon*) çırpındığı ajitasyondan farklı olarak; gözün elin hareketini öncelediği, nişan alınan şeye doğru yer değiştirilmelerden farklı olarak; gökkubbe yeryüzünün şaşmaz dinginliğini onaylar. Bu dinginlik hüküm sürer ve egemenin otoritesine doğru her yeminden önce gelen dinginlik/uyrukluk yükselir: din.² Normatif olan, normların buyurma'sını, ilişkiyi ve yeniliği dışlayan, hiçbir yabancının rahatsız etmediği hiyerarşinin, sonsuza dek yerleşmiş düzenin yetkinliğini bile yüceltir.

Aristoteles, “şeylerin neyseler o olmalarının şaşkınlığı”nı³ bir cehaletin kabulü olarak ve böylece felsefenin kökeni olarak yorumlayarak, bilgiyi bilme sevgisinden kaynaklandırdı. Böylelikle, bilgide yaşamın pratik güçlükleri içinde yer alan, kendi aralarında iletişmeyi başaramayan insanlar arasındaki ilişkinin güçlüklerinden kaynaklı bütün kökeni reddeder. Bilginin kökeni ihtiyaçta değil, bilginin kendisindedir. Astronomik dinginliğin hükümlerliği, kısıktığı şaşkınlık içinde, mucizesinin putperestliği içinde, kendini bilmeyi beklemek olarak bilmek isteyen cehalet ve böylelikle rasyonalizmin başlangıcı değil midir? Her yeminden önce gelen bu din, bütün tarihten daha eski ve Aynı'nın kavranılabilirliğinin sırrı gibi değil midir? Kimliği içinde hâlâ bilinmeyen sır, özdeşin bu hükümlerliğinin zaten gerekli olacağı yargı sentezi midir?

2) *Re-ligio* etimolojisini hatırlayarak.

3) *Métaphysique*, A, 2, 983a 13.

Batı'nın bilgisi bundan böyle putperestliğin sekülerleşmesi değil midir? Putperestlik denilen olağanüstü kopuş içinde, gökkubbe altında yeryüzünün dinginliği Aynı'nın hükümrânlığının habercisidir. Şaşkınlık, cehaletin kendinden kuşku duyduğu ve özdeşi tanımlamaktan ibaret bilginin itirafıdır. Rasyoneli kucaklayan şey aklın doğuşudur, çeşitliyi bir araya getiren şey kavrayışın doğuşudur. Artık gölgesi düşmeyecek olan insan bedeninin hacmine bir noktada benzeyen bir büzülme pahasına düşüncenin doğuşudur. Her şey sanki gözlerin yerleri yuvarlardaki oyukların içi değilmiş gibi, ama bu kavramın içerdığı uzama yerleşen kavramın birliyiymişler gibi cereyan eder.

Bu putperestliğin sonunda bir başka aşkınlığın kendini duyurup duyurmadığını; bu sekülerleşme içinde toplumsal bir yerin bulunup bulunmadığını kendimize sormayacağız. Tefekkür ayin şeklindeki anlamından bilmenin ve sezginin çare bulunmuş anlamına geçer; hayranlıktan felsefeye, putperestlikten astronomiye, rasyonelliğe ve ateizme geçilir. Astronomik sabitlik içinde içkin jest ve varlığın hükümrânlığı ya da krallığı açılır. Dinginlik ya da olumluluk, temanın düz yüzeyi üzerinde bilgi içinde yayılma, yüksekliğe ilgisizlik ve bir sergilemenin vitrini önünde hazır bulunma. Yeniden başlayan mevcudiyet gibi olmak, özdeşleşme türleri altında, dinginlik edimindeki varlık gibi olmak. Özdeşleşerek meydana gelen varlık halinde varlık, kavranılabilirliğiyle kendi varlığı olarak ve dolayısıyla ontoloji yerine geçen varlık olmak. Varlık olarak varlığını vurgulanması ontolojidir. Putperestliğin aşkınlığı, teorinin sükunetini getirdiği bilgi içinde kendini belli eder. Dingin bir dünyada bu putperest aşkınlık, kendisi ampirik üzerinde temellenmeyen fiili bir durumdur. Varlık tavrı içinde, bu geçmiş, her rasyonelliğin anlam ve temel bulduğu pozitifliktir.

Varlığın hükümrânlığı olan aşkınlığın bu sekülerleşmesi, kendi imkânlılığını yalnızca şaşkınlık içinde bulur. Bilginin şaşkınlıktan fiilen çıkması için, cehaletin böyle tanınması için, varlığın varlık olarak vuku bulması için, göğün ışığının insanların hilesini ve maharetini aydınlatması gerekiyordu. Parlaklığına gözlerin hayran kaldığı ışık, bu gözleri verili olana yönelten ışıktır. Ve doğuştan tamahkârlıklarına bağlı olan, hedefleyen ve algılayan bu gözler, avcılarının bu kurnaz gözleri, sabrı öğrenir ve o zaman hünerli bakış olurlar. Bundan böyle, ontoloji olan putperestliğin sekülerleşmesi (kozmosun kavranılabilirliği, birbiriyle boy ölçüşen ve yenilemeyen temsil ve mevcudiyet) ile açlığın kısıracındaki, evlerinde oturan ve eyleyen insanların pratik sağduyusu arasında uygunluk vardır. Dünyayla her pratik

ilişki temsildir ve temsil edilen dünya ekonomiktir. Bunu varlığın yaşamına açan bir evrenselliği vardır ekonomik yaşamın.⁴ Yunan, bu buluşmanın yeridir ve kültürlerin çeşitliliğine rağmen, Prometheus'un yol arkadaşı Messer Gaster, dünyanın ilk sanat üstadıdır.⁵ Dolayısıyla, teknikleri, bilimi ve ateizmiyle birlikte Avrupa uygarlığından daha anlaşılır hiçbir şey yoktur. Bu anlamda, Avrupa'nın değerleri kesinlikle ihraç edilebilir.

Tekniğin çelişkilerini görmezden gelecek kadar deli değildir kimse – fakat genellikle çıkartılan kâr-zarar bilançosu muhasebenin hiçbir kesin ilkesine dayanmamaktadır. Tekniğin mahkûm edilmesi, rahat bir retorik olmuştur. Oysa güvenlileştirici olan teknik, pagan tanrıları imha eder. Teknik nedeniyle bazı tanrılar ölmüştür: Astrolojik kavuşmanın ve *fatum*'un tanrıları, yerel tanrılar, yerin ve manzaranın tanrıları, bilinçte ikâmet eden, kaygı ve korku içinde gökyüzü tanrılarını tekrarlayan her tanrı. Teknik bize bu tanrıların dünya olduğunu, dolayısıyla bunların şeyler olduğunu ve şey olarak da önemli bir şey olmadıklarını öğretiyor. Bu anlamda, güvenlileştirici teknik, insan ruhunun ilerlemeleri arasına dahil olur. Ama onun amacı değildir.⁶

4) Ekonominin felsefi anlamı konusunda, *Bütünlük ve Sonsuz*'un bütün ikinci kısmı hatırlanacaktır. Burada, Ben'in kendi dünyası içindeki yaşamı bir *ekonomi* olarak tarif edilir.

5) Bkz. Rabelais, *Quart Livre*, Bölüm LVII ve LXII.

6) Bu saptamalar Levinas'ta tekniğin felsefi bir anlamı olduğunu –yoksa basitçe teknik değil, yalnızca araçsal değil– anlamayı sağlamalıdır, ki bu belki de “özüne göre” düşünülmüş değildir, ama onun anlamı açısından düşünülmüştür. Tekniğin teknik olarak anlaşılmasına karşı Heideggerci saldırılar Levinas'a yönelmez.

Don Quijote, Büyülenme ve Açlık

13 Şubat 1976, Cuma

Tanrı'yı onto-teo-loji'nin dışında düşünmek, başka deyişle, pozitiviteden –yani dünyadan–yola çıkarak düşünmemek; bu dersin dile getirmeye çalıştığı soru budur. Dünya her zaman bilgiye ya da verili olduğu düşünceye denktir, öyle ki bu düşünce tarafından kavranabilir ve anlaşılabilir. Düşünce dünyayı içerir ya da onunla bağlantılıdır –burada bağlantının önceye denk olduğunu belirtelim–¹ zaptetme ve ortak-tutma/kavrama niyetine geçen bu “düşünen düşünce”, dünya ölçüsünde olmaktan başka türlü olan, hemen “romantik” ya da “teolojik” denebilecek her düşünceyi gözden düşürür.

Oysa bu gözden düşen düşünce, beklenen ve umulan şeye kıyasla bir yoksunluktan geçerek, *soru* yerine ya da *umut* yerine, içeren ile içerilen arasında bir *orantısızlık* anlamına gelebilir. (Doğrusu, yalnızca Tanrı *orantı-sız* demek için yeterli metafordur.) Dünyanın olmanın bir dışarıdan, *uzamsal olmayan dışarı*'dan düşünülmüş olur; yeterince dış olmayan

1) “Her pasiflikten daha pasif” olan pasiflik ile alımlayıcılık arasında, hep tekrar etmek gerekir, ayrımın doğru-hattın olandır.

dışsallıktan daha dışsal bir dışsallığın dışarısidir.² Madem ki dünyada her şey önceden harcanıyor, hiçbir şey direnmiyor, bizim sorumuz eşitsizin etkileniminin, kavranamayan ya da anlaşılamayan şeyin etkileniminin nasıl ve hangi ölçülerde olabileceği sorusudur.

Dünyanın tanrıların, şey-tanrıların yıkıcılığı olan teknik, büyübozumu etkisi taşır. Fakat teknik hiçbir mistifikasyondan korunaklı kalmaz. Geriye, insanların aldandığı ve aldattığı ideoloji takınağı kalır. Beşeri bilimlerin getirdiği özentisiz –ya da özentisiz olduğunu sanan– bilgi bile ideolojiden muaf değildir. Fakat özellikle teknik, her belirmenin içinde yatan amfi-biyolojiden, yani varlığın her belirişine çöreklenmiş olası belirişten muaf tutmaz. Modern insanın kendini büyülenmeye bırakmadaki inatçı kaygısı buradan kaynaklanır.

Cervantes'in hayranlık verici bir şekilde ifade ettiği budur; *Don Quijote*'nin ana teması, birinci bölümde, büyülenmedir, her belirişte uyuklayan görünümün büyüleyiciliğidir. Burada özellikle bu birinci kısmın XLVI. ve devamındaki bölümler akla gelecektir.³ Burada, "Hüzünlü Yüzlü Şövalye" kendini büyületer, idrak gücünü yitirir, dünyanın ve kendisinin bir büyülenmeye maruz kaldığına herkesi temin eder: "Bu saatte, evladım Sancho, sana defalarca söylediğim şeyin doğru olduğunu, bu şatodaki her şeyin büyü yoluyla yapıldığını sonunda anlayacaksın." (Bölüm XLVI, s. 462). Olayda, yalnızca Sancho belli bir bilinç berraklığını korumaktadır ve efendisinden daha güçlü gözükmektedir ("...oysa ki Sancho'nun deliliği, efendisinin inandığı ve ileri sürdüğü gibi, hayal edilmiş ya da uydurulmuş hortlaklar tarafından değil, etten kemikten insanlar tarafından aldatıldıklarını, saf ve ortaya çıkmış, hiç hile hurda katılmamış hakikat olarak kabul etmeyecek kadar ileriye hiç gitmiyordu." [a.g.e.] – "Orada hazır bulunanlardan yalnızca Sancho alışıldık anlamı ve görünümü içindeydi, ve efendisiyle aynı hastalık neredeyse onda da görülecekti ki, bütün bu düzmece şahsiyetlerin kim olduğunu yine de biliyordu..." [s. 463]. Sancho'nun kuşkulandığı bu "düzmece figürler," bir din adamı, bir berber ve Don Quijote'yi iyileşebileceği memleketine götürmeye kararlı tüm bir topluluktur ve onu geri götürebilmek için, onun deliliğine girmeyi

2) Bu anlamda *Bütünlük ve Sonsuz*'un alt başlığının "Dışsallık Üzerine Deneme" olduğu hatırlanacaktır. Levinas'ın sonradan yaptığı iç eleştirinin nedenlerinden biri belki budur. Bugün "Almanca Baskıya Önsöz"e gönderme yapacağız (*Entre nous*'da yeniden ele alınacaktır, Paris, Grasset, 1991).

3) Bkz. Bibliothèque de la Pléiade (1949, tercüme J. Cassou, C. Oudin ve F. Rosset) sayfa 457 ve devamı.

ve kendilerini ruh olarak göstermeyi hayal etmişlerdir ve şövalye, idrak gücünü yitirmiş olduğundan, buna inanmakta hiç güçlük çekmez.⁴ Böylece Don Quijote'nin macerası, kendinin büyülenmiş olması gibi dünyayı da büyüleme tutkusudur. Descartes'ın bütün Kötülük Cini'nin bu sayfalarda mevcut olduğunu anlamak gerekir!⁵ Fakat bu bölümün modernliğini de vurgulamalı; burada büyülenme, maskelerden ya da görünümlerden başka bir şey olmayan yüzler arasında yön buldurucu bir ip olmaksızın belirsizlikler labirentinde hapsolma yerine yapılıyor.⁶

Labirentimsi büyülenme içinde bu kapanmanın bağrında, Don Quijote, kendi tarzında, bir kesinliğin temellendiği *cogito*'yu deneyimler: "Ben bana büyü yapıldığını kesinlikle biliyorum, bu sayede de vicdanım rahat. Bana büyü yapılmadığını düşünsem ve bu kafeste tembel tembel, korkak korkak otursam, şu anda eminim benim yardımına, korumama, âcilen, çok ciddi ihtiyaç duyan birçok zavallıyı bu yardımdan mahrum etsem, çok büyük vicdan azabı duyardım." (s. 484)

Belki de acı çekenlerin ve muhtaçların sesini gizlemeyi sağlayan sağırılık yoktur, bu ses bu anlamda büyübozumunun kendisidir. Bir başka sekülerleşmeye yol açan ve faili açlığın aşağılanması olan sestir bu. Açlığın verdiği yoksunluk dolayısıyla dünyanın sekülerleşmesi, ilk neden olarak değil, insanın bedenselliği içinde başlayan bir aşkınlık anlamına gelir. Dolayısıyla ontolojik olmayan ya da en azından kökenini ya da ölçüsünü ontoloji içinde bulamayan aşkınlık. Ontoloji, görünür tanrıları ortadan kaldırır; fakat bu diğer aşkınlık yoksa, bizi Don Quijote'nin ve onun labirentsi kapatılmasının konumuna yerleştirir.

Don Quijote'nin büyülenmenin kesinliğine kapandığı bu kapatılmadan nasıl çıkılır? Uzamsal olmayan bir dışsallık nasıl bulunur? Yalnızca öteki insana doğru giden ve derhal sorumluluk olan bir hareket içinde bulunur. Çok mütevazı bir düzeyde, açlığın alçakgönüllülüğü içinde, insanların

4) Bkz. Bölüm XLVI.

5) Kuşkusuz! Fakat Levinas'ın yorumladığı haliyle Kötülük Cini, *Bütünlük ve Sonsuz*'un birinci kısmının "Hakikat ve Adalet" bölümünün § 3'ündedir ("Hakikat Adaleti Varsayıyor").

6) Bkz. zikredilen tercüme, s. 463: "...Yüzlerini örtüp şu veya bu şekilde kılık değiştirdiler; amaç, Don Quijote'ye, handa bulunanlardan farklı kimseler gibi görünmeleriydi. [...] Öyle ki, sıçrayarak uyandığında hiç kıpırdıyamadı, karşısındaki bunca yabancı yüze şaşırıp kalmaktan başka bir şey yapamadı. Sonra, hep hareket halindeki sapkın hayalinde canlanan şeyi kavradı; karşısındakilerin, o büyülü şatonun hayaletleri olduklarını düşünüp kendisine de büyü yapmış olduğundan hiç kuşkusu kalmadı..."

bedenselliğinde başlayan ontolojik olmayan bir aşkınlığın ortaya çıktığı görülebilir. Bu anlamda, insanın hayvani ampiri'sinin varlık destanının *parçalanması* olarak düşünülmesi gerekir; görünür tanrılardan başka bir Tanrı'nın durduğu bir yarığın, bir çatlağın, öte dünya istikametinde bir çıkışın açıldığı bir parçalanma olmalıdır.

Öncelikle ben'in Aynı'sının kendi kimliğini onaylamaya çalıştığı açlığın derinliklerini ölçtük mü?⁷ Açlığın sağır dili yeterince şaşırtmaz ("Aç karnın kulağı yoktur" der atasözü), teskin edici her ideolojiye, bütünlüğün dengesine benzer her dengeye sağırdır. Açlık, kendinde, en yetkin ihtiyaç ya da *yoksunluktur*, maddiyatı ya da maddenin büyük muafiyetini oluşturur.⁸ (Mantıksal yoksunluk açlık model alınarak tasarlanmıştır, yoksa tersi değil.) Manevi olarak düzenlenmiş bir dünya imgesinde bu yoksunluğun tesellisini engelleyen yoksunluk olan ve hiçbir müziğin gidermediği açlık, bütün bu romantik ebediyeti sekülerleştirir. Keskinliğiyle bu yoksunluk karşısında umutsuzluğa düşüren yoksunluk. Aynı taşı yüzeye karşı mücadele eden umutsuzluk; ya da sanki hiçliğin herhangi bir şekilde tersine çağrı yapar gibi bir duvara çarpan baş; nedensiz duasız, hedefsiz tematikleştirmesiz çağrı; tıpkı yönelimsellik-öncesi bir versiyon gibi, dünya dışında bir bölüştürme olarak. Dua-öncesi yakarı, dilencilik olarak talep, verisiz soru, bu soru konumunda bile olmayan soru, öte soru – ve herhangi bir art-dünya istikametinde olmayan soru. Bir alternatifin terimlerinin salınımindaki, ölüm ile Tanrı arasındaki salınımdaki soru. Herhangi bir yalın *doksa*'nın çöreklediği sorunsallı bir kipliğe indirgenemeyen soru – varlık-içi-olmanın [*intéressement*] derinlerinde mücadele eden para-doksal soru, çünkü bizim *conatus essendi*'mizin kendini olumladığı bütün iştahlar içinde açlık en ilginçidir. Almanın değil sonsuzca dilencilik yapmanın söz

7) Açlığın, yemek yemekten ibaret bu temel *haz* içinde bulunduğu *Bütünlük ve Sonsuz*'un dersine göre.

8) Karşılık olarak, "Martin Buber Düşüncesi ve Çağdaş Yahudilik" in bu satırlarında, mizahi olarak, *Ich und Du*'nun yazarıyla temel tartışmayı çözümlüyor: "Çıplak olanları giydirmenin ve aç olanları beslemenin bizi yakınımıza, Buber'in Buluşma'sının kimi zaman bulunduğu eter'den daha fazla yaklaştırıp yaklaştırmadığını kendimize sorabiliriz. Artık 'Sen' demek, benim bedenimi kat ederek, sesleme organlarının ötesinde, veren ellere kadar uzanır. Bu, tam da Biran'ın geleneği içindedir ve Kutsal Kitap'ın hakikatlerine uygundur. Tanrı'nın yüzüne doğru boş ellerle gitmemek gerekir. Bu aynı zamanda, 'yiycek bir şey verme'nin çok büyük bir şey olduğunu ve Tanrı'yı bütün kalbinle ve bütün yaşamınla sevmenin, O'nu bütün paranla sevdiğinde iyice aşıldığını söyleyen Talmud metinlerine de uygundur. Ah, Yahudi materyalizmi!" (*Hors sujet*'de yeniden ele alınmıştır, s. 32-33).

konusu olduğu soru; bu anlamda, uzamsal olmayan bir dışarı, ontolojinin ötesi yönündeki soru.

Açlık yoluyla sekülerleşme, Tanrı üzerine ve Tanrı'ya sorulan sorudur – ve böylece aynı zamanda bir deneyimin hem fazlası hem eksigidir. Dua-öncesi sorudur, cevapsız sorudur, ve sorunun muammalı ya da muğlak bir yankısı gibidir. Bununla birlikte şunu belirtmek gerekir ki, bu analizle birlikte, aşkınlığı öznelletirmek değil, öznelliğe şaşırmak gerekir.

Çünkü dünyanın ilk sanat ustası Messer Gaster tek başına egemen değildir. İşte, *conatus essendi*'de açlık, öteki insanın açlığına şaşırtıcı biçimde duyarlıdır. Ötekinin açlığı, insanları tıkabasa yemenin rehabetinden ve yeterliliklerinden uyandırır. Benim kendi açlığımın anısından öteki insanın açlığı için ıstırap ve duygudaşlığa giden aktarıma pek şaşırmaz. Temlik edilemez bir sorumluluğun ve tıka basa doymuş olduğundan açın halini anlamayan ve kendinden kaçmadan kendi sorumluluğundan da kaçmaya sor veremeyen kişiyi bireyleştiren imkânsız kaçamağın söylendiği aktarım. Bireyleşme, kaçarken kendinden kaçmanın bu imkânsızlığıdır, kendi olmaya bu mahkûmiyettir. Ben'in biricikliği bu imkânsız kaçamağın ve temlik edilemez sorumluluğun izidir, ki büyülenmenin göbeğinde bile Don Quijote hâlâ hatırlamaktadır. *Özne-ben* olma olasılığı içinde, yaşam soluğunu ve kaçıp giden güç dirimselliğini tutar. Birinin ötekini dinlemesi, birinin ötekine doğru kendinden çıkışı, açlığın dua-öncesi yakarı ve sorusuna cevaptır.

Böylece açlıkta, çok mütevazı bir düzeyde, aşkınlık ortaya çıkar.

An-arşı Olarak Öznelik

20 Şubat 1976, Cuma

Tanrı fikrine onto-teo-lojik olmayan yaklaşım, her zaman bir içeriği olduğundan daima kendi ölçüsünü düşünen, yönelimsellik çerçevesine girmeyen insanlar-arası ilişkilerin analizinden geçer. Arzu gibi, araştırma, soru, umut gibi kendi sınırlarını aşan düşünceler; düşünebileceklerinden daha fazla düşünen, düşüncenin içerebileceğinden çok düşünen düşünceler. Diğer insanlara yönelik etik sorumluluk böyledir. Etik, yönelimsellik hakkında olduğu gibi özgürlük hakkında da kesin konuşur: Sorumlu olmak, her karardan önce sorumlu olmaktır. Burada bir kaçış, bir bozgun, aşkın tamalgının birliğinden bir kopma görülür; tıpkı her edimin kökensel yönelimselliğinin bir bozgunu olması gibi. Sanki burada başlangıçtan önce bir şey varmış gibidir: bir *an-arşı*.¹ Bu ise kendiliğindenlik olarak öznenin tartışma konusu edilmesi demektir; ben kendi kendimin kökeni değilim, benim kökenim bende değildir. (Şövalyenin kalbinin vücudunun dışında olduğu şu Rus masalı burada hatıra gelir.)²

1) An-arşı, iki kez anlaşılmalıdır. Öncelikle, bir ...'den kaynaklanmayan olarak ve dolayısıyla, *Olmaktan Başka Türü*'nün köken-öncesi diye adlandırdığı şey olarak. Ama yine de devletin her yerdeki varlığını tartışan anarşi ve anarşizmin olağan anlamında; ki bu aynı zamanda kahinliğe başka bir anlam da verir.

2) *Danko'nun Kalbi* adlı masal.

Öteki için bu sorumluluk biri-öteki-için gibi yapılandırılmıştır; ta ki biri ötekinin *rehini*'ne varana dek, kendi üzerine her geri dönüşten önce, yeri doldurulmaz çağrılı kimliğinde bile rehindir. Kendinin yerine geçen öteki için, ta ki öteki *ikâme edene* dek.³ Ve bunun varlık içinde kavranılamaz bir ilişki olduğunu anlamak gerekir. Bu, aynı zamanda, bu ikâmenin öz bakımından bir istisna olduğu anlamına gelir. Çünkü aç olan açısından, ötekine karşı ve ötekinin açlığı için duygudaşlık kuşkusuz ki doğal bir duygudur. Fakat, ikâmeyle birlikte, dünyada ya da varlıkta yürürlükte olabilecek mekanik dayanışma kopar. Shakespeare'le birlikte, "Hekabe benim neyim?" diye sormak gerekir.⁴

Burada özneliği, varlığı tematize eden aşkın bilince indirgenemez olan diye tarif etmeye çalışacağız. Yakınlık, imgelere kadar uzanmayan ya da tema olarak sergilenemeyen, ötekiyle bir ilişki olarak belirir. Öteki ölçüsüz değildir, fakat ortak ölçüye vurulamaz, yani bir temanın içinde duramaz ve bir bilince beliremez olandır. O yüzdür, ve yüzün bir görünmezliği vardır ki bu takınak oluşturur; yakınlaşmanın anlamsızlığına değil, tezahürden, göstermekten ve sonuç olarak görüden bambaşka bir tarzda göstermeye bağlı olan görünmezliktir bu.

Çünkü, bize aktarılan felsefenin öğrettiğinin tersine, anlamlandırma ille de tematikleştirmeyi içermez. Biri-öteki-için bir sezgi kusuru değildir, ilişkinin *için*'inde söylenen sorumluluğun *fazlalığıdır*. Bu *için* içinde, verili olanın ötesine giden ve ünlü *Sinngabung*'dan ya da "anlam bağışı"ndan ayırt edilen bir anlamlandırmanın anlamlılığı kendini gösterir.

Anlamlandırma, bu biri-öteki-için'dir ya da öteki için bu sorumludur. Her şeyin eşitlendiği, bilgiyle zararsız ilişki değildir; ötekinin beni görevlendirmesidir, hiç tanımadığımız insanlar karşısındaki sorumludur. Son derece acil görevlendirme, her türlü yükümlülükten ve her başlangıçtan önce gelir: *anakronizm*. *Takınak* olarak adlandırılan budur, edimden önce ilişki, edim ya da konum olmayan ilişki budur; ve bilinçte olan her şeyin bilinç tarafından ortaya konmasını isteyen Fichte'nin tezi üzerine herhangi bir kısım gibi olan budur.⁵

3) İkâme kavramı *Olmaktan Başka Türlü*'nün IV. bölümünün konusudur, ki "Hazırlık Notu"na (s. IX) göre, "merkezi parça"yı oluşturur.

4) *Hamlet*, perde II, sahne 4, dize 593-594: "What's Hecuba to him or he to Hecuba / That he should weep for her?"

5) "Ben de Ben-Olmayan da Ben'in kökensel bir ediminin ürünüdür ve bilincin kendisi Ben'in ilk kökensel ediminin, Ben'in öz-konumunun ürünüdür" (Fichte, *Principes de la*

Burada ise durum bambaşkadır: Bilinçte olan şeyler bilinç tarafından ortaya konmamıştır. Takınak, bilinci tersinden kat eder ve onun içine *yabancı* şeklinde kaydolarak bir heteronomi, bir dengesizlik, kökeni şaşırtan bir taşkınlık⁶ belirtir; kökenden daha önce, ἀρχή'den, başlangıçtan önce doğan, her bilinç parıltısından önce meydana geleni belirtir. Bu, içinde varlığın kendini yitirip bulduğu ontolojik oyunu durduran bir anarşidir. Yakınlık içinde ben, kendi şimdiki zamanı üzerinde anarşik olarak gecikmiştir ve bu gecikmeyi yakalayamaz. Bu anarşi *kıyım*dır; ben üzerinde, onu sözsüz bırakan ötekinin etkisidir.

Bu kıyım çılgın bir bilincin içeriğini değil, ben'in etkilenme tarzını belirtir. Bilincin ters yüz oluşunu dile getirir, maruz kalmanın daima bir *üstlenmek* olduğu yönelimsellik terimleriyle tanımlanmaya izin vermeyen bir pasifliktir. Ama tam özgürlük olan ya da en azından son tahlilde öyle olan (çünkü onun içinde her şey yönelimsel olarak üstlenilir) bilincin içinde, bir *acı çekme*, *azap* olarak nasıl mümkün olabilir? Bunlar delilikten, takınaktan yola çıkarak bilincin içine nasıl girebilirler? Bilincin düğümlediği paradoks buradadır.

Burada sözü edilen heteronomi –nesnel olmayan, uzamsal olmayan (uzamsal olan hâlâ bilinç tarafından geri alınabilir), takınaklı, tema-tize edilebilir olmayan, anarşik dışsallık– *logos*'u, konuşmayı, ben'in kendi'nin savunmasını üstlendiği savunucu kapsama olan aklı bozan anarşinin meta-ontolojik dramını ya da düğümünü belirtir. En azından üç yanıyla, aşırı bir azap söz konusudur: Bu azapla bilinç *kendine rağmen* etkilenir; azabın içinde bilinç hiçbir *a priori* olmaksızın kavranır (öteki her zaman beklenmedik biçimde karşılanmıştır; "ilk gelen" odur); azapla birlikte, bilinç *arzulanır-olmayandan* etkilenir (öteki *arzu edilmeyendir*, yabancılardan söz ederken bazılarının kullandıkları anlam dahil! Ötekiyle ilişkide libido yoktur; o en yetkin anti-erotik ilişkidir.)⁷ Demek ki burada her türlü sorgulamadan önce gelen bir sorgulama vardır.

Sorumluluksuz bir özgürlük, *saf oyun* bir özgürlük talep eden Heidegger'in, Fink'in ya da Jeanne Delhomme'un bakışından farklı

doctrine de la science, tercüme A. Philenko, *Œuvres choisies de philosophie première* içinde, Paris, Vrin, 1972, s. 28).

6) Ve bu anlamda, "psişizm zaten psikozdur".

7) Bu noktada bkz. İkinci Dersin 21 Mayıs 1976 tarihli oturumu (s. 252-253).

olarak,⁸ burada hiçbir yükümlülüğe dayanmayan ve varlığın içine *tercihsiz* kaydı yapılan bir sorumluluk ayırt edilir. (Öteki ezilmektedir – ben ancak mecbur olabilirim!) Özgürlük/özgürlük-olmayan çiftinden önce, yalnızca kendi için olanın sınırlı ve bencil niyetinin ötesine geçen bir eğilim ve onun şimdiki zamanında başlamayan bahtsızlık oluşur ve hatalardan ellerini temizler.⁹ Asla şimdiki zaman olmayan bir geçmişle ilişki. Kendi için olmayan *ama her varlık için olan* bir varlığın yatırımı ya da *berat belgesi*. Onun varlık-arasında-olmaması buradadır (*Sein* yalnızca *esse* değildir; aynı zamanda “*esement*”tir – ya da *conatus essendi*!).

Burada her şeye bağımlılığın bu bitmek bilmez olayı olan ve özneliği dile getiren şey, kendi azabı içindeki istisnai biricikliktir. Kendinden kurtulan, kendi varlığından boşalan, tersine dönen bir varlığın özneliği: *Olmaktan başka türlü* “olan.” Var olmanın başka türlü, varlık-arasında-oluş, ötekinin sefaletini taşımaktır; üstelik ta ki öteki benden sorumlu olana dek. Burada “insan ticareti” ya da basitçe sorumluluk takası yoktur! Kendi olmak –rehineliğin koşulu ya da koşulsuzluğu– daima fazladan bir sorumluluğa daha sahip olmaktır. En güçlü anlamıyla anlaşılan rehinelik sorumluluğu. *Çünkü ötekinin benimle ilgilenmesini ben anlayamam*: “Hekabe benim neyim?” Başka deyişle, “Ben kardeşimin bekçisi miyim?” Bu tür sorular varlığın içinde anlaşılamaz.¹⁰

Ben’in tarihöncesinde,¹¹ ben, tepeden tırnağa rehindir – *ego*’dan daha eski. Kendinin, kendi varlığında var olması yoktur. Ötekine kökensellikten-önce bağlanmış olan ben’in dindar-bağlılığı budur. Bağışlamanın, merhametin ya da duygudaşlığın olabilmesini sağlayan şey yalnızca bu koşulsuz rehindir. Bitirirken Paul Celan’ı hatırlayalım: “*Ich bir du, wenn ich ich bin.*”¹²

8) Fink genellikle buna paralel derste önerilmiştir: Fakat burada Levinas *Le Jeu comme symbole du monde* eserine (tercüme, Paris, Minuit, 1966) gönderme yapmaktadır. Jeanne Delhomme için, esasen *Noms Propres*’da ona ayırdığı denemeye bakılabilir; iki düşünür üzerine bir tartışma için H. Valavanidis-Wybrands’ın denemesi okunacaktır, “*Manière de dire*”, *Cahiers de la nuit surveillée*, no 4, 1991, J. Delhomme’a ayrılmış fasikül.

9) Dostoyevski’nin *Ecinniler*’in bir bölümüne “ötekinin günahları” adını vermesi boşuna değildir.

10) Kabil’in Tanrı’ya cevabıdır bu, Tekvin, IV, 9. Dostoyevski de *Karamazov Kardeşler*’de İvan’ın ağzından söyler (I. Kısım, Kitap V, bölüm III).

11) *Olmaktan Başka Türlü*’nün yazmakla görevli olduğu *Bütünlük ve Sonsuz*’daki Ben’in tarihöncesi.

12) Celan, *Lob der Ferne, Gesammelte Schriften* içinde, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, c. I, s. 33; Fransızca tercüme M. Blanchot, “*Le dernier à parler*” içinde, *Revue de Belles Lettres*, 1972, no 2-3, s. 177: “Ben ben olduğumda benim.”

Özgürlük ve Sorumluluk

27 Şubat 1976, Cuma

Öteki insanın ağırlığına maruz kalan ben, sorumluluk tarafından *biricikliğe* davet edilir. Ben'in üst-bireyleşmesi, kendi içinde olan bütün varlıkların *conatus essendi*'sini paylaşmadan kendi teni içinde olmaktan ibarettir. Ben var olan her şeyle *ilgiliyim* çünkü var olan her şeyi göz önüne alıyorum. Her varlığın *kefareti*ni ödeyen ben, bütün diğerlerinin kefaretini ödeyebilecek bir varolan değildir: onun “kendinde”si, kökensel bir kefaret ödemedir, irade inisiyatifinden öncedir.¹ Sanki ben'in biricikliği ötekinin benim üzerimdeki nüfuzunun ciddiyetiymiş gibidir.

Bu düğüm içinde düğümlenen şeye *iyilik* denebilir: Her şeye sahip olmanın, “her şey kendine”nin terk edilme gerekliliği altında, kendimi ötekine ikâme ediyorum. İyilik, bire çokluk dahil etmeyen tek özneliktir. Eğer bir'den ayrılırsa iyilik olmazdı. İyilikte sorumlu olmak, özgürlüğün berisinde ya da dışında sorumlu olmaktır. İyilik benim içime özgürlükten önce sızar. İyiliğin ve Kötülüğün çiftkutupluluğundan önce, ben, katlanmanın pasifliği içinde İyilikle birlikte atanmış bulunur. Ben, İyiliği

1) Alımlayıcılıktan daha pasif pasifliği burada sonsuzca tekrarlanan anlamında anlamak gerekir.

seçmeden önce onunla birlikte atanmıştır. Bu demektir ki, özgür ve özgür-olmayan ayrımı, insan ile insan-olmayan arasındaki nihai ayrım değildir, anlam ile anlam-olmayan arasındaki de değildir.

Sanki ben'in içinde, mevcudiyete hep indirgenemez bir halde, her geçmişin berisinde bir geçmiş vardır, mutlak ve temsil edilemez bir geçmiş. Şimdiki zaman inisiyatif ve tercih yeridir. Fakat İyilik, her tercihten önce, özneyi seçmiş değil midir, ben'in sorumluluğu olan bir seçimle, ki ben bundan kaçamaz ve kendi biricikliğini buradan alır?² Sorumluluğun özgürlük karşısındaki bu önceliği, İyiliğin iyiliği anlamına gelir: Ben İyiliği seçmeden önce onun beni seçmesi gerekir; İyilik beni ilk önce seçmelidir.

Demek ki benim içimde kökenden-önce gelen bir hassasiyet vardır, her alımlayıcılıktan önce gelen bir pasiflik, asla şimdiki zaman olmayan bir geçmiş vardır. Zamanımın sınırlarını aşan pasiflik ve temsil edilebilir bütün önceliklerden önce gelen öncelik. Sanki benim, ötekinin sorumlusu olarak, çok eski bir geçmişim varmış gibi, sanki İyilik varlıktan önceymiş, mevcudiyetten önceymiş gibi.

Diyakroni olarak adlandırılan şeyin güçlü anlamı buradadır.³ Bir te-manın birliğine girmeyi başaramayan, indirgenemez bir farklılık; İyilik ve ben arasında aşılamaz bir farklılık; *çifti bozulmuş terimlerin eşzamanlılıktan yoksun farklılığı*. Fakat ilgi-sizlik-olmayan indirgenemez bir farklılık: Beni öteki için sorumluluğa *atayarak* bana yatırım yapmış İyilikle bir ilişki. Arzu edilmeyenin arzusuna, erotik olmayan ya da kösnüllük olmayan bir arzuya atama – İyiliğin dengi olarak kendini veren İyilik görünümüyle Lucifer tarzı baştan çıkaran, ama bu görünümün içinde bile İyiliğe tabi olduğunu itiraf eden; böylece İyilik ile Kötülüğün *aynı düzlemde olmadığını* ileri süren kösnüllük.

Beni ötekine atayan İyiliğin benle bu ilişkisinde, Tanrı'nın ölümünden sonra varlığını sürdüren bir şey meydana geliyor.⁴ Çünkü "Tanrı'nın ölümü" *bir itki yaratan her değer bir değer yaratan her itkiye indirgenebildiği*

2) Ve eski bir cumhurbaşkanına saygıdan kaynaklı olarak, tahakküm ve kendiden eminlikten bambaşka bir şey anlamına gelen İsrail'in seçimi *bu* seçimden yola çıkarak anlaşılabilir.

3) Bu *zamansallıktır*, yani kökensel olarak ve esasen anti-Husserlci tarzda, ne geçmişin ne geleceğin kökenlerinin bir şimdiki zamanda olmasını sağlar.

4) Levinas, Vassili Grossman'ın *Vie et Destin* romanında bu arta kalmaya hayrandı. Burada, bir yarı delinin (İkonnikov) düşüncesinde, "ideolojisiz bir küçük iyilik" cellatların kötülüğünden daha güçlüdür.

“an” olarak anlaşılabilir.⁵ Buna karşılık, eğer bu denklik ya da bu karşılıklılık reddedilirse, eğer İyilik beni yakınıma doğru yöneltirken eğiyorsa, diyakroni farklılığı, ben onu kabul etmeden önce beni seçen İyiliğin ilgisiz-olmaması yerine sürdürülür.

Öteki için sorumlulukta, yakınıni dert edinen ben'in zaten kendi olması, bu anakronik seçim anlamına gelir. Ben, ötekinin acısını paylaşmaya ikinci bir zamanda yatkın olan egemen bir ben'in öz-etkileniminde başlamaz. Burada, *biri öteki tarafından etkilenir*. Birinin öteki tarafından esinlenmesi, nedensellik terimleriyle düşünülemez.⁶

Ütopik olmayan sorumluluk durumundan yola çıkarak, *sonlu özgürlük* kavramını tarif ettik.⁷ Özgürlük ile öteki ortak-olasılık taşır, sonluluk içinde özgürlüğe zarar vermeden bu sonlu özgürlük kavramına bir anlam vermeyi sağlar. Ama özgürlük nasıl olur da sınırlıyken her şey olabilir? Özgür ya da Fichteci bir Ben nasıl olur da Ben-olmayan'dan gelen ıstıraba katlanabilir? İktidarını sınırlandıran verili bir durumda özgürlüğün istediği ölçüde mi? Bu yeterli değildir. “Sonlu özgürlük”te, muktedir olduğu alan içinde etkilese bile, isteği içinde sonluluğun ya da sınırlamanın etkilemediği bir özgürlük bölgesi ortaya çıkar. Sonlu özgürlük, sonlu bir alanda hareket eden sonsuz bir özgürlük değildir ve bu nedenle sınırlıdır. Fakat, sınırsız (özgürlük tarafından ölçülmemiş ve özgürlük-olmamaya indirgenemeyen) sorumluluğu, hiçbir şeyin ya da kimsenin yerine koyamayacağı şey gibi öznelliği gerektiren bir ben'in özgürlüğüdür ve onu pasiflik olarak, yalın hali olmadan -i hali olarak, kendi olarak çıplak bırakır. “Sonlu özgürlük” ne birincidir ne ilk, çünkü onun harekete geçirdiği arzu, her pasiflikten daha pasif pasiflik zemini üzerinde, üstlenilemeyen pasiflik zemini üzerinde arzular. Sonludur, çünkü bir başkasıyla ilişkidir; özgürlük olarak kalır, çünkü bu öteki başkasıdır.

Bu özgürlük, yapma eğiliminde olunan şeyi yapmaktan, benden başka kimsenin yapamayacağı şeyi yapmaktan ibarettir. Böylece, öteki tarafından sınırlandırarak, özgürlük kalır. Çünkü esin olan bir heteronomiden gelir – bu esin psişizmin *pneuma*'sı bile olur. Öznenin *öteki-için*'i, ki bu sonlu özgürlüktür, suçluluk kompleksi olarak ya da doğal teveccüh

5) Levinas'ın temelden anti-Freudculuğu anlaşılacaktır!

6) Levinas, filozof olarak çalışmasına hayran olmasına rağmen, Michel Henry'den, bu öz-etkilenim sorunu üzerinden kesin olarak kopar. Ayrıca, nedensellik olamayacağı da anlaşılır, çünkü *temelsiz* bir düşünce içindeyizdir.

7) Bu noktada bkz. *Autrement qu'être*, s. 156-166.

olarak ("tanrısal içgüdü" olarak) yorumlanamaz – kurban etme eğilimi olarak da yorumlanamaz. Bu sonlu özgürlük, ki ontolojik olarak bunun bir anlamı yoktur, *varlığın parçalanamaz essence'inin kopuşudur*. Bu haliyle, sorumluluk özneyi sıkıntıdan kurtarır, onu iç karartıcı totolojiden ve özün monotonluğundan azat eder,⁸ ya da benin kendi altında kalarak boğduğu zincirleme bağlanmadan onu kurtarır.⁹

Sorumluluk, gerçekten de, duyarlılığın, katlanma gücünün ötesinde, katlanışı içinde kendine karşı bir eşitsizlik anlamına gelir. Bu duyarlılık, benim içimdeki öteki yerine –yani esinin kendisi yerine– oluşan bir örselenebilirliktir. Ben, eşinden kopmuş, kendine geri dönmeyen bir kendiliktir. Travma ile edim arasında eşitlik ve dengenin hep yeniden kurulduğu bilincin sağlam ve kapalı çekirdeği burada çatlamıştır. Aynı'yı uyandıran öteki, aynıının *içindeki*, onu yabancılaştırmayan, köleleştirmeyen ötekidir. İyiliğin mükemmelliği buradadır.

Bu tarz mümkündür, çünkü çok çok eski zamanlardan beri (yani anarşik olarak), *öteki-tarafından* aynı zamanda *öteki-için*'dir; ötekinin hatası *yüzünden* acı çekmekte ötekinin hatası *için* acı çekmek uç verir. Ötekiler *yüzünden* acı çekerken ötekiler *için* acı çekmek. Demek ki, öznenin geri dönüşü bir oyunun özgürlüğü değildir; kendinin hesapsızca (bu konuda, serbestçe) harcadığı sınırsız bir yola çıkış olmak için benim güçlerimin etkinliğinin ötesinde ötekinden gelen bir gerekliliktir. Hiçbir şeyin yok olmadığı ya da yaratılmadığı kesin bir muhasebe içinde onu kesintiye uğratmak isteyen her hiçlik aralığını *essance* dolduruyorsa, sonlu özgürlük bu muhasebe edilebilirliği bir karşılıksızlıkla tartışır. Çünkü karşılıksızlık, yalnızca izsiz ya da anısız oyunun mutlak eğlencesi olarak değil, aynı zamanda ve öncelikle öteki için *sorumluluk* ya da kefaret olarak da anlaşılmalıdır.

8) *Olmaktan Başka Türlü'nün* son sayfalarına göre korkunç sıkıntı! "Fakat bundan böyle içerdiği sarsılmaz, eşit ve her türlü sorumluluğa ilgisiz öz, uykusuzlukta olduğu gibi, bu yansızlıktan ve bu eşitlikten monotonluğa, anonimliğe, anlamsızlığa, artık hiçbir şeyin durduramayacağı ve *bir kipliği bu gürültü patırtı olan anlamlandırmaya dek* her anlamlandırmayı emen bitmek bilmez vızıltıya döner. Öz, sonsuzca, engellenmeden, olası kesinti olmadan uzadığından [...] tematikleştirici ve tematikleştirdiği özün içine gömülmemezlik edemeyen *ben'e* özgü her erekliliğin ardında dehşet verici *var vardır*" (s. 207-208). *Var* kavramı için bkz. *De l'existence à l'existant*, Paris, *Fontaine* dergisi yayınları, 1947 ve yeni baskının önsözündeki yorum (Vrin, 1978).

9) 1935 yılında bulantı analizinde ele alınmış olan boğulma, bkz. *De l'évasion*.

Ontolojiden Çıkış Olarak Etik İlişki

5 Mart 1976, Cuma

Burada kavramı aranmaya çalışılan tanıklık bir algıyı arkada bırakmaz; görülen ya da işitilen şeyi sergilemekten ibaret değildir; özellikle yapısı bakımından dünya hakkında sahip olunabilecek deneyime benzeyen “dinsel deneyim” tanıklığının bozulmuş ve vıcıklaşmış kavramı hakkında kesin şeyler söyler. Algıya tabi olmayan tanıklık, kendine özgü ve indirgenemez bir erişim tarzı oluşturur.

Burada, ötekiyle ilişki içinde anlamı olan kavramlar ifade etmeye çalışılır. Ve belli bir ilgi-siz-oluş’tan [varlık-arasında-olma] yola çıkarak Tanrı’nın ontolojik olmayan bir kavramına erişmeye çalışılır; (bir içeriği içermeyi daima gerektiren) ve Söyleme’nin kendisinin hiç korumasız bir ek sergileme gibi olduğu, öteki için bir sorumluluk olan nesnelliği imkânsız kılan farklılığı içinde ötekiyle ilişkiden yola çıkarak ontolojiden bir çıkış aranır. Bu Söyleme’nin kendisi kendini vermenin bir tarzıdır.¹ Kendini vermenin bu tarzı önceden yapılan bir yükümlülüğün, ölçülü bir sorumluluğun sonucu değildir; fakat *rehin* kelimesi içinde ifade edilir. Bu, *ikâme* anlamına gelmektedir. Fakat, duygusunu paylaşacak şekilde “birinin yerine

1) Teknik terim olarak Söyleme hakkında esasen bkz. *Autrement qu’être*, s. 167-178.

geçsem” gibi bir ikâme değildir; her türlü duygudaşlığı tek sağlayacak olan kefareti yerine, öteki için acı çekmek anlamına gelen ikâmedir.

Rehin olarak öznellik kavramı, biçimsel taslağı içinde incelendiğinde, konumla nitelenen ve Ben olarak adlandırılabilen özne kavramının tersine dönmesidir.² Ben dünyanın içinde ya da karşısında kendini konumlar ve bu konum Ben’in kendine mevcudiyetidir. Ben olarak özne, tutunan, kendine sahip olandır, evrenin olduğu kadar kendinin de hakimidir. Bu özne, sonuç olarak, *başlangıçtır*, sanki her şeyden önceymiş gibidir. Sanki başlangıcıymış gibi evreni güvence altına alır. Geç gelse bile, sanki her şeyden önceymiş gibidir: tarih dolayısıyla, ondan önce olanı bilebilir. Fakat, başlangıç, aynı zamanda tamamlanmadır: Tarihin sonu kendi kendine sahiplenmeyle doludur, kendine mevcudiyetle doludur.

Henüz yorumlamadığı Öteki’yle ilişki içinde, kendine bu mevcudiyet, daha hemen başta, öteki tarafından yenilmiştir. Özne, kendine dayanan ünlü özne, öteki tarafından şaşırtılmıştır, sözsüz bir gereklilik ya da suçlama tarafından şaşırtılmıştır ve ben buna sözlü cevap veremem, fakat sorumluluğunu da reddedemem. Öznenin konumu zaten konumun terkidir. Ben olmak ([büyük harfli] Ben değil ama), kendi varlığı içinde ayak diremek değildir, maruz kalınan kıyımın kefareti sonunda çıkartan rehinin ikâmesidir. Buraya kadar gitmek gerekir. Çünkü öznenin şeyleşmeden-çıkışına, öznenin tabi oluşunu niteleyen bu koşul ya da koşulsuzluğun tözsüzleştirilmesine ancak o zaman tanık oluruz.

Dolayısıyla burada *özgürlüğün birincil* olmadığını vurgulamak gerekir. Kendi, toplumsal üstyapıya götüren yollar hangisi olursa olsun, özgürlükten önce sorumludur. Kendi için, -i hali, özgürlükten önce sorumludur, devredilemez bir sorumluluk onu biricik kılar. Burada özgürlük, kimsenin benim yerime yapamayacağı şeyi yapma imkânı olarak düşünülecektir; dolayısıyla özgürlük bu sorumluluğun biricikliğidir.

İlişkinin disimetrisi beni öteki karşısında *eşinden ayrılmış* kılar. Toplumsal üstyapıda, adalette, konumunu terk etmiş olan ben, yasayı tekrar bulacaktır ve yasa yoluyla, özerkliğe ve eşitliğe de kavuşacaktır. Fakat ben öncelikle ikâmedir. Bu önermeyi dile getirmek, bir ilkenin evrenselliğini dile getirmek ya da bir kavramı sabitlemek değildir; ben’i, her genellemeyi reddetmiş olarak düşünmektir. Özne, sanki temel bir kendilik yapısına sahipmiş gibi, bencillikli [*egoité*] yapıya sahip donuk bir varolan değildir;

2) Bu tersine dönme, özellikle, *Totalité et Infini*’den *Autrement qu’être*’e giden yolu altüst eden şeydir.

bu onu bir kavram gibi düşünmeyi sağlar, ki bunun tekil varolan'ı gerçekleşme olur. *İkâme yoluyla ileri sürülen şey, ben'in tekilliği değil, biricikliğidir.*³ Bu rehin-ben durumunun özü, ona anında bir ana dayanak veren ve yerli yerine koyan kavramdan sakınmaktır.

Modern anti-hümanizmanın büyüklüğü –kendine verdiği nedenlerin ötesinde doğrudur bu– kişi kavramını ortadan kaldırarak rehinin öznelliğine net bir yer açmaktan ibarettir. Hümanizma yeterince insani olmadığı ölçüde anti-hümanizma haklıdır. Aslında, insani olan tek şey, *öteki insan*'ın hümanizmasıdır.⁴

Ben kavramını terk etmek kuşkusuz güçtür. Dünyanın bütün ıstırapı ve bütün ağırlığıyla ben'in üzerine çöktüğü kabul edilse bile, yalnızca özgür bir ben'in kendi üzerine çöken ağırlığa duyarlı olabileceği ve başkalarıyla dayanışma kararı alabileceği itirazı yöneltilecektir bize. Bir an şunu kabul edelim: Kabil kardeşinin bekçisi *değilse*, kardeşinin bekçisi olarak *yükümlülük almak* gerekir. En azından bu özgürlüğün bu acil ağırlığı *üstlenmek* için hiç vakti olmadığını kabul etmeliyiz. Yakının çağrısından kaçma imkânsızlığı içinde, uzaklaşma imkânsızlığı içinde, ötekinin günah ve ıstırapının yükselişi pasifliği kapsamaz. Çekilen bu ıstırap göğsüne yükselisi değildir. Rehlinliğin koşulsuzluğu, demek ki, en azından özgürlüğün temel bir kipliği olacaktır, yoksa kendiliğinden muhteşem bir Ben'in kazası değil.

Verili toplumda,⁵ herkese karşı sorumluluğum kendini sınırlandırarak da tezahür edebilir ve hatta etmelidir. Rehlin sorumluluğunun bu aşırılığı, kendi aşırılığı içinde sınırı taşır. Ben, sınırsız sorumluluğu adına, kendinden kaygı duymaya yöneltilebilir. Ötekinin, kendi yakını da olan bir başkası karşısında üçüncü şahıs olması olgusuyla (toplumda, asla iki kişi olunmaz, en az üç olunur), yakınının ve üçüncü şahsın karşısında bulunduğum olgusuyla, karşılaştırmam, tartmam ve ölçüp biçmem gerekir. Düşünmem gerekir. Dolayısıyla bilincine varmam gerekir. Bilgi burada ortaya çıkar. Benim adil olmam gerekir. Bilincin, bilginin, adaletin bu doğuşu, aynı zamanda sevginin bilgeliği olarak felsefenin de doğuşudur.

3) Tekillik bu reddi, aynı zamanda, Hegel'in tüm meşruluğunu inkâr ettiği *tikellik* üzerinde ısrarla durarak, Hegel'i –*Autrement qu'êtré*'in 223-224. sayfalarına göre, bilmeye rağmen– göz ardı etmenin de bir biçimidir. Bu, başka deyişle, Rosenzweigci olmanın bir tarzıdır.

4) Bu anlamda bkz. *Autrement qu'êtré*'in 164. sayfasındaki çok güçlü satırlar.

5) Bu toplum, öteki değil, üçüncü şahıs denen birinci *socius*'la birlikte ortaya çıkar. *Autrement qu'êtré*'de, 200. sayfadan itibaren meydana gelen bütün altüst oluş budur.

Bu adalet kaygısını doğrulayan başlangıçtaki sınırsız sorumluluk⁶ unutulabilir. Bu unutkanlıktan, kendine kendi aracılığıyla saf sahip çıkma olarak bilinç doğar; fakat bu bencillik ya da bu bencilcilik ne ilktir ne de son. Bu unutkanlığın temelinde bir anı yatar. Yalnızca orda-varlığın ölüm olasılığı olmakla kalmayan bir pasiflik (imkânsızlığın imkânı) – fakat bu nihai ben olasılığından önce gelen bir imkânsızlık: Kaçma imkânsızlığı, mutlak bir hassasiyet, aslında bu unutkanlık içinde oluşan varlığın küt-lüğünün anlamı olan uçarılıktan yoksun bir ciddiyet.

Kurumlar ve devletin kendisi, yakınlık ilişkisi içinde müdahale eden üçüncü şahıstan yola çıkarak bulunabilirler. Başka insanın rehinindense, “insanın kurdu” olan insan tanımından kurumlar çıkarsanabilir mi? Bir şiddet sınırlamasından doğan kurumlar ile sorumluluk sınırlamasından doğan kurumlar arasında nasıl bir farklılık vardır? En azından şu: İkinci durumda, bu kurumlara karşı, onları doğurmuş şey adına isyan edilebilir.

Başlangıçtaki bu pasiflik içinde, her yalın halden önce gelen bu -i halinde, Aynı’nın emperyalizmini yürürlükten kaldıran kendidir ve varlığın içine *anlamı* dahil eder. Bu haliyle varlığın içinde, anlamı olamaz. Ölümlülük, ben’in yazgısından edindiği kaygıyı anlamsız kılar. Ölüm beklerken varlığı içinde ayak direyen ben olarak kendini göstermek, çıkışsız bir dünyadan kaçışa benzer. Yıkım kesin olduğunda bir varlığın kendi varlığından edindiği kaygıdan daha komik bir şey olamaz; bu, yıldızları kendi hareketlerinden dolayı sorgulayıp kesin hüküm vermek kadar saçmadır. Ama komik olan aynı zamanda trajiktir ve hem komik hem trajik kişi olmak insana özgüdür.

Buna karşılık, sınırsız yakınlık içinde yaklaşım ölüme bir anlam verir. Ölümde, sorumlunun mutlak tekilliği ölümün genelliğini kapsar. Yaşam varlıkla ölçülmez; ölüm buraya saçmayı dahil edemez. Ölüm zevki tekzip eder. Fakat ölümün bir anlam edindiği bağlarımız olabilir; ölümün kargısını kaldırmasını iddia edecek kadar ikiye bölünmeden bu söylenmiştir. Basitçe, öteki bizi bize rağmen etkiler ve bu pasiflik öznenin öznelliğidir.

Kantçılık insani olanı ontolojiyle ölçmeden, ontolojik sorunun aynısı olan “neyi var?” sorusunun dışında buna bir anlam bulduğundan,⁷ burada,

6) Burada *Autrement qu'être*’in son sayfasını hatırlamak gerekir, bunun tek bir cümlesini aktaracağız (s. 233): “Saf nezaket ya da geleneklerin saf olarak işlenip geliştirilmesi bile olsa, yeryüzünü süsleyen birazcık insanlık için daha azı gerekmez.”

7) Bu anlamda bkz. Birinci Dersin 1976 Şubat dersleri.

ölümsüzlük ve ölüm sorununun dışında bir anlam aranır. Ölümsüzlüğün ve teolojinin, kesin buyruğu belirleyen şeye ait olmaması, Kopernik devriminin yeniliğidir. Anlam, varlık ile var-olmama dolayısıyla belirlenmez. Tersine, anlamdan yola çıkarak belirlenen varlıktır.

Sorumluluğun Sıradışılığı

12 Mart 1976, Cuma

Öznellik, başka insanlar için, benim yetkimde olmayan için (çünkü öteki benim yetkim altındaki dünyevi nesneler gibi değildir) benim sorumluluğumun gündelik sıradışılığıdır. Sonuç olarak, bu sorumlulukta bir yenilgi vardır: Edimin edimselliği içinde, edimsel varlığı içinde, aşkın öznellik içinde çözülen bir şey. Öznenin kendiliğindenliğinin parçalanmış olduğu bir şey cereyan eder.¹

Pozitif olmayan kavramların nasıl hazırlandığının araştırıldığı araştırmamıza rehberlik eden şey, insan ilişkileridir, etik ilişkilerdir – eğer *ethos* olarak etik alışkanlıksa ve ikinci doğaysa, etik olarak adlandırılması uygunsuz kaçır.² Yalnızca sosyolojinin elinde bulundurduğu kütleli yanlarının dışında, insan ilişkileri varlığın dışında bir başka modele göre yapılandırılmıştır. Bunlar var olmanın başka türlü anlamına gelir.

1) Fakat, bunu vurgulamak gerekir, çünkü düşünmesi güç nokta burasıdır: bu *kökensel* kırılma, Ben olmayan benin özdeşleşmesidir; öznenin öznelliğidir.

2) Ya da Heidegger'de olduğu gibi, "ήθος konaklama, ikâmetgâh anlamına gelir". Bkz. *Lettre sur l'humanisme*, a.g.e., s. 145.

Tanrı olarak adlandırılan şey, bu başka ilişkilerden yola çıkarak anlam edinebilir.³ Tanrı ancak bu ilişkilerden yola çıkarak “tezahür” edebilir. Fakat şunu da vurgulayalım ki, Tanrı’yı etikten yola çıkarak düşünmek hiçbir biçimde iyi düşünülmüş bir düşünce değildir. Tersine, uzamsal olmayan bir dışarı anlamına gelen sıradışı olarak insan ilişkilerine vurgu yapılır; yoksa, dünyanın nedeni olan ve bu haliyle hâlâ dünya olan bir Tanrı’yı düşünmek asla söz konusu değildir. Fakat, varlığa göre olmaktan başka türlü düşünme yönündeki bu teşebbüsün düşünülebilir olduğu kabul edilecektir; tersine, her yapısalcı düşünce, düşünce için varlıktan başka modeller olabileceği fikriyle bir mücadeledir.

Pasiflik, sonuna kadar itilmiş (ta ki biri ötekinin rehini olana dek) biri-öteki-için’de ancak anlam bulur; burada insan biricik ve yeri doldurulmaz kimliği içinde bulunur: Kendine doğru geri dönüşü olmadan öteki içindir. Kendini *taşırken*, özne kefarettir ve benim varlığım olarak kabul edilebilecek olan şey kefarettir. Bu, *essance*’ın içinde, *essance*’a bir istisnadır [var-olma-dışı].

Bu ilişkiyi ya da bu saygıyı sabitlemek için, *ikâme* kelimesine başvurduk. Bu *ikâme* töz-nakli değildir; başka bir töze girmek ve orada konumlanmak söz konusu değildir. Ötekiyle ilişki olarak kalır ve bu haliyle süreksizlik içinde, diyakroni içinde, çakışma olmadan kalır. *İkâme* bir sonuç değildir ve yaşanmış bir durum anlamına gelmez; *essance*’ın tersi bir süreç gibidir ve böylelikle *essance* konumlanır; sorumluluğun ortadan kalkmadığı *ikâme*, var olmanın başka türlü olarak kalır.

Sorumluluğun sıradışı’sının ontoloji sularının üzerinde salınması yasak değildir. Ona ne pahasına olursa olsun bir statü aramak şart değildir. Sentez anlamına gelmez, fakat, biri-öteki-için’de, biri ötekinden, ilgi-siz-olmayan’ın silmediği farklılıktan, aralıkla ya da aradaki zamanla ayrılır. Sorumluluk bir *Erlebnis* değildir, ki bunun daima ontolojik bir statüsü vardır.⁴ Fakat bir vahye de indirgenemez ve bilişsel niteliği yoktur. Bir bilgi değildir.

Fenomenoloji, bilişsel olmayana bir anlam bulmaya başladı. Duygu, edim ya da kararın da bir anlamı vardır. Husserlci fenomenoloji, bu psi-

3) Levinas’ın sorusu budur: Tanrı kelimesi, Tanrı’nın Adı nasıl olur da *anlam edinebilir*; bkz. *De Dieu qui vient à l’idée*’nin önsözünün ilk satırları.

4) *Ideen*’in § 88’inde tanımlandığı haliyle yönelimsel niteliği gereği; bkz. *Idées directrices pour une phénoménologie*, belirtilen tercüme, s. 303 ve devamı.

kolojik durumların yalnızca durum değil yönelim de olduğunu söylerken bunu ifade ediyordu; her duygu zaten hissedilen bir şeyin duygusudur. Yönelimsellik, böylece, kendinin-dışında bir şeyi ifade ediyordu, ama daima bilişsel bir niteliği koruyordu ve “bir şeyin deneyimi”ne, “bir şey üzerine bilgi”ye varıyordu. Hedeflenen şeyle daima ortaklık kuruluyordu ve bu ortaklığın içinde bir şey öğreniliyordu. *Ideen*’deki ders, her şeyin daima bilgiye dönüştürülebilir olduğudur; her aksiyolojik tezin doksa tezine dönüştürülebilir olduğudur. Her psikolojik yaşamın özünde daima bu teoretik bakış vardır. *Logische Untersuchungen* Brentano’nun tezini yeniden ele almıştı; buna göre, “her yönelimsel yaşantının ya kendisi (basit) bir temsildir ya da temelinde bir temsil vardır.”⁵

Burada yürütülen araştırma, böyle bir teoretik hedef içinde temellenmeden, *anlamlı* olan bir ilişkinin araştırılmasıdır. Etik ilişki bir verinin açılımı değildir, benin ötekine sergilenmesidir, her türlü karardan önce gelir (her karar, karar verilen bir şeyin, bir çözümün kararıdır). Burada bir tür şiddete maruz kalınır: Bizzat-ben’in kalbinde bir travma, Aynı’nın Öteki tarafından talep edilmesi, yönelimselliğin tersten hareketi. Ötekinin ben üzerinde uyguladığı buyruğun aşırı gerilimi; benim açımdan, her türlü açılımdan önce gelen buyruk; Öteki’nin Aynı üzerindeki travmatik nüfuzu. Benim yardımımı çağıran aşırı aciliyette bulduğum nüfuz; öyle ki ben her zaman daha geç gelirim çünkü beni bekleyecek zaman yok.

Beni talep etmenin, ben içinde hareketlenmenin bu tarzı, *hareketlenme* (ki bu bir metafor değildir: Öteki beni hareketlendirir), hatta *esinlenme* olarak adlandırılabilir. Ve bu sonuncu kelime asıl anlamını etik durumdan alır; bir şairden söz ederken kullanıldığında metaforiktir. Burada *yabancılaşmasız tahrifat* söz konusudur. Psişizm, Öteki’nin Aynı’yı hareketlendirip esinlemesidir; öznenin, hiçbir yere sığınmaya izin vermeyen ve hiçbir kaçamağa imkân tanımayan cevap vermeye tahsis etmesiyle, içselliğinin çekirdeğinin parçalanmasıyla ifade bulur. Bu, benden daha ben olan bir *bana rağmen* gibidir: bir seçimdir. Her ben seçilmiştir: Onun yapması gerekeni başka kimse yapamaz. Dostoyevski’deki “herkesten çok da ben”in anlamı budur.⁶

5) *Recherches logiques*, tercüme H. Élie, A. I. Kelkel ve R. Schérer, Paris, P.U.F., 1972, c. II, ikinci bölüm, s. 268.

6) *Les Frères Karamazov*, II. Kısım, Kitap VI, Bölüm II.

Eğer tahrifat psişizm ise, psişizm bir delilik tohumudur – ya da her psişizm psikozdur ve bu haliyle Ben'i değil, tahsis etme içindeki ben'i niteler.⁷ Tahsis etmede *ben* zamiri -i halindedir: *ben burdayım* anlamına gelir.⁸ Sanki, yalın haldeki her çekimden önce, her konumdan çekimi yapılmış ben, öteki tarafından sahiplenilerek uyanmış gibidir. Bu nedenle Kutsal Kitap şunu diyebilmektedir: “Ben aşk hastasıyım.”⁹ Ben burdayım, güzel sözlerin bağışıyla ya da ezginin bağışıyla karıştırılamayan esini söylemektir (ilk esin şairinki değildir). *Ben burdayım*, vermeye, dolu ellere, bedenselliğe katlanma anlamına gelir; beden, vermenin bütün bedeliyle birlikte, bizzat vermenin koşuludur. Paranın anlamı buradadır ve Léon Bloy kendisine para vereni dostu olarak adlandırabileceğini söyleyebilmiştir.¹⁰

Descartes'a göre ruhun ve bedenin birliği mucizevi bir müdahale gerektiriyordu, çünkü bu birlik temsilin rasyonelliğine göre aranıyordu; iki ayrı tözün bir araya gelmesini ve kendiliğindenliğini düşünmeyi sağlıyordu. Fakat, öteki insan için sorumluluktan yola çıkarak ele alınan öznenin psişizmi biri-öteki-için'dir, biri ötekine vermek zorundadır ve dolayısıyla birinin verecek elleri vardır. İnsan özneliği etten ve kandandır. Bir neden zinciri içindeki sonucun pasifliğinden –ötekine suçlular iade edilirken– daha pasif. Burada, bir bedeni içeren vermede, kendinden bir sökülüp alınma söz konusudur; çünkü sonuna kadar verme, kendi ağzından sökülüp alınan ekmeği vermektir. Öznelik burada, kendi *conatus*'undan kökünden kazınan bedenin bütün ağırlığıdır/ciddiyetidir.

Sorumluluk kipliği olan Söylemek, bunu nasıl duruma uyarlar? Benim ötekine karşı sorumluluğum, vermekle kendini sınırlamak yerine neden Söylemek oluyor? Vermek'te olmayıp da Söylemek'te olan nedir? Niçin ötekinden konuşuyoruz? Ötekiyle ilişki içinde dil ne anlama gelir? *Diyalog* ötekiyle ilişkinin ayrıcalıklı tarzı olduğu için midir? Hayır!¹¹ Burada

7) “Psişizm zaten psikozdur,” der bu anlamda *Autrement qu'être*.

8) “Ben burdayım” diyerek, *Autrement qu'être* (s. 186 ve dipnot 11) Kutsal Kitap'taki *hihenu*'yi düşünür ve *İşaya*, VI, 8'e gönderme yapar –“Ben burdayım, gönder bana”– ve şunu açıklar: “‘Ben burdayım’, ‘gönder bana’” anlamına gelir.

9) *Neşideler Neşidesi*, II, 5; V, 8.

10) Paranın anlamı üzerine bkz. 1954 tarihli denemenin son sayfaları. Yeniden geçtiği yer *Entre nous* (a.g.e.), “Le Moi et la Totalité”.

11) Levinas'ın düşüncesini bir “diyalog felsefesi” olarak yorumlamaktan daha kötüsü olamaz. Buber'le olan tüm tartışması bunun üzerinedir. Esasen *Noms propres* ve *Hors sujet*'den alınan metinler buna kanıttır.

Söylemek diyalog olarak anlaşılmaz, benim sonsuzca açıldığım kimseye sonsuzluğun tanıklığı olarak anlaşılır. Ötekiyle ilişki içinde, tanıklığın ön bir bilmeye dayanmayan boyutu anlamına gelir. (Tanıklığı ön bilme'yle sınırlamak bizi yeniden ontolojiye düşürür.)

Söylemenin Samimiyeti

19 Mart 1976, Cuma

Soruyu tekrar soralım. Vermek, ağzından sökülüp alman ekmeği vermek-
tir; ekmeği vermenin bedensel anlamı hemen anlaşılır. Ama neden bu
vermeyle sınırlı kalmıyoruz ve neden bir Söylemek, sorumluluğu duruma
uyarlıyor? Bu Söylemek neden gereklidir? Bu Söylemek *ben burdayım* gibi
ifade edilir, öznenin -i halini ifade ederken hiçbir yalın hal varsayılmaz.
Demek ki bu Söylemek içinde bir pasiflik vardır, oysa ki Söylemek bir
edime ve öznenin pasifliğinin inkârına benzemektedir. Fakat bu Söyle-
mek aynı zamanda bir Söylenmiş'in Söylemek'i olmalıdır. Bu durumda,
el altından yeniden dahil edilmiş, sorumluluğun içinde, sorumluluktan
önce gelen bir hakikate referans yok mudur? Böylelikle temsilin bir ön-
celiğini saptamış olmuyor muyuz? Başka deyişle, *Söylemek olarak dil ne
anlama gelir?*¹ Burada sergilenen şey bir "diyalog felsefesi" yerine geçebilir.
Gerçekten de, diyalogun dilin birinci biçimi olduğunu tartışma konusu
ediyoruz. Daha önce, önceki derslerde belirtilen anlamda tanıklıktır bu.

Kendi içine kapanma yasağına rağmen, sergileme bizzat acının içindeki
konuma, hatırsayarlığa geri dönebilir, tözle ve gururla dolabilir (gurur,

1) Bkz. İkinci Ders, s. 208, dipnot 1.

kendi içinde bir dinginlik bulma olgusundan ibarettir). Tözel kıyımdan geri dönme. Özel pasiflik içinde emilemeyen bir kalıntı gibidir, sunulan kişi olma ve aziz figüründe kendini sunma olasılığına sahip ben faaliyetinin bir kalıntısı gibidir. Buradan yola çıkarak, öteki karşısındaki sorumluluğun bir sınırı, bir dinginlik var gibidir ve ödeşilebilir gibidir.

Oysa ki öteki karşısında ödeşme imkânsızlığı, ötekine yaklaşma, mesafe kat edildikçe giderek daha kesinleşen bir yükümlülüktür. Yaklaşıldıkça giderek uzak olan ya da uzaklaşan bir şey gibi; giderek daha aşılmaz bir mesafe gibi. Yükümlülüğün artmasını sağlayan şey, Sonsuz'dur, bir *ün*'dür ya da mesafeyi kat ettikçe aynı mesafenin kat edilmek üzere kalmasıdır.

Yaklaşma eğer bu gidişatsa, pasifliğin aktifliğe dönmemesi için, öznel-liğin ihtiyatsızca (yani eksiklik olarak) belirtmesi için pasifliğin pasifliği gerekir, Sonsuzun ünü altında, edimin yeniden doğamayacağı bir kül gerekir. Pasifliğin bu pasifliği, ötekine bu ithaf bir *samimiyettir* – ve bu samimiyet *Söylemek*'tir.

Söylemek, bir Söylenmiş'in iletimi değildir. Talleyrand dilin düşünceyi gizlemek için var olduğunu ileri sürdüğünde, Söylenmiş olarak dili belirtiyordu. Söylemek Söylenmiş aracılığıyla anlam taşıdığına, Söylemek Söylenmiş tarafından kapsanır ve emilir.

Söylenmiş'in olmadığı Söylemek'e, açılmaya devam eden ve kendini bu şekilde ilan eden bir açılım gerekir. Söylemek bu beyanattır. (İçsel dünya olarak, içsellik olarak inşa edilen her şeyi teşhir etmek gerekir.) Söylemek'in, bizzat bu Söylemek'in, kendini tematikleştirmeyen ama daima daha fazla sergileyen Söylemek'in kendi Söylemek'i olması gerekir. Bir sergileme edimindeymiş gibi buraya tutunup kalmak yerine, sanki sergilemeyi sergilemek söz konusuymuş gibi kendine dönen Söylemek. Söylemek, kendini sergilerken tükenmektir, işaret figürü içinde dinlenmeden işaret edilen şeyi işaret etmektir. Söylemek, bu durumda çektirilen eziyetin iadesi olur; bu iade, konum ya da töz olarak oluşmak yerine ötekine teslim olur.

Demek ki bir *Söyleme yinelemesi* vardır, ki bu düşününsellik-öncesi bir yinelemedir ve Söylemek'i bir şey Söylemek'in Söylemek'i olarak belirtir.² *Ben burdayım* sözcüğü, dile getiren ve kendini teslim eden sesle değilse, hiçbir şeyle özdeşleşmez. Dilin kökeni işte burada aranmalıdır.

2) Tıpkı kalk borusunun tekrarlanması gibi, uyanmayı uyandırması gerekir, uyumayı önlemenin tek yoludur bu ve böylece, *De Dieu qui vient à l'idée*'de bir araya getirilmiş metinlerin ifadeleriyle semirmenin ya da burjuvalaşmanın yoludur.

Kendine işaret ettirecek kadar işaret etmek, geveleyen bir dil değildir; bu, dilin aşırı gerilimidir, bu, kimliğime varana dek her yandan beni kuşatan yakınlığın “öteki-için”idir ve dolayısıyla diyalogunki gibi monoloğun *logos*’u da, varlık ihtimali olarak etrafa saçılarak potansiyeli çoktan gevşetmiş olur. Başkasına işaret etmek, bizim işaret bağışımızın işaretidir, hiçbir tavır alınmaz. Bu, başka deyişle, susma imkânsızlığıdır; samimiyetin bütün skandalı buradadır. Bu samimiyet içinde tanıklık vardır ve bu, bir deneyimi varsaymayan tanıklıktır.

Samimiyet, Söylemek’in bir özniteliği değildir – Söylemek, vermayla buluşması gereken samimiyeti gerçekleştirir. Vermekten ayıramaz, çünkü rezervleri açan odur. (Samimiyet aşırı bir vermek değildir; hiçbir genelleştirme sonsuzluk kaynağı olamaz; tam tersine, genelleştirme ve yansıtma, yaratıldığı varsayılan sonsuzluk boyutunu gerektirir.) Veren el, hiçbir şey saklayamadan rezervlerini tüketir.

Samimiyet, Söyleme’nin Söylenmiş içinde emilmesini ortadan kaldırır; burada, sözcüklerin kisvesi altında bilgi alışverişi yapılır, dilekler ifade edilir ve sorumluluktan kaçılır. Söylenmiş’te mevcudiyet vardır, varlık vardır. Hiçbir Söylenmiş Söyleme’nin samimiyetine denk değildir, hiçbir Söylenmiş doğrudan önceki doğruluğa uygun değildir,³ mevcudiyetin ve temsilin ötesi değildir. Samimiyet böylelikle Söylenmiş’siz bir Söylemek’tir, “hiçbir şey dememek için konuşmak”tır,⁴ işareti bağışlamanın verilmesidir. İtirafın şeffaflığı gibi, bir borcun kabulü, kendinin teşhiri gibidir.

(Belki de selamlaşmada mevcut olan) işaretin bağışlanması neye gönderme yapar? Birinin diğerine çekincesiz kendini açışındaki samimiyet, ötekinin yakınlaşması, ontik ya da ontolojik olan hiçbir şeye indirgenemeyen sorumluluk mudur? Neye tanıklık etmektedir? İsmi bu -i halinde gerçekleşen nedir? Bu samimiyetin anlamı yakınlığın kendisinde gerçekleşen sonsuzluk ününe gönderme yapmıyor mu?

Bu ün belirmez. Zuhur etme ve mevcudiyet onu bir tema haline getirir; temsilin şimdiki zamanında bir başlangıcı olmalıdır – oysa ki bu sonsuzluk, belleğin erişebildiği yerde bulunarak, şimdiki zamanda hizaya girenden daha uzak bir geçmişten gelir. “Borç” hiçbir zaman akdedilmemiştir. Asla

3) Burada, Maurice Blanchot’nun *Au moment voulu*’deki bir cümlesi akla gelecektir (Paris, Gallimard, 1951, s. 83): “Hakikatten daha doğru olan şeyle hakikate kara çalmak istemem...”

4) Veyahut, Levinas’ın 1970 Aralık ayının bir sabahı önermiş olduğu gibi, bu cesareti bir daha herkesin önünde asla göstermeden, bu, “düşünmeden düşünmek” olur. Başka deyişle, özellikle vortisiz olmayan, çünkü kendinden *daha fazla* düşünen bir düşüncedir.

temsil edilmemiş, temsile karşı duran ve bir başlangıcın işaretini asla bırakmamış bir geçmişten gelir. Bu ün, aynı zamanda özneyle bağlantıya geçmeden, varlığın içkinliği içine ve sonluluğu içine kapanmadan fenomen olamaz. Bu ünün ilkesiz olduğunu söylemeye cüret edilecektir: Bu sonsuzun içinde *anarşik* bir öge vardır.⁵ Ünü temsil etmek, onun kapanmış olabileceği temayı parçalar. Tematikleştirme olan her *logos*'un berisine ve öznenin iadesine işaret eder.

Özne, asla sunulmamış olan ama travmatizmin damgasını taşıyan eğilim-öncesine/provokasyona [*pro-vocation*] duyarlıdır, çok eskiye, temsil edilemeyene, “derin geçmiş”e⁶ duyarlıdır. Ün, ilk gelene buyurulan pasifliğin öteki yüzünden başka bir şey değildir. Burada bir heteronomi vardır; benim kendi içimdeki başlangıcımdan, kendimle eşitliğimden söküldüğüm ötekiyle bu ilişki içindedir. Bu heteronomi, yabancılaşıma olmayan, kölelik olmayan, biriciklik yitimi olmayan –çünkü özellikle kimse benim yerime geçemez, çünkü ben seçilmişimdir– bir tahrifattır.

Yakınlığın bağrında Sonsuz’la bir ilişki aramak, tanıklığın sonsuzluğunu Sonsuz’a bırakarak tanıklık etme tarzıdır. Sonsuzu varlığa indirgermeden ona tanıklık etmek, Sonsuz’un varsayımla ya da basit bir uzantı içinde edinilmediği bir ilişkidir. Ontolojik olmayan bir Tanrı’dan ancak yakınlık ile Tanrı arasındaki yakınlaşmayla söz edilebilir. Tanrı’yı düşünmek bir içkinlik ilişkisini model almazken Tanrı’yı düşünmek daha baştan çelişik bir düşüncedir. Etik dışında aşkınlık modeli yoktur. Olmaktan başka türünün anlam taşıyabileceği tek tarz, beşeri bilimlerin varlığa indirgedikleri yakınımla ilişkidir. Onto-teo-lojik olmayan bir Tanrı arayışı uygun bir düşünceden kaynaklanmaz. Bu arayış, dünyasız bir modelden yola çıktığını ve ötekiyle ilişkinin bir *karşı-anlam* olduğunu bilmelidir.

5) Bana öyle geliyor ki, burada –iradi olarak ya da değil, önemi yok!– Levinas an-arşı’nin *anarşist* anlamını onaylamaktadır. Gerçekten de, Stalin’in kendi “sol”unda bulunanlara yönelik temel suçlamasının “ilkesizlik” olduğunu unutmayacağız.

6) Paul Valéry de ulusal edebiyatlara aittir. Şu iki dize, “Bir derinlik. Vaktiyle, / vaktiyle asla yetmez!”, *Charmes*’daki “Cantiques des colonnes”dan gelir.

Sonsuzun Üniü ve Tanıklık

9 Nisan 1976, Cuma

Ruhsallık olan esin, Öteki'nin Aynı içinde *mevcudiyeti* değildir. Mevcudiyet, bilmeye ve yönelimselliğe uygulanır ki bunlar her zaman güçleri oranındaki bilme'dir – düşünen ile düşünce arasındaki bağlantı ve eşitlik. Burada, Öteki'nin endişe duyduğu ya da dinginliğinden çekip aldığı Aynı'nın parçalanmasından söz edilir. Sorumluluk, mevcudiyet terimleriyle ifade edilemez. Benim içimdeki “öteki için sorumluluk”, karşılık verildiği ölçüde büyüyen bir gerekliliktir, borcu ödemenin imkânsızlığıdır ve böylece bir denklik imkânsızlığıdır: şimdiki zaman üzerinde bir *fazlalık*. Bu fazlalık ündür; Sonsuz, bu ünle birlikte olay olarak meydana gelir. Şimdiki zaman üzerinde fazlalık, Sonsuzun yaşamıdır. Öteki Aynı içinde mevcut değilken Öteki'nin Aynı içindeki bu içkinliği zamansallıktır; ilişki terimlerinin indirgenemez çakışmazlığından kaynaklanır.¹

Sonsuz'un ünlenme tarzı (onun ünlenmesi) temsil değildir. Esinin içinde, yakınımaya karşı sorumluluğum ya da etik türleri altında meydana gelir. Herhangi bir ontolojik tabakayı töz olarak varsaymayan etik. Bu düğümün içine dahil olmayan ben, çatlamış, çekirdeksiz bir öznedir,

1) Birinci Dersteki düşünülen zamanın anlamına göre.

“var-olmaya-yönelik” değil, “ikâme-edilmeye-yönelik”tir. Yakınımın ta-kınağından onu koruyan sırrın içinde ya da içselliğinin kısa devresi içinde bu özne için hiç sığınak yoktur. Bu ün, Sonsuz’un sesini işiten Adem’in saklandığı cennetin sık ağaçlı bölgelerine benzeyen, öznenin sakınımmın karanlık köşelerinin dışına öznenin çıkışıyla ünlenir.² Sonsuzun ünü, olası kaçış yeri olmadan yerinden edilen öznenin içinde anarşidir. Karşısında sorumlu olduğum öteki’ni işaret eden samimiyet içinde söylenir. Yerinden edilmenin bu tarzı –*ben burdayım*– bir Söylemek’tir ki Söylenmiş olan “Ben burdayım!” demekten ibarettir ve bu üne tanıklıktır.

Açığa çıkmanın hakikatine indirgenemeyen bir hakikatin hakikati olan³ ve kendini gösteren hiçbir şeyi anlatmayan tanıklık. Diyalog yerine değil, disimetri içinde, bu kökensel ilişkinin temel eşitsizliği içinde yapılan tanıklık. Giderek büyüyen ve aynı zamanda farklılık-sız-olmayan farklılık: Farklılığı tanımlayan ikili inkâr. Bu tanıklığın içinde, kendi kendine kapsanma yoktur, sığmak ya da siper yoktur.

Ötekinin ithaf edilen işaret, işaretin anlamlandırılmasının işaretidir. Böylece işaret esnek halini ve esnekliğini yitirir; öteki esneklediğinde, yüzünü yitirir. Gizlenmenin imkânsızlığı, benim sürekli sığındığım kavramdan kaçan sıra-dışı durumdur. Kierkegaard’ın düşündüğünün tersine, “etik evre” evrensel değildir;⁴ fakat ben’in kendi kavramını unuttuğu ve yükümlülüğünün sınırlarını artık bilmediği evredir. Tersine, yükümlülüğünün sınırlarının bulunduğu kavrama sığınmaktan hoşlanılır.

Fakat burada sığmaksız bir sergileme söz konusudur, tıpkı kaçama-ğın hâlâ mümkün kılan her sır ya da art-niyet kalıntısının yok olduğu, koruyucu gölgenin olmadığı kavurucu güneş altında gibi. Çekincesiz sergileme ya da “bir yanağına tokat yediğinde ötekini çevir.”⁵ Burada, doğruyu belirten bir hareket içinde, ilk yanak uzatılmıştır. Görülmeden gören Gygès’in tersine, ben, görmeden görülürüm.

2) Tekvin, III, 8-10: “Ve günün serinliğinde bahçede gezmekte olan Rab Allahın sesini işittiler; ve adamlar karısı Rab Allahın yüzünden bahçenin ağaçları arasına gizlendiler. Ve Rab Allah adama seslenip ona dedi: Neredesin? Ve o dedi: Senin sesini bahçede işittim, ve korktum, çünkü ben çıplaktım, ve gizlendim.”

3) Bu noktada bkz. *Autrement qu’être*’in V. bölümünün temel sayfaları, özellikle “Açığa Çıkma Olarak Hakikat ve Tanıklık Olarak Hakikat” başlıklı bir konferansı yeniden aktarır.

4) *Aşkının muğlaklığı*’nı söyleyebilme tarzıyla Levinas’ın hayranlık duyduğu fakat etiği yanlış anladığı için eleştirilen Kierkegaard’daki *evreler* teorisine göre. Bu anlamda bkz. esasen *Noms Propres*’da yeniden ele alınan iki metin.

5) Yeremya’nın Mersiyeleri, III, 30: “Kendisine vurana yanağını uzatsın, rüsvayhğa doysun.”

Tanıklık tanık olduğu şeyi tematikleştirmez ve bu haliyle, yalnızca Sonsuza tanıklık olabilir. Bütün diğer tanıklıklar ikincil ya da türevidir ve kendi hakikatlerini bir deneyimden alırlar. Burada tanıklık varlık kuralının istisnasıdır: onun içinde Sonsuz, belirmeden kendini gösterir, Sonsuz olarak *kendini göstermeden* ortaya çıkar. Sonsuz, buna tanıklık edene belirmez, Sonsuz'un ününe ait olan şey tanıklıktır. Sonsuz'un ününe tanığın sesiyle tanıklık edilir (ve yalnızca bu anlamda "Tanrı insanlara ihtiyaç duyar"). Hiçbir şimdiki zaman Sonsuz'a *muktedir değildir*. Descartes'ta, Sonsuz'un onu içeremeyecek bir düşünce içinde –pek rahat olmayan bir kiracı olarak– barındığı fikri, ünün ve şimdiki zamanın bu orantısızlığını ifade eder.

Burada ifade edilen pasiflik, Söylemek'in içinde parçalanın ya da tanıklık eden edimi hâlâ *üstlenen* her pasiflikten daha pasiftir. Dışsallık tanıklığın samimiyeti içinde parçalanarak içsellik olur: Kahincilik ruh-sallığın özüdür. İçsellik benim içinde bir yerlerde gizli bir yer değildir; bir temaya giremeyen dışsal olayın bu geri dönüşüdür. Sonsuz, *essance*'ta istisna olur ama bununla birlikte, beni ilgilendirir ve beni kuşatır ve bizzat benim sesimle bana buyurur. İçsel sırrın parçalanmasına, bizzat işaretin bağışının parçalanmasına tanıklık eden sesim olarak, sonsuzca dışsal sonsuzca içsel olur.

Claudel Soulier *de satin*'in epigrafına şu Portekiz atasözünü yazar: "Tanrı dolambaçlı çizgilerle düz yazar."⁶

6) Bu şekilde akt. *Autrement qu'être*, s. 187.

Tanıklık ve Etik

23 Nisan 1976, Cuma

Tanıklık bir diyalogun içinde ya da bir diyalog aracılığıyla değil, *ben burdayım* formülü içinde ifade olur. Kendini adamak olan bu tanıklık, sorumluluk gerekliliğinin yerine getirilmesi ölçüsünde gereklilik fazlalığını ifade eden kendinin açılımıdır.

Ün bu tanıklıkla ünlenir. O, Sonsuz'un sonluya geçme ve Sonsuz'un *kendinden* geçme tarzıdır. Söylenmiş'in olmadığı Söylemek, Sonsuz'un *düğümü* anlamına gelir – düğüm, yoksa deneyim değil, deneyim olmayan düğüm. Sözcük, düşünen öznenin ayrıcalıklı konumu olmadan sahip olunan şeyi belirtir. Düğüm, kopan şeyi bağlar, mutlağa/sonlu-dışı'na bağlar; ama onu göreceleştirmez. İlişkide kopmanın bu tarzı, O'luğu [illeité] niteleyen şeydir. Sonsuz'un Söylemek'ten geçmesi; Söylemek'i bir edime ya da psikolojik bir tutuma, bir ruh haline ya da diğerleri arasında bir düşünceye, hatta *essance*'ın bir ânına indirgenemez olarak işittiren şey işte budur.¹

1) Birkaç satırla, bu paragraf *Autrement qu'être*'in düşüncesinin yönlendirici ipucunu vermektedir.

Dil, düşünceyi geride bırakmaz. Sözcükler sistemi yerine Söylemiş'in içine gireceği sonraki yazgı ne olursa olsun, Söylemek kendine tanıklıktır. *Ben burdayım*'da kavrandığı haliyle Söylemek'ten her Söylenmiş çıkartılabilir; Söylemek, bilgilerin dolaşıma gireceği Söylenmiş olacak şeyin kem küm eden çocukluğu değildir. Söylenmiş'siz Söylemek, ötekine verilen işarettir, böylelikle özne öznenin yasadışılığından çıkar.

Tanıklık; deyim, bilgi ya da semptom olarak gelip eklenmez ve Sonsuz'un bilmem hangi deneyimine gönderme yapmaz. Sonsuz hiçbir an tematikleştirilmemişti. Tematikleştirilebilir olmayan Sonsuz deneyimi yoktur. Fakat yakınımın kaçınılmaz bir an olduğu Tanrı'yla ilişki olabilir. Kutsal Kitap şunu ima eder: Tanrı'yı bilmek, yakınıma adalet uygulamaktır:

"Baban yiyip içip de, adalet ve doğruluk etmedi mi?
O zaman kendisi için iyi oldu.
Düşkünün ve yoksulun davasını gördü; o zaman iyi oldu.
Beni tanımak bu değil mi? Rab diyor."²

Yeni Ahit de aynı şeyi ifade ediyor:

"Fakat insanoğlu bütün melekler kendisile beraber olarak izzetile gelince, o zaman izzetinin tahtı üzerine oturacaktır; bütün milletler onun önünde toplanarak, çoban koyunları keçilerden ayırdığı gibi, onları birbirinden ayıracaktır. Koyunları sağına ve keçileri soluna koyacaktır. O zaman Kiral, sağındakilere diyecektir: Ey sizler, Babamın mubarekleri, gelin, dünya kurulduğundan beri sizin için hazırlanmış olan melekûtu miras alın. Zira aç idim, bana yiyecek verdiniz; susamıştım, bana içecek verdiniz; susamıştım, bana içecek verdiniz; yabancı idim, beni içeri aldınız; çıplak idim, beni giydindiniz; hasta idim, beni aradınız; zindanda idim, yanıma geldiniz. O zaman salihler ona cevap verip diyecekler: Ya Rab, biz seni ne zaman aç görüp yedirdik, veya susamış görüp içirdik? Ve ne zaman seni hasta veya zindanda görüp yanına geldik? Kiral cevap verip onlara diyecek: Doğrusu size derim: Mademki bu kardeşlerimden, şu en küçüklerinden birine yaptınız, bana yapmış oldunuz..."³

2) Yeremya, XXII, 15-16.

3) Matta, XXV, 31-40. (*La bible de Jérusalem*, Paris, Éd. du Cerf, 1986.)

Ötekinin verilen işaret samimiyettir, doğruluktur, ki ün buna göre ünlenir. Sonsuz ancak ötekinin yaklaşımıyla, benim ötekini ikâmemle ya da öteki için benim kefaretimle üne sahiptir. Özne, ruhsallığı içinde, Sonsuz tarafından *esinlenmiştir*, böylece içerebileceğinden fazlasını içerir. Hermann Cohen'de olduğu gibi, insan ile Tanrı arasında *bağıntı* yoktur.⁴

Sonsuz'un geçiş tarzının etik bir anlamının olması, etik deneyimin aşkın temelini inşa projesini içermez. Etik deneyim yoktur; bir düğüm vardır. Etik, sonluyla bağlantısız ilişkideki Sonsuz'un paradoksuyla beliren alandır. Kapsayıcılığın olmaması şeklindeki ilişki; fakat sonlu Sonsuz'a *taşar*, etik düğümü bu tanımlar.

Etik, deneyimin sentetik birliğinin kökensel olarak parçalanması anlamına gelir ve dolayısıyla bu deneyimin ötesidir. Her şeyi destekleyen bir özne gerektirir; her şeyin öznesi, her idrak gücünden, her buyruk dinlemeden önce gelen bir boyun eğmeye boyun eğen bir öznedir. Burada heteronomi otonomiye dönüşür ve bu Sonsuz'un geçiş şeklidir. Bu esindir: Yarattıcısı olduğum şeyi neresi olduğunu bilmediğim yerden almış olmak.

Düzen algısının, itaat edenin buna işaret ettiği olgusuyla çakıştığı bu geri dönüş peygamberlik olarak adlandırılabilir. Peygamberlik, böylece, bizzat ruhun ruhsallığı olur, Aynı'nın içinde Öteki; içinde, Aynı'nın Öteki tarafından *uyandırılması* anlamına gelir. Sonsuz, mevcut değildir! İlk sıraya ya da tema sırasına çıkacak kadar yüksek art-niyettir/art-düşünce. Tanrı'nın tanık gösterildiği ilk cümlede –*ben burdayım*’da– Tanrı dile getirilmemiştir. Hatta “Tanrı’ya inanıyorum” bile denmez. Tanrı’ya tanıklık etmek, bu kelimeyi dile getirmek değildir; sanki ün, tema olarak ya da tez veya varlığın *essance*’ı gibi ortaya konabilirmişçesine.⁵

Bana buyuran emir, tersi düz yapmam, bir temanın karşısı olarak dışsallığa kadar uzanmam için ya da –diyalogda olduğu gibi– Sen’in içinde varlık bulmam için bana hiç olasılık bırakmaz. Benim isteğim dışında, bir hırsız olarak temsilin ötesinde beni etkileyen ötekinin fenomen-olmaması, üçüncü şahsın O’luğudur. Ben emri kendi sesimde işitiyorum, yoksa bakışın otoriteyi bir put olarak aradığı herhangi bir yerde değil. Burada Platon’un gezgin nedeni akla gelecektir.⁶

4) Hermann Cohen’in din felsefesi üzerine, Sylvain Zac’ın bu adı taşıyan ve 1984 yılında Vrin Yayınları’ndan çıkmış kitabına bakılabilir.

5) Karşılık olarak *Autrement qu’être*’in önemli 186. sayfası okunabilir.

6) *Timea*, 48a. İkinci tür nedenlere aittir, yani “zekâ dolu olarak, işçi olan ve güzel etkileri olanlara” değil, “düşünmeden tecrit edilmiş, her darbeye kendi etkilerini tesadüfen ve emirsiz üretenlere” (a.g.e., 46e) aittir.

Ötekini dinlemenin öncesi olan itaat, her kehanetten daha paradoksal esinin anakronizmidir. Emri işitmeden *önce* hazır bulunma emrine tuhaf itaattir. Her anttan önce gelen bu bağlılık, Aynı'nın içindeki Öteki'dir, yani *zaman*'dır, Sonsuz'un *geçip gitmesidir*.⁷

7) Bu noktada bir kez daha ilk derse bakınız.

Bilinçten Peygamberliğe

30 Nisan 1976, Cuma

Tanıklık, ortaya serilmeye gönderme yapmayan, mevcudiyet ya da mevcudiyetin temsili olmayan tezahür olarak anlaşılabilir ve anlaşılmalıdır. Bu anarşik anlamda tezahür – ve bu haliyle Son-suz’un “tezahür”ü. Etik, sonluyla ilişki içinde sonsuzun para-doks’unu belirten alandır (ki bu bir doksadır değildir, bir konum değildir). Çünkü her deneyim kavrayıştır; ve eğer tanıklık sonsuzun sonuyla ilişkisi olarak düşünülürse, burada *deneyimin tanıklık olarak parçalanması*’ndan söz edilebilir.

Dolayısıyla, *bilinçten* ve *bilgiden* (ki, *ortak-bilim* olarak, bunun yapısıdır) ve bilgi içinde onaylanan Aynı’dan (çünkü bilgi Aynı’yı çeşitli ve çoğul içinde bulur) iniş teşebbüsüne yönelik mevcut arayışta söz konusudur; bizim için öncelikle öznenin ruhsallığının cereyan ettiği bu düzeyden (bilincin özü), *peygamberliğe* doğru, esine doğru, Aynı’nın onaylanmadığı, yerleşmediği, fakat Öteki’nin Aynı’yı *harekete geçirdiği* bir tinselliğe doğru iniş söz konusudur.¹

Peygamberlikte ya da esinde, Öteki, kavrayışın yapısına göre, Aynı’nın içinde değildir; fakat Öteki Aynı’yı çekirdeğini parçalayana dek harekete

1) Bkz. İkinci Ders.

geçirir, burada çakışmazlık vardır (ve bu açıdan, kendiyle çakışma ve özdeşin istikrarı olarak anın tersidir), bu çakışmama parçalanma ve taşmadır.

Aynı'nın Öteki tarafından bu hareketlenmesi, zamanın diyakronisini herhangi bir nihai hecede gerçekleşme imkânsızlığı içinde *kesileyen* şeydir.² Bu kesileme zamanın sonsuza doğru *yükselişidir*, sonsuz mesafesi, yükseliğine doğru versiyonu içinde, *diya-kroni*'si içinde zamandır. Bu haliyle, varlığın çürüyebilirliği anlamına gelmekten uzak olan zaman, Tanrı'ya doğru yükseliş anlamına gelir, *arada-oluş-olmama*, varlığın ötesine geçiş, "oluş"tan çıkış anlamına gelir.

Tanıklıkta kendini belli eden sonsuz, tanığının önünde değildir ve ondan bir ad olarak söz edilemez. Çağrısına yanıt veren "Ben burdayım!"ın -i hali içinde ölçüsüzlüğe tanıklık edilmiştir. Bana buyuran emir, bir tema içinde ortaya konmuş bir ada gider gibi sonsuza doğru gitmenin hiçbir imkânını bırakmaz bana.³ Böylece Tanrı nesneleştirmeden kaçır ve Ben-Sen ilişkisinde bile bulunmaz, bir Ben'in Sen'i değildir, diyalog değildir ya da diyalogun içinde değildir. Fakat, yakınım için sorumluluktan da ayrılabilir değildir, ki yakınım benim için bir Sen'dir. Bu durumda Tanrı üçüncü şahıstır ya da *O'luktur*. Ve özne olarak benim boyun eğdiğim emir, benim yalnızca kendi Söylemek'iminde işittiğim anlaşmadan gelir.

Benim kendi Söylemek'iminde içinde buyuran buyruk tahakküm ya da zorlama değildir, çünkü beni kaynağıyla her türlü bağıntının dışında bırakır. Çünkü Tanrı, bir bakışın bakıştan gelip onu aradığı bağıntı içinde değildir. O'luk, son-suz'dur, şokunu bakışın üstlendiği ve onu bir *logos*'un içine dahil eden yapının dışındadır. Bu, temsil edilemez, başlangıç-sız, anarşi olduğu anlamına gelir – nesneleşmeye indirgenemeyen kadim bir geçmiş.

Fakat yakınım ile ilişki içinde varlığın ötesine hareket, ontoloji ve teoloji olabilir, böylece sonsuzun çizildiği ilişkinin durak-sızlığı içinde bir durağı belirtebilir. Bu duraktan, uygunsuz sergilenişi içinde, heykel gibi durması içinde, esnekliği içinde güzele tapınma kaynaklanabilir. Burada, bakış

2) Vuruş [kalbin atışı, nabız] olarak *zaman*, Öteki'nin Aynı'nın içinde vurması, özellikle Birinci Dersin düşünmeye çalıştığı şeydir.

3) "O'luğun yıkıcılığını alt eden Tanrı kelimesinin anlambilimsel olayını altüst ederek; bir kelimenin içine kapanan, orada varlık olan, ama kendi konutunu bozan ve hiçlik içinde yok olmadan sözünden cayan Sonsuz'un ünü [...] Dilbilgisi kategorilerini kelime olarak (ne özel isim ne cins isim) sıkı sıkıya birleştirmeyen, anlam olarak mantık kurallarına kesin boyun eğmeyen (varlık ve hiçlikten dışlanmış üçüncü kişi), kendi tarzında biricik Söylenmiş" (*Autrement qu'être*, s. 193).

Tanrı'nın yerine geçer. Ontolojiyle bağlantılı olan teolojiyle birlikte, Tanrı kavram olarak kendini sabitler. Özünde ikonografi olan sanatla birlikte, varlığın ötesine hareket güzellik olarak sabitlenir. Teoloji ve sanat kadim geçmişi korur.⁴

Burada sürdürülen araştırma onto-teo-loji'nin olmadığı tuhaf Tanrı arayışıdır. Tanrı *kelimesi* biriciktir; kendi Söylemek'ini söndürmeyen, boğmayan ya da emmeyen tek kelime olduğu için böyledir. Tek bir kelimedir ama anlambilimi altüst eder. Ün tek bir kelimenin içine kapanır, orada varlık olur, ama kendi konutunu zaten bozmuştur. Cayar caymaz, bu kelime dilbilgisel kategorilere uymaz (ne özel isim, ne cins isim). Tanrı kelimesi olan bu Söylenmiş, anlamını tanıklıktan alır; saf tematikleştirme, ortaya çıktığı etik düğümü unutarak ya da bu düğümü bir dil sistemine dahil ederek yeniden kavramaya çalışır; ama bu kötüye kullanılmış sözce derhal yasaklanır. Burada, var-olmama basit hiçlik değildir, fakat dışlanmış-üçüncü-şahıstır. Mevcudiyet reddedilmiştir, ama bu sonuna kadar düşünülmüş benim varlığıma anında dönüşür.

Fakat, adlandırılmayan Tanrı Tanrı olarak adlandırıldığından, felsefe onu teoloji ya da onto-teo-loji yoluyla tematikleştirdiğinden, yani bütün anlamların kaynağı olarak varlığın *esse'sine* geri dönme olgusu olduğundan, ontolojik olmayan bu Tanrı ile söylemi ontoloji *olan* felsefe arasındaki ilişkinin ne olduğunu sormak gerekir. Felsefi söylem nihai bir kapsama ve kavrayış gerektirir. "Teoloji" ondan din yararına herhangi bir alanı söküp alsa da, bu, anında felsefi olarak geçersiz ya da yeniden yatırım yapılabilir kabul edilir. Felsefe kendi düşüncesi ile içinde bulunduğu varlık arasında bir çakışma talep eder. Bu çakışma, düşünce için, var olma edimine bağlı olanın dışında düşünülmemesi gerektiği, keza varlık sürecine ön aidiyetini değiştirecek olana doğru düşüncesizce kendini atmaması anlamına gelir. Öyle ki, "varlığın düşüncesi" (= anlamlı düşünce) gibi bir ifade *sözün uzatılmasıdır* – düşünce ile varlığın (= anlam) bu özdeşleşmesinin kendini sergilediği ve düşüncenin geçmek zorunda olduğu beklenmedik olaylarla ancak doğrulanır.

Bu düşünce, felsefi söylem, demek ki, kavramı ne olursa olsun, Tanrı'yı kapsayabilmelidir. Ve Tanrı'yı düşünmek, bu düşünce için, Tanrı'nın düşüncenin ayrılmadığı varlık sürecinin içinde yer alması anlamına derhal gelir. Varlık sürecine aidiyetiyle, bir varolan olarak yerleşmişse ve

4) Bu noktada bkz. "La réalité et son ombre", *Les Temps modernes*, Kasım 1948 ve *Autrement qu'être*, s. 191, dipnot 21.

en yetkin varlık olarak, “yüce varolan” olarak, en yetkin var olan olarak düşünülmüşse bu böyledir. Böylece Tanrı, tematikleştirilmiş olarak ve varlığın akışı içinde sürüklenerek “felsefeye girer.”⁵ Oysa bizim burada aradığımız Tanrı *inanılmaz* bir şekilde varlığın ötesi anlamına gelir. Dolayısıyla, insan ile onu aşan şey arasında bir ilişki nasıl olabilir? Aşkınlığı içinde varlığın ötesi nasıl düşünülebilir? Felsefenin tarihi aşkınlığın yıkımıdır, içkinliğin savlanmasıdır ve temelde ontolojik olan rasyonel teoloji yükseklik zarflarıyla bu aşkınlığı ifade eder: Tanrı yüksek düzeyde var olur, bütün yüksekliklerin üzerinde bir yüksekliği belirtir.

Fakat bu yükseklik de hâlâ ontolojiden mi kaynaklanmaktadır? İçkinlikten bir kopuş değil midir? Yüksekliğin kipliği, başlarımızın üzerinde uzanan gökyüzünden alınmamış mıdır? “Üzerimdeki yıldızlı gökyüzü ve içimdeki ahlak yasası”; bu Kantçı formül⁶ tematikleştirilemeyen’i söylemiyor mu?

Ortaya atılan soru, varlığın *esse*’sine bağlı olan anlamın –felsefi anlam– zaten bir anlam kısıtlaması, bir türev ya da sapma, hatta bir anlam gölgesi olup olmadığını sormaktan ibarettir. *Essance*’a, varlığın *esse*’sine denk olan anlam, zaten Aynı’nın zamanını niteleyen mevcudiyetten yola çıkarak ele alınmamış mıdır? Bu anlamdan yola çıkarak, varlık ya da varolan terimleriyle artık söylenemeyen bir anlama uzanma olasılığını içeren sorudur bu. İçkinliğin ve özdeşliğin kavranılabilirliğinin ötesinde, mevcudun/şimdiki zamanın ve varlığın bilincinin ötesinde, bir *başka rasyonellik* olan ve aşkınlığın rasyonelliği olan bir anlamlandırmayı ima edip etmediğini soran sorudur bu. Varlığın ötesinde, önceliği, ontolojik dile tercüme edilmiş bile olsa, varlıktan önce söylenecek bir anlamın kendini gösterip göstermediğini soran sorudur.

Bununla birlikte saptamak gerekir ki, varlığın ve varolanın ötesinden söz ederken, ille de kanaat söylemine düşülmez, ne de iman bu dili belirtir. Tersine, iman ve kanaat (iman kanaati) varlık dilini konuşurlar. Ve belki de ontolojiye kanaat ile imandan (ve iman *kanaatinden*) daha az karşı duran hiçbir şey yoktur.⁷

5) Bkz. İkinci Ders.

6) *Critique de la Raison pratique*, tercüme R. Picavet, Paris, P.U.F., 6. baskı, 1971, s. 173.

7) İman *kanaati*, Platoncu anlamda *dóξα*’dır, fakat aynı zamanda Husserlci anlamda, yani inandığı şeyi *ortaya koyan tezselsel* özü, *inanç* doğasıdır.

Uykusuzluğa Övgü

7 Mayıs 1976, Cuma

Dersimiz şimdi başlangıçta sorulan soruya geri dönüyor: Varlığa ve ontolojiye referansta bulunmayan bir rasyonellikten ya da bir anlamdan söz edebilir ya da bunu düşünebilir miyiz?

Bizi bir deneyime göndermeyen tanıklık kavramından geçiren bir yolun sonunda bu soruya vardık; bu tanıklıkta sonluyla ilişkili sonsuzluk sonluyu kaygılandırır ya da uyandırır; bu, esin olarak ruhsallığa denktir ve etik bir düğüm anlamında somut olarak anlaşılmıştır. Bu durumda, deneyimin tanıklık içinde bu parçalanması, Aynı'nın Öteki tarafından bu hareketlenmesi, zamanın *diyakronisi* olarak yorumlandı. Bu durumda zaman Tanrı'ya referans olarak –*Tanrı-ya* olarak– anlaşılacaktır, sonra da saf yetersizlik olarak, çürüyebilir olanın ya da ezeli olmayanın eşanlamlısı olarak, yani geleneksel Tanrı fikrine taban tabana zıt şey olarak yorumlanacaktır. Sanki, zamansallığın içinde, varlık ve hiçlik karşısında üçüncü şahıs olan –*dışlanmış* bir üçüncü şahıs ve yalnızca böylelikle, onto-teolojik biçimde düşünülmeyen bir Tanrı– bir “terim”le (ama bu gerçekten bir *terim* midir?) ilişki kuruluyor gibidir. Ve bu ilişkinin, Tanrı'nın üçüncü şahıs olarak (O olarak; varlık ya da hiçlik değil), nesneleşme ve diyalog olarak uzaklaştığı Tanrı'yla ilişki düğümünde kurulduğu da saptanmıştır

– bu terim, burada araştırılan söylemde de olsa, rasyonel teolojinin yola çıkış noktasını bulduğu tematikleştirmeye ve nesneleştirmeye daha az maruz kalmaz. Naif iman bile bu tematikleştirmeye maruz kalır. Böylece, ontolojik olmayan bir anlam olasılığının başlangıçtaki sorusuna geri dönmüş oluruz.

Uyanıklık –Aynı’nın Öteki tarafından hareketlenmesi olan dinginlik-yokluğu– ile bilinç olarak adlandırılan dünya ölçüsündeki bu düşüncenin oluşturduğu tinsel ya da akılcı kavram arasındaki ayrımı daha kökten bir şekilde yeniden ele almak gerekir. Sonuç olarak, nihayetinde ontolojiyi doğrulamak için, bilinç-varlık bağıntısını da dolaysız biçimde ele almak gerekir.

Felsefe açısından anlam tezahürle çakışır, sanki varlığın işi, eseri, jesti ya da destanı kavranılabilirlik olarak sürüyormuş gibidir. Bu nedenle felsefe (ister varolan olsun ister varolanın varlığı) varlığa bağlılık olarak kalır. O bilginin düğümüdür, aydınlık ile karanlık arasında deneyimin macerasıdır. Bu anlamda, bu macera yalnızca birkaç insanın tesadüfi girişimi değildir; bilgiyi varlığın ürünü gören Batı tinselliğini de taşır.

Burada, bilgi, düşünce ya da deneyim, dışsallığın vicdandaki herhangi bir yansımaya indirgenemez. Yansı kavramı bilgiye özgü değildir. Yansidan yola çıkarak tanımlanan kavranılabilirliği anlamak için, bilincin kendisinden daha yükseğe ya da daha erkene uzanmak gerekir. Bilinç, türediği daha eski bir kipliğe gönderme yapar; burada doğrulanır ve kaynağı tarafından doğrulanmış bulunur. Bu kiplik özellikle *uyanıklıktır*; (bir şey)e uyanmaktan oluşmaz.¹

Bilincin her açıklığı uyanmanın uyandığı bir şeye doğru bir versiyondur. Fakat yönelimsellik öncesi bir açıklığı düşünmek gerekir, gizlenmenin imkânsızlığı olan temel açıklık; bir tahsis, kendinden kaçmanın imkânsızlığı: bir *uykusuzluk*. (“Uykusuzluk” kelimesi yerindedir, çünkü *bir-şeye-doğru-uykusuzluktan* söz edildiğini hayal bile edemeyiz!) Bu zaten kiplik gibidir ya da uykusuzluktan uyanmanın değişimidir ki bilinç bir-şeyin-bilincidir ve bu haliyle varlık ve mevcudiyet olarak bir araya gelmedir; uyanmanın belli bir derinliğinde kendini doğrulayan zorunlu değişim.²

1) Bu kavram için bkz. esasen *De Dieu qui vient à l'idée*’de yeniden ele alınan “De la conscience à la veille. A partir de Husserl.”

2) *De l'existence à l'existant*’ın önerdiği ve ikinci derste aktarılan *Autrement qu'être*’in satırlarının tanıklık ettiği uykusuzluk analizinin bir eldiven gibi tersine döndüğü fark

Uykusuzluk doğal uyku fenomeninin basitçe inkârı olarak tanımlanmaz. Uyku daima uyanıklığın kıyısındadır, uyanıklıktan kaçmaya çalışırken onunla iletişim kurar (“Ben uyuyordum, yüreğim ise uyanıktı” der Neşideler Neşidesi);³ onu tehdit eden ve gerekliliğine çağıran uyanıklığa kulak verir.

Uykusuzluk kategorisi Aynı’nın totolojik olumlanmasına indirgenemez. Eğer, bilincin içinde, zaten şaşkınlık içindeki uyanmak, bir mevcudiyet içinde bir araya gelen bir içeriğe doğru eğilirse, uyanmak, bizi emen özdeşlik arayışı olan ve uyunan bu “bir-şeye-uyanmak”a hemen geri dönmeyiz. Kategori ya da meta-kategori olarak uykusuzluk (ve *meta* da anlamını buradan almaktadır), Öteki üzerinde olduğu kadar, Öteki’nin ciddiyetini sağlamlaştırmak ya da garanti etmek amacıyla dünyanın birliğinden yola çıkan bir veri üzerinde de uygulanan belirleyici bir faaliyetten yola çıkan bir kategoriler tablosuna dahil değildir. Uykusuzluk, biçimsel eşitliğinin kalbinde, Öteki tarafından kaygılandırılır; Öteki, kendi içinde, dinginlik halinde, mevcudiyette, uykuda çekirdeklenen her şeyin, özdeşleşen her şeyin çekirdeklerini parçalar. Uykusuzluk, özdeşin içinde bu dinginliğin parçalanmasıdır.

Uykusuzluğun indirgenemez karakteri budur: Aynı’yı yabancılaştırmayan fakat uyandıran Aynı’nın *içindeki* Öteki (ve gördüğümüz gibi, bu *içinde* zamanın diyakronisi olarak anlaşılmalıdır). Bir gereklilik olan uyanma, eksiğin içinde bir fazla; *içinde* tırnak içine alınmalıdır çünkü aynı zamanda dışarda’dır. Yürürlükten kalkmış terimlerle söylersek, bu “ruhun tinselliği”dir – fakat kendi hali içinde, *ruh hali* içinde sürekli uyanan bir ruh. Burada esinin pasifliği vardır, yükselişin olmadığı pasiflik ya da varlık içinde ısrar etmekten ayrılmış bir öznenin öznelliği. Bu uykusuzluğun biçimselliği, bir mevcudiyet içinde kapanan biçiminkinden daha biçimseldir; Bu bir boşluk biçimselliğidir, bir geçidin ya da çatlamanın biçimselliğidir. Çünkü uykusuzluk ya da yönelimsellikten yoksun uyanıklık, ilgisiz uyanıklık (terimin etimolojik anlamında: arada-oluş-olmama), bir biçime çağrı değildir (biçime çağrı yapan bir maddilik değildir). Ve biçim burada kendi biçim çizimini durdurmaz, içeriğini de içermez – fakat mutlak olarak içerilmemiş (ya da *sonsuz*) anlamına gelir.

edilecektir. Bu noktada, eski bir incelemeye gönderme yapmama izniniz rica ediyorum: “Pour une approche de la question du neutre”, *Exercices de la patience*, no 2, 1931, s. 37 ve devamı.

3) *Neşideler Neşidesi*, V, 2.

Bilinç bu düğümden zaten kopmuştur: O, özdeşliktir, varlığın mevcudiyeti ile mevcudiyetin mevcudiyetidir. Fakat mevcudiyet ancak bilincin kendisinin her uykunun dışında uyanması sayesinde mümkün olabilir. Böylece, bilinç uykusuzluktan iner, kendinin bilinci olarak kendine doğru bu iniş esasen Öteki'nin unutulması olsa bile ve Aynı'nın özgürlüğü henüz uyanık düş olsa bile bu böyledir. Mevcudiyet, mevcudiyetin bitmek bilmez tekrarlanması, yeniden-tasarım olabilir ancak. Tamalğının birliği, *ben düşünüyorum*, mevcudiyeti tamamen öznel kılmanın bir yolu asla değildir. Deneyimin arkasında *ben düşünüyorum*'un birliği yoluyla gerçekleşen sentez, edimi, edim olarak ve edimsel mevcudiyeti oluşturur. Bu sinopsi şimdiki zamanın edimselliği için gereklidir. Fenomenin edimselliği, özellikle bilincin faaliyetidir.

Dolayısıyla, mevcudiyetin, öznenin yaptığı deneyimde parçalanmasına kadar varan aşırı bir gerilimi vardır; mevcudiyetin kendi üzerine kapandığı ve dolduğu bir abartısı vardır. Varlığın bir abartısı, mevcudiyetin bir artışı vardır; bunlar kaçışsızdır, kaçamak yolları yoktur. Dolayısıyla burada, bilinç berraklığı olarak uyanıklığa bir referans bulunur. Fakat bu durumda daima bir varlığa-uyanma, "bir-şeye-dikkat" söz konusudur, yoksa ötekine *sergilenme/dışardan-konma* değil. Dolayısıyla, uykusuzluktan boşalmış biçimciliğin değişimi söz konusudur.

Geçmişte geçip giden her şey tarihin içinde tutulur, hatırlanır ya da yeniden karşılaşılr. Bilinç alanını doldurmakta olan her şey, kendi zamanında karşılanmış ya da algılanmıştır. Bilinç açısından, geçmiş her zaman için bir şimdiki zamanın değişimidir: kendini *sunmadan* hiçbir şey meydana gelmez. Aşkın öznellik bu mevcudiyetin figürüdür. Bundan böyle, bilincin içinde, şimdiki zaman süreci hukuki bir eşzamanlılık içinde cereyan eder.

Öznelin süreci dışardan gelmez. Bilinci, özneli kapsayan ya da gerektiren şey şimdiki zamanın mevcudiyetidir. Ve felsefe yalnızca içkinlik bilgisi değildir, ama bizzat kendisi içkinliktir. Deneyim kavramı tamalgı birliğine gönderir; mevcudiyetten ayrılmaz; (Heidegger'in *Sammeln*'i anlamında) bir araya gelme kavramına bağlıdır.⁴

Fakat her anlamlandırma tezahür şeklinde çözümlenmez. Biri-öteki-için'in ilk akla gelen anlamı birinin *kendini göstermesi* değildir. "Bir

4) Levinas'ın Heidegger okuması tam da bunu verir. *Autrement qu'être*'in 49. sayfasının 28. dipnotu "Biçimsizleşmiş mi yanlış mı anlaşılmış?" diye sorar ve şu cevabı verir: "En azından bu biçimsizleşme borcu inkâr etmenin bir yolu değilse ya da bu borç unutmanın bir gerekçesi değilse."

başkası için ıstırap çekmek”in bir anlamı vardır; burada bilgi tamamen arızidir. Bilginin macerasının anlamın ne tek ne de ilk kipi olmadığını artık anlamak gerekir. *Her anlamın kaynağı olarak deneyimi sorgulamak gerekir.* Bununla, felsefenin kendisinin bilgi olmasını tartışmak istemiyoruz. Fakat bilgi için anlam olma imkânı, her anlamın teşhire indirgenme zorunluluğuyla eşdeğer değildir. *Hakikatin diyakronisi* fikri buradan yola çıkarak önerilir; burada Söylenmiş’ten cayılmalıdır ve bunun sonucu olan Cayma’nın Cayma’sından yeniden cayılmalıdır.

Şunu da belirtelim ki, tezahürün içe dalışı olarak içkinlik ve bilinç, heyecanı ya da kaygıyı bilincin merkezine yerleştiren duygusal hallerin fenomenolojik yorumlanmasıyla altüst edilmiş değildir. Husserl kaynaklı fenomenolojide temsil gerçek sarsıntı geçirmez: Temsil bütün duyumsal ve iradi yaşamın temelindedir; ruhsallık temsilidir ve yönelimsel olduğu ölçüde böyledir. Heidegger’de soru çok daha karmaşıktır, fakat yine de onda anlamın mantıksal sonucu olan bu gösterme, tezahür fikri bulunur.

Fakat en azından Kartezyen sonsuz fikrinin konumunu hatırlamak gerekir; burada *cogito* içeremediği bir şeyin etkisiyle parçalanır.

Deneyim Dışı: Kartezyen Sonsuz Fikri

14 Mayıs 1976, Cuma

Varlık-bilinç bağlantısı, bir olayın yansımasını kabul eden bir düşüncenin olumsal eklenmesinin sonucu değildir; varlık enerjisinin temel rasyonelliğine bağlıdır. Olumlama (yani varlığın olumlanması) tezahür olarak cereyan eder ve olumlayan bilinç olur. Bilinç, varlığın ikâmet etmesi içinde ısrarcıdır, hatta onun içkinliğidir. Varlığın mevcudiyeti temsil içinde kendini olumlar ve onaylar; sanki temsil mevcudiyetin abartısıymış gibi, mevcudiyetin yenilenmesi ve tekrarıymış gibi. Bu anlamda, bilinç temsildir ve duyumsalın ve iradinin yönelimselliğinin keşfiyle yapıları sarsılmaz.

Fenomenolojinin keşfi, bu durumların indirgenemez *hedefi* üzerinde, temsillerin tasasızlığını altüst edebilecek kaygı üzerinde ısrardan ibarettir. Onu altüst etmekten, yani basitçe bir nüans getirmemekten, bir erişim oluşturmaktan ibarettir – tıpkı kaygı ve sarsıntının kutsallık duygusuna erişmeyi sağlaması gibi.¹ Örneğin fenomenoloji ruhsallığın kavranması için yeni öğeler getirmiştir – fakat temsilin ayrıcalığı yine de sorgulan-

1) Bu, Rudolf Otto'nun *Le Sacré* üzerine ünlü denemesindeki tezidir (tercüme A. Jundt, Paris, Payot, tarihsiz).

mamıştır, çünkü bu duyumsal durumlardan duyumsal *deneyimler* olarak söz etmeye devam edilir.

Husserl'de temsili zeminin kalması bir tesadüf değildir.² Husserl'in temsili olmayan durumlarda ortaya çıkardığı bu temsili zemin, herhangi bir dinginlikten ziyade, çokluk dolayısıyla bir birliğin *özdeşleşmesinin* hâlâ daha aktif olan aktifliğinden ibarettir. Geriye kalan şey, hem *bir araya gelmedir* – bu sayede bilincin içeriği, özdeşleşmiş, kimliğine yönelmiş bir şeydir – hem de hiçbir şeyin kaçmasına izin vermeyen bilincin *berraklığıdır*. Ontolojinin önceliği yönelimsellik tarafından sorgulanmış değildir.

Temsile dayanmak isteyen duyumsallığın yorumlanması, duyumsallık özlemi haz içinde tatmin bulabilen ya da ıstırap içinde tatminsiz kalan bir eğilim olarak ele alındığı ölçüde başarılıdır. (Terimin Pascalcı anlamında)³ dünyevi istekler olan her özlem temsile indirgenebilir – fakat her özlemin dünyevi istek olduğu kesin değildir. Bilinç olan duyumsallığın altında daima ontoloji bulunur ve karşılanmış arzular özdeşe yananlam katan arzulardır. Fakat, eğilimlerin bir sona doğru gittiği yerden başka yerde, bilincin bu çizimine uygun olmayan ve bizi deneyimden söküp alan, başka deyişle deneyime indirgenemeyen bir duyumsallık patlak verebilir: *aşkınlık budur*.

Dinsel kaygılardan kaynaklanan ama kiliselerin basit otoritesiyle sınırlanmak istemeyen bir düşüncenin, dinsel *deneyime* gönderme yaparak ne kazanabileceğini sorabiliriz. Bu nitelikte bir düşünce, deneyim olarak, zaten *ben düşünüyorum*'a gönderme yapar ve deneyim felsefesine bütünüyle dönüktür. Dinsel deneyim *anlatısı*, anlatı olarak, felsefenin anlatıyı arındırarak söyleyeceği şeyi sarsmaz; felsefenin gerçekleştirdiği şimdiki zamanı parçalayamaz. Tanrı kelimesinin felsefeye dinden gelmiş olması muhtemeldir. Fakat felsefe, Tanrı sözcüğünün bir temaya yönelik önermelerden oluşuyormuş gibi, ortaya çıkmaya dayanan bir anlama sahipmiş gibi kaleme alındığı dinsel söylemi ıstır. Dinsel deneyim mesajları, anlamın başka anlamlandırılmalarını tahayyül etmez. Dinsel vahiy felsefenin işlediği açığa çıkmayla zaten ve çoktan özdeşleşmiştir. Bir söylemin, görünen ve işitilene söylemek için, dışarda ya da içsel olarak görülen ve işitilene söylemek için başka türlü konuşabilmesi, varlığın belirışinden başka bir anlamın olması; bundan kuşkulandırılmaz ve kuşkulandırılmamış kalır.

2) Çünkü *yönelimsellik* kalır.

3) Pascal şöyle diyordu: "Her gün azalabilir, bitemez"; bkz. *Pensées et Opuscules* (Brunschvicg edisyonu), Paris, Hachette, tarihsiz.

Bundan böyle, dinsel varlık kendi yaşantısını deneyim olarak yorumlar ve sonuç olarak Tanrı'yı yorumlar ve bunun deneyimini varlık terimleriyle yapma iddiasındadır. Böylece, içkinliğe kaçınılmaz olarak dönülür; bizim gelenegimizde Tanrı felsefesinin bir ontolojisinin olması tesadüf değildir.

Bu derste sorulan sorunun önemi buradan kaynaklanır: Söylem, bir temaya işaret etmekten başka türlü anlam taşıyabilir mi? Tanrı, onu adlandıran dinsel söylemin teması olarak anlam taşıyor mu?

Dinsel deneyimde Tanrı'nın tematikleştirilmesi, *ben düşünüyorum*'un birliğini parçalayan sonsuzun düğümü ölçsüzlüğünde eksik kaldı. Bu eksik kalma ya da ölçsüzlüğü ortadan kaldırma imkânı hakikatin iki zamana bölünmesi –dolaysız zaman ve düşünülmüş zaman– anlamına gelir, ama ihtiyatlı olmaya yöneltecek olan bu bölünme birinin diğerine tabi olmasına yöneltmez. Bu bölünme ya da ikilik içinde, özgül bir anlam yapısı vardır: diyakroni olarak anlam, ille de iki zamanlı olarak ve böylece sentezi öteleyen anlam. Bu diyakroni –çakışmak ve aynı anda çakışmamak– belki de aşkınlığın özüdür.

Tanrı fikri üzerinde düşünen Descartes, *düşünüyorum*'un kopuşuna kadar giden bir düşüncenin bu (iki zamanlı) sürecini eşi benzeri olmayan bir kesinlikle tarif etti. Öncelikle Tanrı'yı varlık olarak düşünen Descartes onu *en yüksek* varlık olarak, *çok yüksek derecedeki* varolan olarak düşünür. Tanrı fikri ile varlık fikri arasındaki bu yakınlaşma karşısında, Tanrı fikrini niteleyen “çok yüksek derecede”nin yüksekliğe gönderme yapıp yapmadığını sormak gerekir; bu, başlarımızın üzerindeki göğün yüksekliği, bu yüksekliğin arada-oluş-olmama'sı, dolayısıyla ontolojinin bir taşkınlığı anlamına gelir. Ne olursa olsun, Descartes burada tözcü bir dili korur ve Tanrı'nın ölçsüzlüğüne var olmanın üstünlük derecesi olarak yorumlar.

Fakat Descartes'ın aşılmaz katkısı burada değildir. Bilincin kopuşundadır; bu kopuş bilinçdışına bastırılma değildir, ama ayılma ya da uyanmadır. Deyim yerindeyse, “dogmatik uyku”dan uyanma; fakat bu deymi kullanırken gereksiz bir laf cambazlığı yaptığımızı fark etmek gerekir. Sonsuz fikrinin Kartezyen analizinde bu iki zamanla daima karşılaşılır:

1. Tanrı bir *cogitatio*'nun *cogitatum*'udur; Tanrı *ideası* vardır;
2. Tanrı en yetkin kapsanamayanı, her *kapasiteyi* aşanı belirten şeydir.

Böylece Tanrı'nın nesnel gerçekliği onun biçimsel “yoğun düşünme” gerçekliğini parçalar – ve belki de, kesin biçimini almadan önce, yönelimselliğin evrensel geçerliliğini ve kökensel karakterini altüst eden budur. Tanrı *cogito cogitatum* yapısından kaçır ve kapsanamayacak şey anlamına

gelir. Tanrı fikri bu anlamda düşünceyi parçalar; ki bu düşünce daima sinopsi ya da sentez olarak kalır, daima bir mevcudiyet içinde kapanır ya da yeniden-temsili eder, mevcudiyete götürür ya da var olmaya bırakır.

Burada Tanrı fikri *bizim içimize konulmuştur*. Bu *konulmada*, eşi benzeri olmayan bir pasiflik vardır, çünkü üstlenilemeyen bizim içimize konulmasıdır. *Uyanıklığı* belki de üstlenilebilir bütün pasifliklerin ötesindeki bu pasiflik içinde kabul etmek gerekir – ve bilinci zaten varlığın şaşırttığı bir kiplik olan *uykusuzluğu* da kabul etmek gerekir, uykusuzluk dogmatik uykunun imkânsızlığıdır.⁴

Sanki son-suz içinde kapsanan inkâr herhangi bir inkâr anlamına gelmiyormuş da, özellikle sonsuz fikri, yani benin *içindeki* sonsuz fikriymiş gibi cereyan eder her şey. Sanki uyanmış öznelliğin psizizmi sonlunun içindeki sonsuza denk gibidir. Sanki –hiç kelime oyunu olmaksızın– sonsuzun “-suz”u hem bir *hayır* olarak hem de bir *içinde* olarak anlaşılmalı gibidir. İnkârın doğuşu burada inkâr eden öznellik içinde değil, bizzat sonsuz fikrinde ya da sonsuz fikri olarak öznelliğin içinde yatmaktadır. Sonsuz fikri, bu anlamda, gerçek bir fikirdir; yalnızca sonlunun inkârından benim tahayyül ettiğim şey değildir.

Cogito’nun edimselliği böylece sonsuzluk fikri olarak, yönelimsel anlamda düşünölmüş olmayan ama *maruz kalınan* olan kapsanamaz fikri olarak kesintiye uğrar; kapsanamaz, birinci zamanda onu taşıdığını iddia eden şeyi bilincin ikinci zamanında taşır. Gerçekten de, *cogito*’nun kesinliğini edindikten sonra, ardından Descartes’ın ikinci *Meditasyon*’un son satırlarında dayattığı durak darbesinden⁵ sonra, üçüncüsü şunu ileri sürer: “Sonsuzu gerçek bir fikirle değil, yalnızca sonlu olanın inkârıyla tahayyül ettiğimi –tıpkı dinginliği ve karanlıkları hareketin ve ışığın inkârıyla anladığım gibi– hayal etmek zorunda değilim: Tersine, sonlu tözden çok sonsuz tözde gerçeklikle karşılaştığını, *dolayısıyla bir anlamda benim içimde öncelikle sonludansa sonsuz kavramı olduğunu, kendimdense Tanrı fikrinin olduğunu* açıkça görüyorum.”⁶

Benim içimdeki sonsuz fikri ancak pasiflik olabilir. Alımlayıcılıkla özdeşleştirilemeyecek pasiflik; çünkü parçalanmadır, oysa ki alımlayıcılık

4) Çünkü uyku dogmatiktir, dogmatizm de bir uykudur; önceki derse bu anlamda bakınız.

5) Bkz. Descartes, *Œuvres et Lettres*, belirtilen yayıncı, s. 283: “Fakat, eski bir görüşten bu kadar çabuk ayrılmak neredeyse imkânsız olduğundan, burada biraz durmam yararlı olur, böylelikle, tefekkürün uzunluğuyla, bu yeni bilgiyi belleğimin en derinine kazıyorum.”

6) A.g.e., s. 294.

bir yeniden kavramadır (alımlayıcılıkta “darbe suçlanır”). Kopuş, her pasiflikten daha pasif olan pasifliktir; bir travma gibidir, ki buna bağlı olarak Tanrı fikri benim içime konulmuştur. Ve bu “benim içime konulma” Sokratesçi dünyada bir skandaldır! “Benim içime konulma” fikri Sokratesçi bütün asalet mektuplarını inkâr eder.⁷

Sonsuz fikrinde bir sürpriz olan, bütün açıklıklardan daha açık, üstlenilemeyen alınganlık olan bir pasiflik tarif edilir. Bir fikrin benim içime konulması, bilinç olan bu kendine mevcudiyeti tersine çevirir, bilincin içine nüfuz eden her şeyin bağlı olduğu barajı ve kontrolü zorlar, dışardan nüfuz eden her şeyi benimseme zorunluluğunu aşar.

Böylece, mevcudiyetten önceki bir anlamlılığın anlamlandıran fikri: bir an-arşi. İzin içinde anlam taşıyan, kendini teşhir etmekten yorulmayan, anlamını tezahürden almayan bir fikir. Felsefenin bulunduğu varlık ile belirişin çakışmasından kopmak, sinopsi’den kopmak. Bu anlamda bu fikir diyakroninin kendisini ifade eder. Temsilin kendi mevcudiyeti içinde koruduğu hatırlanan düşünceden daha eski bir anlamlandırma.

Teşhirden daha eski bu anlamlandırma ne demek istemektedir? Bu anlamın antikliği ne demektir? Uyanmanın travması olan bu antiklik ne demektir? Sanki içimizdeki sonsuz fikri bir *gereklilikmiş* gibi; sanki anlamlılık bir *verili düzenmiş* gibi onu anlayarak.

7) Bu “Sokratesçi skandal” aynı zamanda Kierkegaard’ın, en azından *Miettes philosophiques*’in (tercüme P. Petit, Paris, Le Seuil, 1967) ikinci bölümünde düşündüğü şeydir.

“Yokluğa Varana Dek Aşkın” Bir Tanrı

21 Mayıs 1976, Cuma

Sonsuz fikrini ya da düşüncenin *içindeki* sonsuzu, sonlunun sonsuz tarafından inkârı içinde (soyutlaması ve mantıksal biçimciliği içinde anlaşıl-
lan, yargı olayı olarak inkâr) yorumlamamak gerekir. Tersine, sonlunun
inkârının kendine özgü ve indirgenemez figürü olan, sonsuz fikridir.
Sonsuzun -suz’u herhangi bir “hayır” değildir, ama bunun inkârı öznenin
öznelliğidir, yönelimselliğin arkasındaki ya da önündeki öznelliğidir.

Sonsuz ve sonlu farklılığı, bu anlamda –incecik bir ip tarzında– son-
lunun bulunduğu yerde sonsuzun farklılık-sız-olmayan’ıdır ve öznelliğin
sırrı ya da onun “kendisi”dir. Bizim içimize konulmuş sonsuz figürü –ve bu
“konma”, Descartes’a göre, benim doğumumla zamandıştır–¹ “sonsuzu-
düşünce-yoluyla-anlayamama”nın negatif bir ilişki olmadığı anlamına
gelir; fakat bu düşünceyle –hâlâ düşünce diye adlandırılabilir mi bilemi-
yoruz– bir ilişkidir, kısmen ne söyleyeceğini bilemeyen *pasif* ince düşünce
olan ve kendi *cogitatum*’unu anlamayan bu düşünceyle -bilincin teleolojisi
içindeki terim ile varlığın içinde verilen, yönelimsel sonuna doğru giden

1) Descartes, *Œuvres et Lettres*, belirtilen yayın, s. 299: “Ben yaratıldığımda, benimle
birlikte doğmuş ve üretilmiştir.”

ve temsilin içinde mevcudiyetle buluşan bu terim arasında uygunluğa doğru acele etmeyen düşünce.

Burada, bu kendiliğinden hareket yoktur. “Sonsuzu-düşünce-yoluyla-anlayamama,” düşüncenin koşulu (ya da koşulsuzluğu) anlamına gelir – sanki sonsuzun sonlu tarafından anlaşılmaması sonsuzun sonlu olmadığı bayağılığını söylemek anlamına geliyormuş gibi, sanki onların farklılığı bu sözel soyutlama evresinde kalmalıymış gibi. Aslında sonsuzun öznelliğini etkilemek için yeniden katılacak hiçbir şey yoktur. Sonlu karşısındaki farklılık-sız-olmayan bizzat onun sonsuzu, sonlu karşısındaki farklılığıdır. Bu, kendi *cogitatum*’unu anlamayan ama yalnızca sonsuzun etkilediği bir derin düşünceye geri dönmez. Sonsuz düşünceyi etkilerken aynı zamanda onu yakıp yıkar, yakıp yıkarak onu etkiler ve böylelikle ona seslenir. Onu yerine yeniden yerleştirir ve böylelikle onu yerleştirir: uyandırır.

Bu uyanma sonsuzun *kabulü* değildir, içe dalma ya da göğe çıkma değildir; bunlar, sonsuz fikrinin sorgulanması olan deneyime yeterli ve gereklidir. Sonsuz fikri, okun ucunun delişiyle uyanan aşk gibi üstlenilmez; fakat sağıra çevrilmiş özne kendi içkin ruh hali içinde bunu derhal bulur. Sonsuz, özellikle, tezahürünün ötesinde anlamına gelir, beri’nin anlamlandırılması bir anlamda kendini göstermek zorunda olsa bile, anlam tezahürüne indirgenemez.²

Temsilin anlamından başka türlü olan ve benim içime yerleştirilmiş sonsuzun canavarlığı içinde düğümlenen bu anlam düğümü –fikir olmayan fikir– nedir? Sonsuzun öznenin bağdaştığı olarak ortaya konmadığı ya da onun çağdaşı olmadığı uyanma travmasının anlamı nedir? İlişki

2) Bu anlamda *Autrement qu’être*’in birkaç satırına bkz., s. 56: “Öteki için sorumluluğun şaşırtıcı Söylemek’i, varlığın ‘rüzgâr ve dalga’larına karşıdır; özün kesintiye uğraması, iyi niyetle dayatılmış bir ilgisizliktir. Fakat [...] bu şaşırtıcı Söylemek’in ona hücum eden soruların ağırlığıyla gün ışığına çıkması gerekir. Öz olarak yayılmaları ve bir araya gelmeleri, ortaya konmaları, hipostazlaşmaları, bilinç ve bilgi içinde *eon* olmaları, görmeye, varlığın nüfuzuna maruz kalmaları gerekir. Etiğin kendisinin, sorumluluğun Söylemek’i içinde, gerektirdiği etki. Fakat, aynı zamanda, oluşan ışığın özün ötesindeki öz olarak donmaması ve bir *eon*’un hipostazının put olarak yerleşmemesi için Söylemek’in felsefeye çağrı yapması da gerekir. Felsefe, varlığın bu etkisini gevşeterek, bu şaşırtıcı macerayı –bir öz gibi gösterilmiş ve anlatılmış olmak– kavranılır kılar. Filozofun çabası ve doğaya karşı konumu, beri’yi göstererek, Söylenmiş içinde ve gösteriminde zafer kazanan *eon*’u anında ortadan kaldırmaktan ve indirgemeye rağmen, muğlaklık türleri altında korumaktan ibarettir; diya-kronik deyiminin türleri altında Söylenmiş, ki Söylemek, sırası geldiğinde, olumlama ve büzülmedir, indirgenmiş Söylenmiş’in yankısı. Paranteze alarak yapılamayan indirgeme, ki bu parantezler, tersine, yazının işidir; özün etik kesintisini enerjisiyle besleyen indirgeme.”

olarak aşkınlık –her ilişkinin terimlerine garanti ettiği nihai, en biçimsel ortak-mevcudiyeti dışlaması gerekiyorsa–, nasıl düşünülebilir? Bir ilişki terimlerinin çağdaşlığını nasıl reddedebilir? Bu sorun elbette biçimsel olarak çözümsüzdür.

Fakat Sonsuz'un -suz'u etkileşimin derinliğini belirtir; bu "el koymadan koyma" fikrindeki *konulmadan* öznellik etkilenmiştir. Maruz kalmanın bu derinliğini dile getirir; hiçbir kapasite bunu kapsayamaz, hiçbir temel bunu desteklemez, her yatırım süreci burada başarısız kalır ve içselliğin gerisini kapatan kilitler patlar. Yok eden, yeri felakete uğratan bir ateş gibi yerini talan edip duran içi dalma olmadan "konulma"dır bu. Kutsal Kitap da bunu kendince ifade eder:

"Çünkü işte, Rab yerinden çıkıyor, ve inecek, ve dünyanın yüksek yerleri üzerinde yürüyecek. Ve onun altında dağlar ve dereler ateş karşısında balmumu gibi, inişte aşağı dökülecek su gibi eriyecekler, ve yarılacaklar."³

Destekleyen şey, desteklenene boyun eğer. Bir tür göz kamaşması vardır, burada göz tutmadığından fazlasını tutar. Yakan şeye değen ve değmeyen –kavranabilirin dışında– bir tür ten yanması gibi.

Eksiğin içindeki bir fazla olan, en ateşli ve en kadim aleviyle düşünmediğinden fazlasını düşünmeye adanmış bir düşünce uyandıran Arzu'nun tanındığı pasiflik ya da tutku. Duyumsallıktan ya da arzulanır olanın ihtiyaç nesnesi olarak yatırım yaptığı, eriştiği ve özdeşleştiği, temsilin ve dünyanın içkinliğinin bulunduğu hedonist faaliyetten başka bir düzenin arzusu.⁴ Sonsuz'un -suz'unun olumsuzluğu, doldurulamayacak bir arzunun içini oyar; bizzat artışından beslenen, arzu olarak yüceltilen ve arzulanır olana yaklaştığı ölçüde tatminden uzaklaşandır bu. İhtiyaç olarak tanımlanamayan arzu. Açlıksız –ve de sonsuz– arzu: "arada-oluş-olmama" kelimesi içinde dile gelen varlığın ötesi arzusu olarak sonsuz arzusu. Aşkınlık ve İyilik arzusu.

Fakat bendeki sonsuz, sonsuz arzusu anlamına geliyorsa, bu durumda buradan geçen aşkınlıktan emin olabilir miyiz? Arzu, arzulanabilir ve arzulanının çağdaşlığını böylelikle yeniden oluşturmaz mı? Bu ne görüş ne de görülen olsa da, kuşkusuz incecik bir iplik, ama yine de bir iplik değil

3) Mika, I, 3-4.

4) *Totalité et Infini*'nin (s. 3) terimleri içinde, "geri dönüşe özlem duymayan" metafizik arzu, "çünkü bizim hiç doğmadığımız bir ülke arzusudur".

midir? Arzulayan arzulanandan zaten kavranmış olduğu, arzulanacak bir kibarlığı çekmiyor mu? Sonsuz arzusunun “arada-olma-olmaması” “arada”/“ilgili” değil midir? Aynı zamanda İyi bir farklılık-sız-olmama anlamına gelirken, İyi’nin varlığın ötesindeki aşkınlığı bir farklılık-sız-olmama içermiyor mu?

Aşk ancak benim içime konmuş sonsuzla, azı talan eden ve uyandıran, teleolojiyi saptıran, sonun talihini ve mutluluğunu yok eden fazlayla mümkündür. Platon, Aristophanes’i itirafa zorlar: “Yaşamlarını başta sona birlikte geçirenler onlardır [...] hatta birbirlerinin başına geleni görmeyi arzuladıklarını ifade etmeyi bile başaramazlar!” Aristophanes ise neyi ters çevirdiğini bilmektedir: İki varlık olan onlar tek bir varlık olmak istemektedirler (“Aşk adı, bu tek parçanın doğasındaki arayış ve arzuya verilir”); dolayısıyla aşka bir sonu iade etmek ve böylece bir nostaljiyi tatmin etmek istemektedir. Fakat neden âşıklar birbirlerine istediklerini söylemekte yetersiz kalırlar? (“Onların her birinin ruhunun açıkça arzulanadığı [kösnül hazdan] başka şeydir, ifade edebildiğinden başka şey...”)⁵

Diotima ise aşk niyetini bu birliğin ötesine taşır, fakat bu niyetin muhtaç ve bahtsız olduğunu keşfeder.⁶ Aşk, seilmeye değeni beklemekten hoşlanır; beklemekte etkin olan temsilden yararlanır. Pornografi belki de budur. Her koşulda aşk böylelikle dünyevi isteklerle ilgilidir, *özne-ben* dolayısıyla yapılan yatırımdır. *Düşünüyorum*, aşkta mevcudiyeti yeniden oluşturur.⁷

Sevilenin bulunduğu yer olan ilgilenmenin ve erotizmin ötesinde arzu edilenin aşkınlığı mümkün müdür? Sonsuzluk tarafından etkilenen *özne-ben*, kendi arzusu içinde eşitlik kuracağı bir sona gidemez. Yaklaşma uzaklaşır; haz açlık artışından başka bir şey değildir. Böylece arzulanın şey, arzuya aşkın kalır. Arzunun aşkınlığı ya da arada-oluş-olmama’sı terimlerin bu geri dönüşü içinde cereyan eder. Ama nasıl?

Sonsuzun aşkınlığı yoluyla, der bize İyi kelimesi. İlgisizliğin arzu içinde mümkün olması için, varlığın ötesindeki arzunun özümseme olması için, arzu edilir olanın (ya da Tanrı’nın) arzunun içinde ayrı kalması gerekir:

5) Şölen, 192d-e.

6) A.g.e., 201d ve devamı.

7) Bu nedenle, Jean-Luc Marion’a verilen bir onaya rağmen, Levinas, aşk sözcüğü karşısında daima ihtiyatlı kalır. Bkz. Hristiyan filozofla karşılıklı görüş alışverişleri olan *Autrement que savoir* (Paris, Osiris, 1987).

yakın ama farklı –aziz kelimesinin bile anlamı budur.⁸ Bu, arzulanır olan neyin arzulanamayacağını bana emrederse, en yetkin arzulanamayana –öteki’ni–⁹ bana emrederse ancak mümkün olabilir. Ötekine gönderme, yakınlığa uyanmadır; yakının yerine geçmeye dek varabilen, onun için duyulan sorumluluktur; bu, aşkın öznenin çekirdeksizleşmesidir.

Erossuz bir aşk kavramı burada bulunur. Aşkınlık etiktir ve sonuçta *düşünüyorum* olmayan, aşkın tamalgı birimi olmayan öznellik, öteki için sorumluluk olarak, ötekine tabi olmaktır. Ben, her pasiflikten daha pasif pasifliktir; ya adlandırma halinde olmadan derhal itham halindedir; ya da suçsuz da olsa, asla girmedığı bir yükümlülüğe, asla şimdiki zaman olmamış bir geçmişe sadık olan ötekinin suçlaması altında itham halindedir. Bu haliyle, ben, uyanıklıktır ya da yönelimselliğin ekstaz’ına mutlak anlamda maruz kalmış ve bundan ayrılmış benlik açılımıdır.

Sonsuzun, bizzat arzulanırlığının içinde, arzu edilmeyen yakınlığa geri göndermesinin bu tarzı, O’luk terimiyle belirtilmiştir. Arzunun akla yatkınlığını çağıran arzulanır olanın en yüksek arzulanırlığının olağan-dışılığının geri dönüşü budur; bu geri dönüş sayesinde arzu edilir olan arzudan kaçır. İyi’nin iyiliği, arzu edilir olarak İyi’den uzaklaştırmak ve Öteki’ne doğru yönelmek için çağrı yaptığı hareketi saptırır ve böylece yalnızca İyi’ye doğru yönelir. Burada, dokunulmaz akla yatkınlıktan daha yukarıya giden bir akla yatkın olmama vardır; bu akla yatkın olmamanın içinde, arzu edilir olan çağrı yaptığı arzuyla ilişkiden ayrılır ve bu ayrılık ya da azizlik yoluyla, arzu edilir olan üçüncü şahıs olarak kalır: Sen’in dibindeki O. O beni iyilikle dolduramaz, fakat iyiliğe zorlar; bu, iyilik görmekten daha iyidir. İyi olmak, varlığın içinde eksikliktir, bozulmadır ve aptallıktır – varlığın ötesinde yetkinlik ve yüksekliktir. Bunun anlamı etiğin varlığın bir anı olmaması, fakat varlıktan başka türlü ve *daha iyi* olmasıdır.

Arzu edilir olanın arzu-edilmeyene bu geri dönüşü ve gönderilişi içinde –ötekine yaklaşımı düzenleyen bu tuhaf misyonda– Tanrı mevcudiyetin nesnelliğinden ve varlıktan sökülüp alınmıştır. Bir diyalogun ne konusudur ne muhatabı. Onun uzaklaşması ya da aşkınlığı benim sorumluluğumda yön değiştirir: en yetkin erotik-olmayan!

8) Bkz. İkinci Ders, s. 187, dipnot 1.

9) Arzulanmayan öteki, “yüzünün lütfu içinde değil, teninin çıplaklığı ve sefaleti içinde” kabul edilen ötekidir (*L’Au-Delà du verset*, Paris, Minuit, 1982, s. 20).

Tanrı, sürdürülen analizden yola çıkarak, basitçe ilk öteki değildir; ötekiden başkadır, başka türlü öteki, ötekinin başkalığından, yakınımla etik sıkışıklıktan [astiction] önce gelen başkalığın ötekisi. Böylece, her yakından farklıdır. Ve yok olana dek, *vardır*'ın kargaşasıyla olası karışmaya varana dek aşkındır.¹⁰ Ötekinin yerine geçmenin ilgisizlikte, soylulukta¹¹ kazandığı ve sonsuzun aşkınlığının üne yükseldiği karışıklık. Onaylanan hakikatlerden daha yüksek, sentezsiz, diyakron bir hakikatin doğrusu olarak söylenebilecek aşkınlık.

Bu ifadenin –“yokluğa varana dek aşkın”– bir formül olarak kalmaması için, bunu her etik düğümün anlamına, sorumluluğu kapsayan ve yokluğunda Tanrı sözcüğünün ortaya çıkamayacağı ilahi komediye yeniden kavuşturmak gerekiyordu.

10) Aşkınlığın kısıktivrak bağlanmamak için alması gereken bu büyük risk, Levinas'ın Nötr olanın *vardır*'ı söylediği Blanchot'ya olan hayranlığını kuşkusuz açıklamaktadır. Önemli bir bölüm uzun uzun aktarılacaktır, ki son cümlesi doğrudan doğruya bu aşkınlık riskine gönderme yapmakta, ama bütün olarak bu derste ele alınan tematikleri bir başka açıdan aydınlatmaktadır: “Maurice Blanchot'nun eserinin ve düşüncesinin iki yönde yorumlanabileceğini düşünüyorum. Bu, bir yandan, anlam yitiminin, söylem dağılmasının duyurusudur, sanki nihilizmin aşırı ucunda bulunuyormuş gibi, hiçliğin kendisi sakince düşünülemezmiş gibi, dinleyen kulak için ikircil kalıyormuş gibidir. Dile bağlı olan anlam, tamamlanması ve coşması gereken edebiyat olarak, bizi anlama işaret etmeyen içiğini ciciğini çıkarmaya götürür – yapıların kalıntılarından ya da buraya girmeye yatkın öğelerden daha fazla anlamdan yoksundur. Biz insanlıkdışına, Nötr'ün ürkünçlüğüne mahkûmuz. Bu ilk yöndür. Ama işte, diğer yandan, Blanchot'un edebi uzamının dışlandığı dünya; hiçbir insani ıstırapın düzenlenmesini engellemediği dünya; iyi kötü düzenlenen dünya (Önemi yok! Bu Bilgi'yi engellemez, bu her ideolojiden bağımsız Bilgi'yi mümkün kılar); ateizmi nedeniyle değil, tinselliği nedeniyle, Dostoyevski'nin “her şey mubahtır”ının farksızlığı içinde bütünleşen dünya: Bütün yasaların içselleştirilmesi Farklılığı ortadan kaldırır [...] Gerçekten de, hiçbir şey bütünlüğü içerisinde böyle bir dünyadan daha senkronize düzenlenemez. Hiçbir şey kendine daha fazla yeterli olamaz. Blanchot bu dünyanın bütünlüğünün bütün olmadığını, böbürlendiği tutarlı söylemin susturamadığı bir başka söylemi yakalayamadığını, bu diğer söylemin kesintisiz bir gürültü tarafından rahatsız edildiğini, bir farklılığın dünyayı uyumaya bırakmadığını ve varlık ile varlık-olmayanın diyalektik olarak düzenlendiği düzeni rahatsız ettiğini hatırlatır. Bu Nötr, birisi ya da bir şey değildir. Bu dışlanmış bir *üçüncü şahıs*, ki, kelimenin tam anlamıyla *var* bile *değildir*. Bununla birlikte, onda, hiçbir art-dünyanın asla aralayamadığı kadar çok aşkınlık vardır” (Sur Maurice Blanchot, Montpellier, Fata Morgana, 1975, s. 50-52).

11) “Soylu olmayanı *bilmeyen*” soyluluk, tıpkı “bazı tektanrıcuların en yüksek olmayanı bilirken bilmezden gelmeleri gibi” (*Autrement qu'être*, s. 223).

Sonsöz:

Jacques Rolland

Metni okunan iki ders –bu kitabın uyarı bölümünde belirttim– *Autrement qu'être*'in bütün sertliği içinde egemen olduğu felsefi uzama ortak aidiyetleriyle birbirinin içine sıkı sıkıya geçmiştir. Her ikisi de yorum gerektirir, fakat farklı nitelikte; sanki her ikisi de kendisi için farklı bir notlandırma aygıtı gerektirmektedir. Burada sunulan aydınlatıcı birkaç not, esasen, *La Mort et Le Temps*'ın [Ölüm ve Zaman] Livre de Poche baskısı için kaleme alınan sonsözün özünü yeniden ele almakta, sonra da tamamlamaktadır. Dipnotlarla birlikte, ve özellikle *Tanın ve Onto-teo-loji*'yi çevreleyen notlarla birlikte, okura, özellikle güçlüğü gizlememesi istenen metinlerin doğru bir kavranışını sağlamalarını umabiliriz.

1. *Tarih yapmak*. Ölüm, zaman. Bunlar konu değil, sorular – düşünce- nin karşılaşmadan duramayacağı sorular. Felsefenin, tarihinin akışı devam ederken durmadan sözünü ettiği ama varlığını adlandırmayı unuttuğu kelimeler. Platon'dan bu yana –ki bir anlamda Sokrates'in ölümüyle birlikte yazıya doğmuştur–, yaşayan sözünün sona ermesiyle birlikte ve daha sonra da ünlü baba-katlini gerçekleştirmesinden bu yana. Ama ilk sorusu, ölümden ziyade, ruhun ölümsüzlüğü olan Platon -ve zamanın

ne olduğunu sanki hep bilen Platon: Kınıltısız sonsuzluğun hareketli imgesi.¹ Sanki bu sorular felsefede hemen mevcutmuş gibi, fakat, aynı zamanda, felsefe sayesinde mesafeli tutulmuşlar ya da çok çabuk çözülmüşler gibidir. Ve, tarihini büyük bir gayretle yeniden kat ettikleri Batı düşüncesinin bütününe toparlama ve bir anlamda aşma iddiasında olan iki eserde eşi benzeri olmayan bir kesinlikle dirilen sorular: Hegel'in eseri ile Heidegger'in eseri.

Dolayısıyla Levinas'ın, bu soruları halletmek için onlara yüzünü döndüğünde bu iki düşünüre doğru dönmüş olması şaşırtıcı değildir. Ama bu, okunan iki dersten ilkinde, eserin bağrında (çünkü bunların eserin parçası olduğunu düşünüyorum), filozofun yayımladığı yazılarla karşılaştırıldığında çok özel bir statü verir. Burada felsefe tarihi her sayfada mevcuttur, ama arka planı terk etmez ve analizden ziyade ima tarzında kendini gösterir. *Autrement qu'être*'in şu tuhaf cümlesini –bunu örnek olarak alırsak– düşünelim: “Biricik öznelere çokluğu olan ve dolaysızca, ampirik olarak karşılaşılan ‘varolanlar’, Tin'in tümel olan kendinin bilincinden kaynaklanır: bunlar, yolu üzerinden derlediği toz kırıntıları ya da gerçekleştireceği negatif çalışma nedeniyle alnında parıltı veren damlalarıdır, sistem içindeki konumlarına bağlı ve Sistemin Bütünü içinde emilip dağılan özdeşliğin yalnızca önem taşıdığı, unutulabilir anlardır.”² Burada Hegel'le bir tartışmanın ya da çatışmanın söz konusu olduğu kuşkusuz anlaşılacaktır – fakat Jena düşünüründen söz etmenin ve daha genel olarak tartışmayı felsefede sürdürmenin daha konvansiyonel tarzlarının olduğu itiraf edilecektir!

Şaşırtıcı durum. Bizim için, kaçınılmazcasına Heidegger-sonrasında bulunan bizler için³ –burada söz konusu edilenin Husserl üzerine ilk Fransızca kitabı, Heidegger üzerine ilk önemli incelemeyi yayımlayan ve Rosenzweig'i Fransa'ya tanıtan bir filozof olduğu düşünülürse– daha da

1) Bkz. *Timea*, 37d.

2) *Autrement qu'être*, s. 131-132.

3) “Heidegger felsefe tarihinde bizzat varlığın tarihini aramaya bizi alıstırdı; onun bütün eseri metafiziği varlık tarihine indirgemekten ibarettir” der Ders. (Burada belirtelim ki, Dersler'den yapılan alıntıların sayfa numaraları verilmeyecektir; bunlar bu sonsözden hemen önce gelmektedir.) Bu saptamaya Levinas'ın bir başka sözü karşılık vermektedir: “Heidegger'in varlık düşüncesinde gerçekleşen metafiziğin yıkımı ne kadar kökten olursa olsun, bu düşüncenin geri döndüğü ya da işlediği toprak hâlâ Batı metafiziği olarak kalır” (“De la signifiante du sens”, *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset, 1980, s. 239).

şaşırtıcı.⁴ Ama özellikle bu sonuncusu –ki Levinas düşüncesinin doğuşunda onun, Buber’den kıyaslanamayacak kadar önemli olduğunu asla gizlemedi– hakkında *Totalité et Infini*’nin [Bütünlük ve Sonsuz] önsözünde, “bu kitapta zikredilmesine gerek olmayacak kadar sık bulunan”⁵ dendiğini hatırlayalım. Levinas’ta öncelikli statünün verildiği felsefe tarihi incelemeleri ile düşünce- nin kendi gelişimi arasında katı ayırım var gibidir; kuşkusuz ki geçmişin filozoflarını hatırlatarak onlardan yardım alabilmektedir, ama onlarla açık bir tartışmaya ya da gerçek bir diyaloga girme ihtiyacı duymaz. (Bu durumda yalnızca Husserl istisna olur.) Şu önermenin bence yeterince açık seçik dile getirdiği bir düşünme tarzıdır bu: “Fakat bir filozofun kendi tutumunu Hegel’e göre belirlemesi, dokumacının tezgâhını nereye koyacağına benzer: işe başlamadan önce oraya tekrar tekrar yerleştirir.”⁶ Bu, önceden yapılır; eser ise bundan sonra başlar. Aslında belki de *Metafizik*’in bütüncesi içine A Kitabı’nı Aristoteles dahil etmeyecekti.

Bu ders konusunda belki de ilk fark edilmesi gereken şey buydu. Çünkü burada sergilenen düşünce tam da kitaplarda bulunan –ve özel olarak, *Autrement qu’être*’de ifade edilmiş olan– şey olsa da, ilk kez büyük öncellerle, çağdaşlarla diyalog ve tartışma içinde işlenmiştir. Öncelikle Heidegger, ki ezici varlığı fark edilecektir, ama aynı zamanda Kant, Hegel, Bloch, Bergson ve bazı başkaları. Çünkü elbette bir dersti söz konusu olan. Ama bu bile bana bu metinlerin yayımlanmasındaki öneme dair bir başka gerekçe oluşturuyor gibi geliyor (öğretime bunca geç katılmış bu düşünürün profesörlük faaliyetinin belki de biricik izi); burada, ders niteliği korunduğundan, bu yazı insanının sözünden bir şey umarım geçmiştir.⁷

2. *Otuz yıl mesafeden.* Burada diyalog içinde sergilenen düşüncede, bir süre sonra temel noktaları ya da bellibaşlı köşeleri vurgulamak gerekeceği gibi, bu dersi Levinas düşüncesinin evrimi içine yerleştirmek de gerekecektir. Fakat daha önce, burada süren meditasyonun –herhangi bir

4) Bkz. Özellikle *Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, 1930; “Martin Heidegger et l’ontologie”, *Revue philosophique*, 1932; “Entre deux mondes (biographie spirituelle de Franz Rosenzweig)”, *La Conscience juive*, Paris, P.U.F., 1963.

5) *Totalité et Infini*, s. XVI.

6) “Un langage qui nous est familier”, *Cahier de la nuit surveillée*, no 3, 1984, s. 327, altını ben çizdim.

7) Levinas 1961 yılında ilk kez Poitiers Üniversitesi’nde profesör olur. Talmudi derslerin farklı derlemelerinde onun derslerinin tanıklıkları elbette bulunmaktadır – fakat o zaman bunlar elbette felsefe dersleri değildir.

kavramın derinleştirilmesi ya da terk edilmesiyle ifade bulan kaçınılmaz vurgu yer değiştirmelerinin ötesinde- kayda değer sürekliliği ve buradan yola çıkarak, yarım yüzyılı aşkın sürede Levinas düşüncesinin kayda değer birliğini vurgulama tarzını belirtmek gerekir. Dersin başlığını oluşturan iki terim konusunda bu söylenebilir: Ölüm, zaman.

Bu düşünce macerasının gerçek başlama vuruşu olmuş 1935 tarihli küçük yazıda -*De l'évasion*- zaman sorusu eksik olsa da ve ölüme yalnızca olumsuz olarak imada bulunuyor olsa da,⁸ hemen savaş sonrasının yazılarında -*De l'existence à l'existant, Le Temps et l'Autre*-⁹ iki soru meditasyonun kalbine gelip yerleşir; her biri kendi içinde ve ikisi de onları birleştiren ilişkiler içinde ele alınacaktır. Bence, o dönemde düşünüleni ve orada olup bitenin derslerde sergilenen sorunsala nasıl denk düştüğünü ve aynı zamanda ayrıldığını tamamen anlamak için, 1946-1947 yılında Jean Wahl'ın Felsefe Koleji'nde verilen ve *Le Temps et l'Autre* adı altında yayımlanan konferanslara dönmek gerekir.

Ne başlıkta ne de başlangıç cümlesinde söylenmese -"Bu konferansların hedefi zamanın tecrit edilmiş ve tek bir öznenin olgusu olmadığını, ötekiyle ilişkinin kendisi olduğunu göstermekten ibarettir" (s. 17)- bile, ölüm bu eserde belirleyici bir yer işgal etmektedir; burada esasen, 1975-1976 dersinde edineceği anlamda anlaşılmıştı. Ölüm daima ve inkâr edilemez biçimde yok oluş olsa da daha derinden meçhullüğüyle nitelenmiştir. Oysa, "ölümün meçhullüğü, aydınlıkta ölümle insani ilişki kurulamayacağı anlamına gelir"¹⁰ ve sonuç olarak, bu durumda, "özne

8) "Saf varlık deneyimi aynı zamanda-onun içsel antagonizma ve kendini dayatan firar deneyimidir. Bununla birlikte, onun ittiği çıkış ölüm değildir" (*De l'évasion*, benim çabalarım ile sunulan ve notlandırılan baskı, Montpellier, Fata Morgana, 1982, s. 90).

-9) Sırasıyla, *Fontaine* dergisinin yayınları tarafından 1947 yılında yayımlandı (daha sonra Vrin tarafından) ve *Le Choix, le Monde, l'Existence* derlemesinde 1948 yılında Arthaud Yayınları'ndan çıktı, sonra 1979 yılında Fata Morgana tarafından yeniden basıldı; ben bu sonuncu baskıyı kullanıyorum.

10) Bu aydınlık kavramı, *De l'existence à l'existant*'ın 74-75. sayfalarından birkaç satır alıntılanmayı hak etmektedir: "İster hissedilir güneşten yayılsın ister kavranabilir güneşten, ışık, Platon'dan bu yana, bütün varlıkları koşullamaktadır. İdrakla aralarındaki mesafe ne olursa olsun, düşünce, istem, duygu öncelikle deneyimdir, sezgidir, berrak görü ya da oluşmaya çalışan berraklıktır. [...] Evrenimizi dolduran ışık -fiziksel-matematik açıklama ne olursa olsun- fenomenolojik olarak fenomenin, yani anlamın koşuludur: Nesne, var olmaya devam ederken, biri için vardır, ona yöneliktir, bir içeriğinin üzerine eğilir ve onun tarafından özümsemeden, kendini verir. Dışardan gelen şey -aydınlanmış- anlaşılır, yani bizden gelir. Nesneler ışık sayesinde bir dünyadır, yani bizindirler. Mülkiyet dünyayı oluşturmaktadır: Işık sayesinde verilir ve az çok kavranır."

kendisinden gelmeyenle ilişkidir” (s. 56). Işık içinde meydana gelen her şeyi çözüme bağlayan ilişki; burada “aydınlanan nesne hem karşılaşılan bir şeydir, fakat aydınlatılmış olduğu için, sanki bizden çıkıyormuş gibi ona rastlanır” (s. 47). Ölümle karşılaşma, tersine, bir biçimde bizden gelmeyen şeyle ilişkidir. Böylece, ölüm “öznenin pasifliği”ni teşhir eder, aynı zamanda “hakimi özne olmayan bir olayı duyurur; karşısında öznenin artık özne olmadığı bir olay” (s. 57). Bu anlamda, ölümün *esrar* olduğu söylenebilir (daha ilerde Levinas *muamma* kelimesini tercih edecektir), eğer bu terimden, yalnızca öngörü içinde bile olsa, sahip olunamayan, anlaşılamayan, kavranamayan “bir şey” anlaşılıyorsa – aslında en yetkin nesne-olmayandır. Böylelikle, esrarla ya da ölümün meçhulüyle ilişki *ötekiyle* ilişkidir. “Ölümün bu yaklaşımı bizim mutlak anlamda öteki olan bir şeyle, başkalık taşıyan bir şeyle ilişkide olduğumuzu –yoksa geçici bir belirlenim olarak değil– belirtmektedir [...] fakat varlığı bile başkalıktan oluşan bir şey” (s. 63). Bu nedenle ölüm, olay ve *kavranamaz* olay, “asla şimdi değildir” kendini “ebediyen gelecekte” gösterir (s. 59). Çünkü, “hiç-bir biçimde kavranamayan” –ölüm tarzında, öteki türünde– “gelecektir”. Başka terimlerle ya da ters terimlerle, “gelecek, kavranamamış olandır, bizim üzerimize düşen ve bizi ele geçirendir. Gelecek, ötekidir. Gelecekle ilişki, ötekiyle ilişkinin kendisidir” (s. 64).

Böylece olayın içinde ya da ölümün esrarında somutlaştığı haliyle ötekiyle ilişki, geleceği somut olarak düşünmeyi, yani basitçe onu düşünmeyi sağlar. Fakat bu gelecek, “ölümün verdiği gelecek, olayın geleceği *henüz zaman değildir*” (s. 68; altını ben çizdim). Zaman olması için, en azından kendisi ile şimdiki zaman arasında belli bir ilişkiye imkân tanınması gerekir (şimdiki zamanın içinde gelecek zamanın mevcudiyeti ya da şimdiki zamanın geleceği “ihlali”), esrarı ya da başkalığı içinde anlaşılan ölüm tarafından özellikle dışlanan ilişki. Geleceği düşünmeyi sağlayan ölüm, zamanı düşünmeye yetmez. Bunun için, bir başka ilişki gerekir, bir başka durum – bir başka *koşul*, diyecektir daha ilerde Levinas. “Olayın geldiği ve bununla birlikte öznenin, bir şeyi, bir nesneyi karşılar gibi onu karşılamadan, olayla karşı karşıya kaldığı” (s. 67) durum. Demek ki, meçhulü hiç kavramadan, geleceği hiç öngörmeden, öznenin şimdiki zamanı ile üstlenmeden başına gelen olayın geleceği arasında bir ilişki vardır. “Bu durum,” diye yazar Levinas, “ötekiyle ilişkidir, ötekiyle yüz yüze olmaktır, hem veren hem de ötekini gizleyen bir yüzle buluşmadır” (s. 67). Ve ötekinin, *überhaupt* ötekinin, doğrudan doğruya ötekinin, genel olarak ötekinin yerine geçtiği bu durum, yalnızca gelecekten zamanın kendi-

sine geçmeyi sağlar, burada şimdiki zaman ile gelecek zaman bir ilişki sürdürebilirler ve sürdürmelidirler. (Bu tanımda geçmişin henüz hesaba katılmadığı fark edilecektir.) “Gelecekle ilişki, geleceğin şimdiki zaman içindeki mevcudiyeti, ötekiyle yüz yüzelik içinde gerçekleşiyor gibidir. Yüz yüzelik durumu *zamanın gerçekleşmesi* olur; şimdiki zamanın geleceği ihlali tek başına bir öznenin işi değildir, özneler arası ilişkidir. *Zamanın koşulu* insanlar arasındaki ilişkide ya da tarihtedir” (s. 68-69); altını ben çizdim).

1946-1947 konferanslarının temel sayfalarının bu son derece özlü özeti (ve yalnızca bu sayfaların: öznenin doğuşunun ya da hipostazının tarif edildiği sayfalar ile ötekinin başkalığının bir model tarzı olarak ele alınan dışıdan yola çıkarak düşünölmeye çalışıldığı, onları takip eden sayfalar burada sessizce geçilecektir), 1975-1976 derslerinin okumasına iyi bir giriş teşkil ettiği ölçüde kuşkusuz gereksiz olmayacaktır. Çünkü bazı analizler iki metni ayıran otuz yıl boyunca değişmiş olsa da, temeldeki güdüler değişmeden kalmıştır ve özellikle, zaman ile ölümün ilişkileri içinde ötekinin başkalığını içererek birbirlerine gönderme yaptıkları temeldeki tematik sağlamlaşmış ve derinleşmiştir – Dolayısıyla ders üzerine bazı saptamalarda bulunulabilir.

3. *Zamandan yola çıkarak ölüm*. Derse tekrar dönebiliriz; bir açıklama ya da bir yorum önermek için değil, yalnızca bir miktar notla okumasını derinleştirmek için. Bunların ilki bu metnin yapısıyla ilgili olacaktır; bu yapının değirmi olduğu söylenebilir, çünkü sorunun terimlerini ortaya koyarak başlamakta (birinci kısım: 7-21 Kasım 1975 dersleri), ardından bazı felsefe eserlerinin okumasına geçmekte (ikinci kısım: 28 Kasım 1975-7 Mayıs 1976 dersleri), sonunda birinci kısmın sorularını derinleştirerek ele alan bir meditasyonla tamamlanmaktadır (üçüncü kısım: 14-21 Mayıs 1976 dersleri). Bu üç kısım da bazı saptamalara başvurmaktadır. Öncelikle birinci kısımda sorunun konumunun asla nötr olmadığı, fakat sorunu Levinas düşüncesinin kendine özgü ufkuna yerleştirdiği saptanacaktır (“Zaman perspektifi içinde bu ölüm araştırması bir *Sein zum Tode* felsefesi anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla Heidegger düşüncesinden farklılaşmaktadır” demektedir) – ve, özellikle de, *Autrement qu’être*’in açtığı ufukta yer almaktadır. Bu nedenle, ikinci kısım yalnızca geçmiş ya da çağdaş bazı felsefi tutumları sergilemekten ibaret olmayıp, başlangıçtaki sorgulamadan yola çıkarak ve bu sorgulamaların üçüncü kısımda yeniden ele alınmasını amaçlayarak bunları sorgulamaktan ibarettir. (Bu nedenle bu sayfalar bir felsefe tarihi dersine indirgenememektedir; ve bu nedenle eserin tamamlayıcı kısmı olarak anlaşılmalıdır). İkinci kısım üzerine bir

şey daha söylenebilir; bu kısmı iki dayanak üzerine, iki eleştirel sunum –Heidegger ve Hegel– üzerine yerleştiren yapısıyla ilgili (ki burada şematik olarak yeniden ifade ediyorum). Heidegger esasen Kant’a karşıttır; Hegel’in eleştirisini de Bloch’un çok olumlu anıştırılması izlemektedir; Aristoteles, Husserl, Bergson ya da Fink –ve birkaç kişi daha!– minör tarzda ve noktasal olarak müdahale etmektedir.

Fakat, bu değirmi yapının içinde, ölümü ve zamanı karşılıklı ilişkileri içinde düşünür. Bu nedenle elbette Heidegger’e doğru –“büyük antagonist” der bir yorumcu; kuşkusuz ki Levinas’ın bir gün Rosenzweig’i “büyük çağdaş”¹¹ olarak nitelemesini düşünerek– öncelikle dönmek gerekir; Heidegger’de “ölüm ile zamanın sıkı ilişkisi ileri sürülmüştür.” Bununla birlikte, Heideggerci sekansı altüst ederek ve “ölümden yola çıkarak zamanı değil, zamandan yola çıkarak ölümü düşünmek” için çabalayarak araya derhal mesafe koymak için bu yapıdır. Ölüm ile zaman arasındaki bu diğer ilişkiyi anlamak için, bence, Levinas’ta düşünüldüğü haliyle bu iki kavramın kimi yanlarını vurgulamak önem taşımaktadır.

Öncelikle ölüm, ki filozof bunun son ve yok olma anlamını hiçbir biçimde inkâr etmemektedir; fakat ölümün açtığı hiçlik üzerinde felsefi gelenekte yeterince düşünüldüğü düşünülmediğini, yani oldukça radikal biçimde düşünüldüğü düşünülmediğini sorgulamaktadır: Mevcut haliyle hiçlik, “ölümünki gibi [bir hiçlik] hiçbir şeyle dolu değildir”, başka deyişle –ve eğer böyle ifade edilebilirse– her varlıktan boşalmış, –saf bir hiçlik olsa da– her varlıktan uzaklaşmış bir hiçliktir. Levinas’ın derste kanıtlamak istediği şey, hiçliği üreme-çürüme çifti içine yerleştiren Aristoteles’ten “saf varlık ile saf hiçlik aynı şeydir” diyen Hegel’e dek –her şeyin ortadan kaldırılması olarak hiçlik fikrinin “kare bir çember kadar saçma” olduğunu ileri süren Bergson’dan söz bile etmeden–, hiçliğin, bunu hiç olarak düşünmeyi başaramayan Batı düşüncesine meydan okuduğudur.¹²

Heidegger’le –en azından derste tek dikkate alınan *Varlık ve Zaman*’da– durum böyle değildir; burada ölüm, özü varlığı anlamak olan orda-varlığın sonu olarak tam anlamıyla hiçliktir. Fakat bu saf hiçliğin kendisi –ki yine de öngörüye imkân tanır– henüz ölüm ölçüsünde ya da

11) Sırasıyla R. A. Cohen, “La non-in-différence dans la pensée d’Emmanuel Levinas et de Franz Rosenzweig”, *Cahiers de l’Herne*, no 60, 1991, s. 343; E. Levinas, “Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne”, *Cahiers de la nuit surveillée*, no 1, 1982, s. 68.

12) Hegel ve Bergson’dan alıntılar derste referanslarıyla birlikte bulunmaktadır.

ölçüsüzlüğünde değildir; böylelikle son, hiçlik ya da yok oluş olarak –ve yalnızca bu olarak– ölümün sınırsızlığını ve belirlenimsizliğini belirler ya da sınırlar. Fakat ölümün hiçten başka bir şey olmadığına bu kadar kesin nereden vakıf oluyoruz? Veyahut, bu hiçin içinde, ölümün hiçliği içinde *meçhul* olanı dikkate almayı neden reddediyoruz? [“Bizim ölümle ilişkimizin temel özelliğinin filozofların gözünden nasıl kaçabildiğini kendi kendime soruyorum. Ölüm analizinin çıkış noktası özellikle hiçbir şey bilmediğimiz ölümün hiçliği değildir, mutlak anlamda bilinemez bir şeyin ortaya çıktığı bir durumdur” – *Le Temps et l’Autre*’da (s. 58) bulunan bu saptama, kısmen değiştirilerek, derste yerini bulabilir; yine de değiştirilmiştir, en azından ifade ediliş tarzında, çünkü bu ölümün hiçliğini daha kesin olarak dikkate almaktadır.] Öyle ki –ve Levinas’ın güçlü önermesi buradadır– ölümü tam anlamıyla düşünebilmek için “saf hiçlik”ten daha fazla hiçlik olan bir hiçlik gerekir: “*hiçliğin ve meçhulün muğlaklığı*” olarak bir hiçlik. Muğlaklığın içinde –bir esrar ya da bir muamma tarzında– kendi hiçliğine gelip karışan ölümün bu meçhulü sayesinde, ölümün kaydettiği saf *soru işareti*, inkâr edilemez olduğu yokluğun içinde, tartışmasız açtığı hiçliğin içinde tutulmuş olur. Ve bu soru işareti sayesinde, her ölümün kendi içinde taşıdığı anlamsızlık ve saçmalık –aynı zamanda da duygu–boyutu için nötrlüğü içine kaydedilmiş olacaktır.

Levinas’ın Kant’ı Heidegger’in karşısına çıkarmasını sağlayan, hiçlik ve meçhul ya da saf soru olarak ölümün bu belirlenimidir; en yüksek belirlenimsizlik olarak ölümün bu belirlenimidir. Kant ne ölümü ne de hiçliğini inkâr edecektir, fakat, Pratik Aklın gerekleriyle, ruhun ölümsüzlüğünü varsaymaya yönelecektir. Fakat ihtiyatlı olalım: Burada görülmesi gereken şey, bu ölümsüzlüğün savlanamayacağı, inkâr da edilemeyeceğidir (bu basitçe tersten bir dogmatizm olur); bu, yalnızca *umut edilebilir*. Bu durumda söz konusu olan ve savlama ile inkâr arasında dışlanmış bir üçüncü şahıs gibi olan umut, ölümün inkâr edilemez hiçliğine bir *belki* dahil eder. Fakat –ve vurgulanması gereken de budur, çünkü dersin ileri sürdüğü en uyarıcı düşüncelerden biridir– bu “belki” hiçliğin boşluğunu doldurmaz, ölümün keskinliğini yumuşatmaz. Tam tersine: Hiçliği içindeki ölüme bir soru ekler –“belki”den başka cevabı olmayan bir soru– ve böylece onu ağırlaştırmak ve muammasına –hatırlanacağı üzere, *Le Temps et l’Autre* “esrarına” der–, yokoluş ve meçhul muğlaklığına geri vermek ister.

Derslerin, “teması” öznenin özneliği olan *Autrement qu’être* dönemine ait olduğunu defalarca söyledim; *Totalité et Infini*’nin “teması” ise

ötekinin ya da başkanın başkanlığından ibaretti. Dolayısıyla bu kitabın açtığı düşünce ufkunda ve öznenin öznelliğinin düşünüldüğü özneye ilişki içinde, zaman da düşünülecektir. Oysa, *Autrement qu'être*'de belirleyici ve kesinlikle yeni olarak varolan şey, öznenin burada hemen savaş sonrasında düşünülen hipostaz içinde ele geçirilen ve daha yukarda karşılaştığımız “tecrit edilmiş ve tek başına özne” ya da *Totalité et Infini*'nin Aynı'sı olan Ben –“içerik olarak özdeşliğe” sahip “en yetkin özdeşlik, bizzat özdeşleşmenin eseri”– olmadığıdır.¹³ Ötekinin, ötekinin yüzünde elbette karşılaşacağı özdeşliği niteleyen tecrit edilmiş özne ya da Ben; tecridi ve aynılığı hiç kuşkusuz bu buluşmadan –ama yalnızca öznenin ya da Ben'in yapısından sonra gelen ikinci bir zamanda– etkilenecek, tartışılacak ve altüst olacak özne ya da Ben. Burada, tersine, öznenin özdeşliği ona dışardan gelir; biricikliği öteki tarafından tahsis edilmesinden gelir – öyle ki dışsallığın ya da başkanlığın onun öznelliğini *oluşturucu* olduğunu anlamak gerekir. “Aynı'nın ‘özne-ben’ içindeki özdeşliği, ona, kendine rağmen, dışardan gelir; bir ayıklama olarak ya da esin olarak, tahsis edilen biriciklik olarak.”¹⁴ Sonuç olarak, ruhsallığın ya da insani olanın en derin katmanı –kökensellik-öncesi öznellik, diyecektir Levinas–, bilinç terimleriyle düşünülemeyecek olan, Aynı olarak da tarif edilemez, fakat Aynı'nın-içindeki-Öteki olarak düşünülmelidir. Bu durumda öznellik, Öteki'ne –*Le Temps et l'Autre*'un içinde yürütülen ve sonuçları burada korunan analizlere göre, Aynı'nın ne kavrayabileceği ne anlayabileceği ne içerebileceği, hatta ne de öngörebileceği Öteki'ne– zaten açık olan, asla ona kavuşmadan zaten ona doğru dönük olan bu Aynı'dır. “Dışardan gelen” özdeşlik olarak –*sub-junctum*'un özdeşliği, “her şeyden sorumlu tümelin ağırlığı altında”–¹⁵ asla erişemeyeceği Dışarıya ve Farklı olana zaten açıktır. Ve, derse göre, zamanın *daima*'sı bu *asla* içinde aranmalıdır: “Zamanın *daima*'sı arzu ile arzulanan arasındaki orantısızlıktan doğmuştur.” Tutma ve bırakma yoluyla, bellek ve öngörü yoluyla, tarih ve tahmin yoluyla bir senkroniye indirgenmeye kuşkusuz *daima* yatkın zaman – ama öncelikle *diyakroni*'siyle nitelenen zaman. Diyakroni, “aynının aynıya kavuşmadığı özdeşlik ayrılığıdır”¹⁶ ve bu anlamda, andığımız haliyle öznelliğin başka bir adı olarak anlaşılabilir –“Özne mümkün olduğunca gerçek anlamıyla

13) *Totalité et Infini*, s. 6.

14) *Autrement qu'être*, s. 67.

15) A.g.e., s. 147.

16) A.g.e., s. 67.

söyler (çünkü *Söylemek*'in özü asla gerçek anlamıyla söylenmez), zamanın içinde değildir, diyakroninin ta kendisidir"—¹⁷ ve dolayısıyla arzuladığı öteki üzerinde daima *gecikmiş* olduğu anlaşılabacaktır. Ve, bu gecikmenin içinde, –kendine rağmen– ötekine sergilenme olarak, sabır olarak ve sonuçta pasiflik olarak öznellik.

Fakat *Totalité et Infini* bize “en yetkin Öteki, Başkası'dır”¹⁸ diye öğretmişti ve bu saptama, *Autrement qu'être*'de olduğu kadar derste de korunmuştur. Ötekine kökensel olarak açık öznellik, bundan böyle, yaklaşımı en ciddi diyakroniyi belirten ötekiyle, komşuyla bir sorumluluk ilişkisi kurmaya elverişli –muktedir değil elverişli– özneliktir: “Ne kadar cevap verir ve sorumlu olursam, yükümlü olduğum ve uzak olduğum yakınım o kadar yaklaşıyorum. Artan pasiflik: Sonsuzun sonsuzlaşması olarak, ün olarak sonsuz.”¹⁹ Bu kitabın aşırı güçlüklerine fazla gömülmeden şu denebilir ki, *Le Temps et l'Autre*'da olduğu gibi ve farklı terimlerle de olsa, zaman kökensel olarak ötekiyle ilişkide meydana gelir.

Ve, bu şekilde düşünülen zamana ölüm iki kez gelip dahil olur. Öncelikle ötekinin ölümlülüğü olarak (“Ölümün hiçliği yakınımın yüzünün çıplaklığı da değil midir?” diye sormaktadır ders), ki bu somut kiplik olur, bu sayede, öznenin içinde, aynı aynıya kavuşmaz, fakat kendini pasif olarak ve karşılıksız olarak başkasının hizmetine sunar. Ardından, benim kendi ölümümle birlikte, ki anlam-yokluğu bu pasifliğin aktiflik olarak tersine dönmeyeceğini ya da bu dinginlik-yokluğunun sonunda huzur bulmayacağını bir biçimde “garanti eder”: “Benim ölümlülüğüm, benim ölüme mahkûm oluşum, ömrümün sonundaki zamanım, imkânsızlığın imkânı değil ama saf el koyma olan ölümüm; başkasına sorumluluğumun karşılıksızlığını mümkün kılan bu saçmalığı bunlar oluşturur.”²⁰

17) A.g.e., s. 73.

18) *Totalité et Infini*, s. 9.

19) *Autrement qu'être*, s. 119.

20) Öteki'nin Aynı içinde vurmasından [nabız atışından, kalp vuruşundan] yola çıkarak –ya da bu vuruş olarak– zaman için anlam belirtmenin bu biçimi Dostoyevski tarafından *Suç ve Ceza*'da hayranlık verici biçimde ifade edilmiştir; özellikle de romanın birinci kısmında ve özellikle de bunun yapısında. Çünkü bu kısım Raskolnikov'un projesinin –yaşlı tefeci kadının öldürülmesi– gerçekleşmesine doğru ilerleyiş tarzını anlatı konusu yapar ve bu ilerleyiş farklı figürler altındaki Başkası'yla sonsuzca tekrarlanan buluşma içinde sürer. Oysa, Raskolnikov'un ilerleyişini sağlayan bu buluşmalardır ve bu anlamda, anlatının zamanını bunlar dokur ve daha derin olarak, zamanı böyle yazarlar; yani Öteki'nin-Aynı'nin-içinde vurması. Zamansallığı yazarlar ya da buna işaret ederler

Bunlar, güçlüğünü gizlemenin söz konusu olamayacağı bir düşüncenin birkaç ana hattını, birkaç düğüm noktasını açıklamayı değil vurgulamayı hedefleyen bazı notlardır yalnızca. Fakat, bu güçlük içinde, “zamandan yola çıkarak ölümü düşünme”ye varır, “yoksa, Heidegger’de olduğu gibi, ölümden yola çıkarak zamanı [düşünmeye] değil.” İmkân halini alan hiçlik değil, hiçliğin ve meçhulün muğlaklığı olan ölüm – varlığın ufku değil, ötekiyle ilişkisi içinde öznelliğin düğümü olan zaman.

4. *Varlıksız Tanrı*.²¹ “Fakat varlığın bulaşmadığı bir Tanrı’yı işitmek, metafiziğe ve onto-teo-lojiye düşmüş olacak varlığı unutulmaktan çekip çıkarmaktan daha az önemli olmayan ve daha az geçici olmayan bir insani olasılıktır.”²² Tanrı’nın ve onto-teo-loji’nin kendine belirlediği görev budur; ders olarak karşılık verdiği gereklilik budur. Bu, deyim yerindeyse, övtoç öv olan, *summum ens* olan, en yüksek varolan olan –kısacası, felsefenin ona sunduğu ödünç adla Tanrı’dır–, *varolanın bulaşmadığı* bir varlık –oysa ki varlık bile ancak varolanın varlığıdır ve böyle olabilir– düşünmeye çablayan Heideggerci tutumu yeniden üretmek demektir.²³ Dolayısıyla konu, *gerçek anlamıyla* –yoksa felsefede gizlendiği haliyle değil– Tanrı kelimesini düşünmek anlamına gelir: başka deyişle, “Tanrı kelimesini imleyen bir kelime olarak anlamak.”²⁴ Felsefe tarihinde, felsefe tarafından *soru* olarak hem itilen hem kabul gören hemcinsleri *ölüm* ve *zaman*’la aynı statüye sahip olmayan kelime. Çünkü, bu felsefede, *Burjuva* kelimeleri yeniden ele alınacaksa, en yüksek ünün bütün görünümleriyle birlikte girer;²⁵ hemen anlam için, yükseklik derecesinde, en yüksek öznitelikleri, ve *var olan* ve *var olabilecek* her şeyin yaratılmamış temeli –ve dolayısıyla, bir süre sonra, yadsınamaz temeli– varsaymak. En yüksek somut (*con-crescere* etimolojisine göre anlaşılan) anlamında *das Absolut* olarak yükselişini tamamlamak için, o zaman bağışlanma duası ya da mutlak anlamını –ki bu da elbette etimolojik!– unutarak: *absolvere*, onu kapsamak isteyen ve daima

ve ayrıca ölümü zamansallığın anlamlanışı içine dahil ederler, çünkü bu ilk kısım, rasyonel cinayet niyetini aşan katle varacaktır. Bütün bu sorular için, kendi eserime, *Dostoïevski: la question de l’Autre*, Verdier, 1983’e gönderme yapmak istiyorum.

21) Jean-Luc Marion’un anısına.

22) *Autrement qu’être*, s. X.

23) Bkz. İkinci Ders, s. 183, dipnot 1.

24) *De Dieu qui vient à l’idée*, s. 7.

25) “Metafiziğin Onto-teo-lojik Oluşumu” üzerine konferansın en başında Heidegger’in dediği gibi.

isteyecek olandan kaçan ya da günahı bağışlanan. Felsefi “Tanrı”nın İbranice adıyla kafiye düşüren *Ab-solu: Kadosh*, ayırım yapmadan, *aziz* ve *ayrı*’dır;²⁶ sanki azizliğin yazılma hareketi içinde ayrılık da yazılıyormuş gibidir, sanki insanların dilinde Tanrı kelimesinin süregelmesi *farklılığın* kökensel yazılımıymış gibidir.²⁷

Fakat bu kelimenin tarihi bile, meditasyonunun “ölüm” ya da “zaman” gibi adların gerektirdiğinden bambaşka bir yaklaşım gerektirmesinin nedenidir – kuşkusuz bunlar felsefe tarafından, *logos*’unun kapısını çaldıkları anda reddedilmişlerdir, fakat (Hegel’de ve Heidegger’de) korunmuşlardır, ve ne olursa olsun, Tanrı’nın Adı’nın olduğu gibi asla *biçim değiştirmemişlerdir*. Burada, kelimenin anlamının yeniden ele alınması bir diyalogun –bir *Gespräche* ya da bu derste Levinas’ın dokunulmaz bir Alman lehçesiyle tercümeye cesaret edebildiği bir *söyleşinin*– Felsefe Tarihi Konuları Tablosu’na adlarını yazdırmış düşünürlerle sürdürülmesi içinde yapılamaz. Çünkü Tanrı’nın Adı felsefe tarafından asla “gerçek anlamıyla” söylenmeyecektir; bu onun dramı ve haksızlığıdır: aşırı ölçüde muzaffer büyüklüğü. Belki de, “birkaç parıltı âni”²⁸ hariç, bunlar soluksuz kaldığında, felsefe –Milletlerin Bilgeligi–²⁹ *öteki*’nin istisnasını varlık olarak anlar. Bundan böyle, sorgulamaya güçlü girmek gerekir, daha baştan itibaren, Tanrı’nın *asıl* Adı’nı göz ardı etmeyi seçen ya da buna mecbur kalan bir gelenekle “söyleşmek”le oyalanmamak gerekir.

Bu durumda ders gittiği gibi gider – yani, düşündüğünden *daha fazla* düşünmesi *gerektiğini bilen* bir düşüncenin ritmiyle yağmur yağar gibi gider: *Autrement qu’être*’in amacı, “Tanrı ve felsefe” amacı, bir ders dizisinin amacı. Her hafta, ve deyim yerindeyse kelimedenden kelimeye tek bir *soruyu*, soruları ayaklandırması içinde derlenmiş ya da soluk soluğa kavranmış tek bir *soruyu* tekrar tekrar ele alan, ancak kaotik ve sarsıntılı olabilecek ritm: Nasıl olur da bir şey –“genel olarak bir şey”den, ünlü ve zorunlu ama tiranca *etwas überhaupt*’tan kendini ayırarak– onu yeniden-yakalamaya tekrar tekrar çalışan şeyden kaçabilir ya da bağışlanabilir? Bir mutlak nasıl mümkündür ve düşünülebilir? Fakat “bütün ineklerin siyah olduğu” ve böylelikle, çok çabuk iyi bilinen olarak kabul edilen bilin-meyen

26) Rabbani literatürde Tanrı’nın adlandırıldığı geleneksel *Kadosh baroukh hou* gayet yerinde olarak “Aziz, hamdolsun” diye tercüme edilir.

27) Dersten anladığımız kadarıyla farklılık-sız-olmayan farklılık.

28) *Autrement qu’être*, s. 10.

29) *De l’évasion*, s. 99.

içine gömülerek kendini yeniden ele aldırın *Schwämerei* içinde de yok olmayan –Hegelci *Absolut*’la karışmadan– bir mutlak. “Aşkınlığı kuşatmaya, sınırlamaya, aldatmaya, düğümlemeye, bağlamaya çalışan” “ip[in] ne çok kısa, ne kullanılmış”³⁰ olduğu çok doğrudur. Ve düşünme amacı düşündüğünden daha fazlasını *düşünmek* olarak kaldığı sürece doğrudur.

Levinas’ın bütün çabası, *Autrement qu’être*’de, çağdaş metinlerde ve bu derste, deyim yerindeyse, felsefenin, Heidegger’in *düşüncenin metafizik* tarafından hileli yola saptırılması olarak, haklı olarak onto-teo-loji diye adlandırdığı şey tarafından baştan çıkardığı Özgürlüğünü Tanrı’ya iade etmekten ibarettir.

Bu *nasıl* olur? Tek geçerli soru budur. Fakat, dikkatli okura bu yolda açılan ağır kapıyı aralamayı sağlayan birkaç anahtarı vermeye çabalayacağız yalnızca. Pek kullanışlı olmayan bu hantal kapıyı hiçbir yorumun daha fazla açamayacağını bilmelidir. Çünkü bu eşiğin gerçek adı *muğlaklıktır*, ve burada aşkınlık, bunu tercüme etmeye çabalarken ona ihanet eden kelimelerde anlaşılır ancak. Okura ancak, yirmi yıldır kendi kendimize boğuştuğumuz birkaç pusuya işaret ederek yardım edilebilir.

30) *Noms propres*, s. 127.

e^{mmanuel} Levinas

tanrı, ölüm ve Zaman

Türkçesi: Işık Ergüden

Yirminci yüzyıl felsefesi üzerinde derin ve kalıcı izler bırakmış bir filozofun, Emmanuel Levinas'ın 1975-1976 akademik yılında, Sorbonne Üniversitesi'nde verdiği derslerin bir dökümü elinizdeki metinler. Ölüm ve zaman kavramları Levinas'ın neredeyse tüm yapıtını kat eden iki kavramdır. Bununla birlikte, Tanrı'yı ve Varlık'ı zaman zaman iç içe geçen, zaman zaman da birinin diğerini gölgelediği bir karşılıklılık ilişkisi içinde ele alır. Esas olarak Tanrı düşüncesi etrafında biçimlenen idrakı metafizik vurguların zırhından soymaya çalışır adeta. Bütün bunları yaparken Husserl'den Heidegger'e, Rosenzweig'dan Buber'e açılan geniş bir parkuru enine boyuna adımlar. Ne Tanrı'yı salt teolojik bir kategoriden itibaren çözümleyen, ne de Varlık'ı sadece ontolojik bir açıdan kavramlaştıran, toplumsal vicdandan dil sorununa dek ayrıcalıklı bir felsefi düşünüşü besleyen bir etki Levinas'ın yarattığı. Aynı zamanda düşünürün farklı kitaplarında dile gelen fikirlerinin bir özeti bu çalışma.



felsefe
teoloji, dinler tarihi

